

## Kontekstualisasi Islam dari Perspektif Moderasi, Sekularisme dan Ekstrimisme dalam Proses Kemerdekaan Indonesia dan Malaysia

*The Contextualisation of Islam in the Main Stream of Indonesia and Malaysia: The Perception on Moderation, Secularism and Extremism in the Process of Independence*

**A Rahman Tang Abdullah<sup>1</sup>, Amirruddin Mohd Shah<sup>2</sup>**

*Program Sejarah, Fakulti Kemanusiaan, Seni dan Warisan, Universiti Malaysia Sabah  
Email: dr.harta@gmail.com<sup>1</sup>, amirruddin013@gmail.com<sup>2</sup>*

### Abstrak

Artikel ini membincangkan kontekstualisasi Islam dalam perspektif moderasi, sekularisme dan ekstrimisme yang direalisasikan semasa proses kemerdekaan Indonesia dan Malaysia. Persoalan utama yang dibangkitkan dalam artikel ini merujuk kepada imej Islam dalam negara-negara tersebut yang memperkasakan konsep dan orientasi sederhana dan menolak fahaman melampau. Namun begitu, dalam pada masa yang sama, dua istilah tersebut dibayangi oleh fahaman sekularisme yang memisahkan agama dari urusan politik dan pemerintahan negara yang dianggap sebagai universal. Idea sedemikian mempunyai perkaitan dengan legasi proses kemerdekaan yang didominasi oleh golongan nasionalisme dan cenderung memperjuangkan penubuhan negara bangsa yang diperoleh dari Barat. Kerangka perbincangan ini dikupas menurut pendekatan kualitatif yang diaplikasikan terhadap sejarah idea bersandarkan kepada analisa terhadap perkembangan sejarah dengan rujukan kepada sumber prima terpilih dan tafsiran yang terdapat dalam penulisan sekunder.

**Kata Kunci:** Islam, Indonesia, Malaysia, Moderasi, Sekularisme, Ekstrimisme.

### Abstract

*This article discusses the contextualisation of Islam in relations to the perspectives of moderation, secularism and extremism that had been realised in the process of Independence of Indonesia and Malaysia. The main question here refers to the image of Islam in these two nations that promote the concept and orientation of moderation and reject the idea of extremism. However under the same circumstance, these two terms are overshadowed by secularism that separates religion from political and governmental affairs, which is perceived as universal. This idea is actually closely related to the process of independence dominated by the nationalists who tend to pursue the establishment of the nation-states derived from the West. The framework of the discussion is confirmed to qualitative approach in accordance with history of ideas based on the analysis on the historical development in reference to selected primary sources and interpretation derived from secondary writings.*

**Keywords:** Islam, Indonesia, Malaysia, Moderation, Secularism, Extremism.

### Pengenalan

Indonesia dan Malaysia merupakan dua buah negara yang majoritinya penduduk Islam dan dilabelkan sebagai negara Islam. Kedua-duanya juga merupakan anggota Pertubuhan Persidangan Negara-Negara Islam (Organisation of Islamic Conference/OIC). Berdasarkan prinsip OIC ini, kesemua negara anggota mendokong konsep dan orientasi Islam yang bersifat sederhana (moderate Islam) dan menolak fahaman dan unsur yang disifatkan sebagai melampau atau ekstrimisme (Baginda, 2004: 69-95). Menerusi definisi ini, konsep Islam sering dikaitkan dengan aspek kesederhanaan atau moderasi dalam konteks sosio-politik di Indonesia dan Malaysia secara keseluruhannya (Mitsuo Nakamura, Sharon Siddique and Omar Farouk Bajunid 2001: 33-87). Hal ini bermakna definisi tersebut diaplikasikan kepada *status-quo* arus perdana masyarakat dalam kedua-dua buah negara.

Namun begitu, konsep moderasi ini sebenarnya disandarkan kepada satu tanggapan berkaitan pengamalan Islam dalam konteks masyarakat majmuk dari segi kepelbagaian agama dan etnisiti dalam kedua-dua buah Negara. Pengamalan Islam seolah-olahnya tidak boleh dilihat dari perspektif nama Islam itu sendiri, tetapi harus mengambil kira persekitaran yang lain. Oleh itu, konsep moderasi dalam Islam ini dikaitkan dengan konsep universal atau kesejagatan manusia yang diaplikasikan pada peringkat nasional dan global. Sehubungan dengan itu, konsep kesederhanaan ini tidak hanya diaplikasi kepada Islam sahaja, tetapi juga mengambil kira perspektif yang diadaptasikan kepada nilai-nilai lain, terutama sekali dari Barat.

Maka, konsep yang dianggap lebih sejagat ialah orientasi sekularisme yang difahami oleh orang Islam sebagai pemisahan urusan agama dalam hal-hal lain, terutama sekali yang berkaitan dengan politik dan pentadbiran (Zeidan, 2003: 101). Oleh itu, fahaman yang menolak orientasi sekularisme dan memberikan keutamaan terhadap amalan Islam dalam politik dan pentadbiran negara dianggap sebagai fanatik, sempit dan tidak bersesuaian dengan keadaan masyarakat yang mempunyai kepelbagaian agama. Bertitik tolak daripada fenomena ini, wujud tanggapan bahawa kefahaman sedemikian mula disabitkan dengan istilah ekstrimisme. Tambahan pula, pucuk kepimpinan yang terlibat dalam proses kemerdekaan dalam kedua-dua negara sebenarnya lebih cenderung kepada perjuangan nasionalisme yang didasarkan kepada konsep pembinaan negara bangsa. Oleh itu, timbul tanggapan universal dan sederhana, iaitu agama dan politik tidak boleh disatukan, malahan harus dipisahkan antara satu sama lain (Norris dan Inglehart: 133-57).

Namun begitu, Islam dalam kedua-dua negara tersebut terus berfungsi dalam arus politik perdana dalam bentuk politik kepartian berlandaskan amalan demokrasi. Ideologi politik Islam ini juga berfungsi dalam kalangan pertubuhan bukan politik dalam kedua-dua negara. Fenomena ini telah menambahkan lagi kerencaman dan dinamisme dalam tanggapan terhadap kesederhanaan dalam agama. Namun begitu, terdapat kecenderungan menanggapi organisasi politik dan bukan politik yang dikaitkan dengan idea negara Islam dan pelaksanaan undang-undang Syari'ah sebagai sesuatu yang tidak universal dan sentiasa mendapat kritikan daripada golongan nasionalisme yang lebih cenderung kepada fahaman sekularisme (Means 2009: 59-91). Dalam konteks ini, dapat dilihat bahawa perdebatan berkenaan isu ini bersifat lebih kompleks dan terbuka di Indonesia berbanding dengan di Malaysia. Hal ini merujuk kepada latar belakang sejarah yang bertumpu kepada sesi perundingan kemerdekaan di kedua-dua negara tersebut.

Keadaan ini tidak memperlihatkan perbezaan terhadap erti moderasi dalam politik di dalam kedua-dua buah negara. Hal ini kerana dari segi prinsipnya, fenomena ini tidak menunjukkan perbezaan tanggapan terhadap keterikatan antara sudut agama dan politik, meliputi aspek-aspek yang berlawanan antara golongan nasionalis dan Islamis. Situasi ini merujuk kepada pihak nasionalis yang menyokong sekularisme di kedua-dua buah negara dan pihak Islamis yang memperjuangkan konsep negara Islam dan pelaksanaan undang-undang syari'ah. Namun begitu, pengaplikasian definisi kesederhanaan yang dibincangkan dalam artikel ini merujuk kepada perjuangan politik melalui saluran demokrasi bagi mencapai matlamat perjuangan. Tanggapan sedemikian dipengaruhi oleh golongan yang berjaya mendominasi kepimpinan politik negara, bukannya semata-mata berasaskan kepada kebenaran dan kesalahannya. Oleh sebab status-quo lebih memihak kepada pihak nasionalis, maka tanggapan arus perdana lebih memihak kepada kesederhanaan yang berasaskan kepada orientasi sekularisme dalam politik.

Dalam konteks kesederhanaan ini, timbul perbezaan yang jelas, iaitu situasi di Indonesia lebih rencam sifatnya berbanding dengan situasi di Malaysia terhadap penerimaan orientasi sekularisme dalam politik. Keadaan ini telah menimbulkan perbezaan yang merujuk kepada kedudukan Islam sebagai agama rasmi dalam negara dan perjalanan undang-undang syari'ah dalam masyarakat dan negara. Sementara itu, idea ekstrimisme yang berkait dengan pergerakan ketenteraan yang dikaitkan dengan penubuhan negara Islam secara revolusioner tidak diutamakan sebagai fokus perbincangan. Hal ini kerana, situasi tersebut diterima sebagai ekstrimis dan tidak menimbulkan tanggapan yang bertentangan dalam kalangan masyarakat Islam dalam kedua-dua buah negara tersebut.

Oleh yang demikian, artikel ini akan membincangkan aplikasi moderasi, sekularisme dan ekstrimisme dalam konteks Islam di Indonesia dan Malaysia. Artikel ini akan membincangkan secara kritis berkaitan unsur-unsur persamaan dan perbezaan dari sudut tanggapan terhadap Islam berdasarkan perspektif arus perdana yang berkait rapat dengan kemerdekaan Indonesia (1945) dan Tanah Melayu (1957). Perbincangan ini mencakupi aspek kedudukan Islam dalam Perlembagaan, perkaitan Islam dengan idea moderasi, orientasi sekularisme dan ekstrimisme dalam proses kemerdekaan.

### **Persoalan definisi Moderasi, Sekularisme dan Ekstrimisme dalam Politik Islam**

Islam sering dikaitkan dengan istilah *wasatiyah* yang memberi makna moderasi atau kesederhanaan. Secara asasnya, istilah moderasi ini lebih diaplikasikan kepada amalan agama yang dikaitkan dengan kesempurnaan moral dalam perhubungan antara peribadi individu, masyarakat dan negara. Melalui perhubungan ini, amalan Islam perlu mencerminkan suasana keharmonian dengan mewujudkan sikap saling menghormati hasil dari kepelbagaian kepercayaan, agama dan budaya di peringkat masyarakat, negara dan global (Mohammad Hashim Kamali, 2015: 1-16). Namun begitu, takrif moderasi ini tidak dapat mengupas kebolehterimaan perkara yang disifatkan sebagai bertentangan dengan Islam, terutama sekali dalam aspek politik.

