

Prof. Dr. H. Usman, M.Ag

# HUKUM TATA NEGARA ISLAM

*Refreksi Pemikiran atas Sejarah  
Ajaran dan Ketatanegaraan Islam*



# **H U K U M**

## **TATA NEGARA ISLAM**

**Refleksi Pemikiran Atas Sejarah, Ajaran dan  
Ketatanegaraan Islam**

**Prof. Dr. H. Usman Jafar, M.Ag**

## **HUKUM TATA NEGARA ISLAM**

**Refleksi Pemikiran Atas Sejarah, Ajaran, dan  
Ketatanegaraan Islam**

Cet II, Gunadarma Ilmu, 2021

---

Kutipan Pasal 44, Ayat 1 dan 2 Undang Undang Dasar Negara Kesatuan Republik Indonesia Tentang Hak Cipta :

Sanksi Pelanggaran Undang Undang No. 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta, sebagai perubahan Undang Undang No 7 tahun 1987 jo Undang Undang No 12 Tahun 1997, bahwa

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau menyebarkan suatu Ciptaan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima milyar rupiah)
2. Barang siapa menyebarluaskan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat 1 (satu), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan / atau denda paling banyak Rp 500.000.000,- (limaratus juta rupiah)

---

Diterbitkan :

**“GUNADARMA ILMU”**

ISBN : 978-602-5866-10-4

## KATA PENGANTAR

Al-hamdulillah, penulisan buku ini dapat dirampungkan sehingga buku ini sampai ke tangan pembaca yang budiman. Buku ini disusun berdasarkan silabus mata kuliah hukum tata negara Islam yang telah ditetapkan dalam kurikulum Fakultas Syari'ah dan Hukum Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin.

Kehadiran buku ini dimaksudkan selain untuk membantu mahasiswa dalam memahami mata kuliah ini, juga untuk melengkapi literatur mata kuliah, atau juga dapat dijadikan sebagai rujukan bagi para mahasiswa dan dosen yang mengampuh mata kuliah ini. Meskipun buku ini dimaksudkan untuk para mahasiswa yang mengambil mata kuliah hukum tata negara Islam, namun tidak menutup kemungkinan buku ini juga dapat digunakan oleh para mahasiswa dari perguruan tinggi lain maupun masyarakat luas pada umumnya yang ingin memahami Islam dalam kaitannya dengan ketatanegaraan Islam.

Sekecil apa pun sumbangan yang diberikan, mudah-mudahan buku ini tetap berarti untuk memperkaya khazanah ilmu pengetahuan. Siapa tahu buku ini dapat dijadikan sebagai acuan teoritis dalam mengkaji lebih jauh permasalahan yang berkaitan dengan Islam dan ketatanegaraan yang selama ini menjadi kajian menarik di kalangan sarjana muslim dan umat Islam.

Penghargaan yang amat tinggi dan ucapan terima kasih saya kepada semua pihak yang telah ikut membantu sampai buku ini siap dan dicetak, khususnya penerbit yang telah menerbitkan buku ini.

Pada akhirnya sebagai sebuah karya, tentu masih banyak kelemahan dan kekurangannya. Karena itu, saya dengan tulus menerima kritik dan saran yang bersifat konstruktif dari pembaca. Dan berharap semoga buku ini bermanfaat bagi perkembangan ilmu pengetahuan keislaman khususnya bagi pemerhati Islam dan politik ketatanegaraan.

Makassar,  
Penulis,

**H. Usman Jafar**

## DAFTAR ISI

**KATA PENGANTAR, ii**

**DAFTAR IS, iii**

**PENDAHULUAN, v**

**BAB 1**

**HUKUM TATA NEGARA ISLAM, 1**

Istilah dan Pengertian Hukum Tata Negara Islam, 1

Obyek Kajian dan Pembindangan Hukum Tata Negara Islam, 3

Korelasi Hukum Tata Negara Islam dengan Ilmu-Ilmu Lain, 6

Metode Mempelajari Hukum Tata Negara Islam, 11

Manfaat Mempelajari Hukum Tata Negara Islam, 20

Rangkuman, 22

**BAB 2**

**INSTITUSI POLITIK DAN ISTILAH-ISTILAH DALAM SEJARAH PEMERINTAHAN ISLAM, 26**

Khilafah, Imamah dan Imarah, 26

Khalifah, Imam dan Amir, 31

Ahl al-Halli wal al'Aqdi, 45

Teori Kontrak Sosia, 50

Masalah Bai'at, 52

Rangkuman, 55

**BAB 3**

**PRAKTEK KETANEGARAAN ISLAM YANG BERKEMBANG DALAM SEJARAH, 59**

Masa Nabi di Madinah, 59

Masa Khulafa Al-Rasyidin, 63

Masa Bani Umayyah dan Bani Abbasiyah, 77

Masa Turki memasuki abad Modern, 94

Rangkuman, 99

**BAB 4**

**PEMIKIRAN POLITIK KETATANEGARAAN ISLAM, 106**

Pemikiran Politik Ketatanegaraan Khawarij, Mu'tazilah, Syi'ah, dan Sunni, 106

Analisis aktual teori politik Syi'ah-Sunni, 128

Pemikiran Para ahli Ketatanegaraan Islam Zaman Klasik, 135



Ibn Abi Rabi,	137
Al-Farabi,	147
Al-Mawardi,	154
Al-Ghazali,	162
Pemikiran Para Ahli Ketatanegaraan Islam Zaman Pertengahan,	172
Ibn Taimiyah,	172
Ibn Khaldun,	182
Pemikiran para Ahli Ketatanegaraan Islam Kontemporer,	194
Jamaluddin Al-Afghani,	195
Muhammad Abduh,	210
Muhammad Rasyid Ridha,	222
Hasan Al-Banna dan Al-Ikhwan Al- Muslimin,	229
Jamal Abd. Al-Nashir,	235
Muhammad Iqbal,	244
Muhammad Ali Jinnah,	250
Ali Abd Al-Raziq,	256
Al-Maududi,	259
Muhammad Husain Haikal,	269
Pemikiran ketatanegaraan yang berkaitan dengan Islam dan Negara di Indonesia,	280
Islam dan sistem Pemerintahan Demokrasi,	291
Surah, Demokrasi dan Partai Politik Islam,	297
Masyarakat Madani dan Sumbangannya terhadap Pluralitas,	306
Sekularisasi Politik,	312
Rangkuman,	322

## **BAB 5**

### **PRINSIP-PRINSIP PENGELOLAAN HIDUP BERMASYARAKAT DAN BERNEGARA DALAM ISLAM, 334**

Prinsip Musyawarah,	334
Prinsip Persamaan,	342
Prinsip Keadilan,	348
Prinsip Ketaatan Kepada Pemimpin,	351
Hak-hak Sosial non-Muslim dalam Islam,	353
Rangkuman,	367

### **DAFTAR KEPUSTAKAAN, 371**

## PENDAHULUAN

Pada umumnya umat Islam mempunyai suatu asumsi teologis bahwa Islam merupakan agama yang bersifat holistik dan universal. Di dalamnya terdapat seperangkat tata nilai yang dapat diimplementasikan dalam seluruh aspek kehidupan manusia, termasuk aspek politik dan ketatanegaraan. Para ahli telah memberikan perhatian cukup besar terhadap sistem dan teori-teori ketatanegaraan dalam Islam, karena dewasa ini dunia Islam sedang berada dalam tahap transformasi atau kebangkitan. Setiap pihak mencari sikap untuk berdiri di antara dua poros politik, menggagas pemikiran atau ideologinya, serta merekonstruksi sistemnya di tengah-tengah sistem dan aliran politik dan ketatanegaraan kontemporer.

Untuk memahami hakikat sistem pemerintahan Islam, kita harus mengetahui terlebih dahulu tentang teori-teori dan pendapat-pendapat yang pernah diungkapkan dan dilansir seputar sistem politik dan pemerintahan atau negara Islam. Jika sifat sistem ketatanegaraan Islam telah didefinisikan dan diketahui dengan utuh, para politikus dan pemikir di negara-negara Islam pun dapat memberikan sumbangsih mereka berdasar pedoman dan konsep ketatanegaraan yang diberikan oleh Islam. Hal ini merupakan dasar yang kuat dan konsep yang cemerlang untuk menjamin terselenggaranya sebuah sistem pemerintahan yang dapat mewujudkan keadilan dan kesejahteraan masyarakat.

Dewasa ini, terdapat perkembangan yang menggembarakan dalam hal kebangkitan Islam sebagai usaha untuk merekonstruksi sistem dan undang-undang di atas pondasi Islam, dan pada waktu yang sama berusaha untuk mewujudkan solidaritas antara negara-negara Islam. Pakistan misalnya sebagai sebuah negara Islam yang telah meletakkan undang-undang di atas dasar prinsip-prinsip Islam. Demikian juga negara-negara Islam yang lain. Undang-undang Mesir misalnya mempunyai peran dan sejarah yang cemerlang dalam menjaga wilayah dan warisan Islam. Mesir adalah pusat peradaban Islam yang terbesar dan menetapkan dalam undang-undangnya bahwa Islam adalah agama negara. Undang-undangnya menetapkan bahwa syari'at Islam adalah sumber utama dalam pengelolaan kehidupan

bermasyarakat dan bernegara. Semua itu merupakan petunjuk atas bangkitnya kembali kekuatan dunia Islam, dan tanda-tanda kebangkitan Islam pada era kontemporer.

Seiring dengan kebangkitan di atas, ada juga pihak-pihak atau kelompok-kelompok tertentu yang ingin membelokan masyarakat Islam dari arah yang telah dialaminya, dan menghalangi perkembangan kebangkitan Islam. Mereka mengkampanyekan aliran dan pemikiran asing yang menghancurkan Islam, yaitu dengan menampilkan beberapa segi Islam dengan cara yang tidak ilmiah dan distortif atau menampilkan sejarahnya dalam bentuk yang mendistorsi fakta. Pendapat-pendapat mereka berseberangan dengan hakikat Islam dan sifat masyarakat Islam yang ideal serta nilai-nilai akhlaknya yang tinggi. Pandangan itu adalah klaim bahwa Islam tidak memiliki hubungan sama sekali dengan masalah kemasyarakatan. Klaim ini merupakan turunan dari pendapat bahwa agama memusuhi dunia, dan tidak ada hubungan di antara keduanya. Pandangan ini melahirkan asumsi bahwa tidak ada aturan negara dan kekhalifahan dalam Islam sambil mengingkari fakta-fakta sejarah dan pendapat ulama-ulama Islam yang telah disepakati. Pendapat ini mewakili pemikiran politik sekuler Barat dengan *grand* teori utamanya Max weber di Amerika Utara.

Pandangan demikian merupakan sebuah pendapat yang keliru. Karena, agama tidak memusuhi dunia, tetapi agama pada hakikatnya datang untuk memperbaiki dan menata kehidupan dunia. Islam bukanlah sekedar mengajarkan aturan-aturan yang bersifat rutinitas keagamaan semata. Islam merupakan sistem yang komprehensif yang mengatur segala aspek kehidupan manusia termasuk aspek keagamaan dan politik atau ketatanegaraan sekaligus serta menghubungkan keduanya, yaitu mengatur urusan-urusan manusia dalam kehidupannya di dunia dan akhirat sesuai dengan undang-undang dan nilai-nilai akhlak yang mulia. Aturan ini berlaku baik secara individu, maupun masyarakat secara keseluruhan. Oleh karena itu, Islam mendirikan negara bersama agama. Negara Islam inilah yang mewujudkan tujuan luhur ajaran Islam, yakni *al-maslahab*. Rasulullah saw, telah mendirikan negara ini, dan negara yang beliau dirikan itu memiliki semua spesifikasi sebagai negara. Negara yang beliau dirikan kemudian berlanjut setelah wafatnya beliau dengan nama kekhalifahan, karena para sahabat bersepakat atas kewajiban melanjutkan eksistensi negara dan agama secara bersamaan dan beriringan.



