

ISLAM DAN NEGARA ISLAM INDONESIA

PENGALAMAN INDONESIA Mencari Titik-Temu Bagi Masyarakat Majemuk

Oleh Nurcholish Madjid

“Indonesia bukanlah negara teokratis bukan pula negara sekular; ia adalah negara yang berlandaskan Pancasila.” Ungkapan itu, meskipun mengandung arti yang membingungkan bagi kebanyakan orang, selalu diulang-ulang oleh para pejabat kita, dan sangat ditekankan oleh Presiden Soeharto sendiri. Mengatakan bahwa negara ini bukanlah negara sekular bukan pula negara teokratis atau negara agamis, bagi mereka yang tidak memahami problem ideologis bangsa ini, akan terdengar *absurd*. Namun pada kenyataannya, itulah “cara yang tepat” bagi mayoritas masyarakat Indonesia, secara ideologis, dalam memandang negerinya sendiri. Bagi mereka yang memahami masalah ini, ungkapan tersebut di atas, menyiratkan adanya kompromi dan kesepakatan yang rumit diantara para pendiri Republik ini, yaitu kompromi yang rumit antara nasionalis muslim dan nasionalis sekular menyangkut ideologi nasional yang resmi. Hal ini mengingatkan kita pada peristiwa beberapa bulan sebelum dan sesudah Kemerdekaan Nasional, 17 Agustus 1945, yakni tatkala pasukan Jepang, yang disponsori Dokuritsu Zyunbi Tyoosakai atau Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia memperdebatkan mengenai landasan filosofis yang akan dijadikan pijakan republik ini.

Nasionalis Muslim atau, setidaknya, yang secara islami mengilhami orang-orang nasionalis, menginginkan Indonesia yang

merdeka berlandaskan Islam, dan itu berarti mengimplikasikan berdirinya Negara Islam Indonesia (*Islamic State of Indonesia*). Akan tetapi nasionalis sekular, yang kebanyakan dari mereka adalah penganut Islam sendiri dan non-Muslim, menolak gagasan di atas, sehubungan dengan kenyataan bahwa, ada juga non-Muslim yang turut berjuang melawan kolonialis. Nasionalis sekular itu juga mengingatkan bahwa menjadikan Indonesia sebagai sebuah negara Islam sama saja dengan merendahkan, secara tidak adil, penganut agama lain ke dalam warga negara kelas dua.

Soekarno, nasionalis sekular paling terkemuka, yang menjadi presiden pertama Republik ini, menawarkan suatu kompromi dengan merujuk, secara bersama-sama, pada unsur-unsur kecenderungan ideologis manusia, dan beliauulah yang memperkenalkan ide Pancasila, yaitu: ketuhanan, kemanusiaan, nasionalisme, demokrasi, dan keadilan sosial. Tanggal 5 Juni 1945, hari ketika Soekarno menyampaikan pidatonya yang terkenal di depan PPKI guna menjelaskan secara terperinci kelima sila di atas, kemudian oleh sebagian bangsa Indonesia dianggap sebagai “hari lahirnya Pancasila”. Namun, sebenarnya baru pada tanggal 22 Juli 1945-lah Pancasila menemukan bentuknya yang paling sempurna, yakni tatkala PPKI merumuskan konsep Deklarasi Kemerdekaan Indonesia, yang dikenal sebagai Piagam Jakarta. Dalam piagam itu disebutkan bahwa Indonesia berdasarkan pada (1) Kepercayaan kepada Tuhan, dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya, (2) Kemanusiaan yang beradab, (3) Persatuan Indonesia, (4) Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan, dan (5) Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia. Sebagaimana dinyatakan dalam sila pertama, hal terpenting menyangkut Piagam Jakarta adalah yang menyatakan ketentuan bahwa hukum Islam atau syariat akan dijalankan oleh negara. Dengan demikian pada hakikatnya Islam adalah agama negara Indonesia. Dokumen ini ditandatangani oleh 9 pemimpin Indonesia yang paling terkemuka, delapan diantaranya beragama Islam dan seorang beragama Kristen, yaitu A.A. Maramis.

Piagam Jakarta ini sebenarnya dimaksudkan sebagai teks deklarasi kemerdekaan bangsa tepat pada waktunya masih harus dirumuskan, dan ia dimasukkan ke dalam mukaddimah dari Konstitusi Indonesia yang diusulkan. Namun, tatkala Soekarno dan Hatta memproklamirkan kemerdekaan bangsa ini, 17 Agustus 1945, mereka tidak menggunakan piagam ini. Sebaliknya, mereka merumuskan sebuah dokumem baru, yang kemudian dikenal sebagai teks proklamasi, sebuah dokumen yang sangat ringkas yang di dalamnya tidak disebutkan secara rinci apa yang akan dijadikan *nature* dari negara Indonesia merdeka ini, dan di dalamnya tidak pula disebutkan sesuatu menyangkut agama Islam ataupun agama lainnya.

Keesokan harinya, 18 Agustus 1945, suatu alasan yang jelas-jelas menentang berdirinya negara Islam muncul dengan sendirinya. Tatkala berlangsung rapat PPKI untuk merumuskan konstitusi, sehari setelah kemerdekaan Indonesia itu diumumkan, ada informasi yang menyatakan bahwa orang-orang Kristen yang berasal dari Sulawesi Utara, tanah kelahiran A.A. Maramis, secara serius menolak satu ungkapan dalam piagam tersebut yang menyatakan: “Ketuhanan dengan ketetapan tertentu kewajiban menjalankan syariat Islam bagi para pemeluknya”. Muhammad Hatta, yang memimpin rapat itu, setelah berkonsultasi dengan Teuku Muhammad Hassan dan Kasman Singodimedjo, dua pemimpin Muslim terkemuka, menghapus ungkapan tujuh kata dari Piagam Jakarta yang menjadi keberatan dimaksud. Sebagai gantinya, atas usul Ki Bagus Hadikusumo (yang kemudian menjadi ketua gerakan pembaharu Islam Muhammadiyah), ditambahkan sebuah ungkapan baru dalam sila Ketuhanan itu, sehingga berbunyi Ketuhanan Yang Mahaesa.