Perkara ini dapat dilihat menerusi fenomena politik di Indonesia dan Tanah Melayu dalam dekad 1940-an dan 1950-an. Pada ketika itu, Islam merupakan satu isu utama yang mendominasi dialog politik pada masa kemerdekaan Indonesia (1945) dan Tanah Melayu (1957). Persoalan asas yang difokuskan ialah kedudukan Islam yang perlu disesuaikan dengan konteks masyarakat berbilang agama dan etnik dalam kedua-dua buah negara. Oleh itu, imej Islam dalam konteks sosio-politik negara perlu ditampilkan secara sederhana (moderasi) dan dapat diterima di peringkat nasional. Oleh yang demikian, kedudukan Islam dalam politik lazimnya merujuk kepada kesesuaiannya dengan demokrasi. Namun begitu, demokrasi itu sebenarnya merupakan satu konsep dalam institusi Barat yang bukannya sama dengan konsep dan institusi Syura yang terdapat dalam sejarah politik Islam. Hal ini dapat dirujuk menerusi dua buah institusi utama dalam keputusan politik, iaitu pilihanraya dan parti politik yang wujud dalam dunia Islam selepas kejatuhan institusi khilafah pada tahun 1924. Oleh yang demikian, masyarakat Islam di sesebuah negara dianggap sebagai mengamalkan kesederhanaan atau moderasi dalam politik apabila menerima sistem dan institusi demokrasi tersebut yang tidak terdapat dalam tradisi Islam sebelum itu (Sayed Khatab dan Bouma, 2007: 29-58).

Istilah moderasi yang dikaitkan dengan penerimaan masyarakat Islam terhadap demokrasi Barat ini dianggap sebagai universal kerana demokrasi itu sendiri merupakan satu sistem yang paling diterima di dunia. Tanggapan ini boleh diterima kerana demokrasi itu sendiri agak hampir dengan konsep syura atau permesyuaratan dalam Islam. Oleh yang demikian, gerakan politik yang memperjuangkan Islam yang berlandaskan kepada saluran demokrasi adalah dianggap sederhana. Namun begitu, sistem demokrasi ini berteraskan kepada satu lagi konsep, iaitu orientasi sekularisme yang memisahkan antara agama dan politik dan pentadbiran negara. Oleh yang demikian, masyarakat Islam yang bersedia menerima amalan sekularisme ini dianggap sebagai moderasi. Hal ini menampakkan pertentangan dengan Islam yang tidak memisahkan agama dengan urusan politik dan pentadbiran negara. Pertentangan ini lebih terserlah apabila melalui kerangka sekularisme ini, urusan agama akan dihadkan hanya ke peringkat peribadi, sedangkan Islam sepatutnya menjadi cara hidup yang merangkumi kesemua aspek kehidupan termasuk politik dan pentadbiran negara (Johan Eddebo, 2014: 2-4).

Berdasarkan kepada kefahaman dan kepercayaan ini, terdapat gerakan menentang konsep negara sekular yang dikatakan bertentangan dengan ajaran Islam. Oleh itu, timbulnya istilah ekstrimisme yang dikaitkan dengan tindakan yang tidak berlandaskan kepada saluran demokrasi. Tindakan ini merujuk kepada gerakan ketenteraan dan keganasan demi memperjuangkan Negara Islam atau Darul-Islam yang dilegitimasikan dengan seruan mendaulatkan undang-undang Syari'ah bagi menentang konsep negara sekular (Esposito, 2002: 26-70). Namun begitu, terdapat juga

kecenderungan untuk mengaplikasikan istilah ekstrimisme bagi golongan Islamis yang menolak konsep sekular dan memperjuangkan kedaulatan undang-undang Syari'ah sebagai asas perundangan tertinggi dalam sesebuah negara walaupun ia digerakkan melalui saluran demokrasi (Wittes, 2008: 10-11). Situasi ini memperlihatkan tanggapan bahawa istilah ekstrimisme ini sebenarnya diaplikasikan kepada konsep sekularisme yang dianggap lebih sejagat dalam konteks moden dan masyarakat majmuk, dan bukannya dari perspektif Islam itu sendiri. Hal ini dapat diperhatikan kepada aspek-aspek perbincangan seterusnya.

### **Kedudukan Islam dalam Perlembagaan Negara**

Berdasarkan konteks sejarah, pembentukan negara, Indonesia dan Malaysia terbentuk berasaskan kepada negara bangsa, iaitu dokumen perundangan tertinggi ialah perlembagaan. Hal ini kerana, perlembagaan merupakan dokumen yang menjadi asas kepada kedaulatan rakyat (popular sovereignty) sesebuah negara. Justeru itu, perlembagaan merupakan asas perundangan yang merangkumi politik, pentadbiran, sosial, kebudayaan, agama dan lain-lain (Strong, 1963: 10). Dalam konteks ini, kedudukan agama Islam sebagaimana yang dinyatakan dalam perlembagaan akan memberi makna yang tertentu. Dalam hal yang sedemikian, kedudukan Islam sebagai agama rasmi dinyatakan dengan jelas dalam perlembagaan Malaysia, tetapi Islam tidak disebut sebagai agama rasmi dalam perlembagaan Indonesia. Hal ini mungkin menjadi persoalan memandangkan Indonesia mempunyai penduduk Islam yang paling ramai, secara tidak langsung menjadikan negara Islam yang terbesar di dunia. Hampir 90 peratus rakyat Indonesia beragama Islam sedangkan peratus rakyat Islam di Malaysia mencatat kurang dari 60 peratus (Funston 2001: 83, 171-2). Kelainan ini disebabkan perbezaan latar belakang sejarah dalam kedua-dua buah negara yang berkisar kepada perundingan untuk mencapai kemerdekaan Indonesia pada tahun 1945 dan Tanah Melayu (Malaya) pada tahun 1957.

Kemerdekaan Indonesia telah diisytiharkan oleh Sukarno pada 17 Ogos 1945. Namun, sejurus sebelum perisytiharan tersebut, satu jawatan kuasa persediaan kemerdekaan, iaitu Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) telah menyediakan satu deraf sebagai garis panduan kepada perlembagaan Indonesia merdeka. Deraf ini dikenali Piagam Jakarta (Jakarta Charter) yang diisytiharkan pada 22 Jun 1945. Antara intipati penting piagam ini seperti berikut:

“... untuk membentuk suatu pemerintah negara Indonesia Merdeka yang melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia, dan untuk memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa, dan ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi dan keadilan sosial, maka disusunlah kemerdekaan kebangsaan Indonesia itu dalam suatu hukum dasar negara Indonesia yang berbentuk dalam suatu susunan negara Republik Indonesia, yang berkedaulatan rakyat, dengan berdasarkan kepada: Ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya, menurut dasar kemanusiaan yang adil dan beradab, persatuan Indonesia, dan kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan-perwakilan serta dengan mewujudkan suatu keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.” (Piagam Jakarta 1945)

Seterusnya, piagam ini juga mengesyorkan supaya undang-undang Syari'ah dilaksanakan ke atas semua orang Islam dan Presiden Indonesia mestilah seorang yang beragama Islam (Hooker, 2003: 17). Namun, Sukarno telah meminta konsesi daripada pihak Islamis supaya frasa tersebut diubah kerana beliau tidak mahu meminggirkan komuniti bukan Islam bagi menghadapi perjuangan kemerdekaan menentang Belanda. Beliau telah mengesyorkan frasa yang menyatakan bahawa negara mestilah berasaskan kepercayaan kepada 'Tuhan yang Maha Esa' dan semua orang Islam wajib mematuhi Undang-Undang Islam. Setelah melalui perdebatan yang hangat, frasa itu diputuskan sebagai negara Indonesia ditubuhkan atas dasar kepercayaan kepada Tuhan. Hal ini memberi

pengertian bahawa atheisme atau tidak mempercayai Tuhan tidak dibenarkan dalam prinsip tersebut. Setelah isu ini dimuktamadkan, isu tersebut telah dijadikan sebagai prinsip pertama dalam dasar negara berserta dengan empat prinsip lagi seperti yang diwartakan sebagai Pancasila (lima prinsip). Pancasila kemudiannya telah menjadi bahagian pendahuluan yang merupakan asas kepada kandungan keseluruhan Perlembagaan Indonesia (Ramage, 1996: 1). Lima prinsip tersebut ialah (1) Ketuhanan Yang Maha Esa; (2) Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab; (3) Persatuan Indonesia; (4) Kerakyatan Yang Dipimpin oleh Hikmat Kebijaksanaan, Dalam Permusyawaratan dan Perwakilan; (5) Keadilan Sosial bagi seluruh Rakyat Indonesia (Pancasila 1945).

Dari segala sudut, Pancasila merupakan rumusan kepada kesemua provisi dalam Perlembagaan Indonesia. Hal ini bermakna Pancasila merupakan prinsip yang tertinggi dan penggubalan fasal dan pindaan ke atas sesuatu fasal dalam perlembagaan serta penggubalan undang-undang yang bercanggah dengan Pancasila adalah tidak sah. Oleh yang demikian, Islam tidak dinyatakan sebagai agama rasmi bagi Indonesia. Hal ini bermakna bahawa isu agama di Indonesia bersifat menyeluruh dan tidak terhad kepada sesuatu agama termasuk agama Islam. Islam tidak diberikan keutamaan untuk diiktiraf sebagai agama rasmi negara seperti yang tercatat dalam Piagam Jakarta (Ramage, 1996: 14). Hal ini menunjukkan bahawa pada mulanya, terdapat juga provisi dalam Piagam Jakarta yang menyatakan bahawa Presiden Indonesia mestilah beragama Islam, tetapi ia telah digugurkan dalam sesi perundingan selepasnya.

Dalam keadaan ini, provisi berkaitan dengan Islam memperlihatkan perspektif nasionalis. Mereka mempunyai lima wakil, iaitu Sukarno, Mohammad Hatta, A. A. Maramis, Subardjo dan Muhammad Yamin. Sementara itu, pihak Islamis diwakili oleh Abikusno Tjokrosuyoso dan Agus Salim (Sarekat Islam), Abdul Kahar Muzakir (Muhammadiyah) dan Wahid Hasyim (Nahdatul-Ulama). Pada mulanya, pihak nasionalis melihat provisi yang mensyaratkan Presiden beragama Islam tidak perlu. Menurut Sukarno, *status-quo* pada ketika itu akan sendirinya meletakkan seorang Islam sebagai presiden kerana majoriti rakyat Indonesia adalah beragama Islam. Oleh sebab terdapat pengesahan bahawa calon Presiden ketika itu adalah orang Islam dari puak nasionalis, mereka bersetuju dengan provisi tersebut. Namun begitu, perkara ini menimbulkan perbezaan pendapat dalam kalangan pihak Islamis, terutama sekali antara Wahid Hasyim yang menyokong dan Agus Salim yang mempersoalkannya. Oleh itu, keadaan ini telah memberi kesan negatif yang lebih besar, iaitu pihak Islamis tidak mencapai matlamat untuk menjadikan Islam sebagai agama rasmi dan akhirnya provisi Presiden mesti beragama Islam telah digugurkan. Pengguguran provisi ini dilakukan dalam perundingan sejourus pengisytiharan kemerdekaan yang didominasi oleh golongan nasionalis ketika itu. Hal ini kerana mereka khuatir tentang kemungkinan pihak beragama Kristian di Timur Indonesia enggan menyertai kemerdekaan Republik Indonesia (Arskal Salim, 2008: 63-8).

