

Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

**“Relasi Islam dan Kekuasaan: Pluralitas
Tafsir atas Budaya dan Politik”**

WACANA

Sirojuddin Aly
**Paradigma Pemilihan Kepala Negara di
Zaman Khulafa Al-Rasyidin**

Sukron Kamil
**Pemikiran Politik Islam Klasik dan
Pertengahan: Tinjauan terhadap Konsep
Hubungan Agama dan Negara**

Muhamad Ali
**Understanding Muslim Plurality: Problems
of Categorizing Muslims in Postcolonial
Indonesia**

H. Achmad Zainuri
**Korupsi Berbasis Tradisi: Akar Kultural
Penyimpangan Kekuasaan di Indonesia**

TULISAN LEPAS

Ahmad Tholabi Kharlie
**Kodifikasi Hadis: Menelusuri Fase Penting
Sejarah Hadis Nabawi**

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Refleksi
Jurnal Kajian Agama dan Filsafat
Vol. VII, No. 2, 2005

Dewan Redaksi

M. Quraish Shihab
Said Agil H. Al-Munawwar
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Amsal Bakhtiar
Kautsar Azhari Noer
Hamdani Anwar
Zainun Kamaluddin Fakhri

Pemimpin Redaksi

Edwin Syarif

Anggota Redaksi

A. Bakir Ihsan
Wiwi Siti Sajarah

Sekretariat

Suzanti Ikhlās

Penerbit

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Alamat Redaksi

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, 15412
Telp. (021) 749 3677, 749 3579, 740 1925
Fax. (021) 749 3677
Email: jurnalrefleksi@yahoo.com

Refleksi adalah jurnal yang terbit 3 (tiga) kali setahun, telah diakreditasi oleh Departemen Pendidikan Nasional RI melalui SK No. 39/DIKTI/Kep./2004. Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis.

TABLE OF CONTENTS

Editorial

- ~ Relasi Islam dan Kekuasaan: Pluralitas Tafsir atas Budaya dan Politik Muslim

Articles

- 127-146 Paradigma Pemilihan Kepala Negara di Zaman Khulafa Al-Rasyidin
Sirojuddin Aly
- 147-166 Pemikiran Politik Islam Klasik dan Pertengahan: Tinjauan terhadap Konsep Hubungan Agama dan Negara
Sukron Kamil
- 167-196 Understanding Muslim Plurality: Problems of Categorizing Muslims in Postcolonial Indonesia
Muhamad Ali
- 197-210 Korupsi Berbasis Tradisi: Akar Kultural Penyimpangan Kekuasaan di Indonesia
H. Achmad Zainuri
- 211-220 Hermeneutika Agama Islam: Menempatkan Relevansi Agama dan Kesalehan Sosial
Kusmana
- 221-232 Islam dan Tata Masyarakat Dunia
Masri Mansoer

Document

- 233-258 Kodifikasi Hadis: Menelusuri Fase Penting Sejarah Hadis Nabawi
Ahmad Tholabi Kharlie

RELASI ISLAM DAN KEKUASAAN: PLURALITAS TAFSIR ATAS BUDAYA DAN POLITIK MUSLIM

Perkembangan reformasi telah menawarkan banyak ruang kebebasan, baik dalam wacana maupun praktik politik. Beragam khazanah intelektual dibongkar kembali untuk dipajang dalam etalase ekperimentasi kehidupan politik bangsa. Tak terkecuali khazanah dunia muslim yang secara historis telah memperlihatkan keintimannya dengan politik kekuasaan dengan rasa dan warnanya yang beragam. Sebagai sebuah wacana, ia berhak untuk ditafsirkan, diaktualisasikan, bahkan mungkin dibiarkan sebagai realitas masa lalu. Melihat transisi politik kebangsaan yang terus mencari bentuk dan di tengah wacana politik keagamaan yang sering melahirkan kesyahduan historis, maka kami berhasrat untuk menampilkan beragam wacana tersebut dalam bingkai pluralitas politik kekuasaan Islam. Pluralitas wacana merupakan medium untuk meletakkan perbedaan sebagai keindahan yang memberi sinergi untuk melahirkan yang terbaik di antara sekian wacana yang ada.

Refleksi kali ini menurunkan beberapa tulisan yang menawarkan wacana sosio-politik yang hadir dalam khazanah Islam sejak masa Khalafa al-Rasyidin, masa klasik dan pertengahan, serta realitas kontemporer yang terjadi di Indonesia.

Tulisan pertama disajikan oleh Sirojuddin Aly yang mengulas secara mendalam beberapa sistem pemilihan kepemimpinan yang berlangsung pada masa Khalafa al-Rasyidin. Menurutnya proses kepemimpinan dari empat khalifah (Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali) melahirkan paradigma yang berbeda. Pada masa Abu Bakar diterapkan sistem pemilihan langsung dan bebas, sementara kepemimpinan Umar dilakukan melalui pencalonan oleh pemimpin sebelumnya, yaitu Abu Bakar yang kemudian dipilih oleh rakyat. Sementara pada masa Utsman pemilihan dilangsungkan melalui panitia pemilihan yang dibentuk oleh Umar. Sedangkan kepemimpinan Ali diawali oleh pengakuan tokoh senior yang memiliki kharisma yang kemudian didukung oleh masyarakat. Proses pemilihan Ali

berlangsung dalam masa krisis karena adanya persaingan di kalangan sahabat pasca terbunuhnya Utsman.

Islam dan politik merupakan dua entitas yang unik karena keintimannya dalam merangkai kekuasaan dalam Islam. Hal ini terlihat dari wacana yang berkembang di kalangan pemikir politik muslim dalam melihat relasi agama dan negara. Sukron Kamil menelaah pemikiran politik Islam yang, menurutnya, sangat kaya atau bersifat *polyinterpretable*, sehingga sulit digeneralisir dengan mengecapnya sebagai otoriter atau demokratis. Sulit dipungkiri bahwa dalam sejarahnya Islam melahirkan beragam praktik politik kekuasaan, mulai yang otoriter sampai yang demokratis. Tulisan ini ingin melihat khazanah pemikiran politik Islam klasik dan pertengahan yang terkait dengan beberapa isu seperti hubungan agama dan negara, legitimasi otoritarianisme, bentuk pemerintahan teokrasi, demokrasi, dan aristokrasi, serta isu tentang masyarakat ideal. Dari pemaparan tersebut diharapkan dapat diperoleh gambaran yang lebih komprehensif tentang konsepsi politik Islam yang berkembang pada masa tersebut relevansinya dengan saat ini.

Pluralitas wacana di dalam Islam mencerminkan adanya realitas yang beragam pula. Oleh karena itu perkembangan sosial budaya umat Islam akan ikut menentukan pergeseran kategorisasi yang sering dilakukan oleh para pengamat terhadap umat Islam. Muhammad Ali mencoba menelaah lebih jauh perdebatan yang meletakkan umat Islam Indonesia dalam kategorisasi-kategorisasi yang harus dikritisi karena adanya kemungkinan terjadinya konvergensi di antara kategorisasi tersebut. Sulit dipungkiri bahwa salah satu penemuan penting dalam menelaah sisi sosial umat Islam adalah kategorisasi kepercayaan dan perilaku orang Islam, yang membuktikan pluralitas Islam. Namun demikian, kategorisasi-kategorisasi —seperti santri-abangan-priayi, tradisional-modernis, politikal-kultural, fundamentalis-liberal, menurut Ali, harus disikapi secara kritis. Kategorisasi yang paling tepat adalah yang lebih dekat kepada kenyataan. Santri-abangan-priayi yang dikembangkan pada tahun 1960-an menunjukkan sentrisme Jawa dalam studi Islam Indonesia dan memperlihatkan suatu sistem tertutup yang statis, yang harus hati-hati ketika digunakan untuk menunjuk orang Islam di luar Jawa dan di masa sekarang. Perbedaan politikal-kultural juga sulit diterapkan dalam banyak kasus, seperti kasus ketika sebuah kelompok Islam terlibat dalam dua kegiatan politik dan kultural sekaligus.

