

Kedudukan Agama dan Negara:

Perspektif Pemikir Muslim Abad Pertengahan Ibn Taymiyyah

Sirojudin Aly

Fakultas Ilmu sosial dan Ilmu Politik, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta
sirojudin_ali@hotmail.com

Abstract: *This article is trying to discover the political opinion—in terms of relations of religion and state—of an Islamic thinker, Ibn Taymiyya, within the era of Middle Age in the history of Islam. The government experiment in accordance to Islamic teaching had begun since the time of Muḥammad p.u.h. governed the society of Madīna. The leadership then was continued by Khulafā' al-Rāshidīn after the Prophet Muḥammad passed away. The system of al-khilāfa then no longer existed and soon changed becoming the monarchy, beginning from the era of Umayyad. This situation could be easily seen in the system of electing the head of the state or the leader of the government through direct pointing by the on going khalīfa to the candidate who had been prepared as a prince long before the changing time. This system of changing the leader of the government would be much different from the system in the era of Khulafā' al-Rāshidīn, where a khalīfa should be selected by a kind of committee consisting of outstanding persons of the society and the men around (saḥāba) the Prophet Muḥammad. In the modern era and contemporary world like nowadays, the government model and its system are varied. Religions and politic in the perspective of Islam is integrating in the Classic and Middle Age, while in the modern era there has been emerged the idea to separate the Islamic teaching from the political field.*

Keywords: *Integration, Absolute, Variative, Distortion*

Abstrak: *Artikel ini mencoba mengungkap kembali khazanah pemikiran politik—terkait relasi agama dan negara—seorang pemikir Muslim Abad Pertengahan, Ibn Taymiyyah. Eksperimen pemerintahan dalam Islam secara de facto sudah dimulai sejak Nabi Muḥammad memimpin masyarakat Madīnah. Kepemimpinan kemudian dilanjutkan oleh para Khulafā' al-Rāsyidīn setelah Nabi wafat. Sistem khilafah secara substansial kemudian berubah menjadi monarki semenjak era Dinasti Umayyah. Hal ini ditandai dengan pergantian khalifah (khalīfah, kepala negara) melalui pengangkatan langsung oleh khalifah yang sedang berkuasa kepada calon penggantinya dengan penobatannya sebagai putra mahkota. Pola pergantian kepemimpinan seperti ini tentu saja berbeda Dari era Khulafā' al-Rāsyidīn, di mana pemilihan seorang khalifah dipilih melalui pemilihan yang melibatkan elemen masyarakat, atau dipilih oleh para elit dan tokoh sahabat Nabi. Di era modern dan kontemporer model pemerintahan di dunia Islam bervariasi. Agama dan politik dalam perspektif pemahaman para pemikir Muslim Abad Klasik dan Pertengahan adalah terintegrasi. Di Abad modern dan kontemporer muncul pemikiran untuk memisahkan agama dari urusan-urusan politik.*

Katakunci: *Integrasi, Absolut, Variatif, Distorsi*

Pendahuluan

Pemikiran politik Islam dalam bentuk karya akademik menurut para ahli baru muncul kemudian pada periode Dinasti 'Abbāsiyyah. Meskipun demikian, praktik pemerintahan dalam Islam sudah dimulai sejak Nabi

Muḥammad memimpin masyarakat Madīnah,¹ dan setelah wafat Nabi, kepemimpinan

¹ Apa yang dilakukan Nabi Muḥammad di Makkah (sebelum hijrah ke Madīnah) bersama segelintir orang-orang yang sudah masuk Islam adalah sebatas melakukan gerakan-gerakan oposisi, menentang kekejaman yang dilakukan para penguasa qabilah, terutama orang-orang Quraysy yang mendominasi kepemimpinan, selain mengangkat harkat dan martabat masyarakat kecil yang tertindas melalui dakwah dan risalah kenabian. Kondisi seperti ini dapat ditegaskan bahwa Nabi Muḥammad di Makkah belum memiliki

diteruskan oleh para Khulafā' al-Rāsyidīn. Islam agama universal, yaitu agama yang tidak mengenal batas geografis, ruang dan waktu, etnik dan warna kulit. Selain itu juga, karena Islam mengandung ajaran yang komprehensif (*syumul*) meliputi berbagai aspek kehidupan, termasuk menyangkut masalah sosial-politik. Piagam Madīnah yang menjadi konstitusi pertama di dunia, lahir pada abad ke-6 M., digunakan untuk mengelola kehidupan masyarakat Madīnah yang plural (majemuk.)

Para pemikir politik Islam pada Abad Pertengahan dalam hal pemerintahan yang ada saat itu umumnya mengikuti apa yang sedang berjalan, tanpa memberikan masukan atau alternatif kepada penguasa tertinggi (*khalīfah*) untuk melakukan perubahan-perubahan dalam rangka perbaikan. Hal ini karena para penguasa di abad-abad pertengahan² lebih banyak memertahankan status quo. Sebagai

kekuasaan yang dapat memaksa masyarakat untuk patuh kepada aturan atau undang-undang. Berlainan dengan di Makkah, di Madīnah Nabi Muḥammad sudah bisa memaksa masyarakat untuk patuh kepada peraturan atau undang-undang.

² Secara periodisasi, Abad Pertengahan dalam peradaban umat Islam meliputi lima setengah abad atau lima ratus lima puluh tahun, yaitu mulai dari tahun 1250-1800 M. Pada Abad Pertengahan ini perpolitikan umat Islam sebenarnya sedang mengalami kemunduran dalam berbagai aspek kehidupan. Kondisi ini terjadi dari tahun 1250-1500 M. meskipun dari tahun 1500-1800 dunia Islam telah menyaksikan berdiri tiga Kerajaan besar, yaitu Kerajaan Turki 'Ustmānī (Ottoman Turkey), Kerajaan Ṣafawī di Persia, dan Kerajaan Mughal di India. Lih. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI-Press, 2001), Jld. 1, 50; Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: PT Raja Grafindo, 2001), 111-29.

karakteristik politik Islam adalah bahwa politik Islam tidak terlepas dari terma-terma tujuan moral atau akhlak, yaitu sikap *amanah*, *jujur*, *benar* dalam ucapan dan tindakan, *adil* dan sebagainya. Oleh karena itu, perpolitikan di dalam Islam berdasarkan pemahaman yang benar dan terintegrasi dengan agama. Implikasinya bahwa agama dan politik tidak dipersoalkan, karena kedua hal itu merupakan fenomena yang hidup di tengah-tengah masyarakat dan juga karena politik merupakan aktifitas tentang bagaimana mengatur dan mengelola kehidupan umat agar tercipta *kedamaian*, *keamanan*, *kesejahteraan* (kemakmuran) dan sebagainya.

Abad Pertengahan bagi umat Islam sangat menarik untuk dikaji, karena pada abad ini umat Islam dan sekaligus perpolitikannya sedang mengalami kemunduran dibandingkan dengan abad sebelumnya. Di sini juga dunia Islam menyaksikan setidaknya kelahiran dua orang tokoh dan ilmuwan besar terkemuka, yaitu Ibn Taymiyyah (1263-1329 M.) dan Ibn Khaldūn (1332- 1406 M.), tetapi dalam konteks ini pemikiran politik Ibn Taymiyyah yang akan menjadi fokus pembahasan.

Pembentukan Kepemimpinan Umat Secara Politis

Pemikiran tentang politik Islam baru muncul pada periode Dinasti ‘Abbāsiyyah.³ Karya-karya intelektual Muslim sebelum muncul pemikiran politik Islam terfokus pada persoalan-persoalan ilmu Ḥadīts, tafsir, kalām, fiqh.⁴ Hal ini terjadi dikarenakan kemunculan kelompok-kelompok atau aliran-aliran dalam Islam (*al-firaq al-Islāmiyyah*), di antaranya seperti kelompok Khawārij, Syī‘ah dan lain-lain, sebagai akibat dari pergolakan politik internal sesama umat Islam itu sendiri. Tetapi diskursus intelektual pada masa itu yang mengemuka lebih awal adalah masalah-masalah teologi, kemudian diikuti masalah hukum yang menjadi bahasan rinci ilmu fiqh, sementara masalah-masalah yang berkenaan dengan ilmu politik terabaikan. Meskipun demikian, praktik dan eksperimen kehidupan perpolitikan sudah dimulai sejak Nabi Muḥammad melakukan perjuangannya untuk membebaskan masyarakat Makkah dari keterpurukan dan penindasan yang tidak mengenal prikemanusiaan, yang

dilakukan oleh para pemimpin Quraysy di zaman Jahiliyah. Setelah Nabi Muḥammad, bersama komunitas yang sudah menyatakan diri Islam, berhijrah dan menetap di Madīnah (Yatsrib), praktik dan eksperimen politik Nabi semakin kuat, kemudian otoritas kekuasaan berada di genggaman Nabi dan dilanjutkan oleh para penggantinya (*khalīfah*), yaitu para Khulafā’ al-Rāsyidīn: Abū Bakr Ṣiddīq, ‘Umar ibn Khaṭṭāb, ‘Utsmān ibn ‘Affān dan ‘Alī ibn Abū Ṭālib.