Adanya pandangan dan klaim yang mengatakan bahwa agama dalam hal ini Islam tidak ada hubungannya dengan negara atau politik seperti yang dikemukakan di atas, merupakan salah satu sebab yang mendorong untuk meneliti pemikiran politik atau ketatanegaraan dalam Islam, dengan harapan menemukan jawaban tentang ada atau tidak adanya sistem politik atau ketatanegaraan dalam Islam, kalau ada, apakah masih relevan untuk diterapkan pada zaman dan tingkat kemajuan seperti sekarang ini. Penelitian atau kajian ini mengandung dua maksud. *Pertama*, untuk menemukan idealisasi Islam tentang politik atau negara. Hal ini menekankan pada aspek teoritis dan formal, yaitu untuk menjawab pertanyaan, bagaimana bentuk negara dalam Islam. Pendekatan ini bertitik tolak dari asumsi bahwa Islam memiliki konsep tertentu tentang negara. *Kedua*, untuk melakukan idealisasi dari perspektif Islam terhadap proses penyelenggaraan negara. Hal ini menekankan pada aspek praksis dan substansi, yakni mencoba menjawab pertanyaan bagaimana isi negara menurut Islam. Pendekatan ini didasarkan pada anggapan bahwa Islam tidak membawa konsep tertentu tentang negara atau politik, tetapi hanya menawarkan prinsip-prinsip dasar berupa etika dan moral.

Penelitian terhadap pemikiran politik atau ketatanegaraan Islam tersebut, dimulai dengan kembali kepada sumbernya yang utama yakni Al-Qur'an, kemudian menelusuri sejarah ketatanegaraan dunia Islam, khususnya pada masa Nabi Muhammad saw dan empat khalifah Al-Khulafa al-Rasyidin, yang oleh tokoh dan aliran yang mengklaim sebagai model yang harus diteladani. Selanjutnya akan ditelaah kembali pemikiran para ahli ilmu politik atau ketatanegaraan Islam, zaman klasik, pertengahan, dan modern. Akhirnya secara sepintas juga akan dilakukan pengamatan terhadap pola pemerintahan di negara-negara yang mengklaim dirinya sebagai negara Islam sebagai perbandingan.

Atas dasar itulah dirasa perlu memperkenalkan Islam secara lebih luas dan mendalam dari aspek-aspek lain, kepada umat Islam dan mahasiswa pada khususnya dari sudut kajian ketatanegaraan dan sejarah pemikiran politik yang lebih luas. Sudah barang tentu bahwa pembahasan dari aspek politik atau ketatanegaraan Islam tersebut akan memberi pandangan atau wawasan yang lebih luas kepada pembaca.

Berdasarkan hal-hal yang dikemukakan di atas, materi ini disusun sedemikian rupa sehingga dapat dibaca oleh para pembaca yang belum banyak berkenalan dengan dunia pemikiran politik Islam atau

ketatanegaraan Islam. Oleh karena itu buku ini disusun atas enam bagian pokok. Bagian pertama diawali dengan pendahuluan. Selanjutnya dimulai dengan pembahasan kritis seputar hukum tata negara Islam sebagai upaya ikhtiar menjelaskan istilah dan pengertian hukum tata negara Islam secara epistemology, menjelaskan obyek kajian serta perbandingan hukum tata negara Islam, demikian pula menjelaskan korelasi hukum tata negara Islam dengan ilmu-ilmu lain, metode pendekatan yang digunakan serta manfaat yang diperoleh dalam mempelajari tata negara Islam (bagian kedua). Setelah terbentuk konsep dialog yang lebih luas. Konsep ini perlu dijaga dan dipahami agar kita dapat menyikapi secara lebih arif dialog-dialog kritis seputar teori-teori kenegaraan dalam sejarah ketatanegaraan Islam dan teori kontrak sosial serta bai'at (bagian ketiga). Dilihat dari sudut pandang historis, praktek politik dalam Islam, jelas dapat ditelusuri melalui praktek pemerintahan Islam yang berkembang dalam sejarah dengan format ketatanegaraan yang dibangun pada masa Nabi Muhammad saw., masa Khulafa al-Rasyidin, masa bani Umayyah, masa bani Abbasiyah, dan masa Turki memasuki abad modern (bagian keempat). Setelah konsep ini terbentuk, kajian dilanjutkan dengan melihat pemikiran politik syi'ah, khawarij, dan mu'tazilah sebagai peletak dasar perpolitikan atau ketatanegaraan dalam Islam yang menjadi wacana dalam pemikiran politik dan ketatanegaraan selanjutnya. Kemudian untuk menambah wawasan dan hasanah pemikiran, kita perlu melihat pemikiran para ahli ketatanegaraan Islam pada zaman klasik dan pertengahan. Dan untuk lebih menyempurnakan lagi pemahaman tentang ketatanegaraan Islam, maka perlu melihat lebih jauh pemikiran ketatanegaraan Islam pada zaman kontemporer (bagian kelima). Menyikapi tentang kekuasaan negara, maka perlu kita diskusikan soal Islam dan sistem pemerintahan demokrasi (bagian kesembilan). Dari sini, kita perlu melakukan perencanaan bagi penguatan masyarakat madani dan sumbangannya terhadap pluralitas. Sehingga masyarakat sipil yang religius adalah sebuah cita-cita yang membumi, bukan utopia (bagian kesepuluh). Rambu-rambu ini pun perlu dijaga agar kita dapat menyikapi secara lebih arif dialog-dialog kritis seputar sekularisasi politik (bagian kesebelas). Setelah konsep ini terbentuk, kajian dilanjutkan dengan pembahasan kritis seputar prinsip-prinsip pengelolaan hidup bermasyarakat dan bernegara dalam Islam (bagian keenam) sebagai bagian penutup atau terakhir dari kajian ini.

Keenam bagian dari materi kajian inilah yang menjadi pembahasan dalam hukum tatanegara Islam.



### **Istilah dan Pengertian Hukum Tata Negara Islam**

Hukum tata negara Islam dalam literatur fiqh disebut fiqh siyasah atau siyasah syar'iyah. Tidak ada perbedaan prinsipil dalam penggunaan kedua istilah tersebut, karena baik hukum tata negara Islam maupun fiqh siyasah mengandung pengertian yang sama, yakni sama-sama sebagai hukum Islam yang digali dari sumber yang sama dan ditetapkan untuk mewujudkan kemaslahatan. Kemudian hubungan keduanya dari sisi lain ialah hukum tata negara Islam dipandang sebagai bagian dari fiqh siyasah atau dalam kategori fiqh, tepatnya *fiqh al-daulah*.

Di kalangan para ahli fiqhi berbeda pendapat mengenai pengertian yang diberikan terhadap hukum tata negara Islam, hal ini tampaknya dipengaruhi oleh perbedaan sudut pandang yang dipergunakan dan titik berat yang dikedepankan. Bahkan ada yang berpendapat pengertian itu tidak diperlukan dalam mempelajari obyek hukum tertentu.

Terdapat beberapa ahli yang memberikan definisi terhadap hukum tata negara Islam, tentu saja tidak semua definisi tersebut perlu dikemukakan, karena secara substansial mengandung banyak persamaan. Sebagai pengantar memahami hukum tata negara Islam berikut ini akan dikemukakan beberapa pendapat para ahli tentang hukum tata negara Islam.

Pertama, Abdul Wahab Hallab memberikan definisi hukum tata negara Islam adalah hukum atau undang-undang yang diletakkan untuk mengatur dan memelihara ketertiban. Definisi ini mencakup bagaimana kedudukan masyarakat dalam negara, hubungan hak dan kewajiban serta tugasnya masing-masing.<sup>1</sup>

Kedua, Abdurrahman Taj mengartikan hukum tata negara Islam dengan menggunakan istilah Siyasah Syar'iyah, yaitu hukum-hukum yang mengatur kepentingan negara dan mengorganisir urusan-urusan umat yang

---

<sup>1</sup>Abdul Wahab Hkallaf, *Al-Siyasah al-Syar'iyat*, (Al-Qahirat: Dar al-Anshar, 1977), h. 4

sejalan dengan jiwa syari'at dan sesuai dengan dasar-dasarnya yang universal (kully) untuk merealisasikan tujuan-tujuannya yang bersifat kemasyarakatan, sekalipun hal itu tidak ditunjukkan oleh nash-nash tafshili yang juz'i dalam Al-Qur'an dan Sunnah.<sup>2</sup>

Definisi-definisi hukum tata negara Islam di atas, menegaskan bahwa wewenang membuat segala bentuk hukum, pengaturan dan kebijaksanaan yang berkaitan pengaturan kepentingan negara dan urusan umat dalam rangka mewujudkan kemaslahatan umum, terletak pada pemegang kekuasaan, dalam hal ini pemerintah atau ulil amri. Oleh karena itu segala bentuk hukum, peraturan dan kebijaksanaan yang dibuat oleh pemegang kekuasaan bersifat mengikat. Ia wajib ditaati oleh masyarakat selama semua produk itu secara substansial tidak bertentangan dengan jiwa syari'at. Karena ulil amri telah diberi hak oleh Allah untuk dipatuhi.

Dari berbagai definisi yang dikemukakan di atas, dapat dikemukakan bahwa hukum tata negara Islam atau fiqh siyasah ialah "ilmu yang mempelajari hal-ikhwal dan seluk beluk pengaturan urusan umat dan negara dengan segala bentuk hukum, peraturan dan kebijaksanaan yang dibuat oleh pemegang kekuasaan yang sejalan dengan dasar-dasar ajaran dan ruh syari'at untuk mewujudkan kemaslahatan umat". Dalam konteks kajian pemikiran modern, fiqh siyasah atau siyasah syar'iyah adalah termasuk ilmu tata negara dalam Islam yang dikategorikan ke dalam pranata sosial Islam.

### **Obyek Kajian dan Pembidangan Hukum Tata Negara Islam**

Berangkat dari perspektif etimologis dan terminologis serta teori-teori yang dikemukakan oleh para ulama tentang hukum tata negara Islam (fiqh siyasah), dapat dikemukakan bahwa objek kajian studi ini antara lain mencakup segala aspek yang berkaitan dengan pengaturan hubungan antara warga negara dengan warga negara, hubungan antara warga negara dengan institusi atau lembaga negara, dan hubungan antara lembaga negara dengan lembaga negara, baik hubungan yang bersifat intern suatu negara maupun hubungan yang bersifat ekstern antar negara dalam berbagai bidang kehidupan.<sup>3</sup> Dari objek studi ini tampak jelas bahwa kajian hukum tata

---

<sup>2</sup> Abdurrahman Taj, *Al-Siyasat al-Syar'iyat wa al-Fiqh al-Islami*, (Mishr: Dar al-Ta'rif, 1953), h. 10-11

<sup>3</sup> H.A. Djazuli, *op. cit.*, h. 29

negara Islam memusatkan perhatian pada aspek pengaturan kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Penekanan demikian terlihat dari penjelasan Abdul Wahab Khallaf, bahwa objek kajian fiqh siyasah atau hukum tata negara Islam adalah berkaitan dengan pengaturan dan perundang-undangan yang dibutuhkan untuk mengurus negara sesuai dengan prinsip-prinsip ajaran agama dalam rangka merealisasikan kemaslahatan manusia dan untuk memenuhi kebutuhannya.<sup>4</sup> Sedangkan Ibn Taimiyah mendasarkan objek kajian studi ini pada Q.Surat Al-Nisa ayat 58-59.

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanah kepada yang berhak menerimanya dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia supaya menetapkannya dengan adil”(ayat 58).

“Wahai orang-orang yang beriman taatilah Allah dan Rasul-Nya dan orang-orang yang memegang kekuasaan di antara kamu” (ayat 59).