Pada hakikatnya, ungkapan ini, bagi kebanyakan orang-orang Muslim, mengandung tekanan khusus menyangkut kualitas mono-teistik prinsip keesaan Tuhan yang sesuai dengan ajaran Islam, yaitu tauhid. Dan bagi mayoritas rakyat Indonesia, konstitusi ini, dipandang dari sudut agama, cukup netral, untuk tidak mengatakan sekular. PPKI mengadopsi versi piagam yang telah

direvisi ini sebagai Mukaddimah Konstitusi Republik ini. Sejak saat itu, konstitusi ini dikenal sebagai “Undang-undang Dasar 1945” (yang sering disingkat UUD ‘45). Pancasila dan UUD ‘45 inilah dua serangkai yang lebih sering disebutkan dalam retorika politik Indonesia. Namun demikian, apa yang terkandung dalam “Undang-undang 1945” dan “Pancasila” bukanlah titik akhir dari kontroversi ideologis di Indonesia. Walaupun undang-undang ini oleh mayoritas rakyat, dari sudut agama, telah dianggap netral, orang-orang Islam terbiasa memandangnya sebagai bentuk lain dari kompromi antara mereka dengan orang-orang sekularis. Walaupun, dilihat dari perspektif orang-orang Muslim, hal itu diakui sebagai kompromi yang lemah, tapi sedikit banyaknya undang-undang ini tetap memberikan tempat yang utama bagi status Islam di negara ini. Dan sebagaimana dinyatakan dalam undang-undang pasal 29 bahwa “Negara berdasarkan pada Ketuhanan Yang Mahaesa” dan bahwa “Negara menjamin seluruh penganut agama untuk menjalankan ajaran-ajaran yang sesuai dengan agamanya”, maka tidaklah salah jika orang-orang Islam dapat dengan bebas dan sepenuhnya melakukan berbagai macam cara untuk menegakkan syariat Islam sebagai bagian dari religiusitas Islam. Hal ini menyeret republik yang masih muda ini ke dalam fase kompromi yang lain. Sehingga, pada masa itu pula yaitu pada bulan September 1945, Parlemen Indonesia sementara memutuskan perlunya didirikan Departemen Agama. Keputusan ini baru dapat diimplementasikan pada tanggal 3 Januari 1946, yaitu hari ketika didirikannya kementerian ini. Muhammad Rasjidi, seorang alumnus Universitas al-Azhar Kairo, ditunjuk sebagai Menteri pertama (12 Maret 1946), dengan tugas utama, sebagaimana telah disebutkan di atas, yaitu menjamin kebebasan beragama dalam pengertian kebebasan dari setiap penganut agama untuk hidup sesuai dengan semangat keimanan mereka. Dalam konteks Islam, misi Departemen Agama ini adalah untuk memudahkan dan mengawasi implementasi hukum Islam, khususnya Hukum Keluarga Islam (*Islamic Family Law*). Karenanya, tidak mengherankan jika orang-orang Kristen

— yaitu masyarakat Indonesia yang telah begitu mendalam terilhami dengan konsep sekular, negara modern sebagaimana dilambangkan oleh sistem politik Barat — melihat Departemen Agama hanya sekadar bentuk lain dari kesadaran yang diam-diam bahwa Islam adalah agama negara Republik ini. Karena itu berdirinya Departemen ini adalah untuk meng-*counter* konsep negara yang berdasarkan Pancasila. Dalam hal ini, Walter Bonar Sidjabat, salah satu intelektual Protestan terkemuka Indonesia, berkenaan dengan berdirinya Departemen Agama ini menyatakan:

Fakta ini membawa kita pada sebuah observasi bahwa berdirinya Departemen Agama adalah untuk mempersiapkan mayoritas rakyat Indonesia pada suatu pandangan hidup yang, meskipun hal ini secara khusus tidak disebutkan dalam undang-undang, melihat Islam sebagai agama negara. Segala sesuatu selain daripada konsep Negara Islam Indonesia, lebih lanjut, tidak akan memuaskan orang-orang Muslim, karena mereka lebih sering berada dalam situasi yang memperlihatkan besarnya peran Islam dalam masyarakat. Karena itu, “Ketuhanan Yang Mahaesa”, terutama dipahami dan diinterpretasikan sebagai konsep Islam mengenai Allah.¹

Masalah Departemen Agama yang didominasi Islam ini juga menjadi perhatian Jend. T.B. Simatupang (purnawirawan). Beliau adalah seorang pejuang kemerdekaan yang beberapa kali, selama revolusi fisik Indonesia, memegang jabatan sebagai komandan angkatan darat. Beliau juga beberapa kali memegang jabatan sebagai ketua Dewan Gereja Indonesia. Simatupang mempunyai reputasi sebagai pemimpin Kristen beraliran sosialis-demokratis yang telah berjuang bagi terwujudnya toleransi-beragama dalam konteks politik Indonesia dalam arti yang sesungguhnya. Karena

¹ Water Bonar Sidjabat, *Religious Tolerance and the Christian Faith, A Study concerning the Concept of Divine Omnipotence in the Indonesian Constitution in the Light of Islam and Christianity* (Jakarta: Badan Penerbit Kristen Gunung Mulia, 1982), h. 75.

itu, sepanjang pemikirannya, berdirinya Departemen Agama adalah bertentangan dengan prinsip toleransi negara dalam kaitannya dengan persoalan agama. Dan jika Departemen semacam itu hendak didirikan, maka dengan berdirinya Departemen itu harus ada jaminan toleransi. Oleh karenanya “Departemen Keagamaan” lebih cocok daripada “Departemen Agama” sebagaimana telah dikenal selama ini. Menurut Simatupang, istilah “Departemen Agama” secara literal berarti “Departemen Agama (tunggal)”, yang implikasinya hanya ada satu agama, yakni Islam, yang benar-benar diperhatikan. Menurut beliau, ungkapan ini sebenarnya berarti sebuah Departemen kepunyaan Islam; sementara ungkapan “Departemen Keagamaan”, menurut beliau, mempunyai arti yang dekat dengan ungkapan Inggris “*Department of Religios Affairs*” yang memang demikian terjemahan resminya.