Terabaikan disiplin ilmu politik pada periode-periode awal dari pembahasan secara intelektual setidaknya disebabkan oleh dua faktor. *Pertama*, kemunculan persoalan teologis dan masalah-masalah fiqh lebih mengemuka waktu itu daripada persoalan-persoalan politik. *Kedua*, hubungan intelektual dunia Islam dengan dunia luar, terutama peradaban Yunani belum berjalan secara intensif, kecuali setelah beberapa abad kemudian di era Dinasti ‘Abbāsiyyah.

Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa diskursus mengenai konsep politik dari para pemikir Muslim baru muncul pada periode Dinasti ‘Abbāsiyyah, tetapi ketegangan dan benturan internal di kalangan umat Islam telah terjadi setelah Rasulullah wafat. Ketegangan tersebut muncul dalam pertemuan yang berlangsung di balai Tsaqīfah Banū Sa‘īdah, yang melahirkan tiga opsi kepemimpinan

³ Ira M. Lapindus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, terj. Ghufron A. Mas’udi (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 103.

⁴ Ilmu fiqh sebenarnya merupakan disiplin ilmu yang membahas tentang berbagai aspek kehidupan sosial yang bersifat amaliah (aktifitas), termasuk di dalamnya pembahasan mengenai rukun Islam lima, zakat, pajak dan tatacara penarikannya, pengaturan perang, pertanian, termasuk masalah politik disampaikan secara umum, tetapi kemudian masalah-masalah yang berkaitan dengan politik ini terpisah pembahasannya sebagai disiplin ilmu tersendiri.

politik, yaitu 1) Kepemimpinan harus kembali ke sistem qabilah. Oleh karenanya setiap qabilah dapat mengangkat pemimpin mereka masing-masing. Dari kalangan komunitas Anṣār mengangkat pemimpinnya sendiri, dan dari kalangan komunitas Muhājirūn mengangkat pemimpinnya sendiri, kemudian kepemimpinan bersifat presidium. Ide ini lahir dari kalangan orang-orang Khazraj, dan salah seorang tokoh dari komunitas ini adalah Ḥubbāb ibn Munzir,⁵ 2) Kepemimpinan harus berdasarkan sistem hak waris seperti monarki. Ide ini lahir dari kalangan Banū Hāsyim sesuai dengan tradisi orang-orang Arab Selatan. Tokoh terkemuka pendukung ide ini ialah al-‘Abbās, ‘Alī ibn Abū Ṭālib dan Zubayr ibn ‘Awwām,⁶ 3) Kepemimpinan harus ditentukan berdasarkan hasil musyawarah. Opsi ini sesuai dengan perintah al-Qur’ān agar umat Islam selalu bermusyawarah dalam menyelesaikan

setiap persoalan yang melibatkan kepentingan orang banyak.⁷

Di majlis Tsaqīfah Banū Sa‘īdah terjadi dialog panas berkenaan siapa yang akan menggantikan (*khalafa*) Rasulullah sebagai pemimpin umat. Dialog ini pada awalnya didominasi oleh komunitas Anṣār yang setuju dengan rencana pengangkatan Sa‘d ibn Ubādah dari komunitas Anṣār sebagai pemimpin umat. Bahkan dari kalangan orang-orang Anṣār ada yang mengeluarkan ancaman bahwa jika ada orang-orang Muhājirūn tidak setuju dengan rencana pengangkatan Sa‘d ibn Ubādah ini, usir saja mereka keluar dari Madīnah. Tetapi kemudian rencana pengangkatan Sa‘d ibn Ubādah menjadi batal setelah kedatangan Abū Bakr, ‘Umar ibn Khaṭṭāb bersama Abū ‘Ubaydah ibn Jarrah ke majlis Tsaqīfah Banū Sa‘īdah. Mereka bertiga kemudian bergabung untuk membicarakan kepemimpinan umat. Dalam musyawarah ini, ‘Umar menyampaikan pandangannya bahwa sebenarnya Abū Bakr lah yang paling tepat untuk diangkat menjadi pemimpin umat sebagai pengganti Rasulullah. ‘Umar pun kemudian menyampaikan beberapa alasan dan kelebihan-kelebihan Abū Bakr selama bersama Rasulullah dalam memerjuangkan agama Islam, di antaranya ‘Umar menyebutkan bahwa ketika Rasulullah

⁵ Ibn Qutaybah al-Daynūrī, *Al-Imāmah wa al-Siyāsah* (Kairo: Mu’assasah al-Ḥalabī wa Syirkatuhu, 1967 M./1387 H.), 15.

⁶ Dalam peristiwa sepeninggal Nabi Muḥammad telah terjadi kekosongan kepemimpinan. Paman ‘Alī ibn Abū Ṭālib, juga paman Nabi Muḥammad sendiri, al-‘Abbās, saat melihat kondisi seperti ini berupaya mengangkat ‘Alī sebagai pengganti Nabi, tetapi setelah berkomunikasi intensif dengan ‘Alī, ‘Alī ingin mendapatkan konfirmasi tentang siapakah yang paling berhak atas posisi ini selain dirinya, maka kemudian al-‘Abbās menemui Abū Bakr dan bertanya kepadanya, “Wahai Abū Bakr, apakah Rasulullah berpesan tentang kepemimpinan kepada siapa yang akan menggantikannya?” Abū Bakr menjawab, “Tidak ada.” Hal serupa juga ditanyakan kepada ‘Umar. ‘Umar menjawab dengan jawaban yang sama dengan yang diberikan Abū Bakr. Lih. Ibn Qutaybah al-Daynūrī, *Al-Imāmah wa al-Siyāsah*, 12.

⁷ Said Agil Siraj, *Islam Aspiratif Bukan Inspiratif* (Bandung: Mizan, 2007), 22.

uzur, beliau meminta Abū Bakr untuk menggantikannya (*istakhlafahu*) memimpin salat berjamaah sebagai imam.⁸ Alasan dan kelebihan yang dimiliki Abū Bakr melayakkannya untuk menduduki posisi pemimpin umat. Setelah mendengar penjelasan ‘Umar tersebut, orang-orang Anṣār pun setuju dengan kepemimpinan Abū Bakr, demikian pula orang-orang Muhājirūn. Maka setelah itu dilakukan baiat⁹ kepada Abū Bakr sebagai pemimpin umat menggantikan Nabi.¹⁰

Apa yang terjadi di Tsaqīfah Banū Sa‘īdah merupakan proses terbentuk kepemimpinan umat dalam sejarah peradaban Islam awal setelah Nabi Muḥammad wafat. Pada akhirnya Abū Bakr al-Ṣiddīq benar-benar terpilih sebagai pemimpin umat menggantikan

kedudukan Nabi dalam hal kepemimpinan, bukan dalam hal jabatan *kenabian* atau *rasul*. Abū Bakr mendapatkan legitimasi kepemimpinan dari masyarakat Madīnah, baik dari kalangan Muhājirūn ataupun orang-orang Anṣār. Pemilihan Abū Bakr sebagai pemimpin dilakukan secara aklamasi setelah terjadi dialog dan musyawarah yang sempat memanas di majlis Tsaqīfah Sa‘īdah, kemudian mendapat dukungan penuh dari masyarakat Madīnah, meskipun pada awalnya ada beberapa sahabat Nabi tidak ikut serta dalam pembaitan secara massal kepada Abū Bakr, salah satunya adalah ‘Alī ibn Abū Ṭālib. Tetapi setelah tujuh puluh lima hari terhitung dari wafat Rasulullah dan wafat Fāṭimah (istri ‘Alī), ‘Alī baru kemudian bersedia berbaiat kepada Abū Bakr.¹¹

Agama dan Ciri Umum Pemikiran Politik Islam Abad Pertengahan

Islam adalah agama universal, yaitu agama yang tidak mengenal batas ruang dan waktu, etnik dan warna kulit. Oleh karenanya Islam adalah agama lintas etnik, warna kulit dan geografis, karena ajarannya menyeluruh, komprehensif (*syumul*) dan meliputi berbagai aspek kehidupan, bukan saja yang berkaitan dengan masalah-masalah ibadah *maḥḍah*, seperti salat, zakat, puasa, haji, dan sebagainya, yaitu hal-hal yang menyangkut urusan

⁸ ‘Umar ibn Khaṭṭāb menyebut kelebihan atau keutamaan Abū Bakr sehingga lebih berhak sebagai pemimpin umat, di antaranya: 1) Abū Bakr sebagai sahabat Nabi yang lebih dahulu masuk Islam dari kalangan orang-orang dewasa (*wa ‘aqdam minnā ṣuḥbatan li Rasūlillāh*), 2) Orang kaya (*wa afdal minnā fi al-māl*), 3) Orang yang lebih terhormat di kalangan orang-orang Muhājirūn (*wa anta afdal Muhājirīn*), 4) Menggantikan Rasulullah sebagai imam dalam salat berjamaah (*wa khalīfatuhu ‘alā al-ṣalāh*), sebab salat adalah rukun Islam yang utama di dalam agama (*wa al-ṣalāh afdal arkān dīn al-Islām*.) Jejak rekam yang baik ini menurut ‘Umar ibn Khaṭṭāb melayakkan Abū Bakr menggantikan posisi Rasulullah sebagai pemimpin umat. Ibn Qutaybah, *Al-Imāmah wa al-Siyāsah*, 6.