Sepatutnya, provisi Islam sebagai agama rasmi tidak perlu dipersoalkan. Hal ini kerana ia sebenarnya merupakan syarat yang sangat nominal dan tidak bersifat kontroversial ketika itu memandangkan kira-kira 90 peratus rakyat Islam di Indonesia beragama Islam. Oleh itu, keputusan ini tampaknya untuk memenuhi kepentingan pihak minoriti bukan Islam. Kegagalan ini sebenarnya berpunca daripada ketidaksepakatan pemimpin beragama Islam sendiri yang terbahagi kepada golongan nasionalis dan Islamis untuk menjadikan Islam sebagai agama rasmi Indonesia. Dalam konteks ini, kejayaan pihak nasionalis mempengaruhi keputusan bukanlah semata-mata terletak kepada kepetahan mereka mengeluarkan hujah, tetapi kerana percanggahan dalam kalangan Islamis. Inilah yang menyebabkan pihak nasionalis dapat mendominasi perundingan kemerdekaan tersebut. Akhirnya, Sukarno selaku Presiden telah memainkan peranannya bagi menggugurkan dua provisi Islam seperti yang terkandung dalam Piagam Jakarta dalam satu sesi perundingan yang diadakan pada 18 Ogos 1945, iaitu sehari setelah perisytiharan kemerdekaan Republik Indonesia. Seterusnya, Mohammad Hatta selaku Timbalan Presiden telah memainkan peranannya untuk tidak memasukkan provisi Islam sebagai agama rasmi dalam Perlembagaan Indonesia tahun 1945 (Abuza, 2007: 15, 111, 130).

Sementara itu, personaliti dan karisma Sukarno juga dibantu oleh sikap beliau dan golongan nasionalis yang konsisten dan bersatu. Sejak awal lagi beliau tidak menyokong sebarang provisi yang

boleh memberikan provisi eksklusif kepada Islam walaupun provisi yang bersifat nominal. Bahkan, perkembangan sejarah selepasnya menunjukkan bahawa beliau sebenarnya masih tetap dengan pendiriannya yang memperjuangkan nasionalisme dan sekularisme dan tetap menegaskan bahawa negara Islam tidak mewakili kepentingan keseluruhan rakyat Indonesia yang berbilang agama. Namun begitu, beliau telah juga bertindak lebih jauh untuk mempertahankan kekuasaan dengan apa cara sekalipun. Hal ini dapat dilihat apabila beliau menggunakan kuasanya secara autoritarian sebagai diktator telah mengisytiharkan dasar 'Demokrasi terpimpin' pada hari kemerdekaan Indonesia tahun 1959. Seterusnya, akibat dari pelaksanaan dasar ini, beliau telah menggantung pilihan raya di Indonesia dan menyekat pergerakan parti-parti politik tertentu. Bahkan, beliau telah pergi lebih jauh dengan mengiktiraf Komunisme melalui terma NASAKOM iaitu Nasionalisme, Agama dan Komunisme sedangkan kemasukan Komunisme nyata telah mencabul prinsip 'Ketuhanan yang Maha Esa' sebagaimana yang diasaskan dalam Pancasila yang menolak atheisme (Mochtar Pabottingi, 1995: 243-4).

Sebaliknya dalam perspektif Malaysia, Islam disebut secara eksplisit sebagai agama rasmi bagi Persekutuan Malaysia. Kedudukan Islam sebagai agama rasmi yang perlu dinyatakan dalam perlembagaan mempunyai unsur-unsur tradisional dalam konteks sosio-budaya masyarakat Melayu. Hal ini berdasarkan kepada kedudukan Islam sebagai agama rasmi bagi negeri-negeri di Semenanjung Tanah Melayu dan raja-raja Melayu merupakan ketua agama Islam bagi negeri masing-masing yang wujud sebelum kemerdekaan lagi. Tradisi ini telah dimulakan di Johor pada tahun 1895 (UUNJ 1895: fasal 49 dan 55). Ia kemudiannya diikuti oleh negeri-negeri beraja Melayu lain (Yegar 1979: 85-90). Oleh yang demikian, dalam proses perundingan kemerdekaan Tanah Melayu yang disertai oleh kaum Melayu, Cina dan India melalui pakatan politik Perikatan, satu keputusan muktamad telah dicapai untuk memasukkan provisi Islam sebagai agama persekutuan dan Yang di-Pertuan Agong sebagai ketua agama Islam di peringkat Persekutuan dan negeri-negeri yang tidak beraja dalam perlembagaan kemerdekaan Tanah Melayu tahun 1957. Provisi yang paling penting ialah fasal yang menyatakan bahawa Islam ialah agama bagi Persekutuan; tetapi agama-agama lain boleh diamalkan dengan aman dan damai di mana-mana Bahagian Persekutuan (PPTM 1957: 3 (1)). Provisi ini kemudiannya diperluaskan ke Sabah dan Sarawak setelah penubuhan Malaysia pada tahun 1963 (PPM 1963: 3 (1)).

Sebenarnya, terdapat komplikasi bagi mencapai keputusan ini kerana semasa proses merangka laporan Suruhanjaya Reid pada awalnya tidak memasukkan provisi ini. Hal ini kerana Suruhanjaya tersebut berpendapat bahawa provisi Islam sebagai agama negara adalah bertentangan dengan asas sekular sesebuah negara. Namun begitu, proses perundingan ini akhirnya telah mencapai kesepakatan untuk memasukkan provisi ini disebabkan hal ini telah didominasi oleh United Malay National Organisation (UMNO) yang mewakili kaum Melayu. Pihak UMNO menegaskan bahawa provisi ini tidak akan menjejaskan Persekutuan Tanah Melayu merdeka sebagai sebuah negara sekular (UMNO 1956). Hal ini berlaku kerana terdapat kesepakatan dalam kalangan kepimpinan politik Melayu yang bersetuju untuk menyokong provisi ini, walaupun mereka berlainan fahaman politik yang dikaitkan dengan Islam. Walau pun terdapat kaum Melayu yang tidak menyokong provisi ini, mereka hanya merupakan golongan minoriti. Situasi ini wujud kerana dalam konteks Tanah Melayu, Islam dan Melayu mempunyai hubungan simbiotik dan mendalam kerana terdapat tanggapan umum bahawa semua orang Melayu adalah Islam.

Terdapat kecenderungan dalam kalangan masyarakat Melayu untuk menerima seseorang bukan Melayu sebagai Melayu sekiranya individu tersebut memeluk Islam. Hal ini berdasarkan andaian umum bahawa seseorang bukan Melayu yang memeluk Islam disebut sebagai 'masuk Melayu' (Gullick, 1991: 277). Lantaran itu, fasal 3 (1) Perlembagaan Persekutuan mendefinisikan Melayu sebagai seseorang yang bertutur Bahasa Melayu, mengamalkan kebudayaan Melayu dan beragama Islam. Provisi ini tidak bermaksud untuk memberikan tafsiran yang lebih longgar kepada hubungan antara Melayu dan Islam atau memperluaskan maksud Melayu dari sudut perspektif etnik. Hal ini kerana, pendefinisian tersebut bukanlah untuk memperakui orang bukan Melayu sebagai Melayu. Sebaliknya, konsep tersebut lebih diaplikasikan kepada seseorang Melayu yang murtad atau keluar Islam di mana hak keistimewaan Melayunya boleh dinafikan (Sheridan, 1961: 4). Provisi ini sebenarnya lebih diaplikasikan kepada aspek ekonomi bagi mengelakkan orang bukan Melayu

memiliki Tanah Simpanan Melayu yang diguna pakai dalam undang-undang tanah di peringkat negeri (Wong, 1975: 512-3).

### **Islam dalam Konteks Moderasi dan Sekularisme**

Aspek perbincangan di atas menunjukkan bahawa tanggapan dan aplikasi Islam kepada nilai universal berdasarkan kepada legasi sejarah semasa proses kemerdekaan yang didominasi oleh kefahaman nasionalisme. Hal ini kerana pencapaian kemerdekaan di kedua-dua buah negara berdasarkan kepada negara bangsa yang perlu didefinisikan melalui ideologi negara dan perlembagaan. Pembentukan sesebuah negara bangsa ini pula dikaitkan dengan legasi kolonialisme yang telah membentuk dan menguasai sesuatu kawasan wilayah. Oleh yang demikian, negara dan bangsa Indonesia merupakan kawasan wilayah yang termasuk dalam wilayah jajahan Belanda dan Malaysia dalam jajahan British.

Maka, aspirasi pembentukan kedua-dua buah negara adalah berasaskan kepada nasionalisme yang berkait rapat dengan sekularisme sebagaimana yang terdapat di Eropah pada abad ke-19 dan 20 (Zimmer, 2003). Berdasarkan kepada konteks Eropah, sekularisme merujuk kepada pemisahan gereja dari negara (Breuilly, 1995: 77, 151). Gereja di sini merujuk kepada institusi asas dalam agama Kristian. Dalam konteks Eropah, pemisahan gereja dari negara bertujuan diaplikasikan kepada pengaruh gereja ke atas tindakan individu dalam hal-ehwal bukan agama dalam sesebuah negara. Fahaman ini diasaskan dari Gerakan Kesedaran (Enlightenment) yang telah menyumbang kepada individualisasi pengalaman agama dan kemudiannya dikaitkan dengan perhubungan antara sekularisasi, iaitu antara agama dan masyarakat (von Greyerz, 2008: 4). Bertitik tolak dari fenomena ini, Gerakan Kesedaran yang melahirkan sekularisme menjadi ciri asas kepada pemikiran dan aliran politik di Barat, iaitu revolusi massa, kedaulatan massa atau demokrasi, Darwinisme sosial, sosialisme dan Komunisme (Mason, 2011: 17-37, 47-82).

Jadi, pemisahan sedemikian membolehkan sekularisme dipraktikkan dalam masyarakat Eropah. Oleh yang demikian, hal pemerintahan negara boleh berdiri dengan sendirinya tanpa dikaitkan dengan campur tangan gereja. Namun, konteks ini adalah sangat berbeza apabila diterjemahkan ke dalam konteks masyarakat Islam. Hal ini kerana sekularisme merujuk kepada pemisahan agama Islam itu sendiri dari Negara (Zeidan, 2003: 101). Setidak-tidaknya, ia memberikan makna bahawa hal-ehwal agama dipisahkan dalam hal-ehwal negara. Kefahaman inilah yang menular dalam kepimpinan nasionalis di kedua-dua buah negara tersebut. *Status-quo* inilah yang menjejaskan kedudukan Islam dalam masyarakat Islam kerana Islam bukan lagi menjadi prinsip keseluruhan bagi sesebuah negara yang meliputi individu, keluarga, masyarakat, negara dan umat Islam itu sendiri. Dalam konteks ini, negara merupakan institusi yang paling besar di peringkat nasional selepas umat Islam yang merangkumi masyarakat Islam melintasi negara.