Dengan istilah “Departemen Keagamaan”, berarti departemen bersangkutan adalah kepunyaan semua agama yang diakui secara resmi di Indonesia (Islam, Protestan, Katolik, Hindu, dan Budha), tanpa, baik secara implisit atau eksplisit, diskriminasi terhadap salah satu dari agama-agama tersebut.²

Dengan mengemukakan pandangan umum di antara orang-orang non-Muslim Indonesia ini, Simatupang dan Sidjabat sebenarnya tak perlu terlalu membesar-besarkan kekhawatiran mereka menyangkut dominasi Islam terhadap negara ini. Di sini tampak bahwa menurut mereka, Pancasila dengan sendirinya bukanlah satu-satunya alat solusi bagi seluruh problem politik Indonesia dan keagamaan. Sidjabat dengan tepat melihat bahwa akar masalah tersebut terletak pada perbedaan antara orang-orang Muslim dan orang-orang non-Muslim tentang interpretasi mereka menyangkut, terutama, apakah arti Pancasila itu, khususnya makna yang terkandung dalam sila pertama, Ketuhanan Yang Mahaesa. Pada hakikatnya, sama dengan orang-orang Muslim dalam memandang

² Tahi Bonar Simatupang, *Dari Revolusi ke Pembangunan* (Jakarta: Badan Penerbit Kristen Gunung Mulia, 1987), h. 573.

sila pertama ini sebagai pengulangan dari terminologi Islam menyangkut tauhid atau, seperti dinyatakan Max Weber, sebagai “prinsip monoteistik yang tegas” (*strictly monotheistic principle*),³ orang-orang non-Muslim, terutama orang-orang Kristen, seharusnya memandang ketuhanan dari sila pertama Pancasila ini sebagai sebuah formulasi yang netral, yang merangkul seluruh agama serta valid bagi segala bentuk ketuhanan. Karena itulah, maka menurut Sidjabat:

Apa yang kita dapati dari studi ini adalah bahwa perbedaan dalam hakikat “Weltanschauung” Islam dan “Weltanschauung” yang ditampilkan oleh “Pancasila” memunculkan ketidaksepakatan yang menampakkan diri dalam hubungan antara Islam dan negara. Ketidaksepakatan ini terutama diperbesar oleh kenetralan prinsip kemahakuasaan Tuhan di dalam konstitusi serta karakter dasar yang eksklusif dari kepercayaan Islam.⁴

Menurut pendapat orang-orang Kristen Indonesia, masalah sesungguhnya orang-orang Muslim Indonesia adalah bagaimana agar mereka seiring-sejalan dengan terminologi semangat Pancasila sedemikian rupa seperti memandang bahwa semua agama di negara ini mempunyai hak dan status yang sama. Mereka seharusnya tidak memandang Islam, meskipun ia telah menjadi agama yang dianut oleh mayoritas penduduk negeri ini, sebagai agama yang mempunyai kedudukan yang khusus ketimbang agama-agama lainnya. Selain itu, dan ini lebih penting, orang-orang Muslim seharusnya tidak

³ According to Max Weber, “Only Judaism and Islam are strictly monotheistic in principle, and even in the latter there are some deviations from monotheism in the latter cult of saints. Christian Trinitarianism appears to have monotheistic trend when contrasted with the triheistic forms of Hinduism, late Buddhism and Taoism”. — Max Weber, *The Sociology of Religion*, English translation by Ephraim Fischhoff, with an introduction by Talcott Parsons (Boston: Beacon Press, 1964), 138.

⁴ Sidjabat, *op.cit.*, h. 91

melanjutkan menjunjung tinggi klaim Islam mengenai persatuan dalam aturannya antara bidang duniawi dan ukhrawi, yang dinyatakan dalam kewajiban mereka menjalankan syariat pada tingkat negara. Menurut orang-orang Kristen, setiap usaha yang bertujuan untuk menempatkan syariat pada status yang khusus di negara ini secara langsung bertentangan dengan prinsip dasar negara menyangkut kebebasan dan kenetralan beragama, yaitu prinsip yang mereka pandang berakar pada semangat Pancasila. Dan Departemen Agama karena sejak didirikannya bertanggung jawab mengawasi dan mengarahkan implementasi hukum keluarga yang berlandaskan Islam, pengadilan yang dikenal sebagai Pengadilan Agama atau Mahkamah Syariat (*Islamic Court*), maka orang-orang Kristen berkesimpulan bahwa pada hakikatnya Islam, sebagaimana telah disinggung di atas, adalah agama negara dari Republik ini. Sejalan dengan ini toleransi beragama di Indonesia dihadapkan pada masalah yang tidak kecil:

Asumsi Islam tentang teori persatuan antara “gereja” dan negara telah menjadi pemicu utama ketidaksepakatan. Karena itu masalah pokok pada dasarnya terletak pada klaim eksklusif dan pluralitas agama-agama. Sebab setiap upaya yang bertujuan untuk menegakkan satu-satunya konstitusi keagamaan tertentu di negara ini, meskipun “kebebasan beragama” disebut, hanya menimbulkan intoleransi bagi yang tidak menganut agama bersangkutan, dan yang tidak dengan sendirinya mengklaim bahwa hukum agamanya harus diberlakukan di negara ini. Implikasi kemasyarakatan kodifikasi hukum agama tak pernah kosong dari hal-hal yang dianggap intoleran oleh mereka yang tidak menganut agama bersangkutan.⁵

Semua ini tidak berarti bahwa orang-orang Kristen Indonesia tidak memahami konsep Islam mengenai toleransi beragama. Mereka mengenal dengan baik konsep Islam mengenai Ahli Kitab

⁵ *ibid.*

atau Masyarakat Kitab, di samping mereka pun mengenal konsep Islam yang lain berkenaan dengan *ahl al-dzimmah* (orang-orang non-Muslim yang mempunyai kebebasan untuk hidup dalam sebuah negara Islam). Semua konsep ini memperlihatkan kepada mereka sikap paling toleran dari orang-orang Muslim kepada non-Muslim, khususnya Yahudi dan Kristen. Bertrand Russel, seorang yang dikenal karena kritiknya yang sangat tajam terhadap agama-agama, mengakui akan toleransi Islam ini dan menyatakan bahwa toleransi inilah yang pada hakikatnya menjadi sumber kekuatan orang-orang Muslim klasik dalam mengendalikan orang-orang non-Muslim yang merupakan mayoritas penduduk di negeri-negeri Islam. Russel menulis:

Agama Nabi (maksudnya Islam — *ed.*) merupakan monoteisme sederhana, yang tidak dibuat rumit oleh teologi Trinitas dan inkarnasi. Nabi tidak pernah mengklaim bahwa dirinya adalah tuhan, demikian pula para pengikutnya... Sudah menjadi kewajiban orang-orang beriman untuk menguasai dunia sebanyak mungkin demi Islam, akan tetapi tak ada satu penganiayaan pun terhadap Kristen, Yahudi, atau Zoroaster — “Masyarakat Kitab” (*Ahl al-Kitāb*), demikian istilah al-Qur’an terhadap mereka — yaitu para pengikut ajaran suatu Kitab Suci. Dan dikarenakan oleh fanatisme mereka yang tidak begitu kolotlah maka para pejuang mereka mampu memerintah, tanpa banyak kesukaran, penduduk yang lebih luas dari peradaban yang lebih tinggi dan dari bangsa-bangsa asing.⁶

Namun demikian umat Kristen Indonesia berhak untuk menilai bahwa konsep toleransi beragama dalam Islam berbeda dengan konsep toleransi beragama di dunia modern, yaitu negara sekular dengan sistem sosial dan politik Barat. Toleransi beragama dalam Islam harus dipahami dalam kerangka kerja cara pandang Islam

⁶ Bertrand Russel, *A History of Western Philosophy* (New York: Simon and Schuster, 1959), h. 420-421.

dalam melihat agama-agama sehubungan dengan tinggi-rendahnya agama-agama itu; dalam hal ini Islam yang tertinggi daripada agama-agama lainnya. Meskipun pada kenyataannya Islam dengan gamblang mengakui utang budinya terhadap Yahudi dan Kristen, yang dilambangkan pada kepercayaannya terhadap validitas agama-agama ini dan para Nabi mereka, Islam tetap memaksakan perlunya para pengikut agama Yahudi dan Kristen untuk melakukan konversi ke dalam agama Islam, walaupun paksaan, setidaknya menurut al-Qur'an, adalah perbuatan yang dilarang. Lagi-lagi Sidjabat-lah orang Kristen Indonesia yang paling memahami permasalahan toleransi beragama dalam Islam. Observasinya adalah gabungan antara pemahaman yang fair terhadap Islam dan kegelisahan yang biasa dimiliki orang-orang Kristen mengenai kegagalan orang-orang Muslim dalam menerima dan mengadopsi konsep modern menyangkut toleransi beragama. Penjelasannya yang begitu panjang menyangkut permasalahan yang sepenuhnya menjadi minat beliau dalam hal ini, kami kutipkan di sini:

Toleransi dan kebebasan beragama dalam Islam, sejauh ini, merupakan asumsi yang tidak beralasan terutama mengenai inferioritas agama selain Islam. Islam terperangkap dalam epistemologi dasar struktur keberagamaannya. *Pertama*, asumsi akan superioritas Muhammad daripada para pendahulunya mengakibatkan orang-orang Muslim beranggapan bahwa agama-agama di dunia ini harus dipandang sehubungan dengan tinggi-rendahnya agama bersangkutan. Sejalan dengan itu, kegagalan untuk mencapai solusi yang lebih dapat diterima menyangkut masalah di atas juga dialami oleh kalangan Kristen yang lain seperti Hegel, Schleiermacher, dan bahkan dialami pula oleh para sarjana Kristen di masa kini. Jika skema pemikiran keberagamaan ini dipraktikkan dalam suatu masyarakat, maka kesediaan untuk menerima fakta bahwa semua agama adalah sama (secara sakral) akan luput dari pembicaraan. Dalam konsep dan sejumlah peristiwa toleransi dan

kebebasan beragama hal ini sebaliknya, akan terefleksikan kepada yang lain secara meluas.

Kedua, kecenderungan Islam untuk terlalu terlibat dalam politik, terutama memaksa Islam untuk menawarkan politik dan toleransi agama yang terbatas kepada para penganut agama non-Muslim. Adalah hak Islam dalam mengemukakan idenya untuk mewujudkan Kerajaan Allah di muka bumi, hal itu sejalan dengan janji Islam bahwa seseorang akan mendapatkan ganjaran di hari kiamat sesuai dengan pengorbanannya di muka bumi. Maksudnya, walaupun Islam yakin kepada doktrin takdir, konsep sinergetik Islam mengenai syafaat yang membawa orang-orang Muslim terutama untuk mengamalkan agama mereka di dalam masyarakat yang cenderung melupakan klaim senada yang dilontarkan para pengikut agama lain. Semua ini pada akhirnya akan membatasi toleransi dan kebebasan beragama terhadap yang lain secara meluas.⁷

Kontroversi sekitar hubungan agama dan negara ini di Indonesia, oleh karena itu, terus berlangsung tanpa ada satu cara pun untuk mengakhirinya. Keadaan semacam ini pada kenyataannya sangat dikhawatirkan oleh orang-orang non-Muslim, khususnya orang-orang Kristen.

Tak hanya cukup sampai di sini kontroversi antara orang-orang non-Muslim dengan orang-orang Muslim, yaitu menyangkut perbedaan interpretasi mengenai Pancasila serta konsep yang menyangkut kebebasan dan toleransi beragama, tapi juga orang-orang non-Muslim pun dihadapkan pada permasalahan keinginan pemerintah yang secara resmi hendak melembagakan Pengadilan Agama atau *Mahkamah Syar'iyah*.

Menurut hukum, Rencana Undang-undang Peradilan Agama (RUUPA) — *the Draft of the Act for Religious (Islamic) Court* — dimaksudkan untuk mengimplementasikan Undang-Undang No. 14 tahun 1970, menyangkut peraturan dasar mengenai

⁷ Sidjabat, *op.cit.*, h. 140-141.

otoritas pengadilan sosial. Di dalam undang-undang itu disebutkan bahwa negara ini memiliki 4 pengadilan: (1) Pengadilan Umum, (2) Pengadilan Militer, (3) Pengadilan Agama atau *Mahkamah Syar'iyah*, serta, (4) Pengadilan Negara. Pengadilan Agama diberikan wewenang untuk menangani kasus-kasus pengadilan yang meliputi perkawinan, warisan, surat wasiat, dana bantuan, zakat, dan wakaf.

Draft ini oleh pemerintah diajukan kepada DPR. Pemerintah dimaksud dalam hal ini adalah Menteri Agama dibantu oleh Mahkamah Agung, Jaksa Agung, dan Departemen Kehakiman, serta mendapat dukungan pribadi Presiden Soeharto. Di DPR, draft ini beroleh angin segar karena mendapat dukungan dari semua golongan yang ada, kecuali PDI — partai politik terkecil di Indonesia yang muncul karena adanya peleburan dari beberapa partai politik sekular, nasionalis, dan Kristen. Sebanding dengan keanggotaan yang ada di DPR antara Muslim dan non-Muslim, dari 500 total suara yang terkumpul, PDI hanya mendapat 40 suara.