⁹ Baiat adalah pernyataan taat setia dari masyarakat kepada pemimpin terpilih. Hal ini dilakukan dengan berjabat tangan dengan pemimpin terpilih seraya menyatakan, “Kami berbaiat kepada anda sebagai khalifah.” Baiat ini sebagai bukti dukungan dan legitimasi bagi pemimpin terpilih dari masyarakat yang mendukungnya.

¹⁰ Ibn Qutaybah, *Al-Imāmah wa al-Siyāsah*, 12-15; Ibn Hisyām, *Al-Sīrah al-Nabawīyah* (Kairo: Dār al-Fikr, t.t.), Juz 4, 1515-9.

¹¹ Ibn Qutaybah, *Al-Imāmah wa al-Siyāsah*, 20.

ukhrawi, tetapi juga masalah-masalah yang berkaitan dengan kehidupan duniawi, seperti bagaimana mengatur kehidupan umat atau masyarakat dengan berbagai macam latar belakang budaya dan karakternya, perang, perdagangan, pertanian, penegakan hukum, penegakan keadilan, ekonomi, pendidikan, dan sebagainya. Islam juga agama yang membawa misi *rahmatan li al-'ālamīn*. Dengan demikian, Islam telah meletakkan konsep mengenai persoalan-persoalan yang bukan saja terkait dengan urusan ukhrawi, tetapi juga hal-hal yang berkaitan dengan urusan-urusan duniawi.¹²

Fakta sejarah menunjukkan bahwa ketika Nabi bersama-sama umat Islam hijrah ke Madīnah (Yatsrib waktu itu), beliau berhasil menyatukan masyarakat Madīnah, dan meletakkan dasar-dasar peraturan umum (*al-wastiqah* atau *al-'ahd*) untuk menjadi dasar kehidupan bagi seluruh warga Madīnah yang berbeda latar belakang agama, ras, warna kulit, adat istiadat dan sebagainya. Peraturan didasarkan atas perjanjian (*agreement*) yang melibatkan semua elemen warga Madīnah dan diberlakukan secara umum kepada semua

warga Madīnah, baik Muslim ataupun non-Muslim. Upaya ini dilakukan oleh Nabi sebagai langkah strategis bagi pembentukan masyarakat Madīnah yang majemuk. Peraturan ini menurut Nurcholish Madjid mengandung kebijakan politik Nabi untuk menciptakan kestabilan bernegara.¹³

Peraturan yang lahir pada abad ke-6 M. ini dalam literatur kajian politik Islam Indonesia dikenal dengan sebutan 'Piagam Madīnah.' Piagam ini dirangka (*design*) oleh Nabi sebagai undang-undang dasar atau konstitusi (*al-dustur al-Madanī*) yang digunakan untuk mengatur hubungan timbal balik (interaksi) di internal umat Islam sendiri, dan antara Muslim dengan non-Muslim,¹⁴ dalam berbagai aspek kehidupan: sosial, hukum, ekonomi, perdagangan dan sebagainya, meskipun pada waktu itu penulis yakin aspek-aspek tersebut belum terstruktur secara rapih, sebagaimana pembentukan pemerintahan saat ini dengan lembaga-lembaga kementerian atau departemen yang memiliki otoritas atau wewenang untuk mengelola urusan-urusan secara khusus sesuai dengan bidangnya.

Pemikiran politik Islam yang digagas oleh para pemikir di antaranya Ibn Taymiyyah

¹² Amien Rais, "Pengantar Buku Pendidikan Politik Ikhwanul Muslimin," dalam Usman Abdul Mu'iz Ruslan (ed.), *Pendidikan Politik Ikhwanul Muslimin: Studi Analisis Evaluatif terhadap Pengantar Buku Pendidikan Politik Ikhwan terhadap Proses Pendidikan Ikhwan, untuk para Anggota Khususnya, dan Seluruh Masyarakat Mesir Umumnya dari Tahun 1928 hingga 1954*, terj. Salahudin Abu Sayyid dan Hawin Murtadho (Solo: Era Intermedia, 2000), 2.

¹³ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan* (Jakarta: Paramadina, 1992), 195.

¹⁴ Umat non-Muslim pada saat itu terdiri dari komunitas Yahudi dengan berbagai rasnya, orang-orang Kristiani, dan orang-orang penyembah berhala (paganis.)

dan lainnya merupakan produk teori yang lahir sebagai respon terhadap situasi politik yang berjalan dan umumnya banyak berbicara mengenai model kepemimpinan umat. Hal ini sesuai dengan aliran-aliran politik umat Islam, misalnya umat Islam Syī‘ah mengajukan pandangan tentang model pemerintahan Islam dengan teori *imāmah*. Salah satu sekte Syī‘ah Imāmiyyah (Itsna ‘Asyariyyah) memiliki versi kepemimpinan dari ‘Alī ibn Abū Ṭālib, Ḥasan, Ḥusayn dan seterusnya sampai ke imam yang ke-12, yaitu al-Mahdī al-Muntazar. Kecenderungan berpikir revolusioner bagi kaum Khawārij mengajukan ide untuk pertama kalinya dalam sejarah perpolitikan Islam bahwa kepemimpinan umat Islam tidak harus dari kalangan keturunan Quraysy,¹⁵ oleh karenanya siapa saja dari kalangan umat Islam yang memiliki kelayakan dan kredibilitas bisa menjadi pemimpin. Sementara jamaah Sunnī mengedepankan teori kekhalifahan,¹⁶ yaitu siapa saja yang menjadi pemimpin umat pada dasarnya adalah pengganti dan sekaligus penerus pemimpin sebelumnya, seperti Abū

Bakr Ṣiddīq adalah pengganti dan penerus Nabi, demikian juga ‘Umar ibn Khaṭṭāb, ‘Uṣmān ibn ‘Affān dan ‘Alī ibn Abū Ṭālib, dan seterusnya.

Pada masa kekuasaan pemerintahan Dinasti ‘Abbāsiyyah, dunia ilmu pengetahuan mengalami masa keemasannya (*golden age*) terutama pada dua ratus tahun pertama dari sekitar lima ratus tahun berdiri pemerintahan dinasti ini. Kemunculan masa keemasan ini paling tidak disebabkan oleh dua faktor utama. Pertama, dukungan dari para penguasa (khalifah) waktu itu. Kondisi ini berimplikasi pada lahir semangat dan kreatifitas melalui berbagai aktifitas penelitian para ilmuwan dari berbagai disiplin ilmu. Kedua, persentuhan para ilmuwan Islam dengan alam pemikiran Yunani semakin meluas dan subur. Dinamika peradaban umat Islam ini terus berjalan dan pada gilirannya dalam aspek kenegaraan menimbulkan masalah secara rasional dan kemudian lahirlah sejumlah pemikir Islam beserta gagasan politik mereka, baik yang setuju dengan upaya kolaborasi pemikiran Yunani dengan Islam, seperti antaranya Ibn Khaldūn ataupun yang menolaknya, seperti Ibn Taymiyyah yang hidup setelah setelah runtuh kekuasaan ‘Abbāsiyyah di Baghdad. Mereka itu dapat dianggap sebagai eksponen yang mewakili pemikiran politik umat Islam pada

¹⁵ Realitas perpolitikan umat Islam sejak Nabi Muḥammad, Khulafā’ al-Rāsyidīn, bahkan sampai Dinasti Umayyah dan Dinasti ‘Abbāsiyyah pun, kepemimpinan tertinggi umat Islam selalu dijabat oleh orang-orang keturunan Quraysy. Oleh karenanya kebanyakan para pemikir politik Islam Abad Pertengahan mensyaratkan bahwa pemimpin tertinggi umat Islam (khalifah) harus dari keturunan Quraysy.

¹⁶ Sjechul Hadi Permono, *Islam dalam lintasan Sejarah Perpolitikan: Teori dan Praktik* (Surabaya: Aulia, 2004), 196.

Abad Pertengahan.¹⁷ Karya-karya mereka khususnya dalam bidang politik sampai saat ini pun masih memenuhi perpustakaan-perpustakaan universitas, baik di dunia Islam ataupun di Barat.

Pemikiran politik yang berkembang di era Dinasti ‘Abbāsiyyah dikategorikan sebagai pemikiran politik Islam Abad Pertengahan, dan jika diidentifikasi ciri-ciri umum yang ada pada pemikiran politik Islam saat itu paling tidak terdapat dua kategori, sebagaimana diungkapkan Munawir Sjadzali. Pertama, pendapat para pemikir politik abad ini tampak jelas ada pengaruh alam pemikiran Yunani terutama pandangan Plato, meskipun kadar pengaruhnya tidak sama antara satu pemikir dengan pemikir yang lain. Kedua, mereka mendasarkan pemikiran mereka atas penerimaan sistem kekuasaan yang sedang berjalan seperti apa adanya, tanpa ada kritikan konstruktif atau evaluasi membangun.¹⁸

Kedua ciri umum ini sebenarnya mewarnai juga para pemikir politik Islam Abad Klasik. Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa pemikiran Yunani memengaruhi para pemikir politik Islam pada masa lalu, itu merupakan fakta yang tidak dapat dibantah oleh siapa pun dan ini memberikan indikasi bahwa Islam tidak

menutup diri (eksklusif) dari kemungkinan menerima pengaruh pemikiran dan peradaban dari luar selama tidak bertentangan dengan dasar-dasar atau aturan tetap (*qaṭ‘ī*), baik dari al-Qur’ān ataupun Ḥadīts Nabi.¹⁹ Hal ini karena persoalan bagaimana mengatur atau mengelola kehidupan umat antara satu dengan yang lainnya adalah masalah-masalah yang sifatnya teknikal yang senantiasa berubah-ubah dari satu tempat ke tempat lain, atau dari waktu ke waktu yang lain. Maka dalam konteks ini aturan yang diberlakukannya pun fleksibel (*murūnah*.)