Bedasarkan kepada kerangka negara bangsa ini, agama merupakan elemen yang sekunder dan hanya bersifat nominal, sebagaimana yang dimanifestasikan dalam perlembagaan. *Status-quo* dalam perlembagaan dianggap sebagai sah dari segi undang-undang dan dijadikan garis panduan bagi semua rakyat. Garis panduan ini pula dianggap mewakili pendapat majoriti kerana penggubalan ideologi negara dan perlembagaan ini melalui sesi perundingan dan perbincangan serta perbahasan yang melibatkan kepimpinan utama ketika itu. Lantaran hal ini, timbulnya hasil yang membentuk permuafakatan nasional yang dijadikan *status-quo* nasional yang disifatkan mewakili kepentingan umum dan mengikut lunas demokrasi. Akibatnya, oleh sebab prinsip demokrasi yang dianuti oleh pihak nasionalis adalah berdasarkan kerangka barat, mereka lebih cenderung untuk mengaplikasikannya kepada sekularisme dengan alasan mengambil kira kepentingan rakyat bukan Islam dalam negara. Hal ini disebabkan konsep negara bangsa lebih memberikan unsur-unsur universal dan demokrasi yang berasaskan sekularisme sebagaimana yang diamalkan di Barat.

Maka dalam konteks ini, timbul tanggapan sebagaimana yang diketengahkan oleh Tunku Abdul Rahman, Perdana Menteri Malaysia yang pertama, bahawa pemisahan agama dari politik adalah ideologi yang universal kerana situasi ini dapat menjamin perpaduan dan keharmonian dalam

kalangan semua rakyat negara yang berbilang agama dan etnik. Oleh yang demikian, kedudukan agama Islam yang nominal dalam perlembagaan dianggap sebagai universal dan menggambarkan konsep moderasi. Dalam konteks Malaysia, jika perlembagaan meletakkan undang-undang Syari'ah dalam kawalan perlembagaan, atau menghadkannya, ia dianggap sudah cukup untuk menjamin keutuhan Islam dalam negara. Dengan status perundangan ini, pihak kerajaan boleh mempromosikan kegiatan agama dan menggunakan dana kerajaan untuk membiayainya (Tunku Abdul Rahman, 1984: 239-41).

Setidak-tidaknya, pendapat Tunku mempunyai kebenarannya. Dalam perlembagaan negara, hal-ehwal Islam telah diberikan kepada kerajaan negeri yang ditadbir di bawah Majlis Agama Islam Negeri yang bertaraf Badan Berkanun. Undang-undang Islam telah digubal dan dikodifikasikan dalam undang-undang negeri secara keseluruhannya. Tambahan pula, terdapat kegiatan Islam yang dipromosi dan dibiayai oleh pihak kerajaan persekutuan melalui Jabatan Hal-ehwal Agama Islam Malaysia (JAHAM) yang kemudiannya ditukar kepada Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM). Secara dasarnya, perkara ini tidak boleh dipersalahkan kerana adalah mengikut lunas perlembagaan dan undang-undang yang sedia ada. Bahkan, keutuhan Islam telah diperkasakan melalui saluran pentadbiran dan birokrasi yang tersusun dan dasar penerapan Islam telah dijadikan dasar eksklusif kerajaan mulai dekad 1980-an. Hal ini diikuti dengan tindakan menubuhkan institusi Islam yang moden seperti Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, Perbankan Islam dan Insurans Islam atau takaful (Chin, 2009). Penubuhan tiga institusi tersebut sebenarnya telah melalui saluran perundangan secara sivil, iaitu penggubalan akta yang diluluskan di Parlimen. Hasilnya, dasar pengislaman ini telah memperlihatkan Islam sebagai 'civil Islam' atau Islam yang universal.

Dalam konteks Indonesia pula, menurut fahaman pihak nasionalis, walaupun Islam tidak diiktiraf dalam perlembagaan, keutuhan Islam masih dapat dipelihara selagi kuasa pemerintahannya dalam kawalan orang Islam. Matlamat ini boleh dicapai dengan jalan permuafakatan dan permesyuaratan melalui saluran demokrasi dengan memilih perwakilan Islam dalam badan perundangan atau parlimen. Oleh itu, orang Islam diseru berusaha ke arah mencapai matlamat tersebut supaya undang-undang yang digubal itu akan menjadi undang-undang Islam (Arskal Salim, 2008: 63). Namun begitu, idea ini tidak begitu realistik kerana konteks ini memerlukan orang Islam yang menjadi wakil supaya menyokong matlamat tersebut. Dalam konteks Indonesia, perkara ini sukar direalisasikan kerana pihak nasionalis sendiri yang berfahaman sekular tidak menyokong dasar mempromosikan Islam secara eksklusif. Hal ini dapat dilihat daripada reaksi mereka yang enggan menerima Islam sebagai agama rasmi. Secara realiti, provisi ini sebenarnya dianggap sebagai nominal kerana masih boleh menghadkan pelaksanaan undang-undang Syari'ah.

Namun, mereka menentang provisi tersebut kerana dikatakan tidak mewakili keseluruhan rakyat Indonesia walau pun hanya sebahagian kecil sahaja yang bukan beragama Islam. Hal ini bermakna, mereka juga berpendapat bahawa agama bukan merupakan komponen dalam nasionalisme sedangkan realiti sejarah Indonesia menunjukkan bahawa Islam merupakan agen yang telah berjaya mendominasi pergerakan nasionalisme di Indonesia sebelum itu. Hal ini dapat disaksikan dengan penubuhan Sarekat Islam (SI) yang mula mengubah matlamatnya dari ekonomi ke arah politik pada tahun 1911. Parti ini kemudiannya telah berjaya menarik keanggotaan yang ramai dari Pulau Jawa dan kepulauan luar Indonesia terutama sekali Sumatera. Di sepanjang zaman gemilangnya pada dekad kedua abad ke-20, kepimpinan SI mendakwa telah menarik sejumlah dua juta anggota, tetapi jumlah sebenar dianggarkan hanya seramai 500,000 (Ricklefs, 2001: 210-11).

Walau bagaimana pun, jumlah keanggotaan ini telah cukup untuk meletakkan SI menjadi parti nasionalisme massa yang pertama di Indonesia. Jumlah ini juga menunjukkan bahawa Islam telah berjaya mempunyai pengaruh yang besar dan penting dalam politik moden di Indonesia. Walaupun SI mengalami kemerosotan pada dekad 1920-an, ia masih wujud sehingga awal pasca kemerdekaan. Sementara itu, pergerakan Islam lebih tertumpu kepada pertubuhan bukan politik, iaitu Muhammadiyah yang ditubuhkan pada 1912 dan Nahdatul-Ulama (NU) pada tahun 1926. Seterusnya, diterajui semula oleh parti politik dengan tertubuhnya Majelis Syura Muslimin Indonesia (MASYUMI) sejurus sebelum masa perundingan kemerdekaan pada tahun 1945. Berdasarkan kepada



keanggotaan kepimpinannya, MASYUMI telah menggabungkan tiga kelompok Islamis yang utama, iaitu SI, Muhammadiyah dan NU (Boland, 1985: 137-40).

Dalam zaman kemerosotan SI dan politik kepartian Islam ini, politik Indonesia telah didominasi oleh golongan sekularisme, terutama sekali Partai Nasional Indonesia (1927-29) dan Parti Indonesia (Partindo) pada awal dekad 1930-an. Walaupun ditindas oleh pihak Belanda, nasionalisme Indonesia menjadi penting sehingga ke zaman pendudukan Jepun pada tahun 1942-45. Oleh sebab mereka merupakan pihak yang dominan ketika itu, pihak nasionalis bertegas bahawa Islam bukan merupakan agen penyatuan yang utuh berbanding dengan nasionalisme yang dianggap sebagai lebih universal. Hal ini kerana, asas penubuhan Indonesia merdeka adalah berpaksikan negara bangsa dan sekularisme yang memisahkan agama dari negara. Perkembangan sejarah selepas kemerdekaan memperlihatkan alasan yang diberikan oleh mereka hanya bersifat retorik kerana sebenarnya konsep nasionalisme dan sekularisme yang berasaskan kepada demokrasi ini juga tidak dapat menjamin perpaduan nasional. Suasana politik di Indonesia selepas pengisytiharan kemerdekaan yang diselubungi oleh Revolusi Indonesia dan gerakan pemisahan telah memberikan peluang kepada pihak tentera untuk memperluaskan peranan mereka ke dalam politik dan memperlihatkan persaingan politik kepada PNI. Akhirnya, Sukarno sendiri telah menggunakan kuasa eksekutif beliau untuk menguatkuasakan pemerintahan autoritarianisme yang bercanggah dengan konsep permesyuaratan, permuafakatan dan demokrasi seperti yang terdapat dalam prinsip Pancasila. Beliau juga bernasib baik kerana berjaya memujuk dan mendapat sokongan pihak tentera bagi membolehkan PNI terus menguasai pemerintahan kerana kedua-dua pihak mendokong dasar sekularisme (Porter, 2002: 23-4).

Langkah ini memperlihatkan kejayaan yang memihak kepada nasionalisme dan sekularisme yang menguasai kepimpinan negara ketika itu. Tindakan mereka cuba dilegitimaskan melalui dasar 'Demokrasi Terpimpin' yang sebenarnya berlawanan dengan prinsip demokrasi itu sendiri kerana ia merupakan pemerintahan autoritarianisme. Berasaskan orientasi sekularisme dan autoritarianisme ini, beliau yang sebenarnya cenderung kepada sosialisme, telah mengambil tindakan yang pragmatik untuk berbaik dengan pihak Komunis pada dekad 1950-an. Kesannya, situasi ini memberi ruang kepada perkembangan pengaruh Partai Komunis Indonesia (PKI) untuk terlibat dalam pemerintahan Indonesia sehingga tahun 1965. PKI sebenarnya merupakan parti politik yang paling berpengaruh ketika era Demokrasi Terpimpin ini (Aris Ananta et al., 2005: 2).