Meresponi draft ini, para wakil PDI mengajukan 6 butir keprihatinan mereka atas isi draft tersebut. Keenam butir keprihatinan itu adalah: (1) draft itu tidak sejalan dengan pluralitas bangsa Indonesia sebagaimana diekspresikan dan dinyatakan dalam motto nasional Bhineka Tunggal Ika, (2) ia mengandung hal-hal yang kontradiktif dengan prinsip keanggotaan dan kedudukan yang sederajat dari segenap warga negara Indonesia di hadapan hukum dan pemerintah, tanpa memandang agama mereka, sebagaimana dinyatakan dalam UUD 1945; (3) ia menghambat proses pembangunan sebuah sistem legal persatuan nasional yang sesungguhnya bagi seluruh warga negara tanpa diskriminasi; (4) Pengesahan draft ini pada dasarnya hanya menggantikan Hukum Adat yang sampai kini masih dijalankan secara meluas oleh penduduk Indonesia; (5) dalam masalah politis-psikologis draft ini lahir karena superioritas agama tertentu (Islam) terhadap agama lain yang diakui secara resmi; (6) implimentasi draft ini sangat kontradiktif

dengan prinsip Wawasan Nusantara atau “*Archipellegic Insights*” yang memandang seluruh kepulauan Indonesia sebagai kesatuan teritorial yang utuh dengan mempersatukan sistem legal yang berguna bagi kepentingan nasional.⁸

Menanggapi keberatan yang diajukan golongan PDI ini, pemerintah menjelaskan bahwa keberatan semacam itu tidak beralasan, karena seluruh isi dan semangat draft tersebut sebenarnya telah terpatri di dalam nilai-nilai Pancasila dan ia sepenuhnya sesuai dengan apa yang termaktub dalam UUD 1945. Presiden juga waktu itu menekankan bahwa draft ini dimaksudkan sebagai pelaksanaan dari Pasal 29 UUD 1945 yang menyatakan bahwa negara berdasarkan pada semangat ketuhanan Yang Mahaesa dan sepenuhnya menjamin kebebasan beragama seluruh warga negara. Pada kesempatan itu pun Presiden menyatakan bahwa draft tersebut tidak mengandung maksud suatu apa pun jua selain untuk melaksanakan ketentuan yang digariskan UU No. 14 tahun 1970 mengenai sistem pengadilan di negeri ini.⁹

Oposisi yang dilakukan pihak Kristen, menyangkut draft di atas, sangat mengejutkan karena selama pembicaraan draft itu di DPR sidang berjalan dengan lancar dan lebih cepat dari yang diharapkan. Namun di luar persidangan pembicaraan mengenai draft ini beserta implikasinya terus berlangsung. Konsekuensi yang tak diharapkan dari polemik dan pertimbangan ini tampak menjadi *rethinking* yang lebih serius mengenai arti Islam yang sebenarnya dalam kaitannya dengan Undang-undang ideologi negara Pancasila. Di antara para sarjana Muslim, hanya Munawir Syadzali, yang berkapasitas ketika itu sebagai Menteri Agama, sendirilah yang memulai *rethinking* tersebut dengan jernih. Sejak pertama kali menduduki jabatannya, Munawir Syadzali telah terlibat dalam polemik di sekitar isu akan perlunya mereaktualisasi

⁸ Lihat “Bonus” (*Special Supplement*), *Forum Keadilan*, No. 09, 1989, h. 38.

⁹ *Ibid.*, h. 44.

ajaran Islam, yakni, menanamkan pengertian dan mengimplementasikan Islam dalam kerangka kerja yang aktual dan riil sesuai dengan tuntutan ruang dan waktu. Menurut beliau hal ini tidak berarti mengompromikan ajaran-ajaran Islam, dalam berbagai macam cara, dengan kesempatan yang ada. Hal itu berarti keperluan terhadap reinterpretasi Islam dalam konteks sejarah. Hal ini membawa beliau kepada perhatian yang besar terhadap relevansi Islam dengan kehidupan modern, bukan dalam pandangan “fundamentalis”, melainkan melalui ijtihad (metode penafsiran Islam secara rasional dan realistik) dalam prinsip maslahat (kepentingan umum). Sebagai ketua Persatuan Sarjana Hukum Islam Indonesia, Munawir Syadzali menentang modernisme Islam yang bercirikan politik dan sosial. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh Marshall Hodgson:

Pada hakekatnya, perhatian terlalu cepat para modernis bersifat politis. Jika sesuatu yang khas Muslim dimaksudkan sebagai tenaga pendorong pertahanan dan perubahan sosial, maka Islam tentu berorientasi politis dan sosial. Hanya mereka yang syariat *minded*-lah yang, secara tradisional mengekspresikan perhatian terhadap sejarah dan tatanan sosial sedemikian rupa. Memang, mereka yang paling hadis *minded*-lah yang paling tegar mengkritik status quo — seperti para pembaru, semisal kaum Hambalis, atau bahkan para pemberontak. Lagi pula, sisi Islam yang tampak paling konsisten dengan tatanan masyarakat modern — yaitu yang paling mencerminkan kosmopolitanisme merkantil, individualistis, dan pragmatis, bertentangan dengan norma-norma aristokratis tatanan masyarakat agraris pramodern — telah dibawa ulama syar’i.¹⁰

Sama dengan para modernis Muslim Indonesia lainnya, pada dasarnya Munawir Syadzali pun berpandangan liberal dalam masalah keagamaan. Penekanannya pada prinsip maslahat bertolak dari

¹⁰ Marshal G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 volumes (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), Vol. 3, h. 387.

paham liberalismenya tersebut. Sehubungan dengan ini, Malkom H. Kerr menyatakan:

Iniilah ujian bagi konsep penting kaum modernis tentang masalah..., sehingga kita dapat menilai perhatian para idealis ini secara lebih baik, karena ajaran istislah (keadilan berdasarkan kesejahteraan atau asas manfaat) merupakan prinsip penafsiran legal yang lebih liberal pada masa tradisional, dan satu-satunya cara di mana penilaian manusia memainkan peranan yang sangat besar.¹¹