Selanjutnya mengenai para pemikir Islam terindikasi bahwa mereka terkesan menerima apa saja sistem perpolitikan atau kebijakan-kebijakan yang berlaku pada saat itu, tanpa memberikan koreksi atau evaluasi dan kemudian menyampaikan masukan atau tawaran alternatif kepada para elit penguasa saat itu, adalah sikap spesifik mereka sebagai ilmuwan yang banyak mendasarkan atas pertimbangan-pertimbangan kemaslahatan umat atau kemaslahatan diri mereka sendiri. Hal ini karena mereka tidak memiliki otoritas kekuasaan yang dapat memaksa para penguasa melakukan perubahan (reformasi atau restorasi.) Mereka sebatas para ilmuwan yang

¹⁷ Sjechul Hadi Permono, *Islam dalam lintasan Sejarah Perpolitikan: Teori dan Praktik*, 42.

¹⁸ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, 19.

¹⁹ Aturan tetap (*qaṭ‘ī*) adalah aturan-aturan berdasarkan ayat-ayat al-Qur’ān atau Ḥadīts Nabi yang *ṣarīḥ* (jelas) yang tidak memerlukan penjelasan atau tafsiran lanjut berdasarkan berbagai sumber secara komparatif, apatahlagi *ta’wil*. Aturan *qaṭ‘ī* adalah seperti perintah mendirikan salat fardu, zakat, puasa di bulan Ramadan, haji, dan sebagainya.

memberikan masukan atau nasehat, itu pun kalau diterima, meskipun di antara mereka ada yang memegang jabatan penting dalam pemerintahan sebagai perdana menteri atau hakim agung (*qāḍī al-quḍāt*), umpamanya.

Integrasi Agama dan Negara

Berdasarkan fakta dan realitas perpolitikan sebagaimana dijelaskan di atas, maka politik itu dikonsepsikan melalui pemikiran yang mendeskripsikan aktifitas manusia dalam hubungannya dengan pengaturan terhadap berbagai kepentingan hidup yang berbeda-beda, karena manusia terdiri dari berbagai golongan atau komunitas yang memiliki kecenderungan dan kepentingan yang beraneka ragam, dan bahkan dalam kasus-kasus tertentu tidak jarang saling berbenturan antara satu dengan yang lainnya. Maka tidak heran jika terjadi saling tarik menarik kepentingan. Dalam kondisi seperti ini bisa saja terjadi tindakan pragmatisme sebagai solusi (jalan tengah) untuk meminimalisasi perbedaan dan pertentangan dalam rangka mewujudkan kebersamaan. Oleh karena itu menurut Ramlan Surbakti, politik dapat dimaknai sebagai upaya manusia untuk meraih kesempurnaan atau perjalanan menuju kemaslahatan,²⁰ atau dalam bahasa Aristoteles bahwa politik mengajarkan

bagaimana bertindak tepat dan hidup bahagia.²¹ Dengan pemahaman seperti ini politik bernilai luhur, sakral dan tidak bertentangan dengan ajaran agama, dan oleh karenanya setiap manusia yang beragama niscaya berpolitik, makanya berpolitik merupakan sesuatu yang inheren dengan kemanusiaan. Plato, seperti juga Aristoteles, memandang bahwa politik berbicara terutama tentang terma-terma tujuan moral yang dicari oleh para pembuat kebijakan (*decision makers*.) Aristoteles melihat kebaikan tertinggi sebagai tujuan yang dicari oleh para ilmuwan politik.²² Kesempurnaan hidup dan kemaslahatan bersama melalui tindakan dan kebijakan yang tepat sasaran adalah upaya untuk menciptakan hidup bahagia dan sejahtera, dan ini merupakan target atau tujuan pembentukan sebuah pemerintahan atau negara yang baik.

Sebagaimana ditegaskan di atas bahwa negara merupakan masalah bagaimana memanjur urusan umat dan bertujuan agar tercipta kehidupan yang baik, aman dan sejahtera, oleh karenanya, dalam rangka mencapai kehidupan yang baik, aman dan sejahtera ini para pemikir politik Islam menjadikan al-Qur'ān dan Sunnah Nabi sebagai

²⁰ Ramlan Surbakti, *Memahami Islam Politik*, 2.

²¹ J.H. Rapar, *Filsafat Politik Plato, Aristoteles, Agustinus, Machiavelli* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002), 174.

²² Abdul Rashid Moten, *Ilmu Politik Islam (Political Science: An Islamic Perspective)*, terj. Munir A. Mu'in dan Widyawati (Bandung: Pustaka, 2001), 21.

sumber dan dasar dalam menata kehidupan perpolitikan,²³ karena umat Islam yang komit dengan ajaran Islam akan meyakini kebenaran semua ajaran yang terkandung di dalam al-Qur'ān dan Ḥadīts Nabi (yang sah.) Dengan demikian perpolitikan di dalam Islam berdasarkan pemahaman yang benar, tidak terlepas dan bahkan terintegrasi dengan agama. Pemahaman seperti ini yang dibangun kembali oleh Ibn Taymiyyah sebagaimana tercermin di dalam karyanya *Al-Siyāsah al-Syar'īyyah fī Iṣlāḥ al-Rā'ī wa al-Rā'īyyah* (Politik Berasaskan Syari'at dalam Rangka Perbaikan Pemimpin dan Rakyat.) Oleh karena itu, di dalam karyanya tersebut Ibn Taymiyyah mendasarkan teori politiknya atas firman Allah Q.s. al-Nisā': 58 dan 59.²⁴

Menurut Ibn Taymiyyah ayat pertama, al-Nisā': 58, ditujukan kepada para pemimpin negara. Demi tercipta kehidupan bernegara yang serasi dan baik, hendaknya mereka

menyampaikan *amanah* (terkandung di dalamnya sikap jujur para pemimpin) kepada pihak yang berhak atasnya, dan bertindak *adil* dalam mengambil keputusan yang melibatkan kepentingan orang banyak atau masyarakat. Sementara ayat kedua, al-Nisā': 59, ditujukan kepada rakyat. Mereka diperintahkan supaya *taat* (loyal), tidak saja kepada Allah dan RasulNya, tetapi juga kepada pemimpin mereka, dan melakukan segala perintahnya selama pemimpin tersebut tidak memerintahkan berbuat maksiat atau perbuatan yang dilarang agama. Kemudian jika terjadi perbedaan pendapat yang tidak dapat diselesaikan di antara mereka, maka hendaknya kembali kepada Allah dan RasulNya.²⁵ Dalam arti bahwa umat Islam yang bersengketa tetap menjadikan al-Qur'ān dan Sunnah Nabi sebagai prioritas rujukan dalam menyelesaikan berbagai permasalahan yang terjadi.

Prioritas pada Substansi dan Tujuan

Secara teoritis urusan negara dalam tradisi umat Islam yang ditekankan sebenarnya bukanlah semata pada struktur negara secara prosedural, melainkan substruktur dan tujuannya. Struktur negara termasuk ranah ijtihadiyah, maka bisa saja berubah-ubah dari

²³ Tijānī 'Abd Qadīr Ḥamīd, *Pemikiran Politik dalam Al-Qur'an*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), vii.

²⁴ Arti kedua ayat tersebut sebagai berikut, "Sesungguhnya Allah menyuruh kalian menyampaikan *amanah* (titipan) kepada yang berhak menerimanya, dan apabila kalian menetapkan hukum di antara manusia agar kalian menetapkannya dengan *adil*. Sesungguhnya Allah memberikan pengajaran yang sebaik-baiknya kepada kalian. Sesungguhnya Allah adalah Mahamendengar dan Mahamelihat. Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah RasulNya, dan pemimpin kalian. Kemudian jika kalian berbeda pendapat tentang sesuatu masalah, maka kembalikan hal itu kepada Allah dan Rasul, jika kalian benar-benar beriman kepada Allah dan Hari Akhir. Sikap yang demikian itu lebih utama dan lebih baik kesudahannya."

²⁵ Muḥammad b. Ṣāliḥ al-'Utsaymin, *Politik Islam Ta'liq Siyāsah Syar'īyyah Ibnu Taimiyah*, terj. Tim Griya Ilmu (Jakarta: Griya Ilmu, 2014), 25; Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, 82-3.

waktu ke waktu, sesuai dengan keperluan dan kesepakatan-kesepakatan bersama antara warga masyarakat. Oleh karenanya di era modern dan kontemporer, dalam hal pemerintahan dunia Islam tidak menganut satu sistem, tetapi bervariasi, ada sebagian yang menerapkan model monarki, demokrasi republik, demokrasi sosialis, perpaduan antara demokrasi dan monarki, dan sebagainya. Sementara sub-struktur dan tujuan tetaplah berdasarkan prinsip-prinsip bernegara secara Islami. Hal ini karena al-Qur'ān mengandung nilai-nilai dan ajaran yang bersifat etis mengenai aktifitas sosial umat Muslim dalam membangun berbagai aspek kehidupan yang baik. Nilai-nilai dan ajaran ini meliputi prinsip-prinsip tentang musyawarah (*al-syūrā*), kebebasan atau kemerdekaan (*al-hurriyyah*), persamaan (*al-musāwah*), dan ketaatan kepada undang-undang dan pemerintah. Prinsip-prinsip ini dalam pemikiran Islam kontemporer disebut *al-mabādi' al-khamsah* (prinsip-prinsip lima atau lima prinsip).²⁶ Oleh karena itu, sepanjang berdasarkan pada prinsip-prinsip tersebut di atas, maka pembentukan negara Islam dalam pengertian yang formal dan ideologis tidaklah mendesak karena yang urgen itu adalah substansi dan tujuan, yaitu terlaksana ajaran

Islam untuk mencapai keridaan Allah dan kesejahteraan hidup di dunia dan akhirat.