Ayat 58 berkaitan dengan mereka yang memegang kekuasaan, dalam hal ini pemerintah yang memiliki kewajiban menyampaikan amanah kepada yang berhak, dan menetapkan hukum dengan adil. Sedangkan ayat 59 berkaitan dengan hubungan antara penguasa dengan rakyat, baik dari kalangan militer maupun kalangan lain, wajib mentaati Allah dan Rasul-Nya serta mematuhi perintahnya.<sup>5</sup>

Perspektif yang dikemukakan para ahli tersebut memberikan pemahaman kepada kita bahwa objek kajian studi ini secara garis besarnya adalah: pertama, peraturan dan perundang-undangan sebagai pedoman dan landasan idil dalam mewujudkan kemaslahatan umat; kedua, pengorganisasian dan pengaturan untuk mewujudkan kemaslahatan umat; dan ketiga, mengatur hubungan antara penguasa dengan rakyat serta hak dan kewajiban masing-masing dalam upaya mencapai tujuan negara.<sup>6</sup>

Objek studi ini, tentu saja dapat diperluas atau dikembangkan ruang lingkup kajiannya. Misalnya, bidang-bidang kehidupan apa saja yang harus mendapat pengaturan? Bagaimana pengaturan hubungan antara warga negara dengan lembaga negara Islam dengan warga negara dan lembaga

---

<sup>4</sup> Abdul Wahab Khallaf, *op. cit.*, h. 5

<sup>5</sup> Ibn Taimiyah, *Al-Siyasah al-Syar'iyah fi Ishlah al-Ra'ia al-Ra'iyat*, (Bairut: Dar al-Kutub al-Arabiyyat, 1966), h. 4

<sup>6</sup> J. Suyuthi Pulungan, *op. cit.*, h. 28



negara lain, baik yang warga negara muslim maupun warga negara non-muslim ? dan seterusnya.

Mengingat luasnya objek kajian studi ini, dapat dikelompokkan dalam beberapa bidang. Pembidangan tersebut dikalangan para ahli berbeda antara satu sama lain. Al-Mawardi memberikan pembidangan fiqh siyasah kedalam lima bidang,<sup>7</sup> yaitu: (1) siyasah dusturiyah (siyasah perundang-undangan); (2) siyasah maliyah (siyasah keuangan); (3) siyasah qadhaiyah (siyasah peradilan); (4) siyasah harbiyah (siyasah peperangan); (5) siyasah iradiyah (siyasah administrasi). Ibnu Taimiyah membaginya kepada empat bidang,<sup>8</sup> yaitu: (1) siyasah dusturiyah; (2) siyasah iradiyah; (3) siyasah dauliyah (siyasah hubungan internasional, dan (4) siyasah maliyah. Sementara Abdul Wahab Khallaf membaginya kepada tiga bidang,<sup>9</sup> yaitu: (1) siyasah dusturiyah; (2) siyasah kharijiah (siyasah hubungan luar negeri); (3) dan siyasah maliyah. Dan Hasbi Ash Shiddieqy yang dikutip J. Suyuthi Pulungan membaginya kepada delapan bidang,<sup>10</sup> yaitu: (1) siyasah dusturiyah syar'iyah, (2) siyasah tasyri'iyah syar'iyah, (3) siyasah qadha'iyah syar'iyah, (4) siyasah maliyah syar'iyah, (5) siyasah idariyah syar'iyah, (6) siyasah kharijiah syar'iyah atau siyasah dawliyah, (7) siyasah tanfiziyah syar'iyah, 8) siyasah harbiyah syar'iyah.

Keragaman pembidangan fiqh siyasah di kalangan para ahli, menurut H. A. Djazuli tidak seharusnya dipandang sebagai “pembidangan yang dianggap selesai”. Pembidangan tersebut telah, sedang, dan akan berubah sesuai dengan pola hubungan antar manusia serta bidang kehidupan manusia yang memerlukan pengaturan siyasah.<sup>11</sup>

Berkenaan dengan pola hubungan antar manusia yang memerlukan pengaturan siyasah tersebut, lanjut Djazuli,<sup>12</sup> dapat dibedakan :

Fiqh siyasah dusturiyah, yang mengatur berhubungan antar warga negara dengan lembaga-lembaga negara yang satu dengan warga negara dan lembaga negara yang lain dalam batas-batas administrasi suatu negara.

---

<sup>7</sup> Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sulthaniyah*, terj. (Bandung: Mizan, 1994), h. 39

<sup>8</sup> Ibn Taimiyah, *op. cit.*, h.6

<sup>9</sup> Abdul Wahab Khallaf, *op. cit.*, h. 7

<sup>10</sup> J. Suyuthi Pulungan, *op. cit.*, h. 39

<sup>11</sup> H.A. Djazuli, *op. cit.*, h. 31

<sup>12</sup> *Ibid.*,

Fiqh siyasah dawliyah, yang mengatur antar warga negara dengan lembaga-lembaga negara dari negara yang satu dengan warga negara dan lembaga negara dari negara lain. Fiqh siyasah maliyah, yang mengatur tentang pemasukan, pengelolaan, dan pengeluaran uang milik negara.

## Korelasi Hukum Tata Negara Islam Dengan Ilmu-Ilmu Lain

### 1. Korelasi Hukum Tata Negara dengan Ilmu Fiqh atau Hukum Islam

Istilah Ilmu fiqh atau hukum Islam diambil dari bahasa Arab, Fiqh. Secara leksikal, menurut kamus berarti paham atau mengerti. Arti kata ini merupakan istilah yang sering digunakan dalam bidang hukum agama, yurisprudensi Islam.<sup>13</sup> Secara etimologis (bahasa) fiqh adalah pemahaman atau pengertian. Pemakaian kata fiqh ini, seperti yang diekspresikan dalam Al-Qur'an surat al-Taubah, 122: *Liyatafaqqahu fi al-din* (untuk memahami masalah agama).

Sedangkan secara termenologis (istilah), menurut para ulama syara', fiqh adalah ilmu tentang hukum-hukum syara' mengenai amal perbuatan yang diperoleh dari dalil-dalilnya yang tafshili (terperinci, yakni dalil-dalil atau hukum-hukum khusus yang diambil dari dasar-dasarnya, Al-Qur'an dan Al-Sunnah). Jadi fiqh menurut istilah adalah pengetahuan tentang hukum agama Islam yang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah yang disusun oleh mujtahid dengan jalan penalaran dan ijtihad. Dengan kata lain fiqh adalah ilmu pengetahuan tentang hukum agama Islam.<sup>14</sup>

Ilmu fiqh adalah salah satu cabang *fiqh al-daulah* yang tidak lain adalah "Hukum Negara". Dengan demikian, *fiqh al-daulah* dalam kedudukannya sebagai ilmu pengetahuan pengantar bagi hukum tata negara Islam yang mempunyai nilai praktis dalam pengelolaan negara dan pemerintahan.

Ilmu fiqh dalam arti *fiqh al-daulah* itu pada dasarnya tidak mementingkan bagaimana caranya hukum itu dijalankan, karena *fiqh al-daulah* mementingkan nilai teoritisnya, sebaliknya hukum tata negara Islam yang dipentingkan adalah nilai-nilai praktisnya dan hasil penyediakannya langsung dapat dipergunakan hasilnya oleh para ahli hukum yang duduk sebagai pejabat-pejabat pemerintah menurut tugasnya dan fungsinya masing-masing.

Hubungan dan perbedaan antara fiqh dan hukum tata negara Islam atau siyasah syar'iyah dalam sistem hukum Islam ialah bahwa, baik fiqh maupun hukum tata negara Islam adalah sama-sama sebagai hukum-

---

13

Abu al-Fadh al-Din Muhammad bin Mukram bin Manzhur, *Lisan al-'Arab*, jilid XIII, (Bairut: Dar Shaddir, 1386/1968), h. 522, bandingkan dengan Lois Ma'uf, *Al-Munjid fi al-Lughat wa al-A'lam*, (Bairut: Dar al-Masyriq, 1986), h. 591, lihat pula F. Steingass, *Arabic English Dictionary*, (New Delhi, India: Coemo Publications, 1978), h. 800 dan Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed., by J. Million Gowan, Otto Harrasowitz, (Wiersbaden, 1979), h. 847

14

J. Suyuthi Pulangan, *Fiqhi Siyasah*, cet. 2, (Jakarta: PTRajaGrafindo Persada, 1995), h. 22

hukum Islam yang digali dari sumber yang sama dan ditetapkan untuk mewujudkan kemaslahatan. Kemudian hubungan keduanya dari sisi lain ialah hukum tata negara Islam atau fiqh siyasah dipandang sebagai bagian dari fiqh atau dalam kategori fiqh. Sedangkan perbedaannya ialah terletak pada pembuatannya. Fiqh ditetapkan atau dibuat oleh mujtahid, sedangkan hukum tata negara Islam atau siyasah syar'iyah ditetapkan oleh pemegang kekuasaan dalam hal ini penguasa.

## 2. Korelasi Hukum Tata Negara Islam dengan Politik

Relasi hukum tata negara Islam dengan politik yang dalam literatur fiqh disebut “siyasah” di kalangan para ahli melihat, kedua relasi tersebut diibaratkan dengan seorang manusia, bahwa hukum tata negara Islam adalah kerangkanya, sedangkan politik merupakan daging yang berada di sekitarnya.

Politik merupakan terjemahan dari kata siyasah, yang secara etimologis berasal dari kata *sasa - yasusu - siyasah* yang berarti mengurus, mengatur, dan memerintah.<sup>15</sup> Siyasah juga berarti pemerintahan dan politik atau membuat kebijaksanaan serta pengambilan keputusan.

Akumulasi dari pengertian ini, maka siyasah mengandung pengertian mengatur, mengurus dan membuat kebijakan atas sesuatu yang bersifat politis untuk mencapai suatu tujuan. Dalam pengertian tersebut tersirat dua hal yang berkaitan satu sama lain, yaitu (1) tujuan yang hendak dicapai melalui proses pengaturan atau pengendalian, (2) cara pengaturan atau pengendalian menuju tujuan tersebut. Atas dasar itu, siyasah juga diartikan memimpin sesuatu dengan cara yang membawa kepada kemaslahatan.<sup>16</sup> Dengan demikian siyasah adalah ilmu pemerintahan untuk mengendalikan tugas dalam negeri dan luar negeri serta kemasyarakatan, yakni mengatur kehidupan umum atas dasar keadilan dan istiqamah.<sup>17</sup>

Secara terminologis, siyasah menurut para ahli seperti yang dikemukakan oleh Ibn Qayyim yang dikutip dari Ibn Aqil memberikan pengertian. Siyasah adalah “segala perbuatan yang membawa manusia lebih dekat kepada kemaslahatan dan jauh dari kemudharatan, meskipun

---

<sup>15</sup> Lois Ma'luf, *op. cit.*, h. 362 dan lihat pula Abu al-Fadhl al-D<sup>3</sup>n Muhammad bin Mukram bin manzhur, *Lisān al-'Arab*, jilid enam, (Bairut: Dar Shadir, 1386/1968 M), h. 108

<sup>16</sup> Al-Din Muhammad bin Mukram bin Manzhur, *loc. cit.*,

<sup>17</sup> Lois Ma'luf, *loc. cit.*,



Rasulullah tidak menetapkan dan Allah tidak mewahyukannya”.<sup>18</sup> Pengertian lain sebagaimana yang dikemukakan oleh Ahmad Fathi Bahansi, siyasah adalah “pengurusan mengenai kepentingan-kepentingan (*mashalih*) umat manusia sesuai dengan syara’.”<sup>19</sup>

Dari beberapa pengertian yang dikemukakan di atas, pada dasarnya memiliki tujuan yang sama, yaitu siyasah yang berkaitan dengan persoalan pengaturan dan pengurusan manusia dalam hidup bermasyarakat dan bernegara dengan jalan membimbing mereka kearah keselamatan dan menjauhkannya dari kemudaratatan. Pengertian tersebut mengisyaratkan dua unsur yang berhubungan secara timbal balik, yakni: (1) pihak yang mengatur; (2), pihak yang diatur. Dilihat dari unsur-unsur yang terlibat dalam proses siyasah, maka ilmu ini mirip dengan ilmu politik.<sup>20</sup> Hal yang sama juga dikemukakan Wirjono Prodjodikoro, bahwa dua unsur itu penting dalam bidang politik (siyasah), yakni negara yang pemerintahannya bersifat eksklusif dan unsur masyarakat yang diusurnya.<sup>21</sup> Tetapi, jika dilihat dari segi fungsinya siyasah berbeda dengan hukum tata negara Islam. Siyasah tidak terbatas hanya menjalankan fungsi pelayanan “khidmah”, tetapi juga pada saat yang sama menjalankan fungsi “ishlah”. Sebaliknya hukum tata negara Islam, terbatas hanya menjalankan fungsi pelayanan (khidmah), bukan pengarahan (ishlah).