Usaha orang-orang Muslim untuk “meliberalisasi” pemahaman agama mereka ini memakan waktu yang panjang dan menjemukan. Meskipun begitu, langkah pertama, dalam bentuk kompilasi hukum Islam, berlandaskan pada pandangan dan pendapat yang bervariasi dari mazhab Syafi’i, telah dilakukan Menteri Munawir Syadzali, dengan kontribusi para ulama dan ahli hukum “sekular” Indonesia. Akibat dari upaya liberalisasi dari kompilasi hukum Islam ini adalah sederhana, karena ia merupakan pandangan ahli hukum Islam Indonesia pada khususnya dan masyarakat Muslim pada umumnya. Langkah selanjutnya adalah kebutuhan akan pendekatan komparatif dalam melihat hukum Islam yang tidak hanya terbatas pada satu mazhab tertentu semisal mazhab Syafi’i saja, melainkan meliputi seluruh mazhab hukum Islam yang ada, bahkan langkah yang ril dan final ini harus melibatkan upaya re-interpretasi pesan Islam dalam makna yang sesungguhnya yang tentu saja menuntut orang-orang Muslim untuk lebih responsif terhadap tantangan Zaman Modern. Langkah semacam ini tidak cukup hanya dengan upaya “memodernisasi” Islam, sesuatu yang tidak dapat diterima bahkan sangat memuakkan bagi sebagian orang-orang Muslim, walaupun hal itu bagi sebagian orang-orang

¹¹ Malkom H. Kerr, *Islamic Reform: the Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (Berkeley: University of California Press, 1966), h. 55-56.

Muslim yang lain sah-sah saja, selama ia tidak mengandung maksud-maksud tertentu selain daripada upaya mewujudkan prinsip-prinsip Islam agar lebih sesuai dengan tuntutan kehidupan modern. Sering kali orang-orang Muslim ini mendapati banyak para sarjana Barat modern memberikan kontribusi yang terlalu berlebihan dari apa yang mereka harapkan dan yakini akan agama mereka. Marshall Hodgson, Robert N. Bellah, dan Ernest Gellner adalah di antara para sarjana Barat yang membicarakan Islam dengan nada baik. Ernest Gellner, misalnya, menyatakan pendapatnya tentang Islam yang membesarkan hati orang-orang Muslim:

...Adanya pelbagai kriteria yang nyata — universalisme, skripturalisme, egalitarianisme spiritual, perluasan partisipasi sepenuhnya pada masyarakat yang suci bukan hanya bagi satu atau beberapa masyarakat tertentu saja, melainkan bagi seluruh masyarakat, dan sistematisasi kehidupan sosial yang rasional — maka Islam-lah, dibandingkan dengan monoteisme Barat yang besar sekalipun, satu-satunya yang paling dekat dengan modernitas.¹²

Tak kurang menariknya dari apa yang telah disampaikan Gellner, bahkan ini merupakan acuan Islam “ideal” masa klasik, adalah Robert N. Bellah, di dalam penilaiannya terhadap sistem politik yang dibangun oleh Nabi Muhammad, menyatakan bahwa ia merupakan sesuatu yang pada masa dan tempatnya “sangat modern”, bahkan sesuatu yang paling modern untuk bisa berhasil:

Tidak lagi dapat dipersoalkan bahwa di bawah (Nabi) Muhammad masyarakat Arab telah membuat lompatan jauh ke depan dalam kecanggihan sosial dan kapasitas politik. Tatkala struktur yang telah terbentuk di bawah Nabi dikembangkan oleh para khalifah pertama untuk menyediakan prinsip penyusunan suatu emperium dunia,

¹² Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), h. 7.

hasilnya sesuatu yang untuk masa dan tempatnya sangat modern. Ia modern dalam hal tingginya tingkat komitmen, keterlibatan, dan partisipasi yang diharapkan dari kalangan rakyat jelata sebagai anggota masyarakat. Ia modern dalam hal keterbukaan kedudukan kepemimpinannya untuk dinilai kemampuan mereka menurut landasan-landasan universalistis dan dilambangkan dalam upaya melembagakan kepemimpinan yang tidak bersifat turun-temurun. Meskipun pada saat-saat yang paling dini muncul hambatan-hambatan tertentu yang menghalangi masyarakat untuk sepenuhnya melaksanakan prinsip-prinsip tersebut, namun masyarakat telah melaksanakannya sedemikian cukup dekatnya untuk menampilkan suatu model bagi susunan masyarakat nasional modern yang lebih baik daripada yang dapat dibayangkan. Upaya orang-orang Muslim modern untuk melukiskan masyarakat dini tersebut sebagai contoh sesungguhnya nasionalisme partisipatif dan egaliter sama sekali bukanlah pemalsuan ideologis yang tidak historis. Dari satu segi, kegagalan masyarakat dini tersebut, dan kembalinya mereka pada prinsip organisasi sosial pra-Islam, merupakan bukti tambahan untuk kemodernan eksperimen dini tersebut. Eksperimen itu terlalu modern untuk bisa berhasil. Belum ada prasarana sosial yang diperlukan untuk mendukungnya.¹³

Jika hal di atas benar, sebagaimana dikemukakan Bellah, bahwa orang-orang Muslim dapat mengambil beberapa inspirasi atau teladan dari pengalaman-pengalaman Islam klasik untuk memecahkan masalah yang mereka hadapi di masa modern, maka sudah selayaknya bagi mereka untuk menengok kembali pada fase awal perkembangan politik Islam. Hal ini bertambah penting sebab, sebagaimana telah kami katakan di atas, orang-orang non-Muslim mendapati bahwa sistem politik Islam sangat kaku dikarenakan tidak adanya pemisahan antara agama dan

¹³ Robert N. Bellah, *Beyond Belief* (New York: Harper and Row, 1970), 150-1.

politik. Mungkin benar jika dikatakan bahwa bidang yang “suci” dan yang “sekular” tidak harus terpisahkan, namun demikian pasti benar jika dikatakan bahwa kedua bidang itu dapat dipisahkan satu sama lain dengan cara mengidentifikasi sifat-sifat dasar dan hukum dari masing-masing bidang tersebut. Term Islam *al-umūr al-dunyāwīyah* (masalah duniawi) sebagai lawan dari *al-umūr al-ukhrāwīyah* (masalah agama atau, secara harfiah masalah ukhrawi) dapat diinterpretasi dengan mudah selama kedua bidang yang berbeda tersebut menunjukkan validitas yang dapat diidentifikasi. Sebenarnya beberapa aksioma teori jurisprudensi Islam (*‘ilm ushūl al-fiqh*) mengandung indikasi semacam sebagaimana ditunjukkan dalam aksioma “*al-ashl fī al-‘ibādah al-tahrīm illā idzā mā dalla al-dalīl ‘alā khilāfihī*” (pada dasarnya ibadat (formal) adalah terlarang, kecuali jika ada petunjuk sebaliknya), sebaliknya, “*al-ashl fī ghayr al-‘ibādah al-ibāhah illā idzā mā dalla al-dalīl ‘alā khilāfihī*” (pada dasarnya sesuatu yang bukan menyangkut ibadat adalah dibolehkan, kecuali jika ada petunjuk sebaliknya), atau, secara umum “*al-ashl fī al-ashyā’ al-ibāhah*” (pada dasarnya segala sesuatu dibolehkan).