Para pemikir Islam tidak sedikit mengadopsi pemikiran Plato dan Aristoteles dalam berbagai hal, terutama salah satunya mengenai konsep dan proses pembentukan negara. Mereka berangkat dari asumsi dasar bahwa manusia adalah makhluk sosial.²⁷ Hal ini sebagaimana ditegaskan al-Fārābī bahwa manusia adalah makhluk sosial, makhluk yang memiliki kecenderungan alami untuk bermasyarakat (berkomunitas.) Hal ini karena manusia tidak akan mampu memenuhi semua kebutuhan hidupnya secara sendiri-sendiri, tapi ada bantuan atau kerjasama dengan pihak lain.²⁸ Demikian juga al-Ghazālī menegaskan bahwa manusia itu tidak dapat hidup sendirian disebabkan sekurang-kurangnya oleh dua hal, yaitu: 1) Ada kebutuhan terhadap keturunan demi kelangsungan hidup. Hal ini hanya mungkin terjadi jika melalui pergaulan antara laki-laki dan perempuan sebagai layaknya hidup suami istri, 2) Ada saling bantu membantu dalam menyediakan bahan makanan,

²⁶ Muḥammad Salīm al-Awwa, *Fī al-Nizām al-Siyāsī li al-Dawlah al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Syurūq, t.t.), 179-237; Abdul Aziz Sachedina, *Beda tapi Setara Pandangan Islam tentang non-Islam*, terj. Satrio Wahono, (Jakarta: Serambi, 2004), 70.

²⁷ Sjechul Hadi Permono, *Islam dalam Lintasan Sejarah*, 42.

²⁸ Muḥammad Jalāl Syaraf dan 'Alī 'Abd al-Mu'ī Muḥammad, *Al-Fikr al-Siyāsī fī al-Islām: Syakhsyiyāt wa Madzāhib* (Iskandariyyah: Dār al-Ma'rifah al-Jami'iyah, t.t.), 255; Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, 50.

pakaian, kesehatan, pendidikan anak-anak, dan sebagainya.²⁹

Secara teoritis, para pemikir politik Islam berargumentasi bahwa kebutuhan terhadap kerjasama (*ta'āwun*) untuk pengadaan semua materi yang diperlukan secara otomatis akan berimplikasi pada kelahiran interaksi dan pembagian tugas di antara sesama anggota masyarakat. Dari sinilah lahir berbagai komunitas, baik yang didasarkan pada aktifitas dan pekerjaan ataupun yang didasarkan pada ideologi: kaum petani, kaum buruh, kaum pekerja, para pemilik perusahaan atau industri, qabilah, *'aṣabiyyah*, partai politik (di era modern dan kontemporer) dan sebagainya. Semuanya secara alami (*fitrah*) memerlukan kerjasama yang baik antara sesama mereka dalam kehidupan masyarakat, dan pada gilirannya, masyarakat memerlukan semacam suatu badan (institusi) yang berfungsi sebagai kordinator yang mengatur berbagai kepentingan yang berbeda-beda agar tidak terjadi benturan *interest* yang mungkin akan berakibat fatal. Melalui proses inilah dari satu tahap ke tahap berikutnya berdirilah sebuah negara. Oleh karena itu, dalam konteks ini Ibn Taymiyyah tidak memersoalkan bagaimana bentuk negara, yang penting negara dapat menyampaikan

amanah (titipan), dalam arti *amanah* itu tidak dapat disampaikan kepada yang berhak jika tidak memiliki sikap jujur (benar atau *ṣiddīq*), berbuat *adil* kepada sesama rakyat.³⁰ Jika kedua prinsip dasar ini dapat direalisasikan dalam kehidupan perpolitikan, maka negara akan mencapai stabilitas politik yang kuat, keamanan, kedamaian, dan bahkan kesejahteraan akan lahir.

Agama dan Kekuasaan

Integrasi agama dan politik di dalam Islam merupakan fakta yang tidak harus dipersoalkan, karena agama dan politik merupakan dua fenomena yang senantiasa hidup di tengah-tengah masyarakat. Pada Abad Pertengahan bahkan Klasik keberadaan agama dan politik di dunia Islam tidak pernah dipersoalkan,³¹ karena politik pada dasarnya berkaitan dengan aktifitas bagaimana mengatur atau mengelola kehidupan orang banyak agar tercipta kehidupan damai, tentram, sejahtera, dan sebagainya. Intinya bahwa politik adalah

³⁰ Muḥammad Jalāl Syaraf dan 'Alī 'Abd al-Mu'ī Muḥammad, *Al-Fikr al-Siyāsī fī al-Islām*, 429

³¹ Agama (terutama agama Islam) dan politik dipersoalkan pada abad modern dan kontemporer, terutama di dunia Barat, sebagai dua entitas yang berbeda. Agama diposisikan sebagai seperangkat aturan yang berkaitan dengan hal-hal privat, sementara politik berhubungan dengan hal-hal yang berkaitan dengan urusan publik, karenanya agama dan politik tidak bisa dicampuradukkan. Kondisi ini terjadi setelah dunia Islam mengalami kemunduran dalam berbagai aspek kehidupan, dan dunia Barat muncul sebagai kekuatan yang mendominasi dunia, dan dunia Islam menerima pengaruh pemikiran sekuler.

²⁹ Muḥammad Jalāl Syaraf dan 'Alī 'Abd al-Mu'ī Muḥammad, *Al-Fikr al-Siyāsī fī al-Islām: Syakhsyiyāt wa Madzāhib*, 379-80; Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, 74.

aktifitas sosial masyarakat, dan untuk mencapai keberhasilan menata kehidupan umat atau masyarakat tersebut secara efektif diperlukan otoritas kekuasaan. Dengan kekuasaan dan kewenangan yang ada, seorang penguasa dapat memaksa warga masyarakatnya untuk patuh pada peraturan atau undang-undang.

Ibn Taymiyyah salah seorang ulama dan pemikir Islam ternama (selain ahli dalam bidang hukum), membangun pemikiran sosial politiknya berdasarkan agama (*wada'a fihī kulla afkārīhi al-siyāsiyyah al-murtakizah 'alā al-dīn.*) Ia berpendapat bahwa agama dan negara saling memerlukan, dan ada hubungan simbiosis mutualis antara kedua hal tersebut. Tanpa kekuasaan, agama berada dalam bahaya, tanpa agama yang dihayati dan diamalkan, negara akan menjadi sebuah organisasi masyarakat yang tiranik.³² Ibn Khaldūn (seorang pemikir Muslim dan pembangun sosiologi Abad Tengah) dalam konteks memerkuat kestabilan negara berpendapat bahwa organisasi kemasyarakatan (*'aṣabiyyah*) secara alami adalah suatu kemestian bagi manusia, tanpa organisasi kemasyarakatan eksistensi mereka tidak akan sempurna sebagaimana yang dikehendaki Allah menjadikan mereka sebagai khalifahNya di muka bumi ini.

Dalam konteks hubungan agama dan negara pada Abad Pertengahan, dunia Islam saat itu tidak mengenal kategorisasi agama dan politik, karena agama menjadi sumber aturan dan etika. Sementara politik sebagai ekspresi aktifitas kehidupan umat, di mana agama menjadi referensi dalam menuangkan kebijakan politik. Tetapi di era modern dan kontemporer muncul pandangan mengenai hubungan antara agama dan negara, sehingga kemudian mengarah pada terjadi kategorisasi agama dan negara sebagai dua entitas yang berbeda posisi; agama diposisikan sebagai urusan privat (individu) sementara negara (politik) berada pada ranah publik.

Dalam pandangan para pemikir politik Islam, sebenarnya masalah pengelolaan negara termasuk urusan duniawi, sementara aturan-aturan yang ada di dalam al-Qur'ān bersifat umum. Oleh karenanya, permasalahan negara termasuk wilayah ijtihadiah. Tugas para cendekiawan Muslim adalah berusaha secara terus menerus memberikan pemahaman bahwa al-Qur'ān, demikian juga Sunnah Nabi sebagai landasan bagi sebuah aturan yang dapat direalisasikan dalam pemerintahan pada sepanjang zaman, sehingga Islam relevan dengan situasi dan kondisi yang senantiasa berubah dari waktu ke waktu. Inilah sebenarnya yang dilakukan oleh empat Khulafā' al-Rāsyidīn (Abū Bakr, 'Umar, 'Utmān dan 'Alī

³² Muḥammad Jalāl Syaraf dan 'Alī 'Abd al-Mu'ī Muḥammad, *Al-Fikr al-Siyāsī fī al-Islām*, 429-30.

b. Abū Ṭālib) sepeninggal Nabi, sehingga walaupun mereka berada dalam rangka pengamalan ajaran Islam secara menyeluruh (*syumul*), tetapi pengorganisasian pemerintahan mereka berbeda antara satu dari yang lainnya. Hal ini karena pengorganisasian dan pengelolaan pemerintahan termasuk hal-hal yang sifatnya teknis yang berbeda antara satu dari lainnya sesuai dengan kebijakan para pemimpin umat tersebut.