Realitas sosial tidak selalu berjaln berkelindan dengan ajaran agama. Ajaran agung yang diwartakan oleh agama sering terhempas oleh kenyataan penyimpangan perilaku yang dipertontonkan oleh pemeluk agama, bahkan oleh tokoh agama itu sendiri. Inilah yang terlihat dari korupsi yang melanda negeri Indonesia, sebuah negara yang mayoritas penduduknya muslim. Korupsi di negeri ini merambah ke semua lini bagaikan gurita. Penyimpangan ini bukan saja merasuki kawasan yang sudah dipersepsi publik sebagai sarang korupsi. Tapi juga menyusuri lorong-lorong instansi yang tak terbayangkan sebelumnya bahwa di sana ada korupsi. Satu per satu skandal keuangan di berbagai instansi negara terbongkar. Komisi Pemilihan Umum (KPU) yang dipenuhi aktivis demokrasi, akademisi, dan guru besar, pun tak steril dari wabah korupsi. Di Departemen Agama (Depag), kasus korupsinya bahkan telah menyeret mantan orang nomor satunya sebagai tersangka. Tulisan Achmad Zainuri ini mencoba mengungkap akar tradisi dan kultural dari penyimpangan tersebut.

Perkembangan penafsiran terhadap sosial keagamaan lebih mengacu pada peran positif yang dimainkan oleh agama, walaupun sulit dipungkiri bahwa sebagian orang menganggap agama sebagai candu kemajuan. Figur-figur seperti Namrud, Firaun, Sigmund Freud, Karl Marx, Nietzsche, dan lain-lain, memandang peran agama secara sosio-politis menunjukkan fungsi yang justru menghalangi kemajuan masyarakat, mengancam kekuasaan dan sistem yang telah dibangun oleh elite agama, budaya, atau politik. Namun melihat perkembangan masyarakat kontemporer, agama seperti sebuah spirit yang banyak dipertaruhkan sebagai ideologi alternatif bagi kehidupan saat ini. Agama dianggap sebagai petunjuk bagi manusia menuju jalan keselamatan dan kebahagiaan di dunia dan akhirat. Itulah telaah Kusmana yang melihat peranan penting agama (Islam) bagi kehidupan manusia. Menurutnya, terdapat signifikansi yang kuat pesan Islam dari sisi rahmat dan kesalehan sosial.

Tata kehidupan dunia diwarnai oleh beragam ideologi. Masing-masing ideologi menawarkan masa depan yang paripurna. Sosialisme mengagungkan kolektivisme dan mengabaikan individualitas yang bertujuan akhir untuk pemenuhan kebutuhan yang bersifat material. Sebaliknya kapitalisme (liberalisme) menempatkan manusia sebagai individu yang bebas dan berhak menentukan sendiri hidupnya. Karena itu, boleh melakukan apa saja yang dipandang baik dan benar bagi kepentingan dan keuntungan dirinya. Dari kedua ideologi besar dunia tersebut, Islam tidak

menafikan atau menempatkan diri pada salah satu kutub tersebut. Islam hadir sebagai jalan tengah di antara ekstremitas beragam ideologi secara seimbang dan adil. Karena itu hubungan yang hendak dibangun oleh Islam adalah kemitraan dan kerja sama yang saling menguntungkan untuk meningkatkan kesejahteraan hidup seluruh anak manusia. Tulisan Masri Mansoer ini mengulas sisi universalitas Islam sebagai landasan yang paripurna untuk membangun tatanan masyarakat dunia.

Refleksi kali ini juga menurunkan tulisan yang mengulas perjalanan sejarah Hadis Nabawi yang panjang dan berliku. Perjalanan ini melahirkan kontroversi dan perseteruan wacana. Salah satu persoalan krusial yang kerap menjadi bahan perdebatan di pelbagai kalangan adalah menyangkut sejarah penulisan dan pembukuan Hadis. Bahkan, wacana (*discourse*) mengenai kodifikasi ini telah dijadikan senjata ampuh oleh orientalis dan para *inkar al-sunnah* (suatu kelompok yang menentang Sunnah) untuk mendiskreditkan Hadis atau Sunnah serta menggugat autentisitasnya sebagai sumber hukum Islam kedua, setelah al-Qur'an. Pertentangan di kalangan umat Islam, demikian halnya yang menjadi kritik para orientalis, berkuat pada persoalan keabsahan penulisan dan pembukuan Hadis jika dilihat dari aspek pertimbangan normatif, hingga akhirnya bermuara kepada keraguan terhadap otoritas Sunnah itu sendiri dalam sistem besar: Syariat Islam. Tulisan Ahmad Tholabi Kharlie ini berusaha memberikan klarifikasi awal terhadap pro-kontra seputar kodifikasi Hadis Nabi tersebut.

Rangkaian sajian tulisan dalam **Refleksi** kali ini merupakan ekspresi dari relasi ajaran langit dengan realitas historis yang tidak selalu berjaln berkelindan. Tentu, koneksitas antara ajaran langit dan realitas historis adalah harapan yang harus terus disuarakan secara sistematis dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Selamat membaca.

Jakarta, Agustus 2005

Redaksi

PEMIKIRAN POLITIK ISLAM KLASIK DAN PERTENGAHAN: TINJAUAN TERHADAP KONSEP HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA

Sukron Kamil

Fakultas Adab dan Humaniora UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

sukronkamil@uinjkt.ac.id

Abstract: *The thought and practice of Islamic politics are highly diverse, spanning various historical periods that have shaped the Islamic world. Therefore, it cannot be understood through a single perspective that may lead to biased judgments, as often done by the West. It is undeniable that throughout its history, Islam has given rise to a variety of political practices, ranging from authoritarian to democratic. This article aims to examine the treasury of classical and medieval Islamic political thought related to several issues such as the relationship between religion and state, the legitimacy of authoritarianism, forms of theocratic government, democracy, and aristocracy, as well as issues concerning the ideal society. Through this exposition, it is hoped that a more comprehensive understanding of Islamic political concepts developed during classical and medieval periods and their relevance to the present can be attained.*

Keywords: *Islamic Political Thought; Classical; Power; Religion; State*

Abstrak: *Pemikiran dan praktik politik Islam sangat beragam. Ia hadir sebanyak babakan sejarah yang mewarnai dunia Islam. Oleh karenanya ia tidak bisa dipahami melalui satu sudut pandang yang dapat memunculkan penilaian sepihak-sebagaimana sering dilakukan oleh Barat. Sulit dipungkiri bahwa dalam sejarahnya Islam melahirkan beragam praktik politik kekuasaan, mulai yang otoriter sampai yang demokratis. Tulisan ini ingin melihat khazanah pemikiran politik Islam klasik dan pertengahan yang terkait dengan beberapa isu seperti hubungan agama dan negara, legitimasi otoritarianisme, bentuk pemerintahan teokrasi, demokrasi, dan aristokrasi, serta isu tentang masyarakat ideal. Dari pemaparan tersebut diharapkan dapat diperoleh gambaran yang lebih komprehensif tentang konsepsi politik Islam yang berkembang pada masa klasik dan pertengahan relevansinya dengan saat ini.*

Kata Kunci: *Pemikiran Politik Islam; Klasik; Kekuasaan; Agama; Negara*

Pendahuluan

Pemikiran politik, seperti dikatakan Hamid Enayat, merupakan persoalan yang paling banyak digeluti oleh kaum intelektual Muslim selama dua abad terakhir ini. Hal ini dapat dijelaskan terutama oleh perjuangan yang tengah berlangsung di berbagai negeri Muslim untuk memperoleh kemerdekaan politik dan kebebasan dari ketergantungan kekuatan-kekuatan Barat,¹ baik dalam bentuk kolonialisme maupun hegemoni,² termasuk di dalamnya hegemoni pemikiran. Selain itu, faktor lain yang dapat menjelaskan kenyataan di atas adalah: (1) karena pesona politik yang kuat bagi banyak orang, sehingga dalam Islam merupakan persoalan yang pertama muncul bahkan dari sanalah lahir persoalan teologi,³ dan (2) “provokasi” sebagian pengamat barat yang melihat Islam secara politik dalam pandangan yang monolitik yang berkonotasi otoriter. Para intelektual Muslim memperlihatkan sebuah sudut pandang bahwa meskipun pandangan barat dalam beberapa hal bisa dibenarkan, tetapi tidak untuk keseluruhan Islam, terutama jika dilihat dari pemikirannya.