Sebaliknya, pihak yang menerima tekanan ialah MASYUMI yang merupakan parti Islamis yang paling berpengaruh ketika itu. MASYUMI disifatkan oleh Sukarno dan pihak nasionalis, komunis dan tentera sebagai parti yang paling tidak memberikan sebarang kelonggaran dalam perkara pelaksanaan pemerintahan Islam. Hal ini perlu dibangkitkan semula kerana semasa pengisytiharan Demokrasi Terpimpin, Sukarno telah mengembalikan semula kedudukan Perlembagaan 1945 yang telah dimansuhkan dengan penggubalan Perlembagaan 1950 sebelum ini. Pengisytiharan ini juga sebenarnya dilegitimasikan menerusi pewartaan Piagam Jakarta yang telah digubal sebelum saat kemerdekaan. Versi asal Piagam Jakarta ini sebenarnya memperuntukkan agenda pelaksanaan undang-undang Syari'ah yang berbeza dengan versi Pancasila yang wujud kemudiannya. Namun begitu, Sukarno menegaskan bahawa negara tidak wajib untuk melaksanakan undang-undang Islam ke atas sesiapa yang mengaku Islam (Ricklefs, 2001: 322). Setidak-tidaknya, tindakan ini menunjukkan sikapnya yang konsisten sejak mula lagi. Sebelumnya, beliau telah mengerjakan fardu Haji ke Makkah pada tahun 1955, tetapi hal ini hanya dianggap sebagai urusan peribadi.

Sementara itu, NU bersedia menerima *status-quo* baharu, asalkan mereka dapat melaksanakan undang-undang Islam di peringkat individu yang bersifat ortodoks. Fahaman ini lebih menumpukan undang-undang Islam mengikut empat mazhab utama, iaitu Syafie, Maliki, Hambali dan Hanafi. Sebaliknya, MASYUMI yang diterajui oleh Muhammadiyah lebih bersifat modernis dan lebih cenderung kepada Salafi ketika itu (Boland, 1985: 140). Perbezaan inilah yang mewujudkan ketidaksepakatan dalam golongan Islamis dan tidak dapat berfungsi dengan sepenuhnya dalam politik Indonesia pada ketika itu. Mereka tidak menerima dasar yang lebih bersifat pragmatik apabila menterjemahkan fahaman Islam kepada penyatuan dan perpaduan dalam gerakan politik walau pun dimensi ini diharuskan dalam keadaan yang memerlukan masalah atau kebaikan umum.

Oleh yang demikian, MASYUMI dan NU tidak dapat menterjemahkan sokongan politik yang menguntungkan masalah Islam. Hal ini kerana NU telah berpisah dan bergerak sebagai sebuah politik yang terpisah dari MASYUMI pada tahun 1955. Dalam pilihanraya tersebut, PNI memperoleh jumlah undian sebanyak 22.3 peratus (57 kerusi), MASYUMI dengan jumlah undian 20.9 peratus (57), NU dengan jumlah undian 18.4 peratus (45) dan PKI menerima jumlah undian sebanyak 16.4 peratus (39) (PRI 1955). Akibatnya, golongan Islamis tidak dapat muncul sebagai parti yang paling dominan walaupun secara teorinya mereka boleh memperolehnya. Hal ini menjadikan PNI masih muncul sebagai parti terbesar walaupun tidak mendapat majoriti mudah. Ini mengekalkan kedudukan Sukarno sebagai Presiden Indonesia dan memperlihatkan bahawa pihak nasionalis, tentera dan komunis seolah-olah dapat berkompromi bagi tujuan politik mereka yang bersandarkan kepada sekularisme walaupun terdapat persaingan sesama mereka. Hal inilah yang membawa kepada pengekalan *status-quo* yang menjadikan fahaman sekularisme ini sebagai aliran perdana dalam sosio-politik Indonesia ketika itu. NU telah mengambil dasar terbaik dengan PNI yang begitu tegar dengan prinsip nasionalisme sekularisme pada ketika itu.

### Islam dalam Konteks Ekstrimisme

Paradigma ini seterusnya telah memberikan implikasi yang berlawanan terhadap tanggapan terhadap pelaksanaan undang-undang Syari'ah dalam kedua-dua negara. Hal ini bermakna bahawa perlembagaan yang mengiktiraf kedaulatan undang-undang Syari'ah yang menjadikan sesebuah negara itu sebagai negara Islam tidak bersifat universal dan boleh dilabelkan sebagai melampau atau ekstrimis. Secara dasarnya, negara Islam atau Darul-Islam boleh diaplikasikan jika dinyatakan dalam perlembagaan bahawa undang-undang Syari'ah sebagai undang-undang tertinggi (Sayed Khatab dan Bouma, 2007: 14-7, 67-9). Namun, kedudukan undang-undang Syari'ah dalam perlembagaan adalah bersifat minor di kedua-dua buah negara. Situasi ini dapat difahami dengan merujuk kembali kepada proses perundingan kemerdekaan kedua-dua buah negara tersebut.

Di Indonesia, isu undang-undang Syari'ah ini sebenarnya telah melalui satu proses perdebatan yang hangat dan kompleks antara pihak nasionalis dan Islamis dan aspek perbincangan ini telah diperincikan dalam tulisan Arskal Salim 2008: 59-69. Dalam konteks ini, pihak nasionalis mempersoalkan pelaksanaan undang-undang Syari'ah terhadap rakyat Indonesia yang beragama Islam. Perkara ini perlu diperhatikan kerana hampir keseluruhan kepimpinan dari golongan nasionalis ini sendiri beragama Islam. Perdebatan berkenaan isu kedudukan undang-undang Syari'ah dalam negara ini sebenarnya telah wujud apabila pihak Jepun menjanjikan kemerdekaan Indonesia beberapa bulan sebelum pertengahan bulan Ogos 1945.

Pada mulanya, isu perdebatan ini diketengahkan oleh Abikusno Tjokrosuyoso, pemimpin SI yang bertegas bahawa Mahkamah Syari'ah bukan sahaja mesti dikekalkan, tetapi mesti diperkasakan lagi dengan melantik hakim yang berpendidikan tinggi dan menerima bayaran gaji yang lebih baik. Beliau juga menggesa hak kuasa ke atas harta pusaka yang telah diambil alih oleh mahkamah sivil pada masa pemerintahan Belanda dikembalikan kepada mahkamah Syari'ah. Beliau juga menggesa supaya penasihat agama dikekalkan dan kesemua urusan dikendalikan oleh umat Islam. Beliau dan pemimpin Islam lain berhujah bahawa Islam hanya akan hidup, tumbuh menjadi lebih kuat dan dapat berfungsi sepenuhnya sebagai agama apabila negara berada di belakangnya (Arskal Salim, 2008: 60).

Sebaliknya, Mohammad Hatta mewakili golongan nasionalis berhujah bahawa hal-ehwal Islam hanya diuruskan tertakluk bidang kuasa mahkamah sivil sahaja dengan nasihat daripada pemimpin agama. Beliau juga berhujah bahawa pelaksanaan undang-undang Islam yang didasarkan kepada Al-Quran tidak praktikal kerana kitab itu bukan kitab hukum dan perlu melalui proses tafsiran, sedangkan tidak ramai orang yang layak membuat tafsiran ke atasnya. Tambahan pula, beliau menegaskan bahawa pemisahan bukannya antara agama dan negara, tetapi ~~di~~ antara hal-ehwal agama dan hal-ehwal negara. Sekiranya undang-undang Islam dijadikan undang-undang negara, maka agama akan menjadi alat negara dan sifatnya yang kekal akan hilang. Beliau menegaskan bahawa hal-ehwal

negara merupakan urusan semua, sedangkan hal-ehwal Islam merupakan urusan umat Islam dan masyarakat Islam sahaja (Arskal Salim, 2008: 60-1).

Dalam konteks ini, kedua-dua hujah tersebut tampaknya mempunyai kekuatannya yang tersendiri. Hujah Abikusno yang memberikan penekanan terhadap pemerkasaan kuasa mahkamah Syari'ah mempunyai asasnya kerana merupakan satu mekanisme bagi mempromosikan hukum Syari'ah Islam dalam masyarakat dan negara. Secara prinsipnya, mekanisme yang sama juga diguna pakai untuk mempromosi sesuatu undang-undang bagi perkara-perkara sivil melalui penambahan bidang kuasa dan kadar hukuman dalam institusi kehakiman sivil itu sendiri. Oleh itu, hujah beliau bagi memperkasakan mahkamah Syari'ah adalah berdasarkan kepada situasi ketika itu, iaitu kedudukan hal-ehwal Islam dalam sistem kehakiman dalam pentadbiran kolonial Indonesia adalah sangat marginal.

Pandangan Hatta pula cuba melihat perbezaan negara dan Islam secara eksklusif. Dari satu sudut, beliau seolah-olah berjaya mempertahankan hujah bahawa kesucian Islam akan tercalar sekiranya undang-undang Islam dilaksanakan kerana Islam akan menjadi alat kepada negara. Beliau juga berjaya berhujah tentang masalah yang berkaitan dengan tafsiran yang akan timbul sekiranya Al-Quran dijadikan sumber undang-undang negara kerana Al-Quran bukanlah dokumen undang-undang atau perlembagaan. Namun begitu, beliau juga tidak memberikan penekanan bahawa komplikasi sedemikian akan timbul sekiranya sumber perundangan lain juga diguna pakai sebagai undang-undang negara. Apa yang perlu ialah setiap undang-undang yang disumberkan dari Al-Quran dan Al-Hadith perlu melalui proses penggubalan dan kodifikasi yang kompleks sebelum diwartakan sebagai undang-undang negara, malahan kebanyakan undang-undang sekular yang dilaksanakan sebenarnya merupakan hasil segolongan kecil masyarakat dan tidak pernah mendapat sokongan rakyat secara menyeluruh.

Beliau juga telah mengabaikan kepentingan majoriti Islam Indonesia apabila menyatakan bahawa hal-ehwal negara adalah untuk semua dan hal-ehwal Islam adalah untuk umat Islam sahaja. Pendapat ini telah menafikan sama sekali berkaitan majoriti Islam merupakan hampir 90 peratus kerana jumlah ini tidak melambangkan kepentingan umum yang mesti mengambil kira orang bukan Islam. Sedangkan dalam demokrasi sekalipun, kumpulan majoriti tidak menggambarkan sudut pandangan umum dan pihak minoriti terpaksa menurut pandangan majoriti. Hal ini memberi implikasi bahawa majoriti masyarakat Islam tidak universal sedangkan majoriti demokrasi adalah universal walau pun majoriti mudah. Dalam konteks demokrasi di Indonesia pasca kemerdekaan, amalan demokrasi tidak menggambarkan universal kerana PNI yang dipimpin oleh Sukarno dan Hatta sebenarnya mendapat majoriti kurang dari 23 peratus. Tambahan pula, pandangan umum tentang penerimaan undang-undang Syari'ah tidak pernah dilakukan melalui pungutan suara. Namun, oleh kerana golongan nasionalis begitu dominan pada ketika itu, maka sekularisme dianggap sebagai universal dan sederhana. Ini membawa kepada penolakan terhadap pewartaan undang-undang Syari'ah sebagai undang-undang negara.