Berdasarkan penjelasan di atas dapat ditegaskan bahwa negara dalam Islam yang ditekankan bukanlah struktur negara saja yang melahirkan hal-hal prosedural dalam mengelola kehidupan perpolitikan, melainkan juga yang terpenting adalah sub-struktur dan tujuannya sebagaimana disebutkan di atas. Struktur negara akan berubah dari waktu ke waktu dan dari satu tempat ke tempat lainnya. Sementara sub-struktur dan tujuannya menyangkut prinsip-prinsip bernegara berasaskan ajaran agama, dan ini tetap, tidak mengalami perubahan. Namun demikian penting untuk dicatat dan sebagaimana disebutkan di atas bahwa al-Qur'ān mengandung nilai-nilai dan ajaran yang bersifat etis mengenai aktifitas sosial umat Islam. Ajaran al-Qur'ān meliputi prinsip-prinsip (*mabādi'*): *keadilan, persamaan, persaudaraan, musyawarah* dan sebagainya.³³

Al-Qur'ān maupun Sunnah Nabi tidak menetapkan sistem politik dalam bentuk legal formal negara yang ideal. Islam yang berdasarkan al-Qur'ān dan Sunnah Nabi yang sah hanya menyediakan seperangkat nilai etis yang dapat dijadikan rujukan dalam penyelenggaraan negara. Seperangkat nilai etis ini secara umum (tidak secara rinci dan khusus) yang barangkali sejalan dengan prinsip-prinsip demokrasi di era modern dan kontemporer. Persoalan negara lebih merupakan urusan kreatifitas manusia melalui ijtihad atau pemikiran kreatif dan mendalam sehingga melahirkan kebijakan-kebijakan positif untuk tercipta kehidupan umat yang aman, makmur dan sejahtera di dunia dan akhirat. Sebagai wilayah ijtihad, maka setiap rumusan dan interpretasi yang dihasilkannya pun tentu berbeda pula, karena latarbelakang pemikiran orang berbeda, meskipun sumber dasarnya sama, yaitu al-Qur'ān dan Sunnah Nabi. Demikian juga yang dilakukan Ibn Taymiyyah, meskipun dalam beberapa hal berbeda dari para pemikir lain, tetapi dasar pemikirannya tetap mengacu kepada al-Qur'ān dan Sunnah Nabi.

Pemerintahan Khilafah Syura dan Monarki

Pembicaraan mengenai *imāmah* (kepemimpinan umat) merupakan topik bahasan *khilāfah nubuwwah* (pemimpin pengganti Nabi) dalam rangka menjaga dan

³³ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, 88; Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, 4-7.

memelihara agama dan mengelola dunia atau politik (*al-imāmah mawḍū'ah li khilāfah al-nubuwwah fī hirātsah al-dīn wa al-siyāsah al-dunyā*.)³⁴ Berdasarkan pernyataan ini dapat ditegaskan bahwa pemimpin umat berposisi sebagai pengganti Nabi (*khilāfah nubuwwah*) dan bertugas menjaga dan memelihara agama dan mengatur serta mengelola dunia (politik.) Tetapi kemudian dalam sejarah pemerintahan umat Islam terjadi perbedaan dalam mekanisme pemilihan imam (pemimpin.) Dalam konteks ini, perbedaan terjadi antara era Khulafā' al-Rāsyidīn dan kekhalifahan sesudahnya. Kekhalifahan yang berkembang setelah era al-Khulafā' al-Rasyidun (632-661 M.) hanyalah berbeda sedikit dari sistem kerajaan (monarki) Romawi dan Persia.³⁵ Perbedaan ini terutama pada aspek ketika dilakukan pergantian kepala negara (khalifah.) Di era Khulafā' al-Rāsyidīn, seorang calon khalifah dipilih melalui pemilihan yang melibatkan semua elemen masyarakat berdasarkan kesepakatan bersama, atau melalui pemilihan yang dilakukan oleh para elit atau para tokoh sahabat Nabi, setelah itu dilakukan baiat, dan jika ini yang terjadi, maka kekhalifahan era Khulafā' al-Rāsyidīn sesuai dengan sistem demokrasi yang berkembang di era modern dan kontemporer di

banyak negara di dunia. Sementara kekhalifahan yang berkembang sesudah era Khulafā' al-Rāsyidīn, terutama di Abad Pertengahan calon kepala negara (khalifah) diangkat langsung oleh kepala negara yang sedang berkuasa, dan kemudian calon kepala negara dinobatkan sebagai putra mahkota (*waliyy al-'ahd*.) Setelah kepala negara yang sedang berkuasa wafat, maka secara otomatis putra mahkota menjadi kepala negara. Berdasarkan relevansi sistem kekhalifahan al-Khulafā' al-Rāsyidīn dengan saat ini dari aspek moral, keadilan, dan egalitarian, masih cukup ideal dan patut dicontoh untuk sepanjang zaman, sehingga Ibn Taymiyyah menyebutnya sebagai *khilāfah al-nubuwwah* (khilafah kenabian.)³⁶ Hal ini karena sistem khilafah di era al-Khulafā' al-Rāsyidīn *compatible* dengan sistem pemerintahan demokrasi saat ini, walaupun tidak seluruhnya persis.

Tidak diketahui secara pasti siapa pertama kali mengusulkan penggunaan istilah khalifah sehingga menjadi konsep politik dalam Islam. Tetapi yang jelas berdasarkan penelusuran karya-karya sejarah dan politik para pemikir Muslim, 'Umar b. Khaṭṭāb untuk pertama kali menyebut dua kali kata khalifah kepada Abū Bakr. Pertama, saat menentukan pilihan kepada Abū Bakr sebagai pemimpin

³⁴ Al-Mawardī, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyah al-Dīniyyah* (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1966), 5.

³⁵ Athar Abbas Rizvi, *Shah Wali-Allah and His Times* (Canberra: Ma'rifa Publishing House, 1980), 290.

³⁶ Qomaruddin Khan, *The Political Thought of Ibnu Taimiyah* (Islamabad: Islamic Research Institut, 1973), 81.

umat setelah Nabi wafat. Dalam upayanya meyakinkan masyarakat Madīnah (bukan upaya pencitraan), terutama orang-orang yang sedang berada di balai sidang Tsaqīfah Banū Sa‘īdah, ‘Umar menyatakan dalam salah satu pernyataannya, “*Wa khalīfatuhu ‘alā al-ṣalāh*” (Abū Bakr menggantikan Rasulullah sebagai imam dalam salat berjamaah.) Hal ini menunjuk pada keadaan saat Nabi dalam keadaan uzur sakit sehingga beliau tidak dapat menjadi imam shalat berjamaah di Masjid, kemudian Rasulullah meminta Abū Bakr untuk menggantikannya (*yakhlufuhu.*) Kedua, pesan Abū Bakr kepada ‘Umar yang harus disampaikannya kepada ‘Alī b. Abī Ṭālib terkait masalah baiat³⁷ ‘Alī kepada Abū Bakr yang belum dilakukannya sampai beberapa bulan, padahal para sahabat Nabi dan masyarakat Madīnah sudah menyatakan baiat kepada Abū Bakr. Yang disampaikan ‘Umar kepada Ali tersebut sebagai berikut. “*Yad‘ūka*

khalīfah Rasūlillāh”³⁸ (khalifah Rasulullah, Abū Bakr, mengundang anda, ‘Alī) untuk membicarakan kesediaan anda berbaiat kepadanya.

Berdasarkan fakta dua peristiwa sebagaimana disebutkan di atas, maka dapat ditegaskan bahwa ‘Umarlah pertama kali menggunakan istilah khalifah, tetapi dikaitkan dengan Rasulullah sehingga menjadi *khalīfah Rasūlillāh*. Dari aspek lain, kemunculan penggunaan istilah khalifah pada dua peristiwa tersebut, dapat dipahami bahwa seorang khalifah memiliki dua tugas: pertama sebagai pemimpin agama; kedua sebagai pemimpin politik. Maka benarlah apa yang ditegaskan para pemikir politik Islam dahulu bahwa seorang khalifah adalah pemimpin agama dan dunia (politik) sekaligus. Dengan demikian, secara politis kekhalifahan sebagai sistem politik baru muncul setelah Rasulullah wafat, dan ini dimulai sejak Abū Bakr dibaiat (dilantik) sebagai khalifah, maka dimulailah sistem ini untuk pertama kalinya dalam sejarah politik Islam, walaupun pembaiatan Abū Bakr ada sedikit masalah, yaitu masalah yang menyebabkan ‘Alī b. Abī Ṭālib mengundurkan baiatnya kepada Abū Bakr. Masalah tersebut disebabkan setidaknya oleh dua faktor. Pertama, pihak keluarga Nabi merasa bahwa

³⁷ Baiat adalah pernyataan taat setia dari warga masyarakat kepada pemimpin umat yang baru. Hal ini menjadi sesuatu yang amat penting dalam politik Islam, karena baiat sebagai pengakuan dan legitimasi dari warga masyarakat pemilih kepada pemimpin terpilih. Baiat ini juga merupakan sesuatu yang penting karena sebagai kontrak sosial yang melahirkan hak dan kewajiban antara pemimpin terpilih dengan warga masyarakat pemilih. Di era modern dan kontemporer ada istilah pelantikan kepada pemimpin terpilih sebagai peresmian kepemimpinannya dimulai, biasanya dimulai dengan pidato perdana kenegaraan, sumpah jabatan dan kemudian diikuti dengan berjabat tangan dengan pemimpin terpilih. Di era klasik agenda ini sudah dilaksanakan, hanya formatnya saja yang berbeda, tapi intinya sama.