Hubungan Agama dan Negara

Dalam tradisi pemikiran Islam klasik dan pertengahan, hubungan agama dan negara merupakan sesuatu yang saling melengkapi, sehingga keduanya tidak bisa dipisahkan. Agama membutuhkan negara dan demikian juga sebaliknya. Pemikiran seperti ini bisa dirunut dari mulai Ibn Abi Rabi’ (hidup pada abad IX M), al-Farabi (870-950 M), al-Mawardi (975-1059), al-Ghazali (1058-1111 M), Ibn Taimiyah (1263-

1329 M, hingga Ibn Khaldūn (1332-1406). Al-Mawardī misalnya mengatakan bahwa kepemimpinan politik dalam Islam didirikan untuk melanjutkan tugas-tugas kenabian dalam memelihara agama (*ḥarasah al-dīn*) dan *manage* kebutuhan duniawiyah masyarakat (*siyāsah al-dunyā*).⁴

Para teoretisi politik Islam biasanya pertama-tama mengaitkan kepentingan terhadap negara dengan kenyataan manusia sebagai makhluk sosial yang tidak mampu memenuhi kebutuhan hidupnya secara sendirian. Karena itu, negara sebagai bentuk kerja-sama sosial menjadi suatu kemestian, dengan menjadikan wahyu (agama) sebagai pedoman atau rujukan. Tujuannya agar manusia mencapai kebahagiaannya baik secara material maupun spiritual, dunia maupun akhirat.

Didirikannya negara untuk tujuan demikian bukan saja sebagai keharusan rasional, tetapi juga agama. Islam dinilai oleh para ahli politik Islam klasik dan pertengahan sebagai agama yang sejak awal menekankan aspek solidaritas sosial yang karenanya memiliki relevansi dengan politik dan kemasyarakatan. Pemahaman seperti ini bisa dipahami karena term *ummat* —meskipun term tersebut dalam al-Qur’an juga menunjuk pada manusia secara umum bahkan hewan dan tumbuhan— berarti *ukhuwwah Islāmiyah* (persaudaraan Islam), suatu ikatan yang oleh Nabi diperkenalkan setelah kepindahannya ke Madinah untuk dijadikan ikatan baru berdasarkan agama sebagai pengganti ikatan darah yang berlaku sebelumnya. Demikian juga dengan kata *din* (agama) dalam bahasa Arab meliputi seluruh bentuk kehidupan. Kata *dīn*, karenanya, tidak sama dengan kata *religion* dalam bahasa Inggris. *Din* merupakan kata yang menunjuk pada solidaritas sesama Muslim dan kesetiaan kepada wahyu.⁵ Bahkan, empat dari rukun Islam (salat, puasa, zakat, dan haji) sangat cocok untuk menggalakkan solidaritas kelompok di kalangan Umat Islam.

Sebab itulah, di satu sisi negara dilihat oleh para ahli politik Islam klasik dan pertengahan sebagai representasi masyarakat yang membutuhkan agama sebagai pedoman —yang menurut Ibn Khaldūn lebih baik ketimbang hasil rekayasa rasio manusia. Namun, di pihak lain agama pun merupakan sarana pokok untuk menjelaskan cita-citanya. Politik atau negara menjadi bagian dari usaha untuk mewujudkan masyarakat yang dicita-citakan Islam.⁶

Agak berbeda dengan al-Mawardī di atas, pendapat Ibn Taimiyah, seorang yang hidup setelahnya. Menurutnyanya seperti dijelaskan Qamaruddin Khan, kendati negara merupakan keharusan doktrinal dan praktis,

negara tetap subsider sejauh kaitannya dengan agama. Ia hanyalah sebagai alat agama semata. Kepentingan Islam hanyalah mempersatukan seluruh umat manusia dan menciptakan masyarakat besar berdasarkan keyakinan dan hukum yang sama, sebuah tata sosial berdasarkan prinsip-prinsip ilahi yang kekal dan universal. Nilai-nilai dan tata sosial Islam tidak akan terealisasi secara ideal tanpa negara. Bagi Ibn Taimiyah, agaknya yang terpenting adalah pelaksanaan syariah. Negara didirikan agar kaum Muslimin dapat menjaga eksistensi dan identitas mereka, sehingga mereka tidak mengalami anarki dan disintegrasi.⁷

Sejauh yang bisa kita baca dari pemikiran politik Islam Sunni klasik dan pertengahan, tidak ada satu pun ahli yang mempunyai pandangan bahwa Islam hubungannya dengan negara harus dipisah. Semuanya berpandangan organik di mana agama mesti mengatur negara, meskipun pada Ibn Taimiyah, pemikiran politiknya menurut Qamaruddin Khan di atas cenderung melihat hubungan agama dan negara yang bersifat simbiosis. Yaitu tidak mutlak harus dipisah dan tidak mutlak harus disatukan. Itu pun patut diragukan, karena jika dilihat dari bukunya “*Al-Siyāsah Al-Syar’iyyah*” yang membicarakan keharusan penerapan hukum pidana Islam oleh Pemerintahan Muslim, maka pemikiran Ibn Taimiyah juga masuk kategori organik.⁸

Pemikiran organik dari hampir semua teoretisi ini bisa dipahami karena dalam sejarah Islam tidak ada pengalaman historis keterpisahan agama dan negara, tetapi justru sejak dini sebaliknya. Bahkan, pada periode pasca *Khilafah Rasyidah* tingkat organiknya lebih kuat. Yakni sejak berubahnya pengertian khalifah dari *khalifah al-Nabi* (wakil atau pengganti Nabi) menjadi *khalifah Allāh* (wakil Allah), suatu klaim hak ilahiah. Adalah Abd al-Malik (687-705) khalifah pertama Dinasti Umayyah yang tampak mempergunakan gelar tersebut dalam prasasti, yang kemudian diikuti oleh pembina dinasti setelahnya, Dinasti ‘Abbasiyah. Kata al-Manshur, khalifah kedua dari Dinasti Abbasiyah: “Sesungguhnya Aku adalah kuasa Tuhan di muka bumi”. Agaknya ia mengintrodusir paham Persia bahwa penguasa adalah titisan Tuhan yang sakral. Dalam sejarah, upaya tersebut dilanjutkan oleh al-Ma’mun (berkuasa 813-833) dan al-Nashir (1180-1225). Bahkan, sebagai *khalifah Allāh*, al-Makmunlah sebagai penggagas Erastianisasi atas Islam (paham Thomas Erastus mengenai supremasi negara atas gereja), dengan proses *mihnah* (inquisisi) yang mengharuskan semua Umat Islam, terutama punggawa kerajaan meyakini bahwa al-

Qur'an sebagai firman Allah yang tidak *qadim* (kekal). Negara pada masa al-Ma'mun telah menjadi pembina dan penafsir yang paling absah atas sabda ilahi.⁹ Tentu saja ia bukanlah satu-satunya, karena penguasa lain pun melakukan hal yang sama. Setidaknya ada dua khalifah: *pertama*, Muawiyah (pendiri Dinasti Umayyah yang berkuasa sebelumnya (661-680 MJ) yang melarang aliran *qadariyah* (*free will*) yang meyakini bahwa manusialah yang menciptakan perbuatannya, bukan Tuhan yang kemudian pada masa 'Abbasyiah diambil alih oleh aliran kalam rasional Mu'tazilah. *Kedua*, Syah Ismail (1502-1524) dari Dinasti Safawiyah di Iran (1501-1722) yang menjadikan mazhab Syiah sebagai mazhab resmi negara yang meyakini Abu Bakar, Umar bin Khattab, dan Utsman bin Affan sebagai perampas hak kekuasaan Ali. Karenanya, ia pun memberi hukuman semena-mena kepada mereka yang tidak mau menjelek-jelekkan Abu Bakar dan Umar bin Khattab, khususnya dalam khotbah.¹⁰

Sebab itu, wajar jika isu hubungan agama dan negara menjadi persoalan kontroversial, kalau bukan sebagai suatu kesulitan besar dalam merumuskan jawabannya, ketika kaum Muslimin bersentuhan dengan ide Barat tentang *nation state* yang sekuler pada masa modern yang mengharuskan pemisahan agama dan negara. Bahkan, realitas kontroversial itu, baik dalam teori maupun praktik, hingga saat ini masih terjadi.