Hujah beliau dipengaruhi oleh anutannya yang bersifat ideologi sosialisme. Namun begitu, sentimen nasionalisme beliau lebih dirangsang oleh anti-imperialisme mengikut fahaman Marxisme (Ricklefs, 2001: 231). Oleh yang demikian, tidak hairanlah sekiranya beliau tidak memihak kepada inspirasi Islamis. Tambahan pula, melihat kepada latar belakang, keturunan dan asal beliau dari Minangkabau, situasi masyarakat tersebut secara tradisinya lebih mementingkan adat dari agama Islam (Hadler, 2008). Selanjutnya, menerusi Dasar Etika yang dilancarkan pada awal abad ke-20, pihak Belanda sebenarnya menyokong dan mempromosikan adat untuk menyekat pengaruh reformis Islam di kawasan tersebut (Biezeveld 2008: 209). Tambahan pula, perkembangan masyarakat kemudiannya memperlihatkan penularan pengaruh kepelbagaian fahaman dan ideologi seperti sentimen tempatan, reformis Islam, Nasionalisme Sosialis dan Komunisme (Kahin, 1999: 84-7). Ini menjadikan Islam bukan lagi idea utama, tetapi hanya merupakan salah satu sahaja idea dalam arus kepelbagaian idea lain dalam masyarakat Islam.

Seterusnya, penentangan terhadap undang-undang Syari'ah dari golongan nasionalis diterajui oleh etnik Jawa yang juga beragama Islam. Antara tokoh lain yang bersama Sukarno, ialah Soepomo, A. A. Maramis dan Subardjo. Seperti yang telah disebut sebelum ini, mereka mempersoalkan bukan sahaja pelaksanaan undang-undang Syari'ah ke atas rakyat Indonesia yang beragama Islam. Tambahan pula, mereka juga mempersoalkan tentang kewajipan orang Islam untuk mematuhi undang-undang Syari'ah yang ingin dimaktubkan dalam perlembagaan. Kemudian, hujah ini dikaitkan dengan ketidaksuaian pelaksanaan undang-undang Syari'ah dalam negara yang berbilang agama, sebagaimana yang telah juga dijelaskan sebelum ini. Hal ini memberi implikasi bahawa mereka sebenarnya tidak mahu menerima provisi Islam tersebut walau pun mereka sendiri juga beragama Islam. Situasi ini dapat difahami sekiranya kedudukan agama dalam sosio-budaya masyarakat Jawa pada ketika itu diperhatikan sebagaimana yang diperincikan oleh Geertz (1960) dan Fauzan Saleh (2001).

Sehingga pertengahan abad ke-20, masyarakat Islam Jawa secara asasnya terbahagi kepada dua golongan iaitu Abangan dan Santri. Sejarah kedatangan dan perkembangan Islam di Jawa sering dikaitkan dengan fenomena sinkritisme, iaitu Islam telah dicampur-adukkan dengan nilai-nilai kepercayaan amalan tempatan Jawa, Hinduisme dan Buddhisme. Fenomena ini berkait rapat dengan golongan Abangan atau kejawan (Geertz, 1960: 121-30). Hal ini tidak dapat dielakkan bukan sahaja kerana pengenalan hukum Islam yang sepenuhnya tidak dapat direalisasikan secara sekaligus malahan, penghapusan adat tempatan yang bercanggah dengan Islam tidak dapat dilakukan dengan serta-merta. Pada ketika itu, pengislaman raja dan golongan pemerintah sesebuah negeri merupakan keutamaan kerana pengislaman mereka akan mempengaruhi majoriti rakyat biasa untuk mengikut langkah yang sama. Oleh yang demikian, penerimaan dan penganutan agama Islam di peringkat permulaan telah dianggap cukup sebagai memenuhi ciri-ciri keislaman kerana masyarakat pada masa sebelumnya adalah bukan Islam.

Selain itu, perkembangan yang sama dapat diamati di Jawa yang merujuk kepada institusi pesantren dan golongan santri. Pada peringkat permulaan, pesantren dipengaruhi nilai-nilai sinkritisme dan mistik yang dikaitkan dengan Islam. Namun, institusi ini juga telah mengarah kepada institusi pendidikan yang mempromosikan nilai-nilai Islam secara menyeluruh dalam masyarakat setempat. Institusi ini yang pada mulanya dipelopori oleh tokoh agama tempatan, iaitu kiyai berserta murid-muridnya di sesebuah pesantren telah berjaya menarik penyertaan kelompok masyarakat lain seperti petani, pedagang kecil, agamawan dan pegawai agama professional dan penghulu yang merupakan pembesar setempat. Golongan ini telah membentuk satu komuniti yang dirujuk sebagai santri yang kemudiannya muncul sebagai golongan Islam konservatif pada abad ke-18. Golongan pembesar dan agamawan yang juga merupakan pegawai masjid telah berperanan sebagai pemimpin yang menguruskan pelaksanaan hukum Islam dalam aspek kekeluargaan seperti perkahwinan, perceraian dan pembahagian harta pusaka (Ellen, 1988: 59-60).

Perkembangan ini membawa kepada satu fenomena baharu yang dilabelkan sebagai Fundamentalisme Islam (Islamic Fundamentalist). Istilah ini merujuk kepada pemikiran dan amalan Islam yang berorientasikan Syari'ah dan supaya menyeru adat yang bertentangan dengan Islam diketepikan. Akibatnya, pertentangan fahaman sedemikian telah juga berlaku di Jawa. Pertentangan ini merujuk kepada perbezaan antara Abangan dengan Santri. Orang Islam Abangan dikritik sebagai golongan yang terpesong dari ajaran Islam kerana keislaman mereka hanya terletak kepada ucapan kalimah syahadah. Mereka tidak mengambil berat tentang amal ibadat yang berkaitan dengan rukun Islam, seperti solat lima waktu sehari, puasa pada bulan Ramadhan, membayar zakat dan menunaikan fardu haji di Makkah. Selain itu, mereka juga tidak mematuhi hukum halal dan haram yang asas (Fauzan Saleh, 2001: 18).

Hal ini menunjukkan bahawa dalam konteks ini, Abangan lebih cenderung kepada sinkritisme yang menganggap pengamalan agama yang asas adalah kurang penting. Dalam kerangka sinkritisme ini, unsur yang paling penting ialah adat Jawa yang wujud bukan sahaja sebelum kedatangan agama Islam malahan juga sebelum Hinduisme. Ini menjadikan Islam sebagai elemen yang paling terkemudian dalam proses tersebut ditambah lagi dengan situasi di mana ia adalah bersifat nominal dalam kerangka sinkritisme masyarakat Abangan Jawa ini. Golongan Abangan juga menganggap

pengerjaan amal ibadat dan kepatuhan kepada agama adalah pilihan peribadi dan tidak menjadi kewajipan seseorang individu dan tidak tertakluk kepada sebarang penguatkuasaan secara implicit mahupun eksplisit dalam masyarakat. Faktor keterikatan dengan agama Islam yang marginal ini menyebabkan golongan Abangan yang terdedah kepada pendidikan dan fahaman moden Eropah ini lebih mesra kepada nilai sekularisme, terutama sekali sosialis yang berkait rapat dengan egalitarian atau kesamarataan yang mempunyai inspirasi memperjuangkan kepentingan kelas bawahan yang dikenali sebagai 'wong cilik' (Moeflich Hasbullah, 1999: 1).

Tambahan pula, dalam konteks sejarah dan sosio-agama masyarakat Jawa pada awal abad ke-20, Abangan sebenarnya merupakan golongan majoriti, sedangkan santri hanya merupakan golongan minoriti. Ini bermakna dalam masyarakat Jawa, tidak semestinya semua orang Jawa adalah Islam. Bahkan, semua orang Jawa sebenarnya adalah Abangan Islam kerana sesetengah Abangan juga telah menyerap ke dalam santri yang dikaitkan dengan unsur-unsur konservatif dan tradisional (Fauzan Saleh, 2001: 36-7). Situasi ini berlainan dengan masyarakat Melayu, iaitu terdapat tanggapan umum bahawa Islam dan Melayu merupakan agama sehati dan semua orang Melayu adalah Islam. Bahkan, terdapat beberapa pemimpin SI yang awal seperti Tirtoadisurjo dan Omar Said Tjokroaminoto (Cakraaminata) adalah lebih mirip kepada Abangans (Ricklefs, 2001: 210). Oleh yang demikian, ia tidak menjadi kehairanan apabila Sukarno yang dikatakan anak didik Tjokroaminoto pada awalnya telah mengubah orientasi politik ke nasionalisme, dan kemudiannya ke orientasi sekular kerana beliau sendiri merupakan Abangan. Setelah memutuskan hubungan politik dengan Tjokroaminoto pada awal dekad tahun 1920-an, beliau telah mula terpengaruh dengan idea-idea baharu yang tidak bersandarkan kepada orientasi politik Islam. Beliau dikatakan rapat dengan pemimpin-pemimpin Komunisme seperti Hendrick Sneevliet, Semaun, Musso dan Alimin (ibid. 228). Kesemua pemimpin Komunisme tersebut yang berbangsa Jawa (kecuali Sneevliet) dan tergolong dalam Abangan.

Oleh itu, golongan nasionalisme sekularisme ini berpendapat bahawa kesatuan masyarakat perlu diperjuangkan melalui nasionalisme yang diinspirasi oleh sekularisme. Hal ini kerana, kerangka ini lebih sesuai dijadikan mekanisme yang mewakili kepentingan keseluruhan masyarakat dalam negara yang mengandungi kepelbagaian agama. Justeru, Islam bukanlah elemen yang sesuai kerana ia hanya mewakili inspirasi rakyat Islam yang mungkin secara kebetulan merupakan majoriti. Oleh yang demikian, Sukarno sendiri lebih cenderung kepada sosialis dan meragui keberkesanan undang-undang Syari'ah sebagai undang-negara. Oleh itu, idea ini juga secocok dengan pendirian Hatta yang begitu kritikal terhadap undang-undang Syari'ah seperti yang telah dijelaskan sebelum ini.

Oleh itu, undang-undang Syari'ah berjaya diimplikasikan sebagai sesuatu yang tidak universal dan tidak sesuai dengan inspirasi demokrasi yang sebenarnya diinspirasi oleh sekularisme. Situasi ini memberi konotasi bahawa Islam tetap dianggap sebagai melampau walaupun ia cuba diperjuangkan melalui saluran demokrasi. Keadaan ini bertambah dilemahkan lagi dengan ketidaksepakatan golongan Islamis di Indonesia dalam hala tuju memperjuangkan matlamat tersebut seperti pergeseran politik antara MASYUMI dan NU. Malahan, NU mengambil jalan untuk berbaik dengan pihak Nasionalis yang diterajui oleh Sukarno pada dekad 1950-an dan 1960-an walaupun di bawah pemerintahan 'demokrasi termpimpin' yang bersifat autoritarian. Malahan, terma Nasakom yang dikaitkan dengan agama sebenarnya merujuk kepada NU, sedangkan nasionalisme adalah merujuk kepada PNI dan Komunisme adalah PKI (Ricklefs, 2001: 324-5). Keadaan ini telah menjadikan isu undang-undang Syari'ah sebagai undang-undang negara tidak relevan dalam konteks masyarakat Indonesia yang dipengaruhi oleh nasionalisme sosialis ketika itu. Pada masa yang sama, bahaya ancaman yang dikaitkan dengan Islam bukannya dikaitkan dengan perjuangan Islam melalui saluran politik, tetapi dari pemberontakan ketenteraan Darul-Islam di Jawa Barat, Selatan Sulawesi dan Aceh (Van Dijk, 1981: 218-68).