Perbedaan demikian terlihat bahwa dalam pelaksanaan ketatanegaraan Islam yang berdasarkan pada perspektif fiqh siyasah terkait erat dengan keharusan untuk senantiasa menyesuaikan dengan syara’, atau sesuai dengan prinsip-prinsip umum syari’at. Corak siyasah seperti ini disebut dengan siyasah syari’iyah atau fiqh siyasah, yaitu siyasah yang dihasilkan oleh pemikiran manusia yang berlandaskan pada etika agama dan moral dengan memperhatikan prinsip-prinsip umum syari’at dalam mengatur manusia dalam hidup bermasyarakat dan bernegara.

---

<sup>18</sup> Ibn Al-Qayyim al-Jawziyah, *Al-Thuruqu al-Hukmiyah fi al-Siyasat al-Syar’iyah*, (Al-Qahirat: Muassasat al-‘Arabiyat li al-Thab’I wa al-Nasyr, 1961), h. 16

<sup>19</sup> Ahmad Fathi Bahansi, *Al-Siyasat al-Jinaiyat fi al-Syari’at*, (Mishr: Maktabat Dar al-Urubat, 1965), h. 61

<sup>20</sup> H.A. Djazuli, *Fiqh Siyasah: Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-rambu Syari’ah*, cet. (Jakarta: Kencana, 2003), h. 28

<sup>21</sup> Wirjono Prodjodikoro, *Asas-asas Ilmu Negara dan Politik*, (Bandung: PT Eresco, 1971), h. 6

Sedangkan politik hanya menjalankan fungsi pelayanan saja, dan bukan pengarahan (ishlah), atau dengan kata lain siyasah yang tidak memperhatikan nilai-nilai syari'at agama sekalipun tujuannya untuk mewujudkan kemaslahatan, corak siyasah seperti ini dikenal dengan *siyasah wadh'iyah*, yaitu siyasah yang berdasarkan kepada pengalaman sejarah dan adat istiadat masyarakat serta hasil olah pemikiran manusia dalam mengatur hidup manusia bermasyarakat dan bernegara. Meskipun tidak semua *siyasah wadh'iyah* ditolak selama ia tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran dan ruh syari'at.

Perbedaan antara siyasah siyasah atau hukum tata negara Islam dengan *siyasah wadh'iyah*, tentu saja tidak harus dipahami secara dikotomis antara keduanya. Sebab dalam banyak kasus, *siyasah wadh'iyah* yang tidak bertentangan, sekalipun tidak sama dengan *siyasah syar'iyah* atau hukum tata negara Islam dapat diterima keberadaannya oleh kaum muslimin. Selama tidak bertentangan dengan nilai-nilai moral syari'ah. Dalam pengertian lain, tidak semua siyasah wadh'iyah atau politik bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam.

Dengan demikian siyasah syar'iyah atau hukum tata negara Islam adalah mengacu pada syara".<sup>22</sup> Dalam mekanisme pengendalian dan pengarahan kehidupan umat, terkait keharusan "moral" dan "beretika" untuk senantiasa mewujudkan keadilan, kerahmatan, kemaslahatan, dan ke hikmahannya. Hal ini merupakan implikasi langsung dari ciri yang melekat pada syari'at Islam itu sendiri. Tanpa kehadiran prinsip-prinsip moral yang disebutkan itu, ihwal pengendalian dan pengarahan kehidupan umat tersebut tidak dapat disebut sebagai *siyasah syar'iyah* atau tata negara Islam, tetapi mungkin disebut *siyasah wadh'iyah*. Sebab rambu-rambu siyasah syar'iyah itu dibingkai oleh: (1) dalil-dalil kulliy (yang bersifat umum), baik yang tertuang di dalam Al-Qur'an maupun al-Hadis; (2) maqashid al-syariah; (3) semangat ajaran; dan (4) kaidah-kaidah kulliyah fiqhiyah.

### **Metode Mempelajari Hukum Tata Negara Islam**

Kajian terhadap berbagai persoalan, baik yang telah terjadi dalam realitas sejarah, maupun kebijakan yang sedang dilaksanakan, dan kebijakan yang akan datang, perlu adanya metode yang digunakan. Metode tersebut digunakan sebagai alat untuk menilai, apakah praktek pemerintahan Islam

---

<sup>22</sup> Ibn Al-Qayyim al-Jawziyah, *op. cit.*, h. 3

yang berkembang dalam sejarah, konsep dan pemikiran tentang negara dan pemerintahan pada zaman klasik, pertengahan, dan modern sesuai atau bertentangan dengan dasar-dasar ajaran dan ruh syari'at. Kemudian metode yang dipakai dalam berijtihad untuk mengantisipasi dan menampung masalah-masalah situasional dan kondisional yang dihadapi, akibat adanya perubahan tempat, ruang, dan perkembangan zaman yang telah dipengaruhi oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi dengan tidak meninggalkan prinsip-prinsip umum ajaran Islam. dalam pengertian lain metode tersebut mampu menyelesaikan setiap persoalan di satu pihak dan mengakar pada nilai-nilai syari'at di pihak lain.<sup>23</sup>

Metode yang digunakan dalam mempelajari tata negara Islam atau fiqh siyasah tidak berbeda dengan metode yang digunakan dalam mempelajari fiqh pada umumnya, yaitu ilmu ushul fiqh dan kaidah-kaidah fiqh yang memiliki banyak alternatif untuk digunakan dalam menghadapi masalah-masalah yang muncul. Penggunaan metode ini dalam ketatanegaraan Islam terasa lebih penting, karena masalah ini tidak diatur secara terperinci oleh Al-Qur'an dan Hadis Nabi saw.

Metode tersebut antara lain: *qiyas, istihsan, maslahat mursalah,urf, istishbab, sadduz dzari'ah, kaidah-kaidah fiqhiyah*. Metode-metode ini memberikan apresiasi yang cukup tinggi terhadap kebebasan berpikir dalam mengimplementasikannya. Namun ia harus tetap mengacu pada dalil-dalil kulli (umum) yang terdapat dalam al-Qur'an dan Hadis Nabi saw. Dalil-dalil umum tersebut dijadikan sebagai alat kontrol terhadap ketetapan produk berpikir bagi pengelolaan pemerintahan.

### *Qiyas*

Qiyas menurut para ulama ialah menetapkan hukum atas suatu kejadian atau peristiwa yang tidak ada dasar nashnya dengan cara membandingkannya kepada suatu kejadian atau peristiwa lain yang telah ditetapkan hukumnya berdasarkan nash karena ada persamaan illat antara kedua kejadian atau peristiwa itu.<sup>24</sup>

Penggunaan qiyas, hukum dari suatu masalah dapat diterapkan dalam masalah lain pada masa dan tempat yang berbeda, jika masalah-masalah yang disebutkan terakhir mempunyai illat hukum yang sama dengan

---

<sup>23</sup> J. Suyuthi Pulungan, *op. cit.*, h. 29

<sup>24</sup> Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, (Mishr: Dar al-Fikr, 1958), h. 218



masalah yang disebutkan pertama. Dalam konteks illat ini berlaku suatu kaidah:

الحكم يدور مع علته وجودا وعدما

“Hukum berputas bersama illatnya, ada dan tidaknya hukum bergantung atas ada dan tidaknya illat hukum tersebut”.

Jadi penggunaan qiyas hanya dapat dilakukan apabila telah diyakini benar-benar tidak ada satupun nash yang dapat dijadikan dasar untuk menetapkan hukum atas suatu peristiwa atau kejadian. Karena itu tugas pertama yang harus dilakukan oleh seseorang yang akan melakukan qiyas ialah mencari: apakah ada nash yang dapat dijadikan dasar untuk menetapkan hukum dari peristiwa atau kejadian. Jika telah diyakini benar tidak ada nash yang dimaksud barulah dilakukan qiyas. Penggunaan qiyas sangat bermanfaat, terutama dalam memecahkan masalah-masalah baru. Meskipun tidak semua masalah baru dapat dipecahkan dengan menggunakan qiyas. Dalam keadaan demikian, digantikanlah metode lainnya.

#### *Istihsan,*

Istihsan secara harfiah berarti menganggap baik atau mencari yang baik. Menurut istilah ulama ushul fiqh, istihsan ialah meninggalkan hukum yang telah ditetapkan pada suatu peristiwa atau kejadian yang ditetapkan berdasarkan dalil syara', menuju (menetapkan) hukum lain dari peristiwa atau kejadian itu juga, karena ada suatu dalil syara' yang mengharuskan untuk meninggalkannya. Dalil syara' yang terakhir disebut sandaran istihsan.<sup>25</sup> Dengan kata lain meninggalkan satu dalil beralih kepada dalil yang lebih kuat. Hal ini dilakukan dalam rangka untuk memilih yang lebih baik demi mendapatkan kemaslahatan yang menjadi tujuan syari'at.

Metode istihsan ini berbeda dengan qiyas. Pada qiyas yang dicari seorang mujtahid adalah persamaan illat dari dua peristiwa atau kejadian. Sedang pada istihsan yang dicari ialah dalil mana yang paling tepat digunakan untuk menetapkan hukum dari suatu peristiwa atau kejadian.

---

<sup>25</sup> Departemen Agama RI, *Ushul Fiqh I*, (Jakarta: Proyek Pembinaan dan Sarana Perguruan Tinggi Agama, 1986), h. 142, dan bandingkan dengan Abdul Wahab Khallaf, *op. cit.*, h. 79-80

Dalam konteks ini, Asy-Syathibi dalam kitabnya *Al-Muwaafaaqaat* mengatakan: “Orang yang menetapkan hukum berdasarkan istihsan tidak boleh berdasarkan rasa dan keinginannya semata, akan tetapi haruslah berdasarkan hal-hal yang diketahui bahwa hukum itu sesuai dengan tujuan Allah Swt menciptakan syara’ dan sesuai pula dengan kaidah-kaidah syara’ yang umum.”<sup>26</sup>

#### *Mashlahah Mursalah*

Mashlahah mursalah adalah suatu kemaslahatan yang tidak disinggung oleh syara’ dan tidak pula terdapat dalil-dalil yang menyuruh untuk mengerjakan atau meninggalkannya, sedang jika dikerjakan akan mendatangkan kebaikan yang besar atau kemaslahatan.<sup>27</sup> Pada umumnya mashlahah mursalah digunakan dalam rangka mengatur dan mengendalikan persoalan-persoalan yang tidak diatur dalam nash al-Qur’an dan Hadis Nabi saw. Jadi pembentukan hukum dengan cara mashlahah mursalah semata-mata untuk mewujudkan kemaslahatan manusia dalam arti untuk mendatangkan manfaat dan menolak kemudharatan dan kerusakan bagi manusia.