Meskipun pemikiran politik Sunni semuanya bersifat organik, tetapi para teoretisi politik Islam Sunni tidak memandang negara atau *imamah* (kepemimpinan politik) sebagaimana Syiah. Para ahli politik Sunni cenderung beranggapan bahwa masalah kepemimpinan merupakan masalah keduniawian yang karena itu kewajiban mengangkat pemimpin politik ditentukan oleh kesepakatan kaum Muslimin (*ijma'*) berdasarkan pertimbangan akal dan wahyu (agama). Karena itu, penentuan pengganti Nabi pun diyakini mereka diserahkan kepada kaum Muslimin, bukan ditentukan oleh wahyu (agama).¹¹ Sedangkan Syiah meyakini kepemimpinan setelah wafatnya Nabi Muhammad telah ditentukan oleh wahyu khususnya Hadis *Ghadir Khum* yang dipahaminya bahwa Nabi telah menunjuk Ali, menantu dan keponakannya, sebagai pengganti, jika ia wafat. Bahkan, Syiah pun berkeyakinan bahwa mempercayai imam yang dianggap *ma'shum* (terhindar dari dosa) yang telah ditunjuk agama setelah Nabi wafat merupakan salah satu ruku iman atau asas agama, selain keimanan pada keesaan Allah, kenabian, hari akhir, dan keadilan. Jika Syiah *Imamiyah* (*itsna 'asyariyah*) percaya kepada 12 imam, Syiah *Ismailiyah*

(*Sab'ah*) percaya kepada 7 imam, maka Syiah Zaidiyah percaya kepada 5 imam saja.¹² Pemahaman ini kemudian dikembangkan oleh Khomeini dengan konsep *wilayah faqih* (kekuasaan tertinggi di tangan seorang *faqih* (ulama) yang paling otoritatif yang kekuasaannya di atas Majelis Permusyawaratan Rakyat seperti yang berlaku pada Iran modern). Ini artinya, dalam Syiah tingkat pemahaman hubungan agama dan negara yang organik lebih besar ketimbang Sunni.

Legitimasi terhadap Otoritarianisme

Logika kekhawatiran terjadinya anarki dan disintegrasi agaknya telah menjadi dasar bagi sebagian pemikiran politik Islam klasik dan pertengahan yang realistik atau paling tidak pemikiran yang bersifat lentur, khususnya dalam Sunni. Ibn Abi Rabi', pemikir pertama politik Islam, menyatakan bahwa seorang raja memiliki segala keutamaan yang karenanya berhak memaksakan pandangan dan perintahnya, selama kebijaksanaannya untuk kepentingan negara. Allah, sebagaimana tertera dalam al-Qur'an telah memberikan keistimewaan kepada para raja dengan segala keutamaan, telah memperkukuh kedudukan mereka di bumi, dan mempercayakan hamba-hamba-Nya kepada mereka. Pandangan yang sama disampaikan oleh al-Ghazālī. Baginya raja-raja adalah bayangan Allah di muka bumi yang wajib dicintai dan ditaati semua warganya. Menentang mereka, berdasarkan QS. [4]: 59, menurutnya dan juga Ibn Jama'ah, tidaklah dibenarkan agama. Keduanya sangat mementingkan ketertiban masyarakat atau keamanan daripada unsur keadilan. Bahkan, al-Ghazālī pun berpendapat bahwa khalifah tidak dapat digulingkan walaupun zalim, karena menggulingkan khalifah yang zalim tapi kuat akan membawa kekacauan dan pembunuhan dalam masyarakat.

Pemikiran al-Ghazālī ini terus terpelihara hingga di tangan Ibn Taimiyah, seorang pemikir politik Islam pada masa di mana dunia Islam mengalami disintegrasi yang akut, bahkan sebagian timur dunia Islam pun dijajah bangsa Tatar (Hulagu). Ia bukan saja melihat seorang sultan sebagai bayangan Allah (*zhill Allāh*) di muka bumi, tetapi juga melihat bahwa nilai tertinggi dalam politik tidak lagi keadilan melainkan keamanan. Dalam mendukung pendapatnya, Ibn Taimiyah meminjam adagium yang berkembang saat itu yaitu "Enam puluh tahun di bawah penguasa yang zalim lebih baik dari pada semalam tanpa penguasa". Namun demikian, Ibn Taimiyah dalam hal ini ambigu, karena ia juga dalam

bagian lain begitu mementingkan keadilan, sehingga katanya “Kepala negara yang adil meskipun kafir adalah lebih baik daripada kepala negara yang tidak adil meskipun Islam”.¹³

Kekhawatiran anarki dan pembunuhan kepada kaum Muslimin yang menjadi latar lahirnya pemikiran yang melegitimasi otoritarianisme itu terjadi karena lagi-lagi berawal dari realitas politik yang berkembang. Ini karena sampai periode monarkial yang terakhir, sistem politik yang telah berkembang di Madinah yang hampir mirip dengan sistem politik demokrasi, tidak pernah hidup lagi secara penuh, tetapi hanya sebagian yang tetap hidup.¹⁴ Penguasa-penguasa pada periode monarkial yang panjang, dari Umayyah hingga Usmani, telah melakukan “penyimpangan” terhadap ayat-ayat syura (musyawarah) yang menganjurkan penunjukan pemimpin lewat pemilihan. Mereka memperoleh kekuasaan, jika tidak lewat pewarisan, lewat pemberontakan atau penumpahan darah (pembunuhan). Ini berarti, sekularisasi politik —dalam pengertian perebutan, pendirian, dan konsolidasi kekuasaan lewat cara-cara kekerasan, bahkan pada masa Mongol telah terjadi peminggiran hukum Islam dari proses-proses kenegaraan.¹⁵ Penumpahan darah atau cara-cara kekerasan dalam memperoleh kekuasaan itu bisa dilihat dari peristiwa pembunuhan terhadap Husein bin Ali beserta keluarganya di Karbela oleh Yazid dan tengkoraknya digantungkan di balairung istana. Demikian juga dengan proses konsolidasi kekuasaannya dan penguasa setelahnya dalam Dinasti Umayyah, di mana mereka melakukan kontak senjata dengan mereka yang menolak kepemimpinan dan sistem monarki dinasti ini. Penolakan penduduk Mekah dalam peristiwa pemberontakan yang dipimpin oleh Abdulah bin Zubair atau penolakan terhadap semangat etnosentrisme Arab Bani Umayyah yang dilakukan kaum Mawali (non-Arab yang masuk Islam) Iran yang Syiah dalam pemberontakan Mukhtar menunjukkan hal itu.¹⁶ Demikian juga yang dilakukan Bani Abbas dalam memperoleh kekuasaannya di mana mereka mendapatkannya lewat pemberontakan terhadap Umayyah dan melakukan konsolidasi kekuasaannya dengan cara mengorbankan ribuan orang. Sebanyak sebelas ribu orang laki-laki dari anggota keluarga Bani Umayyah yang disusul kemudian terhadap istri dan anak-anaknya karena mereka menangiisi mayat-mayat suami dan ayahnya, dibunuh oleh pendiri Dinasti Abbasiyah, Abu al-Abbas.¹⁷ Hal yang sama dilakukan oleh dinasti-dinasti setelahnya. Mereka memperoleh

kekuasaannya lewat kontak senjata. Bahkan, tidak ada satu pun yang mendirikan kerajaan tanpa kekuatan senjata.

Peminggiran nilai-nilai agama dalam politik ini terlihat antara lain dari pemaknaan terhadap *siyāsah* (politik) dalam makna yang peyoratif. Dalam *Bahasa Politik Islam*, *siyāsah* cenderung diartikan sebagai tipu daya meskipun bisa digunakan secara berbeda. Hal ini sebagaimana diakui oleh Ibn al-Furrat yang menjadi wazir di Baghdad tahun 909 M. Katanya: “dasar dari pemerintahan adalah tipu daya”. Kata *siyāsah* (politik) sering kali diposisikan sebagai lawan dari syariah, yaitu jenis yurisdiksi seperti hukum bunuh yang diberlakukan atas dasar selera penguasa yang jauh dari nilai-nilai keadilan. Di tangan Ibn Taimiyah-lah kata itu dikompromikan dengan kata *syari’ah*, seperti yang ia tulis sebagai judul bukunya *Al-Siyāsah Al-Syar’iyyah* (Politik Syariah).¹⁸ Bahkan, sarjana Islam setelahnya, seperti Muhammad Abduh, tetap saja melihat kata *siyāsah* tersebut dalam makna yang peyoratif. Ia memaknainya dengan tipu daya dan kebohongan. Katanya dalam suatu doanya: “Aku berlindung kepada Allah dari *siyāsah* (politik), dari kata dan makna *siyāsah*, dan dari setiap huruf dari kata *siyāsah*”. Tentu saja *setting* politik Mesir yang dijajah Inggris saat itu mempengaruhinya.¹⁹

Jadi, dalam hal ini pemikiran yang melegitimasi otoritarianisme atas nama ketertiban umum di atas sesungguhnya sebagai respons dari realitas politik, yang ternyata ada yang bisa dirujuk dalam al-Qur’an dan Hadis. Dalam *Ushul Fiqh* pun dikenal kaidah: “*Dafu al-mafasid muqaddam ‘alā jalb al-mashāliḥ*” (Menolak kerusakan harus didahulukan daripada mendatangkan kemaslahatan).