Sebaliknya, situasi di Malaysia adalah lebih mudah dan tidak begitu kompleks apabila merujuk kepada isu penubuhan negara Islam dan pelaksanaan undang-undang Syari'ah. Isu ini sebenarnya tidak pernah dibahaskan oleh kedua-dua pihak secara formal seperti yang terdapat di Indonesia. Isu ini hanya dipaparkan melalui ucapan politik yang berasingan dan pertama kalinya dibangkitkan pada tahun 1948 apabila tertubuhnya Parti Hizbul-Muslimin yang menentang British dan

mahu menubuhkan negara Islam dan melaksanakan undang-undang Syari'ah (*Utusan Melayu* 1948: 27 Mac). Namun begitu, parti ini telah diharamkan semasa penguatkuasaan darurat di Tanah Melayu pada bulan Jun 1948 kerana dikaitkan dengan radikalisme dan mempunyai kaitan dengan Komunis. Tindakan British ini sedikit sebanyak telah dipengaruhi oleh dakwaan dari Dato' Onn Jaafar, Presiden UMNO yang pertama ketika itu yang menyifatkan Hiszbul-Muslimin sebagai 'Bahaya Dari Gunung' yang menyamakannya dengan bahaya Komunis dari hutan (Farish A. Noor, 2004: 56-61). Dari sinilah gerakan Islam dipandang sebagai radikal dan ekstrim serta dikaitkan dengan gerakan haluan kiri di Tanah Melayu (Mohd Asri Haji Muda, 1993: 35).

Kemudiannya, isu ini diperjuangkan semula oleh Parti Islam Se-Malaya/Malaysia (PAS). Walaupun umumnya lebih bersifat kemelayuan ketika itu, ia jelas menyatakan bahawa matlamat PAS untuk menubuhkan negara Islam yang berlandaskan Al-Quran, Al-Hadith dan Ijma' setelah memperoleh kemerdekaan Tanah Melayu dari British (PPAS 1954: fasal 2). Pada tahun 1956, menjelang pemergian rombongan kemerdekaan ke London, PAS tidak pernah terlibat dalam perundingan kemerdekaan tersebut. Walau pun begitu, apabila kesepakatan telah dicapai oleh Perikatan berkenaan kedudukan Islam sebagai agama rasmi, PAS secara dasarnya bersetuju, tetapi tetap menuntut supaya undang-undang Syari'ah dijadikan mekanisme utama yang berfungsi dalam perundangan negara Tanah Melayu merdeka. Desakan dan matlamat untuk menjadikan undang-undang Syari'ah sebagai undang-undang negara disuarakan secara konsisten dalam ucapan dan ceramah politik dan muktamar atau mesyuarat agung tahunan PAS sebagaimana yang terkandung dalam perlembagaan PAS tahun 1954 (Ismail Said, 2011: 66-250). Desakan ini adalah sama seperti yang diperjuangkan oleh MASYUMI di Indonesia ketika itu.

Namun begitu, PAS tidak mengalami nasib seburuk MASYUMI kerana tidak menampakkan cabaran kepada Perikatan dalam pilihanraya tahun 1955, iaitu PAS hanya memperoleh satu dari 52 kerusi Majlis Perundangan Tanah Melayu (Smith, 1958: 18.). Dalam pilihanraya 1959 pula, PAS menunjukkan kejayaan yang lebih besar. Sebenarnya, kejayaan ini lebih bermakna untuk diterjemahkan dengan kemenangan dalam pilihanraya Dewan Undangan Negeri (DUN) di dua buah negeri, iaitu Kelantan dan Terengganu (Ismail Said, 2011: 171). Kemenangan tersebut membolehkan PAS menguasai badan eksekutif di dua negeri tersebut. Namun begitu, UMNO tetap menggunakan saluran demokrasi yang disifatkan sebagai sah untuk menjatuhkan kerajaan PAS di Terengganu pada tahun 1961 (Mohammad Agus Yusoff, 2006: 105-18).

Tentangan terhadap PAS oleh kepimpinan UMNO, terutama sekali oleh Tunku Abdul Rahman berdasarkan kepada alasan bahawa pelaksanaan undang-undang Syari'ah tidak sesuai untuk direalisasikan di Malaysia yang berbilang agama. Tunku sering menegaskan bahawa perkara ini hanya dapat dilakukan sekiranya orang bukan Islam menerimanya dan Tunku sendiri juga perlu memujuk mereka untuk menerimanya. Dalam konteks ini, perkara ini tidak mungkin dicapai. Tunku juga secara konsisten sering menegaskan bahawa Tanah Melayu/Malaysia adalah negara sekular dan oleh yang demikian, urusan politik perlu dipisahkan dari agama. Namun begitu, Tunku juga telah berjaya menarik beberapa tokoh politik penting yang menjawat menteri dan Ketua Menteri untuk menganuti agama Islam. Antara tokoh yang paling penting ialah Omar Ong Yok Lin dari Malayan Chinese Association (MCA) dan Tun Mohammed Fuad Stephens/Donald Stephen dari Sabah (Ongkili, 1985: 96).

Kes seumpama ini telah memberikan imej yang positif kepada Tunku yang dipandang sebagai seorang pemimpin Islam yang mengamalkan toleransi agama. Situasi ini memberi tanggapan bahawa *status-quo* Islam yang ada sudah mencukupi dan desakan pelaksanaan undang-undang Syari'ah secara menyeluruh adalah bertentangan dengan pandangan arus perdana di Malaysia ketika itu. Hal ini seolah-olah memberikan tanggapan bahawa desakan pihak pembangkang itu melampau dan merosakkan imej Islam. Tanggapan ini dimanifestasikan oleh kemenangan Perikatan dalam pilihanraya umum pada tahun 1955, 1959 dan 1964. Keputusan pilihan raya tahun 1969 yang dikatakan telah mencabar dominasi politik Perikatan bukanlah disebabkan faktor Islam, tetapi perkauman. Oleh yang demikian, tidak menghairankan apabila Tunku telah dilantik sebagai Setiausaha pertama OIC yang baharu ditubuhkan pada tahun 1969. Penghormatan ini diperoleh oleh

Tunku, bukan sahaja kerana imej toleransi Islam dan peranan yang dimainkan oleh Tunku di peringkat nasional, tetapi juga di peringkat antarabangsa. Dalam ucapan Tunku di persidangan Agung Pertubuhan Bangsa-bangsa Bersatu pada tahun 1969, Tunku telah menyampaikan idea beliau bagi menyeru kepada perpaduan umat Islam sejagat PM/UNGA 1969: 29-35. Penampilan idea sedemikian di peringkat antarabangsa telah berjaya menarik kepercayaan daripada pemimpin-pemimpin Islam lain, terutama sekali Raja Faisal dari Arab Saudi.

## **Kesimpulan**

Berdasarkan kepada keseluruhan perbincangan sebelum ini, dapat disimpulkan bahawa pengertian konsep moderasi, sekularisme dan ekstrimisme yang dikaitkan dengan Islam mempunyai permasalahannya yang tersendiri. Pentakrifan istilah moderasi yang dikaitkan dengan politik Islam merupakan satu persoalan yang rencam sifatnya apabila dikaitkan dengan nilai universal Islam yang perlu mengambil kira aspek-aspek lain dari barat. Keadaan ini wujud kerana fenomena ini sering diaplikasikan kepada sifat kesederhanaan yang dikaitkan dengan penerimaan terhadap sekularisme yang secara asasnya bertentangan dengan Islam kerana terdapat pemisahan agama dari politik dan pentadbiran negara. Oleh yang demikian, penolakan terhadap sekularisme dan memperjuangkan kedaulatan undang-undang Syariah dianggap tidak sesuai dengan masyarakat majmuk walau pun majoriti masyarakat Malaysia dan Indonesia merupakan orang Islam.

Perkembangan sejarah pada dekad 1940-an dan 1950-an memperlihatkan bahawa persepsi arus perdana yang memberikan implikasi kepada Islam sebenarnya mempunyai kaitan rapat dengan *status-quo* yang wujud di era kemerdekaan. Persepsi yang timbul di dua buah negara tersebut didominasi oleh pihak nasionalis yang menganggap Islam sebagai tidak universal kerana tidak mewakili keseluruhan masyarakat dalam negara. Namun begitu, kedudukan Islam di Malaysia memperlihatkan *status-quo* yang lebih baik berbanding dengan Indonesia. Dari aspek perlembagaan, Malaysia memberikan kedudukan yang lebih tinggi kepada Islam dengan mengisytiharkan agama Islam sebagai agama rasmi negara berbanding dengan Indonesia yang tidak mempunyai peruntukan tersebut. Oleh itu, pelantikan ketua agama Islam tidak menjadi satu keperluan di Indonesia. Keadaan ini tidak sama dengan peruntukan di Malaysia, iaitu ketua agama di peringkat persekutuan ialah Yang di-Pertuan Agong' dan raja-raja Melayu di peringkat negeri di Malaysia. Penetapan dua provisi ini berasaskan kepada tradisi dan legasi sejarah. Sebaliknya, walaupun masyarakat Islam merupakan masyarakat majoriti di Indonesia, Islam tidak dianggap sebagai universal. Pihak nasionalis yang mendominasi kepimpinan politik di negara tersebut menegaskan bahawa kemerdekaan negara bukan sahaja untuk memenuhi kepentingan orang Islam, tetapi juga minoriti yang bukan Islam. Oleh itu, pihak nasionalis berjayaewartakan pendirian mereka bahawa penekanan pelaksanaan undang-undang Syari'ah tidak sesuai untuk masyarakat negara yang berbilang etnik dan agama. Terdapat perbalahan yang hangat sehingga membawa kepada resolusi bahawa agama Islam sendiri tidak boleh diisytiharkan sebagai agama rasmi walau pun terdapat hampir 90 peratus daripada penduduknya beragama Islam.