Penggunaan mashlahah mursalah dalam menetapkan hukum dapat dilakukan jika: 1) mashlahah itu bersifat esensial atas dasar penelitian, dengan melalui analisis dan kajian yang mendalam, sehingga penetapan hukum terhadap masalah benar-benar memberi manfaat dan menghindarkan mudarat; 2) masalah itu bersifat umum, bukan berdasarkan kepentingan perorangan, tetapi untuk kepentingan orang banyak; 3) masalah itu tidak bertentangan dengan nash dan terpenuhinya kepentingan hidup manusia serta terhindar dari kesulitan.<sup>28</sup>

Ketetapan hukum terhadap suatu masalah yang didasarkan pada mashlahah mursalah tersebut dalam praktek ijtihad, merupakan suatu metode yang memberi kesempatan luas untuk mengembangkan hukum dalam bidang muamalah. Mengingat nash-nash yang berkaitan dengan muamalah pada umumnya bersifat universal atau global, dalam arti

---

<sup>26</sup> Abu Ishaq Asy-Syathibi, *Al-Muwaafaaqaat fi Ushul Al-Syari’ah*, (Mesir: Maktabah Tijariyah, t.th), h. 123

<sup>27</sup> Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 146-147

<sup>28</sup> Abdul Wahab Khallaf, *op. cit.*, h. 84 dan lihat pula J. Suyuthi Pulungan, *op. cit.*, h. 33

menjelaskan prinsip-prinsipnya saja. Sementara pola hidup manusia selalu berubah, berkembang, dan bersifat kompleks. Dengan demikian metode ini sangat efektif untuk melahirkan hukum-hukum yang berkaitan dengan kepentingan manusia, seperti peraturan yang mencegah penistaan agama, peraturan-peraturan yang berkaitan dengan pemeliharaan hak-hak pemilikan harta, keturunan (hak-hak anak), perundang-undangan dalam bidang kenegaraan, hubungan antara negara dan bangsa, ekonomi dan perdagangan, pertanian, industri lingkungan hidup, keamanan dan ketertiban, dalam bidang lalulintas, pendidikan dan kebudayaan, kesehatan, pengelolaan zakat dan sebagainya.<sup>29</sup>

*‘Urf,*

*‘Urf,* ialah sesuatu yang telah dikenal oleh masyarakat dan merupakan kebiasaan di kalangan mereka baik berupa perkataan maupun perbuatan. Sebagian ulama ushul fiqh memahami, *‘urf* itu disebut adat kebiasaan.<sup>30</sup> Sekalipun dalam pengertian istilah hampir tidak ada perbedaan antara *‘urf* dengan adat. Namun dalam pemahaman biasa diartikan bahwa pengertian *‘urf* lebih umum dibanding dengan pengertian adat, karena adat di samping telah dikenal oleh masyarakat, juga telah biasa dikerjakan di kalangan mereka dan seakan-akan telah merupakan hukum tertulis, sehingga ada sanksi-sanksi terhadap orang yang melanggarnya.<sup>31</sup>

Dalam kajian fiqh *‘urf* dibedakan antara *urf shahih* (adat yang baik) dengan *‘urf fasid* (adat yang merusak). *‘Urf shahih* ialah apa yang telah dikenal oleh manusia dan tidak bertentangan dengan *dalil syara’*, yaitu tidak menghalalkan yang haram, dan tidak pula membatalkan yang wajib. Sedangkan *‘urf fasid* ialah apa yang telah dikenal oleh manusia, tetapi bertentangan dengan *syara’*, yaitu menghalalkan yang haram dan membatalkan yang wajib.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> *Ibid.*,

<sup>30</sup> Abdul Wahab Khallaf, *op. cit.*, h. 89

<sup>31</sup> Departemen Agama RI, *Ushul Fiqh I*, (Jakarta: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama, 1986), h. 150

<sup>32</sup> Abdul Wahab Khallaf, *loc. cit.*, dan lihat pula J. Suyuthi Pulungan, *op. cit.*, h. 35

Kebiasaan yang tidak bertentangan dengan dalil-dali syara' ('urf shahih) inilah yang dapat dijadikan dasar dalam menetapkan hukum. Dalam konteks ini ada kaidah fiqhiyah mengatakan:

العادة محكمة

“Adat kebiasaan itu dapat ditetapkan sebagai hukum”

Dalam hubungannya dengan 'urf shahih hendaklah dipelihara eksistensinya dalam menetapkan hukum dan memutuskan hukum. Sedangkan adat kebiasaan yang fasid sebaliknya harus diberantas, karena urf yang demikian itu hanya akan mempersulit atau merusak kehidupan manusia.

### *Istishhab*

Istishhab secara leksikal, berarti “mencari sesuatu yang ada hubungannya”.<sup>33</sup> Sedangkan menurut istilah ulama ushul fiqh, istishhab ialah tetap berpegang kepada hukum yang telah ada dari suatu peristiwa atau kejadian sampai ada dalil yang mengubah hukum tersebut. Atau dengan perkataan lain, menyatakan tetapnya hukum pada masa yang lalu, sampai ada dalil yang mengubah ketetapan hukum itu.<sup>34</sup>

Menurut Ibnu Qayyim, istishhab ialah menyatakan tetap berlakunya hukum yang telah ada dari suatu peristiwa, atau menyatakan belum adanya hukum suatu peristiwa yang belum pernah ditetapkan hukumnya.<sup>35</sup> Sedangkan menurut As-Syathibi, istishhab ialah segala ketetapan yang telah ditetapkan pada masa yang lampau dinyatakan tetap berlaku hukumnya pada masa sekarang.<sup>36</sup>

Dari pengertian istishhab yang dikemukakan para ulama di atas, dapat dipahami bahwa istishhab ialah:

1. Segala hukum yang telah ditetapkan pada masa yang lalu, dinyatakan tetap berlaku pada masa sekarang, kecuali kalau telah ada yang mengubahnya.
2. Segala hukum yang ada pada masa sekarang, tentu telah ditetapkan pada masa yang lalu.

---

<sup>33</sup> Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 155

<sup>34</sup> Abdul Wahab Khallaf, *op. cit.*, h. 101

<sup>35</sup> Ibn Al-Qayyim al-Jawziyah, *op. cit.*, h. 6

<sup>36</sup> Abu Ishaq Asy-Syathibi, *Al-Muwaafaaqaat fi Ushul Al-Syari'ah*, (Mesir: Maktabah Tijariyah, t.th), h. 128



Sebagai ilustrasi yang berkaitan dengan penggunaan metode istishhab dalam kasus perkawinan, bahwa telah terjadi perkawinan antara laki-laki A dengan perempuan B, kemudian mereka berpisah dan berada di tempat yang berjauhan selama 5 tahun. Karena telah lama berpisah, maka B ingin kawin dengan laki-laki C. Dalam hal ini B belum dapat kawin dengan C karena ia masih terikat tali perkawinan dengan A dan belum ada perubahan hukum perkawinan mereka walaupun mereka telah lama berpisah. Berpegang dengan hukum yang telah ditetapkan, yaitu tetap sahnya perkawinan antara A dan B, adalah hukum yang ditetapkan dengan istishhab.

Pendekatan terhadap Istishhab. *Pertama*, memberlakukan ketetapan tentang bolehnya sesuatu jika tidak ditemui dalil yang mengubahnya seperti ilustrasi tersebut di atas. *Kedua*, tetap memberlakukan hukum syara' berdasarkan ketentuan suatu dalil seperti seseorang yang sudah berwudhuk, kemudian ia ragu-ragu apakah wudhunya sudah batal atau tidak. Wudhunya tidak batal atas dasar keyakinannya sudah berwudhu.<sup>37</sup> Keraguan tidak menghilangkan keyakinan.

Dalam konteks ini, istishhab tidak melahirkan hukum baru dalam satu kasus, melainkan membuat tetap berlakunya hukum akal mengenai kebolehan suatu hal selama tidak bertentangan dengan syara', dan tetap memberlakukan hukum syara' bagi suatu kasus atas dasar terpenuhinya sebab terjadinya hukum.

### *Saddudz dzari'ah*

Saddudz dzari'ah terdiri dari dua kata, yaitu saddu dan dzari'ah. Saddu berarti penghalang, hambatan atau sumbatan. Sedangkan dzari'ah berarti jalan.<sup>38</sup> Maksudnya ialah menghambat atau menghalangi atau menyumbat semua jalan yang menuju kepada kerusakan atau maksiat.

Tujuan penetapan hukum secara saddudz dzari'ah ini adalah untuk memudahkan tercapainya kemaslahatan atau jauhnya kemungkinan terjadinya kerusakan, atau terhindarnya diri dari kemungkinan berbuat maksiat. Hal ini sesuai dengan tujuan ditetapkan hukum, yaitu untuk mencapai kemaslahatan dan menjauhkan diri dari kerusakan. Untuk

---

<sup>37</sup> Abu Zahrah, *op. cit.*, h. 259

<sup>38</sup> Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 159

mencapai tujuan ini, syari'ah menetapkan perintah dan larangan. Dalam memenuhi perintah dan menghentikan larangan itu, ada yang dapat dikerjakan secara langsung dan ada pula yang tidak dapat dilaksanakan secara langsung, di sini ada hal yang harus dikerjakan sebelumnya. Disinilah kemudian berlaku kaidah”

مالا يتم الواجب الا به فهو واجب

“Semua yang menyempurnakan perbuatan wajib, maka ia tiada lain hanyalah wajib pula”

Sebagai contoh tentang kewajiban mengerjakan shalat yang lima waktu. Seseorang baru dapat mengerjakan shalat itu bila telah belajar shalat lebih dahulu, tanpa belajar ia tidak akan dapat mengerjakannya. Dalam hal ini tampak bahwa belajar shalat itu sendiri tidak wajib. Tetapi karena ia menentukan apakah kewajiban itu dapat dikerjakan atau tidak. Sangat tergantung kepadanya. Berdasarkan hal ini ditetapkanlah hukum wajib belajar shalat, sebagaimana halnya hukum shalat itu sendiri.

Demikian pula halnya dengan larangan. Ada perbuatan itu yang dilarang secara langsung dan ada pula yang dilarang secara tidak langsung. Yang dilarang secara langsung ialah seperti minum khamar, berzina dan sebagainya. Yang dilarang secara tidak langsung seperti membuka warung yang menjual minuman khamar dan berkhawat antara laki-laki dengan perempuan yang bukan mahramnya. Menjual khamar pada hakikatnya tidak dilarang, tetapi perbuatan itu membuka pintu untuk menuju kepada minum khamar, maka perbuatan itu pun dilarang. Demikian pula halnya dengan berkhawat yang dapat membuka jalan kepada perbuatan zina, maka ia pun dilarang. Dengan menetapkan hukumnya sama dengan perbuatan yang sebenarnya, maka tertutuplah pintu atau jalan yang menuju kearah perbuatan maksiat.

Dalam fiqh siyasah, saddudz dzari'ah digunakan sebagai upaya pengendalian masyarakat untuk menghindari kerusakan, dan sebaliknya digunakan sebagai upaya perekayasaan masyarakat untuk mencapai kemashalatan dan menolak kemudaratatan. Contoh saddudz dzari'ah dalam fiqh siyasah, yakni memberlakukan jam malam oleh ulu al-amr pada masa-masa genting, larangan membawa senjata ketika terjadi kekacauan. Pembuatan peraturan tentang sistem pendidikan dalam rangka membentuk manusia-manusia yang bertakwa kepada Allah SWT.,

merupakan salah satu contoh. Pengendalian dan perekayasaan berdasar sadd dzari'ah dapat diubah atau dikuatkan sesuai dengan kondisi dan situasi yang berlaku. Dalam konteks ini berlaku kaidah:

للسائل كم الماصد

“Hukum ‘alat’ sama dengan hukum ‘tujuannya’

Maksudnya jika tujuan suatu pengendalian dan perekayasaan sosial itu hukumnya wajib, maka cara untuk mencapai hal tersebut juga wajib. Demikian pula sebaliknya. Apakah tujuan yang akan dicapai itu hukumnya haram, maka cara yang menuju kepada pencapaian yang haram tersebut pun haram. Dengan saddudz dzari'ah, maka eksekutif, legislatif, dan yudikatif dapat membuat pengendalian dan atau perekayasaan sosial lain yang dapat mengundang kemaslahatan sekaligus dapat menolak kemudharatan.

#### *Kaidah-kaidah fiqhiyah*

Kaidah-kaidah fiqhiyah dapat dijadikan acuan atau dasar untuk mempelajari dan mengembangkan siyasah. Kaidah-kaidah itu antara lain:

تغير الأكم بتغير الأرمنة والأمكنة والأق و□ والفوائد والنيات

“Perubahan hukum dengan sebab berubahnya zaman, tempat, situasi, adat, dan niat”

دفع الفاسد ولجلب المصالح

“Menolak kemafsadatan, dan meraih kemaslahatan”.

لاينكر تغير الأكم بتغير الأرمان

“Tidak dapat diingkari akan terjadi perubahan hukum lantaran berubahnya masa”

المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة

“Kemaslahatan yang umum didahulukan atas kemaslahatan yang khusus”

المشقة تجلب التيسير

“Kesulitan membawa kepada kemudahan”

تصرف الأمام على الرعية منوط بالمصلحة

“Tindakan atau kebijaksanaan kepada negara terhadap rakyat tergantung kepada kemaslahatan”.

مالا يدرك كله لا يترك كله

“Jika tidak dapat melaksanakan seluruhnya secara sempurna, maka tidak harus ditinggalkan seluruhnya.”