Bentuk Pemerintahan Teokrasi, Demokrasi, dan Aristokrasi

Sebagaimana telah dipaparkan di atas, bentuk negara yang diidealkan oleh mayoritas para teoretisi politik Islam klasik dan pertengahan adalah suatu bentuk negara di mana agama mengatur negara. Itu berarti mereka mengidealkan bentuk negara teokrasi, yakni negara kekuasaan Tuhan lewat hukumnya, yang secara realitas menguat sejak dipakainya gelar *khalifah Allāh*. Meskipun demikian, secara teoritis, tidak bisa dikatakan bahwa bentuk negara demikian merupakan kesepakatan tunggal. Al-Mawardī, al-Baqillānī (hidup pada abad IV H), Abū Ya’la al-Farrā (370-457 H/ 990-1065 M), dan Ibn Hazm misalnya cenderung pada pemerintahan demokratis, walaupun demokrasi dalam bingkai monarki (dinasti) dan bersifat

theistik (demokrasi yang dibatasi oleh hukum Tuhan/*syari'ah*), karena mereka mengakui supremasi syariah. Ini mengingatkan, pertama, menurut al-Mawardī, al-Baqillānī, Abū Ya'la al-Farrā, seorang imam (pemimpin politik) dapat digeser dari kedudukannya sebagai khalifah atau kepala negara kalau ternyata menurut al-Mawardī sudah menyimpang dari keadilan, kehilangan pancaindra atau organ tubuh lainnya, atau kehilangan kebebasan bertindak karena telah dikuasai oleh orang-orang dekatnya, dan karena tertawan. Menurut al-Baqillānī, seorang khalifah juga bisa dipecat karena meninggalkan salat, tidak menegakkan syariah termasuk *jinayah* (hukum pidana)-nya, berbuat zalim dengan merampas hak orang lain, membunuh, dan menyalah-menyalahkan hak rakyat. Bahkan, Abū Ya'la al-Farrā menyebut seorang penguasa jika melihat dalam dirinya ada kekurangan yang mempengaruhinya dalam menjalankan roda kekuasaan dan kekurangan itu sulit untuk diobati atau diperbaiki, maka ia wajib memecat dirinya, kendati ia juga menyebut bahwa sebagian ulama Asy'ariyah tidak mewajibkannya. Hal ini karena menurut sebagian ulama Asy'ariyah itu kepemimpinan politik sama dengan kerasulan. Lebih mantap lagi pendapat Ibn Hazam dan Khawarij, kaum fundamentalisme Islam awal. Ibn Hazam mengatakan bahwa wajib menentang imam yang patut dipecat dan bersikap sabar terhadapnya adalah perbuatan dosa. Demikian juga menurut Khawarij yang mewajibkan pemecatan pemimpin politik yang melanggar ajaran agama, bahkan mewajibkannya untuk dibunuh. Namun, harus dicatat bahwa al-Baqillānī menjelaskan juga mengenai pendapat mayoritas para ahli Islam yang tidak mengharuskan pencopotan pemerintah dari kekuasaannya, tetapi yang mesti dilakukan adalah menasihatinya saja.²⁰

Kedua, sebagai Sunni, mereka berpandangan bahwa kepemimpinan adalah persoalan umat yang harus diputuskan lewat pemilihan di lembaga pemilih yang disebut *ahl al-ḥall wa al-'aqd* (orang-orang yang memiliki otoritas dalam menganalisis masalah dan menyimpulkannya) atau oleh karena penunjukan penguasa sebelumnya. Selain itu, kepemimpinan politik juga baru bisa dinilai sah, jika ada persetujuan rakyat lewat bay'at (sumpah setia rakyat atau kontraktual) yang dilakukan di mesjid tidak lama setelah pengangkatan. Namun, pemilihan oleh *ahl al-ḥall wa al-'aqd* maupun baiat tidak persis sama dengan lembaga Parlemen atau Pemilu yang mensyaratkan dilakukan oleh mayoritas elite atau rakyat. Pemilihan oleh *ahl al-ḥall wa al-'aqd*, menurut al-Mawardī bisa dilakukan mayoritas anggota

ahl al-ḥall wa al-'aqd, tetapi juga boleh dua orang, ahkan satu orang seperti yang dilakukan 'Abbas kepada Ali A Thalib. Hal ini karena keharusan mayoritas, khususnya dalam baiat, pada periode klasik dan pertengahan adalah sangat menyulitkan bahkan mustahil, karena ketiadaan atau kurangnya sarana. Allah, kata al-Baqillānī tidak mungkin mengharuskan hambanya pada sesuatu yang mustahil bisa dilakukan. Kendati begitu, Abū Ya'la al-Farrā dengan mengutip pendapat Imam Ahmad mengharuskan pemilihan imam oleh mayoritas anggota *ahl al-ḥall wa al-'aqd*.²¹

Karena secara teoritis saja kelembagaan *ahl al-ḥall wa al-'aqd* itu problem atau kontroversial, maka Ibn Taimiyah pada masa pertengahan Islam mengkritik lembaga ini. Baginya, lembaga *ahl al-ḥall wa al-'aqd* hanya berfungsi meratifikasi sebuah rezim melalui komedi yuridis, di mana sebuah pemilihan, terutama pasca *khilafah rasyidah*, sesungguhnya tidak pernah terjadi. Ia khawatir lembaga ini akan menjadi lembaga kependetaan mengingat anggotanya hanya terdiri dari ulama, tidak efektif dan sangat fiktif. Ibn Taimiyah karenanya menawarkan lembaga *ahl al-syaukah* yang anggotanya bukan saja ulama, tetapi ulama dalam pengertian luas.²²

Kendati pemecatan pemimpin politik dibolehkan, bahkan menurut Ibn Hazm diwajibkan, sebagaimana telah dijelaskan di atas, tetapi umumnya hanya berhenti sampai di sana, tidak menjelaskan secara rinci bagaimana mekanismenya. Sejauh yang bisa dibaca dari buku-buku yang ada, mereka agaknya kembali pada konsep pemilihan oleh *ahl al-ḥall wa al-'aqd* atau penunjukan oleh pemimpin politik yang dipecat serta konsep baiat di atas. Adapun pemecatan lewat cara-cara pemberontakan hampir semua para ahli, kecuali Khawarij, melarangnya. Al-Mawardī, Ibn Taimiyah dan buku *fiqh* lainnya menyebut kaum pemberontak sebagai *bughat* (pelaku kezaliman) yang wajib diperangi.²³ Para teoretisi politik Islam klasik dan pertengahan memberikan batas-batas oposisi dan cara pemecatan. Mereka membedakan antara konsep *fitnah* (kekacauan atau anarki) dengan *ikhtilaf* (ketidaksetujuan). Yang dimaksud dengan *fitnah* adalah, sebagaimana yang berlaku di Amerika Serikat sekarang, oposisi diperbolehkan selama tidak bermaksud menggulingkan pemerintahan yang sah dengan kekerasan.