Kita boleh saja mengatakan bahwa kontroversi di sekitar permasalahan imam (dalam segala pengertiannya sebagaimana suatu peraturan duniawi) dari masa yang paling dini sejak wafat Muhammad berakar pada kontroversi di sekitar bagaimana membedakan, bukan memisahkan, persoalan-persoalan duniawi dengan persoalan-persoalan ukhrawi (keagamaan). Sebagaimana ditunjukkan dalam kedua konsep itu sehubungan dengan apakah yang merupakan inti dari menjadi seorang imam, Muslim Syi’i tampak berpegang pada pandangan penyatuan yang sempurna antara masalah duniawi dengan ukhrawi, karena mereka yakin bahwa prinsip imamah adalah sebagian dari iman. Sedangkan Muslim Sunni, meskipun mereka mempunyai beragam pandangan dalam hal ini, rupanya lebih condong pada pandangan yang membedakan — walaupun, lagi-lagi, tanpa memisahkan — kedua bidang tersebut dengan cukup jelas. Karena itu, Ibn Taimiyah — seorang pembela mazhab Sunni yang taat dari Damaskus yang hidup pada abad ke-14 dan nenek moyang

doktrin Wahabi di Saudi Arabia abad ini — menekankan bahwa Nabi Muhammad bukanlah seorang imam, melainkan seorang utusan Tuhan:

Kewajiban umat manusia untuk taat kepada Nabi Muhammad bukanlah disebabkan karena beliau adalah seorang imam, melainkan karena beliau adalah utusan Tuhan kepada seluruh umat manusia. Pandangan ini valid, baik selama masa hidup Nabi ataupun setelah kematiannya. Kadar ketaatan kepada beliau bagi mereka yang hidup setelah kematiannya tak jauh berbeda dengan kadar ketaatan orang-orang yang hidup di zaman beliau... Para khalifah sesudah beliau sehubungan dengan ketaatan mereka pada perintah dan larangannya tak jauh berbeda dengan para pendahulu mereka di zaman beliau (yakni tatkala mereka diminta, atas nama beliau, untuk bertindak pada bidang dan tempat tertentu). Dengan demikian setiap penguasa yang memutuskan segala sesuatu yang hasilnya adalah kewajiban manusia untuk menaati nabi — yakni seseorang yang memerintah dengan adil dan bijaksana — merupakan wali atas perintah Rasulullah (saw) karena Tuhan telah mengirim beliau kepada seluruh umat manusia dan kewajiban umat manusia untuk menaatinya bukan dikarenakan beliau adalah seorang imam dengan kekuasaan yang efektif (*shawkah*) dan letnan (*a'wan*) bukan pula dikarenakan bahwa seseorang mempercayainya karena beliau memiliki sifat-sifat seorang imam dan lain-lainnya.¹⁴

Ibn Taimiyah juga menyatakan, ketika beliau menguraikan perbedaan antara ketaatan pada utusan Tuhan dan ketatatan kepada imam:

¹⁴ Ibn Taimiyah, *Minhāj al-Sunnah fī Naqd Kalām al-Syī'ah wa al-Qadariyah*, 4 volumes (Riyad: Maktabah al-Riyad al-Hadisah, n.d.), vol. 1, h. 22-23.

...jika dikatakan bahwa dia (Nabi) ditaati karena beliau adalah seorang imam sebagai implikasi dari kerasulannya, gagasan sedemikian tidak berpengaruh, sebab secara sederhana kerasulan beliau saja sudah cukup memberi beliau hak agar ditaati. Hal ini berbeda dengan imam, karena seseorang dapat menjadi imam jika dia berpangkat letnan guna menjalankan kekuasaannya. Jika tidak demikian maka ia sama saja dengan ilmuwan atau agamawan biasa... Jika dinyatakan bahwa sesudah beliau (nabi) memiliki otoritas politik yang efektif di Madinah maka dengan otomatis, di samping sebagai utusan Tuhan, ia menjadi imam yang adil, maka hal sebenarnya adalah bahwa beliau adalah seorang utusan sekaligus letnan dan pendukung yang kesemuanya berguna bagi beliau untuk mengeluarkan perintah dan bertempur melawan penentangannya. Dengan demikian adanya para pendukung tidak berarti bahwa beliau terlindungi dari apa yang dilekatkan kepadanya, oleh para pendukungnya, di samping kerasulannya, seperti kedudukan beliau sebagai seorang imam, atau penguasa, karena kesemuanya (kewajiban menaatinya) merupakan implikasi dari kerasulannya.¹⁵

Tujuan kita di sini bukanlah untuk mengadakan penilaian terhadap teori mana yang paling benar — Sunni atau Syi'i — menyangkut kedudukan seorang imam. Perhatian kita lebih tertuju pada fakta bahwa ada polemik, kontroversi, dan bahkan pandangan-pandangan yang berlawanan di sekitar masalah hubungan antara agama dan politik bahkan pada masa Islam klasik sekalipun. Dan satu di antara teori-teori tersebut, sebagaimana yang diyakini Ibn Taimiyah, akan membawa kita pada kesimpulan yang cukup aman yakni, sebenarnya hubungan antara agama dan politik dalam Islam tidak begitu jelas, sebagaimana dinyatakan beberapa golongan Muslim tertentu. Di sini tampak bahwa politik merupakan aspek konsekuensi yang sangat penting dari ajaran Islam, namun demikian ia bukanlah satu-satunya aspek yang terpenting. Dan tampak jelas

¹⁵ *Ibid.*, vol. 1, h. 24.