Kaidah-kaidah di atas, menegaskan bahwa suatu kebijakan, keputusan, peraturan, dan perundang-undangan atau hukum dalam bidang muamalah yang ditetapkan pada suatu waktu dan tempat tertentu dapat dirubah atau diganti oleh pemegang kekuasaan atau pemerintah. Perubahan tersebut perlu apabila ia tidak relevan lagi dengan kondisi sosial politik yang mengitarinya, sebab perubahan zaman, tempat, situasi dan kultur masyarakat dengan suatu peraturan dan undang-undang yang lebih sesuai dengan kondisi yang sedang berlangsung. Perubahan tentu saja tidak asal berubah, tetapi perubahan tersebut tetap berorientasi pada nilai-nilai dan jati diri manusia dan kemanusiaan. Muatannya tidak bertentangan secara substansial dengan semangat nash Al-Qur’an dan Sunnah Nabi Saw yang bersifat universal pada srtiap zaman dan tempat, sehingga dapat mengantisipasi perkembangan zaman yang dihadapi, dan mampu menampung aspirasi masyarakat yang selalu berubah dan berkembang seiring dengan perkembangan dan kemajuan sosial budaya, ekonomi, dan politik.

Oleh karena itu setiap kebijaksanaan, keputusan, peraturan, dan perundang-undangan yang dibuat oleh lembaga-lembaga negara, muatannya harus mengandung kemudahan-kemudahan dalam memelihara dan mewujudkan kemaslahatan umat. Dan kemaslahatan umum haruslah menjadi prioritas utama dari pada kemaslahatan khusus.

### **Manfaat Mempelajari Hukum Tata Negara Islam**

Dengan melihat ruang lingkup dan objek kajian studi ini, sudah barang tentu akan memberi wawasan kepada kita dalam memahami fakta-fakta dan fenomena historis ketatanegaraan yang terjadi dalam realitas sejarah Islam berkaitan dengan konsep dan teori-teori negara dan pemerintahan di kalangan pemikir Islam; persamaan dan perbedaan fakta dan fenomena serta konsep pemikiran yang ada tentang negara dan pemerintahan; kandungan dasar-dasar ajaran Islam mengenai negara dan

pemerintahan; konsep pemikiran yang berkaitan dengan tipe negara yang idealistik -- utopis, sulit dilaksanakan karena ia hanya berada dalam tataran ide -- dan tipe negara yang realistik -- mudah dilaksanakan karena sesuai dengan realitas -- yang diintrodusir oleh para pemikir ketatanegaraan muslim; dan institusi-institusi negara dan pemerintahan dalam sejarah Islam. Juga dapat memberi wawasan dalam melakukan pengamatan terhadap segala fakta dan fenomena yang terjadi dalam tubuh dan jiwa negara, perkembangan umat dan pemerintahannya, serta melakukan komparasi mengenai paham dan bentuk pemikiran tentang negara dan pemerintahan dalam rangka memperoleh pandangan yang lebih sempurna dan utuh.

Dengan menggunakan metode-metode seperti yang dikemukakan sebelum ini, dapat lebih menambah pengetahuan kita dalam mengapresiasi pengelolaan kehidupan bermasyarakat dan bernegara yang cenderung berubah dan berkembang dalam menghadapi berbagai masalah yang kompleks. Ini tentu saja memerlukan wawasan yang luas. Hal tersebut dapat diperoleh dengan memanfaatkan teori dan konsep yang terdapat dalam studi ini.

Pengelolaan kehidupan bernegara tersebut, dilakukan tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip syari'ah yang umum atau dalil-dalil yang kully. Dengan memahami studi ini, seseorang akan mampu menyesuaikan dengan kehendak syari'ah. Meskipun demikian, tidak berarti bahwa segala peraturan dan perundang-undangan yang ada dipandang tidak Islami, jika peraturan dan perundang-undangan yang ada merupakan hasil ijtihad yang ditujukan untuk mengendalikan dan merekayasa kehidupan masyarakat tersebut sejalan dengan prinsip-prinsip umum syari'at atau sesuai dengan dalil-dalil yang kully, tidak dianggap menyimpan dari ajaran Islam, karena tidak bertentangan dengan nilai-nilai moral dan ruh syari'ah yang kully tersebut.

Dengan studi ilmu ini, juga diharapkan mampu menunjukkan jalan keluar dari setiap perubahan dan perkembangan yang terjadi dalam masyarakat yang diakibatkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi tanpa harus kehilangan identitasnya. Prinsip-prinsip umum atau dalil-dalil yang kully dalam studi ini merupakan identitas yang dimaksud. Dan ia menduduki tempat yang sangat strategis bagi pengelolaan kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Prinsip-prinsip umum dan dalil-



dalil kully ini dapat berupa Al-Qur'an, Hadis Nabi, maqashid al-syari'ah, kaidah-kaidah fiqhiyah, dan ruh syari'at atau semangat ajaran Islam.

Identitas tersebut tidak boleh dikorbankan hanya dengan alasan perubahan situasi dan kondisi. Ia tidak dapat dihilangkan karena alasan perbedaan waktu dan tempat. Sebab peraturan dan perundang-undangan itu merupakan penjabaran dari dalil-dalil yang kully, karena itu ia juga dapat berubah sesuai dengan perubahan dan perkembangan waktu dan tempat. Dengan demikian, peraturan dan perundang-undangan demikian tidak menduduki tempat yang strategis, tetapi hanya menempati tempat yang bersifat teknis. Meskipun demikian, peraturan dan perundang-undangan tersebut harus selalu berorientasi kepada prinsip-prinsip umum syari'ah atau dalil-dalil yang kully.

Selain itu, manfaat mempelajari studi ini, seseorang tidak akan bingung ketika menghadapi berbagai perbedaan pendapat para ulama, sebab ia dapat mentarjih pendapat-pendapat ulama tersebut. Pentarjihannya tidak hanya dilakukan dari segi lafal dan nilai suatu dalil, apakah ia qath'i, danny, shohih, dan hasan, tetapi juga dapat dilakukan dari segi siyasahnya. Dalam hubungan ini, pendapat mana yang lebih sesuai dan mendekati dalil-dalil kully dan sekaligus lebih sesuai dengan kondisi dan situasi yang berkembang. Dalam pengertian lain, penentuan atas pendapat mana yang lebih mendatangkan kemaslahatan masyarakat itulah yang lebih diprioritaskan perwujudannya.

Dalam konteks kemaslahatan tersebut, maka alat pentarjihnya dalam mewujudkan prinsip kemaslahatan itu adalah:

- pendapat itu lebih cocok dengan fenomena zaman sekarang;
- Pendapat itu lebih banyak mencerminkan rahmat kepada manusia;
- Pendapat itu lebih mendekati kemudahan yang diberikan syara';
- Pendapat itu lebih mengutamakan merealisasikan maksud-maksud syara', yakni maslahat bagi makhluk dan usaha untuk menghindari kerusakan dari manusia.<sup>39</sup>

Mengapa barometer seperti di atas yang menjadi penekanan, karena ada beberapa kemungkinan, pertama, karena dapat dipastikan bahwa alat pengukur tarjih bagi dalil-dalil nash terdapat hampir disetiap kitab-kitab ushul fiqh. Kedua, bahwa cara seperti ini menunjukkan begitu

---

39

*Al-Qardhawi, Fi al-Aulawiyat Dirasat Jadidat fi Dhau-I al-Quran wa al-Sunnat*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), h. 151

konsistennya kita dalam memberikan perhatian terhadap persoalan umat, dan sekaligus memberikan kesan bahwa fiqh itu senantiasa relevan dengan berbagai kondisi, tempat dan waktu. Perubahan semua itu tidak menghambat bagi fiqh mengikuti alur yang berubah.

<b>BAB 2</b>	<b>INSTITUSI POLITIK DAN ISTILAH-ISTILAH DALAM PEMERINTAHAN ISLAM</b>
------------------	---

### **Khilafah, Imamah, dan Imarah**

Secara literal istilah khilafah berasal dari kata *kbalafa*, yang berarti pengganti atau penerus seseorang.<sup>40</sup> Khilafah adalah istilah yang muncul dalam sejarah pemerintahan Islam sebagai institusi politik Islam.<sup>41</sup> Dan secara historis institusi khilafah ini muncul sejak terpilihnya Abu Bakar, Umar, Usman, dan Ali dalam kedudukan yang sama sebagai khalifah pengganti Nabi dalam melanjutkan kekuasaan politik.<sup>42</sup>

Jadi khilafah yang berarti pemerintahan atau institusi pemerintahan/politik bersinonim pula dengan kata imamah yang berarti keimaman, pemerintahan, kepemimpinan, dan kata imarah yang berarti keamiran dan pemerintahan.<sup>43</sup> Imarah merupakan sebutan untuk jabatan amir dalam suatu negara kecil yang berdaulat untuk melaksanakan pemerintahan oleh seorang amir.<sup>44</sup> Analogi ketiga kata tersebut ditemukan

---

<sup>40</sup> Ibn Mansyur, *Lisan al-'Arab*, vol, IX, (Bairut: Dar Shadir, 1968 M – 1396 H), h. 83

<sup>41</sup> *Ensiklopedi Islam*, jilid 3 (Jakarta: PT Ichtiar Baru van hove, 2001), h. 50

<sup>42</sup> Abu A'la Al-Maududi, *Political Theory of Islam* dalam John J. Donohue dan John L. Esposito (eds), *Islam in Transition, Muslim Perspektif*, (New York: Oxford University Press, 1982), h. 262

<sup>43</sup> J. Suyuthi Pulungan, *op. cit.*, h. 44

<sup>44</sup> *Ibid.*,

penggunaannya di dalam literatur-literatur ketatanegaraan Islam (fiqh siyasah). Al-Mawardi misalnya menggunakan ketiga kata itu secara bergantian, tetapi lanjut Mawardi istilah khilafah dan imamah, lebih populer penggunaannya dalam berbagai literatur fiqhi dari pada istilah imarah.<sup>45</sup> Pandangan yang sama juga dikemukakan Rasyid Ridha, bahwa kata khilafah, imamah, dan imarah mempunyai pengertian yang sama, yaitu suatu pemerintahan untuk memelihara agama dan mengatur urusan dunia atau politik.<sup>46</sup>

Dari perspektif di atas, penggunaan kata khilafah yang berakar pada kata *kehalafa*, mengalami perkembangan makna dari “penggantian” kepada pemerintahan atau “institusi pemerintahan”, demikian juga kata imamah. Perkembangan makna ini, menurut J. Suyuthi Pulungan, tidak terlepas dari penyebutan istilah-istilah tersebut dalam sejarah terhadap seseorang atau kelompok orang yang melaksanakan tugas dalam mengurus dan mengelola kepentingan masyarakat.<sup>47</sup> Perkembangan makna ini lanjut Suyuthi, akan terlihat secara jelas dalam pengertian istilah-istilah tersebut secara terminologi dalam pemikiran para juris Islam.<sup>48</sup>

Menurut Ibnu Khaldun, khilafah merupakan tanggung jawab umum yang sesuai dengan tujuan syara’ yang bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan dunia dan akhirat bagi umat manusia. pada hakikatnya khilafah merupakan pengganti fungsi kenabian dalam urusan agama dan urusan politik keduniaan.<sup>49</sup> Pengertian khilafah ini, lanjut Khaldun, juga sinonim dengan istilah imamah, yaitu kepemimpinan menyeluruh yang berkaitan dengan urusan agama dan urusan dunia sebagai pengganti fungsi kenabian Muhammad saw.<sup>50</sup>

Paham serupa ini juga dikemukakan oleh Al-Baidawi, bahwa imamah adalah pernyataan yang berkaitan dengan penggantian fungsi kenabian oleh seseorang untuk melaksanakan undang-undang atau hukum Islam

---

<sup>45</sup> Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sulthaniyah*, (Gairut: Dar al-Fikr, t,t), h. 6

<sup>46</sup> Rasyid Ridha, *Al-Khilafat wa al-Imamat al-Uzimat*, (Qahirat: Al-Manar, t,t), h. 10

<sup>47</sup> J. Suyuthi Pulungan, *loc. cit.*,

<sup>48</sup> *Ibid.*,

<sup>49</sup> Abd al-Rahman Ibnu Khaldun, *Muqaddimat*, (t.tp.: Dar al-Fikr, t,th.), h.

<sup>50</sup> *Ibid.*,

(syari'ah) dan melestarikan ajaran-ajaran agama yang harus diikuti oleh umat.<sup>51</sup> Tujuan dibentuknya imamah, menurut al-Mawardi adalah untuk mengganti fungsi kenabian guna memelihara agama dan mengatur urusan dunia.<sup>52</sup> Dalam konteks ini kehadiran institusi kekhalifahan ini dalam sejarah pemerintahan Islam merupakan simbol kesatuan masyarakat muslim.