Walaupun demikian, konsep *fitnah* tersebut ternyata merupakan konsep kompleks yang tidak dapat berlaku secara konsisten, baik dalam membatasi oposisi maupun pemberontakan. Ini mengingat tidak semua pemberontakan disebut sebagai *fitnah*. Pemberontakan yang berhasil biasanya

disebut sebagai *futuh* (penaklukan) yang diakui keabsahannya. Dikemukakan "Tirani lebih disukai daripada anarki" yang diakui al-Ghazālī dan Ibn Taimiyah menunjukkan hal itu.²⁴ Bahkan, dalam rangka melegitimasi kekuasaan yang diperoleh lewat pemberontakan yang berhasil dan dalam rangka membantah orang-orang yang menolaknya, al-Ghazālī pernah mengatakan: "apakah tidak sebaiknya mengakui bahwa *imāmah* (kepemimpinan) pada kenyataannya memang ada?". Sikap yang sama diperlihatkan oleh Ibn Jama'ah, seorang ahli hukum Islam Syiria yang hidup setelahnya, pada abad 13 dan awal abad 14. Katanya: "Pada masa ketika tidak ada imam dan seorang yang sebenarnya tidak memenuhi kualifikasi memegang otoritas *imāmah* serta memaksa orang-orang untuk mematuhi dengan kekerasan dan senjata tanpa baiat atau penggantian secara damai, maka baiat itu dinyatakan sah dan kepatuhan kepadanya merupakan kewajiban".²⁵

Kendati pemilihan pemimpin politik yang baru harus lewat lembaga pemilih dan harus melalui kontrak antara dirinya dengan rakyat dalam baiat, sebagaimana telah dijelaskan, tetapi tidak semua rakyat dari suku mana pun memiliki hak untuk dipilih. Para teoretisi di atas memegang teguh hadis Nabi: "*al-A'immaḥ min Quraisy*" (kepemimpinan politik adalah dari suku Quraisy), sebagai sesuatu yang mutlak dalam Sunni. Kendati demikian, bukan berarti dalam pemikiran klasik tidak ada sama sekali celah yang sesuai dengan konsep persamaan yang ada dalam al-Qur'an dan Hadis yang tidak membedakan manusia berdasarkan kelamin atau kebangsaan (Lihat antara lain QS. [49]: 13). Abū Ya'la misalnya berpendapat, bahwa sebagai seorang Sunni ia mensyaratkan pemimpin politik adalah seorang dari keturunan Quraisy, tetapi ia juga mengakui bahwa Murji'ah dan sebagian Mu'tazilah tidak mensyaratkan hal ini, karena hak politik untuk dipilih dimiliki oleh kaum Muslimin dari kalangan mana pun. Demikian juga dengan 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī (w. 429 H/1038 M). Menurutnya, persoalan ini adalah persoalan kontroversial. Menurut kaum Dharariyyah, menunjuk pemimpin dari bukan suku Quraisy adalah suatu tindakan yang tidak dilarang, meskipun ada yang layak dari suku Quraisy. Ia pun menyebut juga pendapat al-Ka'bī bahwa yang utama adalah bahwa kepemimpinan politik mesti dari kalangan Quraisy, tetapi jika khawatir terjadinya *fitnah* (kekacauan), maka boleh diangkat dari selainnya. Bahkan, ia juga menyebut pendapat Khawarij yang melihat bahwa kepemimpinan politik adalah hak setiap orang.²⁶

Politik Islam klasik agaknya lebih banyak mendasarkan paradigmanya pada konsep kemaslahatan, khususnya kestabilan politik. Ini bisa dipahami karena kepemimpinan politik Sunni adalah kepemimpinan yang stabil dan pengalaman ketidakstabilan politik pada masa Ali dan pemberontakan-pemberontakan setelahnya seperti Pemberontakan Mukhtar agaknya dijadikan rujukan dalam teori politik Sunni. Sementara Syiah, kepemimpinan politiknya tidak stabil, bahkan di awal-awal selalu gagal. Dalam sejarah Islam, Syiah, setelah sebelumnya melakukan berbagai upaya, bahkan pemberontakan, baru bisa melahirkan kekuasaan lebih dari satu abad setelah Nabi wafat. Itu pun kekuasaannya tidak merupakan satu keberlanjutan di satu tempat secara stabil. Yaitu ketika Dinasti Buwaih yang Imamamiyah berkuasa (320-375 H/788-985 M) di sekitar Asia Barat dan Asia Tengah yang berpusat di Baghdad, Dinasti Fathimiyah yang Ismailiyah berkuasa (909-1031 M) di sekitar Afrika Utara yang berpusat di Kairo, dan kemudian Dinasti Safawi berkuasa (1501-1722) di sekitar Iran dan sebagian Asia Tengah. Karena itulah, teologinya pun menunjukkan perjuangan politik di mana Syiah menjadikan keadilan dan kepercayaan pada imam sebagai salah satu rukun Islamnya, sebagaimana telah dijelaskan.

Sebab itu, di samping pemikiran politik Islam cenderung pada sistem pemikiran teokrasi dan demokrasi teistik, tetapi juga cenderung pada aristokrasi atau oligarki yang kemampuannya dalam mewujudkan stabilitas politik kuat. Pemikir semisal al-Farabī yang filosof setuju dengan pendapat Plato yang membagi manusia ke dalam tiga kelas: kelas pemimpin, kelas angkatan bersenjata, dan kelas pandai besi, pedagang, dan petani. Karena itu, negara yang baik adalah negara yang dipimpin oleh seorang Nabi yang memiliki kebijaksanaan (hikmah atau kearifan) lewat wahyu, atau paling tidak yang dipimpin filosof yang melalui pikirannya yang terlatih mengetahui kebijaksanaan (kearifan) atau baik dan benar, dapat melihat persoalan dengan benar, mengetahui keadilan, dan mengetahui masalah sampai pada inti dari segalanya.²⁷ Al-Farabī sebagaimana Plato dan Aristoteles membenci pemerintahan demokrasi yang bagi Plato hanya akan melahirkan pemerintahan korup mengingat yang akan berkuasa adalah orang-orang miskin yang serakah, kurang beradab, dan memiliki kecenderungan yang keras untuk bertindak atas dasar kepentingannya sendiri.²⁸ Demikian pula dengan al-Mawardī yang ahli *fiqh* dan Ibnu Khaldūn yang sosiolog atau sejarawan. Keduanya bahkan mendukung

pemerintahan aristokrasi atau oligarki kerajaan atau militer. Keduanya karena itu, tidak kritis terhadap sistem politik kerajaan atau oligarki militer pada masanya dan malah justru mengakui keharusan memegang teguh hadis “*al-A’immah min Quraisy*” (kepemimpinan politik adalah dari suku Quraisy) di atas. Meskipun Ibn Khaldūn seperti yang terlihat dari buku “*Muqaddimah*”-nya mendukung hadis itu, namun setelah ia melakukan justifikasi dengan teorinya tentang *ashabiyah* (*group feeling*), yang menurut Fathi Utsman, teori ini mirip dengan teori partai dominan dalam pemikiran demokrasi modern. Bagi Ibn Khaldūn, hadis tersebut mesti diberlakukan karena orang-orang Quraisy adalah pemimpin-pemimpin terkemuka, orisinal, dan berwibawa. Alasannya adalah mereka memiliki solidaritas kelompok yang sangat kuat.²⁹

Warga Negara Ideal

Adapun konsep warga negara ideal dalam pemikiran politik Islam klasik dan pertengahan datang antara lain dari al-Farabī. Menurut al-Farabī warga negara ideal adalah warga negara yang berfungsi bagaikan tubuh di mana anggota tubuhnya bekerja sama sesuai dengan tugas masing-masing. Mereka terkoordinasi dengan rapi demi kesempurnaan hidupnya. Pekerjaan yang terpenting dalam masyarakat adalah pekerjaan kepala masyarakat yang dalam tubuh manusia serupa dengan akal. Kepala merupakan sumber dari segala peraturan dan keharmonisan dalam masyarakat. Ia mesti sehat jasmani dan rohani, serta memiliki kearifan. Masyarakat ideal adalah masyarakat yang memiliki jiwa *fadhilah* yang dapat melepaskan diri dari ikatan jasmaniah atau nafsu, yang perhatiannya hanya pada makanan, minuman, dan seks. Di bawah masyarakat demikian adalah masyarakat jahiliah atau masyarakat yang tidak tahu kebaikan dan hanya mencari kesenangan jasmaniah. Di tengah dua masyarakat ini adalah masyarakat yang *fasiqah* yang pengetahuannya sama dengan masyarakat *fadhilah*, tetapi perilakunya seperti masyarakat jahiliah. Mereka terjerumus ke dalam kehidupan yang tidak terpuji, sehingga korupsi dan perkosaan terhadap kebenaran dan keadilan merajalela.³⁰

Jadi, menurut al-Farabī, al-Mawardī, dan Ibn Taimiyah sebagaimana tampak dalam buku-buku politiknya, warga negara atau masyarakat yang baik adalah masyarakat yang terikat oleh hukum atau masyarakat yang tingkat penegakan hukumnya tinggi dan menjunjung tinggi etika, khu-

susnya hukum dan etika Islam. Dalam hal ini adalah *civil society* yang dalam pemikiran politik Islam klasik dikenal sebagai masyarakat yang beradab. Sementara *civil society* sebagaimana yang dikenal saat ini, yaitu masyarakat yang menjadi perisai dalam berhadapan dengan negara yang cenderung hegemonik, dan jika tidak hegemonik mereka sebagai mitra dan berperan melengkapi kebutuhan sosial,³¹ yang secara umum kurang atau tidak menjadi bahan perbincangan para teoretisi politik Islam klasik dan pertengahan. Meski begitu, Ibn Taimiyah cenderung mengidealkan masyarakat yang di samping etis dan taat hukum, juga memiliki kecenderungan *critical of government*, dengan cara melakukan *amar ma'ruf* dan *nahyi munkar*, walaupun konsep itu ditujukannya lebih pada hukum dan etika Islam, termasuk ritualnya semisal salat, dan juga ditujukan pada masyarakat secara umum termasuk pemerintah. Sementara pengertian *civil society* sebagai *alternative of government* sama sekali tidak menjadi perbincangan para ahli teori politik Islam dan hal ini merupakan sesuatu yang benar-benar tidak dikenal dan baru menjadi bahan perbincangan buku atau literatur politik Islam pada periode kontemporer.