bahwa politik, setidaknya sejalan dengan argumen Ibn Taimiyah, bukanlah bagian yang absolut dari inti agama Islam. Ibn Taimiyah jelas lebih menyukai pandangan bahwa sistem politik yang istimewa lebih membutuhkan keputusan yang rasional dari sekadar perintah agama yang langsung:

Jika Imam Syi'i mengatakan bahwa pengangkatan seorang imam merupakan suatu kebutuhan yang diperlukan secara akal (kewajiban akal [*wujūb 'aqlī*]) — yaitu daripada sekadar sesuatu yang diperlukan oleh kewajiban agama (*wujūb dīn*)... maka, sebenarnya, kebutuhan yang secara rasional diperlukan itu adalah sesuatu yang kontroversial. Sebagaimana pandangan yang menyatakan bahwa pengangkatan seorang imam adalah sesuatu yang secara rasional diperlukan, maka pengangkatan semacam itu dengan demikian adalah satu-satunya dari banyak hal yang diperlukan secara rasional, padahal masih ada hal-hal lain yang lebih penting daripada pengangkatan seorang imam yang juga memerlukan pertimbangan rasional, seperti kebutuhan akan monoteisme (*tawhīd*), kejujuran, dan keadilan.¹⁶

Argumen semacam di atas, seperti kebutuhan untuk membedakan, tanpa memisahkan, masalah agama/ukhrawi dengan masalah sekular/duniawi tercermin dalam pemikiran Ahmad Zaki Yamani, seorang mantan menteri perminyakan Arab:

Hakikat dan nilai keagamaan Syariat sama sekali tidak boleh dilebih-lebihkan. Kebanyakan orientalis Barat yang menulis tentang Syariat gagal membedakan antara apa yang benar-benar murni agama dan apa yang merupakan prinsip transaksi sekular. Meski keduanya berasal dari sumber yang sama, yang kedua harus dilihat sebagai sebuah sistem dari hukum sipil (duniawi), sesuatu yang berlandaskan pada kepentingan dan manfaat umum, dan oleh karenanya selalu berubah menuju yang terbaik dan ideal... Nabi sendiri bahkan

¹⁶ *Ibid.*, vol. 1, h. 24-25.

lebih mengutamakan hubungan religius-sekular tatkala beliau bersabda, “*Aku hanyalah manusia biasa, jika kuperintahkan sesuatu yang menyangkut agama, taatilah, dan jika kuperintahkan sesuatu berdasarkan pendapatku sendiri, maka pertimbangkanlah hal itu dengan mengingat bahwa aku hanyalah seorang manusia biasa*”. Atau, tatkala beliau bersabda, “*Kamu lebih mengetahui tentang urusan duniamu.*”¹⁷

Kembali kepada permasalahan agama dan negara di Indonesia tepat kiranya jika kita mengutip Muhammad Hatta, figur kedua terpenting setelah Soekarno. Secara kebetulan tulisan Hatta-lah yang menjadi acuan favorit Sidjabat, intelektual Kristen, dalam usahanya memperoleh petunjuk bagi solusi permasalahan agama dan negara. Bagi Sidjabat, Hatta adalah salah seorang dari sedikit pemikir Indonesia yang paling berhasil di dalam menangkap semangat yang benar dari toleransi beragama. Pandangan Hatta mengenai Islam dan negara terefleksi dalam pernyataannya:

Keadilan yang digaungkan agama Islam yaitu keadilan sosial hanya dapat dirasakan jika umat manusia bebas dari segala tekanan. Tambahan lagi, dikarenakan persaudaraan dan kehidupan yang saling menolong hanya dapat dirasakan dalam kehidupan sosial, maka para pemimpin Islam merasakan bahwa “adalah misi Islam untuk membangun sebuah masyarakat sosialis di Indonesia.”¹⁸

Dengan perkataan lain Hatta tidak melihat perlunya didirikan sebuah negara agama atau negara yang secara resmi berlandaskan agama. Bagi beliau masalah yang terpenting adalah substansinya, yaitu keadilan, yang harus diperjuangkan untuk dilaksanakan oleh sebuah negara. Dan orang-orang Muslim, tanpa perlu menamakan

¹⁷ Ahmad Zaki Yamani, *Islamic Law and Contemporary Issues* (Jeddah: The Saudi Publishing House 1388 AH), h. 13-14.

¹⁸ Sidjabat, *op.cit.*, h. 51.

negara mereka sebagai “Negara Islam”, mungkin akan mendapati basis etis substansi ini dalam ajaran Islam. Hatta, sebagaimana diakui oleh kalangan luas, adalah seorang patriot di samping orang kedua setelah Soekarno, yang mengorbankan jiwa raganya demi negara, namun dalam hal bidang pemikiran politik dan sosial beliaulah yang paling konsisten. Beliau hidup dalam lingkungan keluarga dengan latar belakang keagamaan sufisme Islam yang kuat. Dengan mengiktuti apa yang telah dicontohkan Muhammad Hatta ini, Indonesia mungkin akan mendapati solusi terhadap masalah religio-politis yang kini sedang dihadapinya. Hatta, dihormati dan disanjung oleh seluruh rakyat Indonesia, baik Muslim atau non-Muslim, benar-benar tampil sebagai personifikasi yang menggagas ide Bhineka Tunggal Ika.

Tidak diragukan bahwa Indonesia adalah negara Muslim. Ada kesamaan antara Indonesia dengan negara-negara Muslim yang lain, tetapi ada pula perbedaannya. Dan, istimewanya, perbedaan-perbedaan tersebut *notable*. Karena itu, pemikiran Ahmad Zaki Yamani sangat cocok bagi Indonesia tatkala beliau menyarankan bahwa:

Negara-negara itu dapat menetapkan hukum penyelesaian baru bagi masalah baru, dengan mengambil cara penyelesaian itu dari prinsip-prinsip umum syariat dan mempertimbangkan kepentingan umum dan kesejahteraan masyarakat.¹⁹

Karena itu, kini bangsa Indonesia sangat *comfortable* dengan gagasan mereka berkenaan dengan hubungan antara agama dan negara, yang didasarkan Pancasila sebagai titik-temu antara seluruh golongan. Demikianlah fakta ini memperlihatkan dan kita yakin, bahwa segala sesuatu berada dalam proses menjadi. [❖]

¹⁹ Ahmad Zaki Yamani, *op.cit.*, h. 6-7.