³⁸ Ibn Qutaybah al-Daynūrī, *Al-Imāmah wa al-Siyāsah*, 16-9.

hari wafat Nabi harusnya menjadi hari berkabung bagi seluruh umat Muslim, tetapi Abū Bakr, ‘Umar dan lain-lainnya termasuk orang-orang Muhājirūn justru sibuk terlibat pembicaraan intensif mengenai pergantian kepemimpinan Nabi, bukan menyelesaikan jenazah Nabi yang sudah membujur. Kedua, dari pihak paman ‘Alī, yaitu al-‘Abbās sebenarnya menginginkan agar yang menggantikan kepemimpinan umat Islam setelah Nabi wafat adalah ‘Alī b. Abī Ṭālib. Oleh karenanya al-‘Abbās mau membaiaat ‘Alī, tetapi justru Abū Bakr yang dibaiat oleh masyarakat melalui proses dialog dan musyawarah yang sedikit memanas di Majelis Tsaqīfah Banū Sa‘īdah. Dari kedua alasan ini, ‘Alī b. Abī Ṭālib terus mengundur-undur waktu berbaiaat kepada Abū Bakr sampai setelah wafat istrinya (Fāṭimah putri Nabi) dan setelah 75 hari sesudah wafat Nabi.³⁹

Sebagaimana dijelaskan oleh para ahli sejarah bahwa sistem khilafah sebagai produk eksperimen pemerintahan setelah Nabi wafat secara teoritis tidak lebih dari masalah ijtihadiyah dalam menata kehidupan perpolitikan yang mengacu kepada ajaran Islam, dan bahkan para ahli hukum (ahli fiqh) menegaskan sebagai yang bersifat syar‘i sebagaimana ditegaskan Ibn Taymiyyah. Hal

ini karena sistem kekuasaan manapun jika tidak dikontrol oleh nilai-nilai kebenaran yang bersumber pada ajaran agama tidak jarang menimbulkan malapetaka, sekalipun penguasanya mengaku beragama Islam. Sistem kekhilafahan juga tidak lepas dari berbagai permasalahan, terutama setelah era Khulafā’ al-Rāsyidīn yang secara substansialnya berdasarkan monarki setengah absolut, meskipun tidak semua para khalifah (para penguasa) pada abad-abad pertengahan bersikap demikian.

Berdasarkan keyakinan umat Islam bahwa kepangkatan Nabi sebagai nabi dan rasul tidak dapat tergantikan oleh siapa pun, karena beliau adalah nabi dan rasul terakhir,⁴⁰ tetapi beliau sebagai pemimpin umat harus ada penggantinya yang akan meneruskan perjuangan beliau dan memertahankan apa yang sudah dicapainya, sebab tanpa pemimpin komunitas Muslim akan kacau dan tidak tentu arah, maka seorang khalifah sebagai pengganti dan penerus kepemimpinan Nabi menjadi sesuatu yang sangat penting dalam konteks ini. Seorang ulama dan pemikir handal, al-Mawardī (w. 1058 M.) menawarkan teorinya tentang kepemimpinan umat. Ia menegaskan “Al-

³⁹ Ibn Qutaybah al-Daynūrī, *Al-Imāmah wa al-Siyāsah*, 20-1; Q.s. al-Aḥzāb: 33.

⁴⁰ Walaupun setelah Nabi wafat ada beberapa orang yang mengaku nabi atau rasul, itu hanya klaim-klaim yang tidak dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya, di antaranya adalah Musaylimah al-Kadzdzāb, Ghulam Ahmad (pendiri komunitas Ahmadiyah), dan sebagainya.

imāmah mawḍū‘ah li khilāfah al-nubuwwah fī hirātsah al-dīn wa al-siyāsah al-dunyā” (kepemimpinan dibentuk untuk menggantikan kenabian, bertugas menjaga agama dan mengelola dunia/politik).⁴¹ Berdasarkan pandangan al-Mawardī ini dapat ditegaskan bahwa kepemimpinan politik dibentuk untuk menjaga agama dan mengatur kehidupan orang banyak atau masyarakat, hubungan antar masyarakat, juga mengatur hubungan internasional.

Para ahli sejarah sekitar 400 tahun setelah Nabi wafat telah merumuskan berbagai pemikiran politik berdasarkan konteks zaman mereka. Jika di era Khulafā’ al-Rāsyidīn sistem pemerintahan berdasarkan syūrā atau demokrasi (menurut istilah modern dan kontemporer), terlepas dari sistem dinasti, maka masa sesudahnya, pola kerajaan Romawi dan Persia sangat kental memengaruhi perpolitikan umat Islam dengan lahir sistem dinasti terutama di abad-abad pertengahan. Model pemerintahan seperti ini bermula semenjak Mu‘āwiyah b. Abū Sufyān mengangkat putranya, Yazīd, sebagai penggantinya melalui pengangkatan langsung sebagai putra mahkota (*walī al-‘ahd*), dan secara otomatis jika Mu‘āwiyah wafat, maka Yazīd langsung menjadi khalifah .

⁴¹ Abū al-Ḥasan ‘Alī al-Mawardī, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyah al-Dīniyyah* (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1966 M./1386 H.), 5.

Di sinilah perpolitikan umat Islam mengalami distorsi untuk pertama kalinya dalam sejarah peradaban umat Islam, atau mungkin memerlihatkan variasinya dalam hal-hal yang sifatnya teknis. Oleh karena itu, kemunculan *otoritarianisme* dan *despotisme* tidak asing dalam sejarah umat Islam selama berabad-abad. Para ahli dan termasuk Ibn Taymiyyah tidak tertarik untuk mendasarkan teori politiknya atas prinsip *syūrā* secara khusus, dalam arti kepala negara dipilih melalui pemilihan yang melibatkan semua elemen masyarakat sebagaimana diselenggarakan di era Khulafā’ al-Rāsyidīn.⁴² Bahkan semenjak abad ke-11 istilah sultan, selain khalifah dan amīr al-mu‘minīn, muncul pula dalam praktik perpolitikan umat Islam. Al-Ghazālī, demikian juga Ibn Taymiyyah, dalam konteks ini berargumentasi bahwa, “*Al-dīn usus wa al-sulṭān ḥārīts* (agama itu dasar dan sultan penjaganya).”⁴³ Oleh karenanya dalam

⁴² Meskipun demikian, al-Mawardī berbeda dari para pemikir politik lainnya. Ia mengajukan teori bahwa kepemimpinan umat menjadi sah jika dilakukan melalui salah satu dari dua mekanisme pemilihan. *Pertama*, calon pemimpin dipilih melalui pemilihan yang dilakukan oleh suatu badan (*election committee*) yang disebut *ahl al-‘aqd wa al-ḥall*. *Kedua*, pemilihan melalui penunjukan langsung oleh pemimpin yang sedang berkuasa kepada orang yang dikehendaki sebagai putra mahkota atau *walī al-‘ahd* (*Al-imāmah tan-‘aqīd min wajhayni: aḥaduhumā bi ikhtiyār ahl al-‘aqd wa al-ḥall wa al-tsānī bi ‘ahd al-imām min qabl*.) Lih. al-Mawardī, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyah al-Dīniyyah*, 6.

⁴³ Abū Ḥamīd Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Iqtisād fī al-‘Itiqād* (Kairo: Maktabah al-Jundī, 1972), 199.

perspektif ini agama menjadi dasar bagi pengelolaan kehidupan politik.

Menurut teori kekhalifahan bahwa seluruh dunia Islam hanya dipimpin oleh seorang pemimpin tunggal, tidak boleh ada dua pemimpin atau lebih dalam satu wilayah kekuasaan, tetapi setelah Dinasti Umayyah teori ini tidak lagi dapat dipertahankan. Pada zaman kekuasaan Dinasti ‘Abbāsiyyah saja (750-1258 M.) terdapat dua pemerintahan terpisah, yaitu di Andalusia (Spanyol) berdiri pemerintahan Dinasti Umayyah yang tidak kurang hebatnya bila dibandingkan dengan yang ada di Timur, yaitu di Baghdad yang menjadi pusat pemerintahan Dinasti ‘Abbāsiyyah.⁴⁴ Di zaman modern dan kontemporer lebih banyak lagi pemerintahan Islam atau pemerintahan Muslim yang sudah terpisah-pisah berdasarkan batas-batas geografis, hal ini karena faktor paham nasionalisme yang sudah diterima oleh hampir kebanyakan dunia Islam.