Demikian juga dengan konsep warga negara yang karena pajak yang diberikannya ia mempunyai daya tawar untuk menekan pemerintah agar memperhatikan kepentingannya, yang karena itu semua warga negara sama, dalam pemikiran politik Islam klasik dan pertengahan belum dikenal dengan baik. Konsep pajak atau zakat agaknya hanya dilihat sebagai kewajiban warga negara kepada negara atau pemerintah, meskipun pajak sudah dikenal sejak masa Abu Bakar dan terutama Umar bin Khat-tab, apalagi zakat.³²

Penutup

Dari deskripsi di atas terlihat jelas adanya beberapa simpul pemahaman terkait dengan konsepsi politik Islam pada zaman klasik dan pertengahan. Kesimpulan yang bisa diperoleh adalah: *pertama*, tidak ada satu pun ahli teori politik Islam klasik dan pertengahan yang mempunyai pandangan bahwa Islam dan negara merupakan entitas yang terpisah. Semuanya berpandangan organik di mana agama mesti mengatur negara, meskipun dalam pemikiran Ibn Taimiyah, terdapat kecenderungan pada hubungan yang bersifat simbiosis, yaitu tidak mutlak harus dipisah dan tidak mutlak harus disatukan. Itu pun patut diragukan. Pemikiran organik ini berkembang karena pengalaman historis politik yang ada memang organik.

Kedua, realitas politik yang otoriter atau koersif dan logika “Mencegah kerusakan (anarki) harus lebih didahulukan daripada mendatangkan permasalahan baru” agaknya telah menjadi dasar bagi sebagian pemikiran politik Islam klasik dan pertengahan yang melegitimasi otoritarianisme.

Ketiga, ada beberapa pemikir politik Islam klasik dan pertengahan yang cenderung pada model pemerintahan demokratis, walaupun demokrasi dalam bingkai monarki (dinasti) dan bersifat theistik (demokrasi yang dibatasi oleh hukum Tuhan atau syariah). Menurut mereka: (a) seorang imam (pemimpin politik) dapat digeser dari kedudukannya sebagai khalifah atau kepala negara kalau ada alasan yang bisa dipertanggungjawabkan, bahkan Ibn Hazm mewajibkannya. Namun, cara-cara pemecatan lewat pemberontakan adalah sesuatu yang dilarang oleh hampir semuanya, walaupun jika berhasil, kekuasaan hasil pemberontakan diterima juga sebagai sesuatu yang absah. (b) Kepemimpinan adalah persoalan yang harus diputuskan lewat pemilihan di lembaga pemilih yang disebut *ahl al-hall wa al-'aqd* atau oleh karena penunjukan penguasa sebelumnya. Selain itu, kepemimpinan politik juga baru bisa dinilai sah, jika ada persetujuan rakyat lewat baiat. (c) Meskipun mayoritas ahli mensyaratkan pemimpin politik mesti dari keturunan Quraisy, tetapi banyak ahli yang tidak menyepakatinya.

Keempat, sebagian ahli politik Islam klasik dan pertengahan cenderung pada model aristokrasi yang melihat negara yang baik adalah negara yang dipimpin oleh seorang nabi atau filosof yang mengetahui kebenaran, kearifan, dan masalah sampai pada inti dari segalanya.

Kelima, menurut para ahli politik Islam klasik dan pertengahan, warga negara yang baik adalah warga negara yang terikat oleh hukum dan etika, khususnya hukum dan etika Islam. Sementara *civil society* sebagaimana yang dikenal saat ini, yaitu masyarakat yang menjadi perisai dalam berhadapan dengan negara yang cenderung hegemonik, dan jika tidak hegemonik mereka sebagai mitra dan berperan melengkapi kebutuhan sosial, secara umum kurang atau tidak menjadi bahan perbincangan mereka.

Catatan Kaki

1. Hamid Enayat, *Modern Political Thought*, Austin: University of Texas Press 1982, 1.
2. Meminjam definisi dari Antonio Gramsci, hegemoni adalah perluasan dan pelestarian kepatuhan aktif dari kelompok-kelompok yang didominasi oleh kelas berkuasa lewat penggunaan kepemimpinan intelektual, moral, dan politik. Lihat Mochtar Pabottinggi, "Tentang Visi, Tradisi, dan Hegemoni Bukan Muslim, Sebuah Analisis", dalam Mochtar Pabottinggi (ed.), *Islam: Antara Visi, Tradisi, dan Hegemoni Bukan Muslim*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986, 186.
3. Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, Jakarta: UI Press, 1986, cet. VI, 31.
4. Al-Mawardī, *Al-Aḥkām Al-Sulḥānīyah*, Beirut: Dār al-Fikr, Tth., 5.
5. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburg University Press, 1987, 29.
6. Hamid Enayat, *Op. Cit.*, 1-2.
7. Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyah*, Bandung: Pustaka, 1983, 63-79, 178.
8. Ibn Taimiyah, *Al-Siyāsah Al-Syar'īyah*, Riyadh: Wizarah al-Syu'un al-Islāmiyah wa al-Auqaf Saudi Arabia, 1419 H, 114-134.
9. Bernard Lewis, *Bahasa Politik Islam*, Jakarta: Gramedia, 1994, 63-65; dan Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Rajawali Pers, 1997.
10. Hamid Enayat, *Op. Cit.* 13.
11. Al-Mawardī, *Loc. Cit.*
12. Maksun, "Syiah Sab'īyah: Konsep *Imāmah* dan Ajarannya" dan Amin Nurdin, "Syiah Itsna 'Asy'ariyyah: Sejarah Pertumbuhan dan Ajarannya (*Imāmah*)", dalam Amin Nurdin dkk., (ed.), *Sejarah Pemikiran dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Antara, 1996, 3-24; dan M. Riza Sihbudi, *Dinamika Revolusi Islam Iran*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989, 41-45.
13. Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta: UI Press, 1993, 47, 77, 89-90; Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, Jakarta: UI Press, 1986, Cet. VI, 104 dan Hamid Enayat, *Op. Cit.*, 12.
14. Yang tetap hidup itu antara lain penghormatan kepada hukum dan model negara kesejahteraan. Mengenai hal ini lihat Sukron Kamil, *Islam dan Demokrasi: Telaah Konseptual dan Historis*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002.
15. Lihat Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, terj. Ihsan Ali Fauzi, *Bahasa Politik Islam*, Jakarta: Gramedia, 1998, 128-12; Dikutip Dari Ibn Taimiyah, *Fatawā*, Vol. 4, Kairo: Tpn, 1909, 198, 280-281; Atau Abdullahi Ahmad Al-Naim, dalam *Jurnal Islamika*, No. 6, 1995, 44.
16. Abū al-A'lā Al-Mawdūdī, *Al-Khilafah Wa Al-Mulk*, terj. Muh. Al-Baqir, *Khilafah dan Kerajaan: Evaluasi Kritis atas Sejarah Pemerintahan Islam*, Bandung: Mizan, 1996, 261-267; dan Munawir Sjadzali, *Islam dan Negara, Ajaran, Sejarah, dan Pemerintahan*, Edisi V, Jakarta: UI Press, 1993.
17. Abū al-A'lā Al-Mawdūdī, *Op. Cit.*, 250.
18. Bernard Lewis, *Op. Cit.*, 127, 183-190.
19. Muḥammad Rasyid Ridhā, *Tāriḫ Al-Ustadz Al-Imām Al-Syeikh Muḥammad 'Abdūh*, Kairo: Al-Manar, 1931, 791.
20. Al-Mawardī, *Op. Cit.*, 17-18; Munawir Sjadzali, *Op. Cit.*, 65-66; Muhammad Azhar, *Filsafat Politik, Perbandingan antara Islam dan Barat*, Jakarta: Rajawali Pers, 1996, 180-181; dan Yusuf Musa, *Politik dan Negara dalam Islam*, Ttp.: Tpn, 1990, 160; Harun Nasution, *Op. Cit.* 96-97.