Pengertian khilafah, imamah, dan imarah, baik dilihat dari segi literalnya maupun dari segi terminologinya memperlihatkan bahwa istilah-istilah tersebut muncul dalam sejarah Islam sebagai sebutan bagi institusi politik dalam menggantikan fungsi kenabian dalam urusan agama dan urusan politik. Dan institusi ini muncul sejak terpilihnya Abu Bakar sebagai khalifah pengganti Nabi dalam memimpin umat Islam sehari setelah beliau wafat. Kemudian setelah Abu Bakar wafat, berturut-turut terpilih Umar, Usman dan Ali dalam kapasitas yang sama.

Jadi perkembangan arti khilafah dari penggantian kepada pemerintahan atau institusi pemerintahan dirasionalisasikan dan diberi label-label agama yang dikaitkan dengan kedudukan Abu Bakar dan penerusnya dalam memimpin umat Islam dalam urusan agama dan politik. Kemudian pengertian khilafah dan imamah tersebut memperlihatkan adanya hubungan antara agama dan negara atau politik secara simbiotik, yaitu berhubungan secara timbal balik dan saling memerlukan dalam perkembangannya masing-masing. Pandangan serupa ini juga dikemukakan oleh Al-Mawardi, seorang teokritus politik Islam terkemuka zaman klasik, yang dikutip oleh M. Din Syamsuddin. Beliau menegaskan bahwa kepemimpinan (imamah) merupakan instrumen politik untuk meneruskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia. Pemeliharaan agama dan pengaturan dunia merupakan dua jenis aktifitas yang berbeda, namun berhubungan secara simbiotik. Keduanya merupakan dua dimensi dari misi kenabian.<sup>53</sup>

Pandangan di atas yang menyebutkan bahwa kepemimpinan agama dan kepemimpinan politik tidak dapat dipisahkan, berimplikasi pada

---

<sup>51</sup> Nasiruddin Abu Said Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syirazi al-Baidawi, *Al-Fikr Al-Siyasah*, (Bairut: Dar al-Fikr al-'Arabi, t), h. 23

<sup>52</sup> Al-Mawardi, *op. cit.*, h. 5

<sup>53</sup> M. Din Syamsuddin dalam "Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia" (Bandung: Pustaka Hidayah 1999), h. 48

munculnya ungkapan “al-Islam din wa daulat” Islam adalah agama dan negara. Ungkapan yang menekankan, bahwa Islam adalah ajaran bersifat kholistik, yaitu mencakup seluruh aspek kehidupan manusia termasuk aspek politik. Jadi imam dan khalifah itu sama-sama sebagai penerus kepemimpinan Nabi Muhamad saw. Dan secara praktis tidak dapat dipisahkan. Dengan kata lain, orang yang sama-sama menjadi imam harus pula seorang khalifah dan penerus Nabi Muhammad saw dalam urusan agama dan politik. Yang menjadi persoalan adalah apakah kedua bidang ini dilembagakan sekaligus dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara, atau dipisahkan. Yaitu urusan dunia diurus oleh negara, dan urusan agama diserahkan kepada pemeluknya. Hal demikian menimbulkan berbagai interpretasi dan pandangan yang berbeda di kalangan para ahli.

Terlepas dari itu, yang jelas paradigma pemikiran politik sunni telah mengklaim, bahwa khilafah dan imamah lebih dipengaruhi oleh kepemimpinan Khulafa al-Rasyidin. Para khalifah ini memiliki kapasitas dan kedudukan yang sama sebagai pemimpin agama dan pemimpin politik sekaligus dalam memimpin umat Islam. Fungsi mereka adalah menggantikan kepemimpinan politik Nabi sebagai pemimpin agama dan pemimpin politik atau kepala negara. Paradigma pemikiran politik sunni klasik ini kemudian dikukuhkan kembali oleh Abu Al-Maududi di zaman modern. Pandangan beliau ini menekankan totalitas Islam, yaitu bahwa Islam meliputi seluruh aspek kehidupan. Oleh karena itu syari’at tidak mengenal pemisahan antara agama dan politik atau antara agama dan negara. Syari’ah adalah sekema kehidupan yang sempurna dan meliputi seluruh tatanan kemasyarakatan, tidak ada yang lebih dan tidak ada yang kurang. Pemerintahan negara lanjut Maududi harus didasarkan pada prinsip, bahwa mengakui kedaulatan Tuhan, menerima otoritas Nabi Muhammad sebagai wakil Tuhan, dan menerapkan musyawarah.<sup>54</sup>

Berdasarkan prinsip-prinsip tersebut, kedaulatan yang sesungguhnya berada pada Tuhan. Negara berfungsi sebagai kendaraan politik untuk menerapkan hukum-hukum Tuhan. Pandangan demikian merupakan antitesa dari pemikiran sekuler yang berkembang di dunia Islam. Pemikiran ini memahami bahwa Islam tidak ada kaitannya urusan politik atau negara. Para ahli yang membangun pemikiran tersebut ialah Ali Abd al-Raziq dan Thoha Husain yang mengartikan agama menurut pengertian

---

<sup>54</sup> Abu A’la Al-Maududi, *op. cit.*, 168

Barat. Kemudian muncul pendapat moderat yang menolak pandangan pertama dan kedua, yaitu Husain Haikal. Pandangan ini memahami bahwa di dalam Islam terdapat seperangkat tata nilai etik dan prinsip-prinsip ajaran Islam bagi pengelolaan kehidupan bermasyarakat dan bernegara.<sup>55</sup> Pendapat ini memberikan apresiasi berupa kebebasan kepada umat Islam untuk menentukan sistem dan bentuk pemerintahan yang sesuai dengan zaman dan tempat. Umat Islam tidak harus mengikuti sistem pemerintahan khulafa al-rasyidin atau meniru Barat secara totalitas.

Dalam konteks ini, jika pemikiran politik sunni memiliki pemikiran yang beragam tentang eksistensi khilafah dan imamah, maka di kalangan syi'ah terlihat begitu konsisten dan kental, tidak berubah pemikirannya sampai detik ini. Bahwa syi'ah tetap memelihara konsep dasar pemikirannya yang fundamental berkaitan dengan doktrin imamah sebagai kepemimpinan spiritual dan politis. Imam adalah ma'shum, sebagai pemimpin agama dan politik, hanya dimiliki oleh para keturunan Nabi, dalam hal ini, Ali bin Abi Thalib dan keturunannya sebagai yang berhak dan absah untuk menjadi kepala negara atau imam sesudah Nabi Muhammad saw. doktrin ini keyakinan oleh syi'ah imamiyah atau syi'ah isna asyariyah, yang percaya pada imam dua belas.<sup>56</sup>

Istilah khilafah dan imamah memiliki sejarah yang cukup panjang di dunia Islam. Institusi khilafah ini, sebagaimana yang disebutkan dimuka, muncul sejak terpilihnya Abu Bakar sebagai khalifah, dan selanjutnya Umar, Usman dan Ali, menjadi dasar terbentuknya model pemerintahan khilafah dalam sejarah Islam yang kemudian berlanjut pada Dinasti Bani Umayyah di Damascus (41-133 H/661-750 M) dengan 14 khalifah, kemudian disambung Dinasti Abbasiyah di Baqdad (132-656 H/750-1258 M) dengan 37 khalifah, Dinasti Umayyah di Spanyol (139-423 H/756-1031 M) dengan 18 khalifah, Dinasti Fatimiyah di Mesir (297-567 H/909-1171 M) dengan 14 khalifah, Dinasti Turki Usmani (ottoman) di Istanbul (1299-1924 ) dalam lima priode dengan 37 khalifah, Kerajaan Safawi di Persia/Iran (907-1135 H/1501-1722 M) dengan 9 syah (raja), Kerajaan Mugal di India (1526-1858) dan dinasti-dinasti kecil lainnya di Timur dan Barat. Kerajaan-kerajaan ini memakai gelar khalifah dan syah. Bahkan Abbaiyah terkadang memakai gelar khalifatullah (wakil Tuhan) dan

---

<sup>55</sup> J. Suyuthi Pulungan, *op. cit.*, h. 47

<sup>56</sup> *Ibid.*,



Zillullah fi al-ard (bayang-bayang Allah di bumi). Penguasa Turki Usmani menganggap dirinya sebagai khalifah (penguasa) tunggal di dunia Islam. Jika al-Khulafa al-Rayidin dipilih secara musyawarah, maka dimasti-dinasti tersebut menerapkan tradisi pengangkatan raja-raja secara turun-temurun.<sup>57</sup>

Model pemerintahan khilafah di dunia Islam terakhir di Turki sejak Mustafa Kemal Atatürk menghapuskannya pada tanggal 3 Maret 1924.<sup>58</sup> Semenjak itu institusi khilafah yang dipandang sebagai supremasi politik dan simbol kesatuan dan persatuan politik umat Islam telah lenyap. Umat Islam pernah berusaha untuk menghidupkan kembali khilafah melalui Muktamar Khilafah di Cairo (1926) dan Kongres Khilafah di Mekah (1928). Di India timbul pula gerakan Khilafah, Oraganisasi-organisasi Islam di Indonesia juga membentuk Komite Khilafah (1926) yang berpusat di Surabaya untuk tujuan yang sama.<sup>59</sup>

Saat ini umat Islam memiliki berbagai bentuk pemerintahan yang merdeka dan berdaulat. Bentuk pemerintahannya ada yang berbentuk kerajaan atau munarki seperti Arab Saudi, Jordania dan Maroko. Bentuk keamiran seperti negara Kuwait. Bentuk repoblik seperti Iran, Irak, Pakistan, Indonesia dan sebagainya. Dengan demikian umat Islam dewasa ini tidak lagi memiliki payung politik yang menjadi simbol kesatuan dalam bentuk khilafah. Yang ada saat ini adalah Organisasi Konferensi Islam (OKI) yang memiliki 50 negara anggota.

### **Khalifah, Imam dan Amir**

Pada bagian ini, kami akan melihat tiga gelar simbolik yang digelar kepada seseorang yang melaksanakan tugas pemerintahan dalam Islam, yaitu gelar Khalifah, Imam dan Amir. Setiap gelar tersebut memiliki sejarah kemunculannya dan hubungan-hubungan historis yang membentuk suatu signifikansi tertentu. Jika hakikatnya dipahami, hal itu dapat dijadikan jalan untuk mengetahui karakter umum dari ketiga gelar tersebut sebagai suatu sistem pemerintahan.

---

<sup>57</sup> Ensiklopedi Islam, *op. cit.*, h. 52

<sup>58</sup> *Ibid.*,

<sup>59</sup> J. Suyuthi Pulungan, *op. cit.*, h. 48

## Khalifah

Seseorang yang melaksanakan fungsi kekhilafahan, keimamahan, dan keamiran dalam sejarah Islam disebut khalifah, imam, dan amir. Khalifah, bentuk jamaknya *kehalafa'* atau *kehalafif*, berasal dari kata *kehalafa* yang berarti “pengganti” atau orang yang menggantikan kedudukan orang sebelumnya; orang yang menggantikan kedudukan orang lain; dan seseorang yang mengambil alih tempat orang lain sesudahnya dalam berbagai persoalan.<sup>60</sup> Kata ini telah mengalami perkembangan makna. Dalam kamus dan ensiklopedi berbahasa Inggris disebutkan, kata khalifah berarti “wakil” (deputy), “pengganti” (successor), “penguasa” (vicegerent), “title bagi pemimpin tertinggi komunitas muslim” (title of supreme head of the muslim community), “pengganti Nabi” (khalifat rasul Allah).<sup>61</sup> Khalifah bisa juga berarti “penguasa besar atau paling tinggi” (al-sulthan al-a'zham).<sup>62</sup> Dalam ensiklopedi Indonesia, khalifah adalah istilah ketatanegaraan Islam, dan berarti “kepala negara atau pemimpin tertinggi umat Islam”.<sup>63</sup>

Jadi khalifah mengandung pengertian pengganti Nabi Muhammad saw dalam fungsinya sebagai kepala negara, yaitu pengganti Nabi saw dalam jabatan kepala pemerintahan dalam Islam, baik untuk urusan agama maupun urusan dunia.<sup>64</sup> Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh Al-Maududi, bahwa khalifah adalah pemimpin tertinggi dalam urusan agama dan dunia sebagai pengganti Nabi.<sup>65</sup>

Dalam konteks kekhilafahan ini, dapat dikemukakan bahwa khalifah yang berarti “pengganti” telah berkembang menjadi “title atau gelar bagi pemimpin tertinggi umat Islam yang diberi label agama” yang secara spesifik berarti pengganti Nabi dalam urusan agama dan urusan politik.