Oleh karenanya paradigma dan teori kekhalifahan sebagaimana disebutkan di atas harus dikaji ulang. Ibn Taymiyyah sendiri (1263-1328 M.) cukup realistis untuk tidak bersusah payah dalam membela teori kekhalifahan yang sebelumnya dijadikan simbol bagi syari‘ah, karena memang masanya sudah berlalu. Ibn Taymiyyah lebih mengedepankan

upaya reformasi dalam rangka penegakan kembali syari‘ah dan penegakan kembali nilai-nilai agama⁴⁵ dalam kehidupan umat Islam yang saat itu sudah mengalami kemerosotan dari dalam (internal), di samping karena serangan tentara Mongol (eksternal) yang menghancurkan imperium ‘Abbāsiyyah. Bagi Ibn Taymiyyah, syari‘ah adalah dasar kehidupan komprehensif yang meliputi kebenaran spiritual, kebenaran rasional dan kebenaran hukum.⁴⁶ Ibn Taymiyyah sudah melepaskan diri dari masalah kekhalifahan yang dipahaminya secara kaku, sebagaimana hal ini dipahami di dalam karyanya *Al-Siyāsah al-Syar‘iyyah*. Ibn Taymiyyah berargumentasi bahwa kekuasaan politik itu penting untuk menegakkan agama, yang dalam penuturannya Ibn Taymiyyah menegaskan, “*Inna wilāya amr al-nās min a‘zam wājibah al-dīn bal lā qiyāma li al-dīn illā bihā* (sesungguhnya kekuasaan politik dalam mengelola urusan manusia adalah salah satu kewajiban agama yang utama, tanpa agama, politik tidak akan tegak secara baik.)⁴⁷ Dalam perspektif Ibn Taymiyyah ini, agama menjadi sumber dan dasar perpolitikan umat Islam.

Dengan menempatkan syari‘ah sebagai sesuatu yang mendasar, Ibn Taymiyyah telah

⁴⁵ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), 111.

⁴⁶ Fazlur Rahman, *Islam*, 111.

⁴⁷ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyāsah al-Syar‘iyyah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabiyah, 1966), 138.

⁴⁴ Ira M. Lapindus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, 210; Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, 42 – 87.

membebasakan umat Islam dari sebuah teori politik yang sudah tidak bisa dipertahankan lagi, yaitu khilafah; khilafah dalam pengertian yang *prototype*. Namun demikian, Ibn Taymiyyah tetap berpegang teguh pada keyakinan bahwa nilai syari'ah tidaklah sah bila dikonfrontasikan dengan sesuatu yang bersifat rasional.⁴⁸ Karena teori komprehensif inilah menjadikan Ibn Taymiyyah dianggap sebagai pelopor gerakan reformis Islam, sekalipun beberapa teori politiknya sedikit kontroversi, terutama terkait dengan keharusan menaati penguasa non-Muslim jika dia *adil* dan *amanah* daripada penguasa Muslim yang zalim (tidak adil dan tidak amanah.)⁴⁹ Teori politik Ibn Taymiyyah yang dianggap kontroversial ini banyak disalah-pahami di kalangan umat Islam saat ini. Pemahaman yang benar adalah bahwa Ibn Taymiyyah sangat menjunjung tinggi prinsip-prinsip *keadilan* dan *sikap amanah*, dan menempatkan kedua nilai asas ini pada kedudukan sentral bagi membangun kehidupan masyarakat dan negara. Tanpa *keadilan* dan *amanah* (kejujuran) negara akan terjebak pada persaingan perebutan kekuasaan dengan cara apapun (tidak mengenal haram atau halal), termasuk menipu, mengeksploitasi dan berbohong kepada masyarakat melalui janji-

janji manis yang tidak pernah wujud dalam kehidupan nyata.

Simpulan

Berdasarkan apa yang telah penulis sampaikan di atas terkait dengan topik bahasan mengenai agama dan negara, dapat disampaikan beberapa kesimpulan sebagai berikut. Pertama, politik adalah menyangkut aktifitas dalam ranah kebijakan (*decision making*) mengenai urusan pengaturan dan pengelolaan kehidupan umat atau orang banyak. Kedua, pengelolaan orang banyak dapat lebih efektif jika didasarkan pada komitmen kejujuran (*amanah*) dan keadilan dalam melaksanakan peraturan dan undang-undang yang harus dipatuhi oleh berbagai elemen masyarakat. Ketiga, pengaturan ini bersifat teknikal yang senantiasa berubah dari waktu ke waktu sesuai dengan perubahan masa dan tempat. Keempat, al-Qur'an demikian juga Sunnah Nabi memberikan dasar-dasar etika yang bersifat umum untuk menata kehidupan masyarakat dan negara. Dalam perspektif ini agama menjadi dasar dalam mengatur kehidupan perpolitikan. Kelima, sistem pemerintahan apapun modelnya boleh saja berbeda dari waktu ke waktu atau dari satu bangsa ke bangsa lain sesuai hasil keputusan bersama masyarakat berkenaan sepanjang tetap mengacu kepada dasar-dasar al-Qur'an dan

⁴⁸ Fazlur Rahman, *Islam*, 111

⁴⁹ Ibn Taymiyyah, *Al-Siyāsah al-Syar'iyah*,

Sunnah Nabi. Keenam, di era modern dan kontemporer suatu bangsa Muslim boleh saja mendasarkan pemerintahannya kepada sistem demokrasi, khilafah, monarki, kesultanan

ataupun model lain seperti bentuk pemerintahan paduan antara sistem demokrasi dan monarki, asalkan semuanya itu berlandaskan kepada dasar-dasar agama.

Daftar Pustaka

- al-‘Awwa, Muḥammad Salīm, *Fī al-Nizām al-Siyāsī li al-Dawlah al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Syurūq, t.t.
- al-Ghazālī, Abū Ḥamīd Muḥammad, *Al-Iqtiṣād fī al-I‘tiqād*. Kairo: Maktabah al-Jundī, 1972.
- Heyd, Uriel, *Foundation of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gokalp*. London: Luzac Company The Harvill Press, 2001.
- Ibn Hisyām, *Al-Sīrah al-Nabawiyyah*. Kairo: Dār al-Fikr, t.t.
- Ibn Qutaybah al-Daynūrī, *Al-Imāmah wa al-Siyāsah*. Kairo: Mu’assasah al-Ḥalabī wa Syirkatuhu, 1967 M./1387 H.
- Ibn Taymiyyah, *Al-Siyāsah al-Syar‘iyyah*. Beirut: Dār al-Kitab al-‘Arabiyyah, 1966.
- Khan, Qomarudin, *The Political Thought of Ibn Taymiyyah*. IslamAbad: Islamic research Institut, 1973.
- Lapindus, Ira M., *Sejarah Sosial Umat Islam*, terj. Gufron A. Mas’ud. Jakarta: Raja Grafindo, 1999.
- al-Mawardī, Abū al-Ḥasan ‘Alī, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*. Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1966 M./1386 H.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*. Jakarta: Paramadina, 1992.
- Moten, Abdul Rashid, *Ilmu Politik Islam (Political Science: An Islamic Perspective)*, terj. Tim Pustaka. Bandung: Penerbit Pustaka, 2001
- Ḥamīd, Tijānī ‘Abd Qādir, *Pemikiran Politik Dalam al-Qur’an*, terj. Abdul Hayye al-Kattani. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI-Press, 2001.
- Pramono, Sjechul Hadī Pramono, *Islam dalam lintasan Sejarah Perpolitikan: Teori dan Praktik*. Surabaya: Aulia, 2004
- Rahman, Fazlur, *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Rais, Amien, “Pengantar Buku Pendidikan Politik Ikhwanul Muslimin,” dalam Usman Abdul Mu’iz Ruslan, *Pendidikan Politik Ikhwanul Muslimin: Studi Analisis Evaluatif terhadap Buku Pendidikan Ikhwanul Muslimin*. Solo: Era Intermedia, 2000.
- Rapar, J.H., *Filsafat politik Plato, Aristoteles, Augustinus, Machiavelli*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Rizvi, Athar Abbas, *Shah Wali Allah and His Times*. Canberra: Ma’rifah Publishing House, 1980.
- Sachedina, Abdul Aziz, *Beda tapi Setara Pandangan Islam tentang Non-Islam*, terj. Satrio Wahono. Jakarta: Serambi, 2004.
- Siraj, Said Agil Siraj, *Islam Aspiratif Bukan Inspiratif*. Bandung: Mizan, 2007.
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI-Press, 1991.
- Syamsuddin, M. Din, “Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam,” dalam Abu Zahra (ed.), *Politik Demi Tuhan*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.
- Syaraf, Muḥammad Jalāl, dan ‘Alī ‘Abd al-Mu’ṭ Muḥammad, *Al-Fikr al-Siyāsī fī al-Islām: Syakhṣiyyat wa Madzahib*. Iskandariyyah: Dār al-Mak‘ifah al-Jami‘iyyah, t.t.
- Surbakti, Ramlan, *Memahami Islam Politik*. Jakarta: Grafindo, 1992.
- al-‘Utsaymin, Muḥammad b. Ṣāliḥ, *Politik Islam Ta’liq Siyasah Syar‘iyyah Ibnu Taimiyah*, terj. Tim Griya Ilmu. Jakarta: Griya Ilmu, 2014.
- Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: PT Grafindo Persada, 2001.