21. Al-Mawardī, *Op. Cit.*, 5-21; Al-Baḡillānī, “Al-Tamḥīd fi Al-Radd”, dan Abū Ya’la al-Farrā, “Kitab al-Imāmah”, dalam Yusuf Aibasy, *Nushush al-Fikr al-Islāmī: al-Imāmah ‘Inda al-Sunnah*, Beirut: Dār al-Thalī’ah, 1966, 47-50 dan 212-215.
22. Hamid Enayat, *Op. Cit.*, 6; dan Qamaruddin Khan, *Op. Cit.*, 228-229, 230-238.
23. Al-Mawardī, *Op. Cit.*, 58-59; dan Ibn Taimiyyah, *Op. Cit.*, 69-88.
24. John L. Esposito dan John O. Voll, *Islam and Democracy*, terj. Astuti, *Demokrasi di Negara-negara Muslim, Problem dan Prospeknya*, Bandung: Mizan, 1999, 42-43, 52-54.
25. Bernard Lewis, *Op. Cit.*, 151-153.
26. Abū Ya’la, *loc.cit* dan Abd al-Qāhir al-Baḡhdādī, “Aḥkām al-Imāmah wa Syurut al-Zi’amah”, dalam Yusuf Aibasy, *Op. Cit.*, 129.
27. Arief Budiman, *Teori Negara: Negara, Kekuasaan, dan Ideologi*, Jakarta: Gramedia, 1996, 11-3.
28. Munawir Sjadzali, *Op. Cit.*, 54-56; dan Soelistyawati Ismail Gani, *Pengantar ilmu Politik*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984. 35.
29. Muḥammad Fathī ‘Utmān, *Al-Fikr al-Islāmī wa al-Tathawwūr*, Kuwait: al-Dār al-Kuwaitiyyah, 1969, 132-133; dan Munawir Sjadzali, *Op. Cit.* 104-107.
30. Harun Nasution, *Falsafat dan Misticisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, 48; dan Munawir Sjadzali, *Op. Cit.* 57.
31. Hendro Parasyto, Ali Munhanif, dkk., *Islam dan Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia*, Jakarta: Gramedia dan PPIM, 8-9; dan lihat juga Adam Kuper dan Jessica Kuper, *Ensiklopedi Ilmu-ilmu Sosial*, Jilid I, Jakarta Rajawali Pers, 2000, 113-115.
32. Umar bin Kaḥṭtab misalnya memberlakukan *jizyah* (pajak kepala) kepada non-Muslim, sebagai pengganti atas jaminan keamanan yang diberikan negara, sekaligus pengganti kewajiban zakat fitrah yang dikenakan kepada kaum Muslimin. *Jizyah* itu, sesuai dengan prinsip-prinsip keadilan Islam, tentu saja dikenakan pemerintahan Umar bin Khatāb kepada non-Muslim dewasa laki-laki yang mampu saja. Para pendeta, orang yang sudah lanjut usia, semua wanita, orang miskin dan para petani yang sudah membayar pajak tanah dibebaskan. Jumlah yang harus serahkan setiap tahunnya adalah 2 dinar (uang emas), suatu jumlah yang jauh lebih ringan ketimbang yang dibebankan pemerintahan sebelumnya (Bizantium). Bahkan, di Irak dan Persia, *jizyah* tidak berlaku, kecuali bagi yang telah disebutkan, juga bangsawan, para prajurit, dan pegawai negeri. Jenis pajak ini hanya berlaku bagi para pengrajin dan pedagang. Jumlahnya lebih ringan daripada masa pemerintahan Persia, minimal 12 Dirham (uang perak) dan maksimal 48 Dirham sesuai dengan kemampuan. Lihat MA. Syaban, *Islamic History, ad 600-750, a New History*, terj. Machmun Husein, *Sejarah Islam 600-750 [Penafsiran Baru]*, Jakarta: Rajawali Pers, 1993, 55-85.

Daftar Pustaka

- Aibasy, Yusuf. *Nushush al-Fikr al-Islāmī: al-Imāmah 'Inda al-Sunnah*, Beirut: Dār al-Thali'ah, 1966.
- Azhar, Muhammad. *Filsafat Politik, Perbandingan antara Islam dan Barat*, Jakarta: Rajawali Pers, 1996.
- Budiman, Arief. *Teori Negara: Negara, Kekuasaan, dan Ideologi*, Jakarta: Gramedia, 1996.
- Enayat, Hamid. *Modern Political Thought*, Austin: University of Texas Press 1982.
- Esposito, John L. dan Voll, John O. *Islam and Democracy*, terj. Astuti, *Demokrasi di Negara-negara Muslim, Problem dan Prospeknya*, Bandung: Mizan, 1999.
- Gani, Soelistyawati Ismail. *Pengantar ilmu Politik*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984.
- Kamil, Sukron. *Islam dan Demokrasi: Telaah Konseptual dan Historis*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002.
- Khan, Qamaruddin. *Pemikiran Politik Ibn Taimiyah*, Bandung: Pustaka, 1983.
- Kuper, Adam dan Kuper, Jessica. *Ensiklopedi Ilmu-ilmu Sosial*, Jilid I, Jakarta Rajawali Pers, 2000.
- Lewis, Bernard. *Bahasa Politik Islam*, Jakarta: Gramedia, 1994.
- . *The Political Language of Islam*, terj. Ihsan Ali Fauzi, *Bahasa Politik Islam*, Jakarta: Gramedia, 1998.
- Al-Mawardī, *Al-Aḥkām Al-Sulthānīyah*, Beirut: Dār al-Fikr, Tth.
- Al-Mawdūdī, Abū al-A'lā. *Al-Khilafah Wa Al-Mulk*, terj. Muh. Al-Baqir, *Khilafah dan Kerajaan: Evaluasi Kritis atas Sejarah Pemerintahan Islam*, Bandung: Mizan, 1996.
- Musa, Yusuf. *Politik dan Negara dalam Islam*, Ttp.: Tpn, 1990.
- Nasution, Harun. *Falsafat dan Misticisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- . *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, Jakarta: UI Press, 1986.
- . *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, Jakarta: UI Press, 1986.
- Nurdin, Amin dkk. (Ed.), *Sejarah Pemikiran dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Antara, 1996.

- Pabottinggi, Mochtar. "Tentang Visi, Tradisi, dan Hegemoni Bukan Muslim, Sebuah Analisis", dalam Mochtar Pabottinggi (ed.), *Islam: Antara Visi, Tradisi, dan Hegemoni Bukan Muslim*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986.
- Parasetyo, Hendro & Munhanif, Ali dkk., *Islam dan Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia*, Jakarta: Gramedia dan PPIM.
- Ridhā, Muḥammad Rasyīd. *Tārīkh Al-Ustadz Al-Imām Al-Syeikh Muḥammad 'Abdūh*, Kairo: Al-Manar, 1931.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara*, Jakarta: UI Presss, 1993.
- . *Islam dan Negara, Ajaran, Sejarah, dan Pemerintahan*, Edisi V, Jakarta: UI Press, 1993.
- Sihbudi, M. Riza. *Dinamika Revolusi Islam Iran*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989.
- Syaban, MA. *Islamic History, ad 600-750, a New History*, terj. Machmun Husein, *Sejarah Islam 600-750 [Penafsiran Baru]*, Jakarta: Rajawali Pers, 1993.
- Taimiyah, Ibn. *Fatawā*, Vol. 4, Kairo: Tpn, 1909.
- . *Al-Siyāsah Al-Syar'īyyah*, Riyadh: Wizarah al-Syu'un al-Islāmiyah wa al-Auqaf Saudi Arabia, 1419 H.
- 'Utsmān, Muḥammad Fathī. *Al-Fikr al-Islāmi wa al-Tathawwūr*, Kuwait: al-Dār al-Kuwaitiyyah, 1969.
- Watt, Montgomery. *Islamic Political Thought*, Edinburg University Press, 1987.
- Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Rajawali Pers, 1997.

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004