Lantaran itu, aspirasi Islam kelihatan lebih cerah di Malaysia berbanding dengan Indonesia walaupun kedudukan Islam dalam perundangan negara adalah nominal. Hal ini kerana hal agama boleh melibatkan peranan dan bantuan pihak kerajaan sebagaimana yang diperuntukkan dalam perlembagaan di peringkat persekutuan dan negeri. Hal ini membolehkan kegiatan dan institusi Islam diperkembangkan di Malaysia menerusi kawalan kerajaan. Keadaan yang menggalakkan ini wujud di Malaysia kerana terdapat tanggapan, iaitu Melayu dan Islam adalah sebatu. Keadaan ini boleh mewujudkan kesepakatan pendapat dalam menentukan nilai universal terhadap Islam dalam masyarakat Melayu yang boleh dikatakan semua beragama Islam. Tanggapan ini diterima pakai oleh pihak nasionalis dan Islamis ketika itu. Sebaliknya, keadaan ini tidak wujud di Indonesia yang tidak menerima kebebasan Islam dan budaya. Masyarakat Jawa misalnya, terbahagi kepada golongan Abangan (budaya tradisional) dan santri (reformis Islam). Walau pun mereka merupakan penganut Islam sekalipun, terdapat perbalahan di antara keduanya tentang penerimaan Islam sebagai cara hidup.

Seterusnya, dalam menanggapi kedudukan Islam dalam politik sekular, terdapat pihak Islamis di Malaysia dan Indonesia yang memperjuangkan kedudukan undang-undang Syari'ah dalam perundangan negara. Penguasaan pihak nasionalis yang berfahaman sekular telah mempengaruhi *status-quo* sosio-agama yang menganggap Islam bukanlah universal dalam konteks negara bangsa kerana negara tidak mewakili kepentingan komuniti bukan Islam. Namun begitu, perlu diberikan perhatian yang lebih mendalam bahawa tanggapan ini berlaku kerana masyarakat dan kepimpinan orang Islam sendiri yang mempunyai percanggahan pendapat berkenaan praktikaliti pelaksanaan undang-undang Syari'ah sebagai mekanisme yang utama dalam perundangan negara. Kelonggaran dalam pelaksanaan Islam dianggap sebagai toleransi agama dan hal-ehwal agama pula dianggap sebagai hal individu. Sungguh pun begitu, imej ini lebih sesuai diaplikasikan oleh Tunku Abdul Rahman berbanding dengan Sukarno kerana tindakan mereka berdua dalam menangani isu tersebut yang sangat berlainan. Dalam hal ini, Tunku dilihat lebih bersifat demokratik dalam mengemukakan dan melaksanakan dasar terhadap Islam yang masih diwarnai oleh sekularisme. Keadaan ini berbeza dengan Sukarno yang autokratik sehingga pemerintahannya bukan sahaja melumpuhkan amalan pemerintahan demokrasi di Indonesia, malahan memberikan ruang yang besar kepada perkembangan pengaruh Komunis dalam pemerintahan.

## Rujukan

- Abuza, Zachary. (2007). *Political Islam and violence in Indonesia*. Oxon dan New York: Routledge.
- Aris Ananta, Evi Nurvidya Arifin dan Leo Suryadinata. (2005). *Emerging democracy in Indonesia*. Singapore: Institut of Southeast Asian Studies (ISEAS).
- Arskal Salim. (2008). *Challenging the secular state: the Islamization of law in modern Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Baginda, Abdul Razak. (pnyt. 2004). *Malaysia and the Islamic World*. London: ASEAN Academic Press.
- Biezeveld, Renske. (2007). "The many roles of adat in West Sumatra" 203-23 dalam Jamie S. Davidson and David Henley, (eds.) *The Revival of Tradition in Indonesian Politics: The deployment of adat from colonialism to indigenism*. London dan New York: Routledge.
- Boland, B. J. (1985). "The struggle of Islam in modern Indonesia (1950-1955)", 137-52 dalam Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique dan Yasmin Hussain (komp.) *Readings on Islam in Southeast Asia*. Singapore: Iseas.
- Breuilly, John. (1995). *Nationalism and the state*. Manchester: Manchester University Press, Edisi kedua.
- Chin Yong Liow, Joseph. (2009). *Piety and politics: Islamism in contemporary Malaysia*. New York: Oxford University Press (OUP).
- Ellen, Roy F. (1988). "Social theory, ethnography and the understanding of practical Islam in South-East Asia?" Hlm. 50-91 dalam M. B. Hooker (ed.) *Islam in Southeast Asia*. Leiden: E.J. Brill, edisi kedua.
- Esposito, John L. (2002). *Unholy war: terror in the name of Islam*. Oxford dan New York: OUP.
- Farish A. Noor. (2004). *Islam embedded: the historical development of the Pan-Malaysian Islamic Party PAS (1951-2003)*. Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute.
- Fauzan Saleh. (2001). *Modern trends in Islamic theological discourse in 20th century Indonesia: a critical survey*. Leiden dan Boston: Brill.
- Fernando, Joseph M., (2000). *The making of the Malayan constitution*. Kuala Lumpur: Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society (MBRAS) Monograph no. 31.
- Funston, John (ed.) (2001). *Government and politics in Southeast Asia*. Singapore: ISEAS.
- Geertz, Clifford. (1960). *The religion of Java*. New York: The Free Press of Glenco.
- Gullick, J. M. (1991). *Malay society in the late nineteenth century: the beginnings of change*. Singapore: OUP, Second Impression.
- Hadler, Jeffrey. (2008). A historiography of violence and the secular state in Indonesia: Tuanku Imam Bondjol and the uses of history. *Journal of Asian Studies*, jil. 67, No. 3 (August) 2008. hlm. 971-1010.
- Hooker, M. B. (2003). *Indonesian Islam: social change through contemporary fatawa*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Ismail Said. (2011). *Menegak agama membela bangsa: perjuangan PAS 1951-1970*. Kuala Lumpur: Buku Harakah.
- Johan Eddebo, (2014). 'Tawhīd al 'uluhiyya, secularism, and political Islam', *Journal of Religion & Society*. Hlm. 1-5.
- Kahin, A. (1999). *Rebellion to integration: West Sumatra and the Indonesian polity*. Amsterdam: Amsterdam University Press.



- Mason, David S. (2011). *A concise history of modern Europe: liberty, equality, solidarity*. Lanham dan Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., edisi kedua.
- Means, Gordon P. (2009). *Political Islam in Southeast Asia*. Petalingjaya: Lynne Rienner Publishers, Inc., Strategic Information and Research Development Centre, (SIRD).
- Mitsuo Nakamura, Sharon Siddique and Omar Farouk Bajunid (pnyt.). (2001). *Islam and civil society in Southeast Asia*. Singapura: Institute of Southeast Asia Studies, 2001.
- Mochtar Pabottingi. (1995). "Indonesia: historicizing the new order's legitimacy dilemma", 224-56 dalam Muthiah Alagappa (Ed.), *Political legitimacy in Southeast Asia: THE QUEST FOR MORAL AUTHORITY*. Stanford: Stanford University Press.
- Moeflich Hasbullah. (1999). The making of hegemony cultural presentations of the Muslim middle class in Indonesian new order period Canberra: a thesis submitted in partial fulfillment of the degree of Master of Arts in the Department of Southeast Asian Studies Faculty of Asian Studies The Australian National University July 1999.
- Mohammad Agus Yusoff. (2006). *Malaysian federalism conflict or consensus*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM).
- Mohammad Hashim Kamali. (2015). The middle path of moderation in Islam: the Qur'nic principle of wasaiyyah. New York: OUP.
- Mohd Asri Haji Muda. (1993). *Memoir politik asri meniti arus*. Bangi: Penerbit UKM.
- Norris, Pippa dan Inglehart, Ronald. (2004). *Sacred and secular: religion and politics worldwide*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Ongkili, James P. (1985). *Nation-building in Malaysia 1946-1974*. Singapore: OUP. Pancasila, bahagian preamble, 1945. Undang-undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, [jdih.pom.go.id/uud1945.pdf](http://jdih.pom.go.id/uud1945.pdf) –
- Piagam Jakarta (Jakarta Charter) 22 Juni 1945 dalam [www.academia.edu/.../Naskah\\_asli\\_piagam\\_jakarta\\_Jakarta\\_Charter](http://www.academia.edu/.../Naskah_asli_piagam_jakarta_Jakarta_Charter)
- PM/UNGA. (1969). Prime Minister's address at UN general assembly", Foreign Affairs Ministry, Vol. 2, No. 2, December 1969.
- PPAS. (1954). Perlembagaan Parti Islam Se-Tanah Melayu 1954.
- PPM. (1963). Perlembagaan Persekutuan Malaysia, 16 September 1963, Akta Malaysia 1963 (No. 26).
- PPTM. (1957). Perlembagaan Persekutuan Tanah Melayu, 31 Ogos 1957.
- PRI (1955). Pemilu Republik Indonesia tahun 1955 dalam <https://www.pinterest.com/pin/433330795372943003/>
- Porter, Donald J. (2002). *Managing Politics and Islam in Indonesia*. London dan New York: Routledge.
- Ramage, Douglas E. (1996). *Politics in Indonesia: democracy, Islam and the ideology of tolerance*. London dan New York: Routledge.
- Ricklefs, M. C. (2001). A history of modern Indonesia since c. 1200. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave, edisi ketiga.
- Sayed Khatab dan Bouma, Gary D. (2007). *Democracy in Islam*. London dan New York: Routledge.
- Sheridan, L. A. (1961). *Federation of Malaya constitution*. Singapura: University of Malaya Law Review.
- Smith, T. E. (1958). *Report on the First Election of Members to the Legislative Council of the Federation of Malaya*. Kuala Lumpur: Government Press.
- Strong, Charles Frederick. (1963). *Modern political constitution: an introduction to the comparative study of their history and existing form*. London: Sidgwick and Jackson.
- Tunku Abdul Rahman. (1984). *Contemporary Issues in Malaysian politics*. Petaling Jaya: Pelanduk Publications.
- UMNO. (1956). Alliance Memorandum to the Reid Constitutional Commission, 27 Sept. 1956, UMNO/SUA (Setia Usaha Agung) 154/56.
- UUNJ. (1895). Undang-undang tubuh negeri Johor 1312 Hijrah (1895 TM.), Naskah Jawi, Arkib Negara Malaysia Cawangan Johor Bahru.
- Utusan Melayu*. (1948): 27 Mac, Bangi: Bahagian Mikrofilem, Perpustakaan Tun Sri Lanang, Universiti Kegangsaan Malaysia.
- Van Dijk, C. (1981). *Rebellion under the banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff).
- von Greyerz, Kaspar. (2008). *Religion and culture in early modern Europe, 1500-1800*. New York: OUP.
- Wittes, Tamara Cofman. (2008). 'Islamist parties and democracy: a new look at ethnicity and democratization' *Journal of Democracy*, Volume 19, No. 3, July 2008. Pp. 7-12.
- Wong, David. (1975). *Tenure and land dealings in the Malay states*. Singapore: OUP.
- Yegar, Moshe. (1979). *Islam and Islamic Institution in British Malaya*. Jerusalem: Hebrew University Press.
- Zeidan, David. (2003). *The resurgence of religion: a comparative study of selected themes in Christian and Islamic fundamentalist discourses*. Leiden dan Boston: Brill.
- Zimmer, Oliver. (2003). *Nationalism in Europe, 1890-1940*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave MacMillan.