---

<sup>60</sup> Ensiklopedi Islam, *op. cit.*, h. 51 dan bandingkan dengan J. Suyuthi Pulungan, *Ibid.*,

<sup>61</sup> T.W. Arnold, “Kalifa” dalam M.TH. Houstma, et. Al. (eds), *First Encyclopedia of Islam*, vol. IV, (Leiden: E.J.Brill, 1987), h. 881

<sup>62</sup> Ibn Manshur, *op. cit.*, h. 84

<sup>63</sup> *Ensiklopedi Indonesia*, jilid III, (Jakarta: Ikhtiar Baru Van hoeve, 1982), h. 1769

<sup>64</sup> Ensiklopedi Islam, *op. cit.*, h. 35

<sup>65</sup> Al-Maududi, *Al-Islam wa al-Madaniyah al-Haditsat*, (Al-Qahirat: Dar alAnshar, 1973), h. 38

Dengan demikian kata khalifah itu tidak bisa berarti wakil melainkan pengganti, pemimpin atau penguasa. Dan dalam terminologi ketatanegaraan modern disebut kepala negara atau Presiden.

Al-Qur'an menggunakan kata khalifah, baik dalam bentuk mufrad maupun jamak. Dalam penelitian J. Suyuthi Pulungan menyebutkan, Al-Qur'an menggunakan kata *khalifah* sebanyak 2 kali, kata *khalif* 4 kali, kata *khalifa* 3 kali, *istakhlafa* 1 kali, dan *yastakhlif* 4 kali.<sup>66</sup> Kata khalifah dalam Al-Qur'an terdapat pada surat al-Baqarah/2: 30 yang berarti Nabi Adam dan keturunannya adalah pengganti makhluk lain di bumi untuk memakmurkannya dan sebagai "wakil Tuhan" melaksanakan hukum-hukum-Nya di bumi. Dalam kitab tafsir lanjut pulungan, mengandung beberapa maksud. *Pertama*, bahwa penghuni bumi yang pertama adalah mahluk jin, kemudian mahluk iblis. Karena kedua enis mahluk ini selalu menyebar kerusakan, menumpahkan darah dan saling membunuh, maka Allah menciptakan Adam dan keturunannya sebagai pengganti jin dan iblis tersebut untuk memakmurkan bumi ini. *Kedua*, bermaksud menggantikan sebagian atas sebagian, yaitu anak-anak akan menggantikan ayah mereka; setiap generasi mahluk akan menggantikan generasi mahluk sebelumnya. *Ketiga*, Allah menjadikan khalifah baginya di bumi untuk melaksanakan peraturan-Nya di antara makhluknya. *Keempat*, Allah menjadikan khalifah-Nya di bumi untuk menggantikan-Nya dalam melaksanakan hukum di kalangan makhluk-Nya. Wakil yang dimaksud adalah Adam dan turunannya yang taat kepada Allah agar menetapkan hukum dengan adil di antara mereka.<sup>67</sup>

Kata *khalifat* dalam surat Shad/38: 26, berarti penguasa dan pengganti. Dalam Al-Qur'an dan Terjemahnya kata khalifah diterjemahkan sebagai "penguasa". kandungan kata ini dalam ayat tersebut adalah Allah menjadikan Nabi Daud sebagai penguasa atau pengganti rasul-rasul sebelumnya untuk melaksanakan hukum di antara penghuni bumi dan atau menjadikannya sebagai raja.<sup>68</sup>

Kata *istakhlafa* dan *yustakhlif* dalam surat al-Nur/24: 55, berarti bahwa orang-orang mukmin yang taat dan beramal saleh akan dijadikan penguasa di bumi. Dua kata ini di dalam Al-Qur'an diterjemahkan dengan berkuasa.

---

<sup>66</sup> J. Suyuthi Pulungan, *Ibid*, h. 50

<sup>67</sup> *Ibid.*,

<sup>68</sup> *Ibid.*, dan lihat pula Al-Tabari, vol. XXII, juz 23, h. 151

Artinya yang terkandung dalam ayat tersebut adalah Allah akan mewariskan bumi yang ditempati orang-orang musyrik dari orang-orang Arab dan non-Arab kepada orang-orang mukmin yang taat dan beramal saleh. Kemudian ia menganugerahkan mereka kekuasaan untuk mengaturnya. Ini telah menjadi kenyataan dalam sejarah bahwa Jazirah Arab dan sekitarnya yang dikuasai oleh orang-orang musyrik baik Arab maupun non-Arab, kemudian dalam waktu singkat dapat dikuasai oleh umat Islam sebagai hasil perjuangan keras mereka atas dasar iman dan takwa untuk menyebarkan Islam yang disertai dengan amal dan karya-karya yang baik.

Kata *yustakhlif* dalam surat al-An'am/6: 133, surat al-A'raf/7: 129, surat Hud/11: 57, kata khalaif dalam surat al-An'am/6: 165, surat Yunus/10: 14 dan 73, surat Fathir/35: 39, dan kata khulafa dalam surat al-A'raf/7: 69 dan 74, berarti "pengganti" yakni setiap generasi umat akan digantikan oleh generasi berikutnya. Al-Qur'an dan Terjemahnya menjelaskan bahwa kata-kata tersebut mengandung arti "menggantikan, menjadikan khalifah dan tetap menyebutnya khalifah-khalifah". Ayat 133 surat al-An'am mengandung pengertian, bahwa Allah akan mendatangkan makhluk atau bangsa-bangsa lain untuk menggantikan bangsa yang sudah musnah. Ayat 129 surat al-A'raf menjelaskan bahwa setelah Firaun dan kaumnya yang memusuhi Nabi Musa itu musnah, Allah akan menjadikan Nabi Musa dan pengikutnya yang setia sebagai pengganti Firaun dan kaumnya. Ayat 57 surat Hud mengandung arti bahwa kaum Nabi Hud, 'Ad, yang ingkar kepada Tuhan dimusnahkan Tuhan dan diganti dengan kaum yang mengesakanNya

Dan beribadah secara ikhlas kepadanya. Ayat 165 surat al-An'am menjelaskan kepada Nabi Muhammad saw bahwa beberapa kurun waktu sebelumnya telah ada berbagai umat yang lenyap. Muhammad dan umatnya menggantikan umat itu sebagai pengganti (khalifah-khalifah) di bumi untuk memakmurkannya. Ayat 14 surat Yunus memperingatkan umat manusia bahwa Tuhan telah memusnahkan beberapa umat dari abad ke abad lantaran dosa-dosa dan kekufuran mereka terhadap Tuhan. Lalu ia menggantinya dengan umat lain untuk melihat karya dan amal perbuatan mereka sebagai khalifah-khalifah di bumi. Ayat 73 dari surat yang sama menjelaskan, bahwa kaum Nuh yang selamat dalam bahteranya dijadikan sebagai khalifah-khalifah di bumi menggantikan kaumnya yang mendustakan Tuhan dan risalah RasulNya, Nuh. Ayat 39 surat Fathir

mengingatkan kepada manusia bahwa setelah Tuhan membinasakan kaum 'Ad, Tsamud dan umat-umat lain sebelumnya, lalu ia menggantikannya dengan umat-umat lain sebagai khalifah-khalifah di bumi. Ayat 69 surat al-A'raf menjelaskan bahwa kaum 'Ad, umat Nabi Hud dijadikan oleh Tuhan sebagai khalifah-khalifah (pengganti-pengganti yang berkuasa) di bumi setelah kaum Nuh yang mengkufurkan Tuhan mereka musnah. Ayat 74 dalam surat yang sama menerangkan bahwa Allah menjadikan kaum Tsamud, umat Nabi Shaleh sebagai khalifah-khalifah (pengganti-pengganti yang berkuasa) setelah kaum A'd.

Kata khulafah yang terdapat dalam surat al-Naml/27: 62 mengandung pengertian "berkuasa". Kata ini di dalam al-Qur'an dan Terjemahnya menjelaskan bahwa Allah menjadikan manusia sebagai khalifah yakni "menjadikan manusia berkuasa di bumi".<sup>69</sup>

Perspektif di atas, dapat kemukakan bahwa kata khalifah yang terdapat dalam Al-Qur'an dengan berbagai bentuk penyebutannya mengandung beberapa pengertian. *Pertama*, Allah mendijadikan manusia sebagai pengganti makhluk sebelumnya yakni jin dan iblis yang selalu membuat kerusakan dan keonaran, untuk melaksanakan hukum-hukum Tuhan dan memakmurkan bumi. *Kedua*, umat manusia seluruhnya dijadikan oleh Allah sebagai penguasa bumi dan kepada mereka diberikan kemampuan untuk mengolahnya dan melaksanakan hukum-hukum menurut batas-batas yang ditetapkan oleh Tuhan. Ketiga, orang memiliki kekuasaan sebagai anugrah dari Allah untuk memobilisasi seluruh sumber daya alam. Keempat, Tuhan menjadikan manusia dari satu generasi umat ke generasi umat secara bergantian untuk menguji siapa di antara umat-umat itu yang paling baik karya dan amal perbuatannya. Kelima, orang-orang mukmin akan dikaruniai kekuasaan oleh Allah jika mereka benar-benar taat dan banyak berbuat amal saleh.

Apa yang dikemukakan di atas, memberikan gambaran bahwa pengertian primer kata khalifah itu adalah "pengganti". Ini berarti gelar yang diberikan oleh para shahabat kepada Abu Bakar sebagai "khalifah Rasul" yakni pengganti Rasul dalam memimpin umat adalah tepat. Tetapi pernyataan ini ditolak oleh sebagian ahli seperti Qamaruddin Khan sebagaimana dikutip J.Suyuthi Pulungan, yang mengatakan bahwa kata-kata khalifah di bumi yang bermakna "memerintah di bumi" merupakan

---

<sup>69</sup> J. Suyuthi Pulungan, *op. cit.*, h. 53

sesuatu yang dipaksakan terhadap Al-Qur'an oleh keadaan tuntutan politik, atau pun kebutuhan juristik dan teologis yang timbul belakangan. Sementara ayat 55 surat al-Nur misalnya, tidak menunjukkan teori politik apapun, demikian pula keseluruhan ayat Al-Qur'an tidak satu pun ayat yang menyatakan mengenai teori politik atau tidak berhubungan dengan kekuasaan politik. Namun bila mengacu kepada fenomena historis terhadap apa yang dilakukan oleh Nabi dan para sahabat sesudah beliau, dapat dikatakan sebagai pemimpin politik. Kenyataan imperis dalam sejarah menunjukkan bahwa kedudukan Abu Bakar, Umar, Usman, dan Ali adalah sebagai khalifah Rasul ternyata mereka tampil sebagai pemimpin umat Islam, baik dalam urusan agama maupun urusan politik. Oleh karena itu kedudukan mereka adalah berifat politis.

Pandangan di atas, jika dipahami bahwa kata "khalifah" yang diartikan sebagai "pemimpin tertinggi umat Islam dalam urusan agama dan dunia", kemudian disejajarkan dengan "kepala negara" oleh para juris muslim, maka harus dikaitkan dengan kedudukan mereka yang menyandang gelar itu yang telah mentradisi dan menyejarah. Tetapi dari segi arti, penggunaan kata "khalifah" itu sejalan dengan yang digunakan Al-Qur'an. Hanya saja kemudian ia diberi label agama karena fungsinya dikaitkan dengan fungsi yang dijalankan khulafa al-Rasyidin, menggantikan kepemimpinan Nabi Muhammad saw atas umat Islam.<sup>70</sup>

Terhadap pemikiran Qamaruddin Khan, yang mengatakan bahwa tak satu pun ayat Al-Qur'an yang menyatakan tentang teori politik, itu dapat dipahami. Sebab memang tidak terdapat *dilalat al-nash* yang menyatakan secara ekspilisit tentang teori politik, sistem dan bentuk negara yang harus diikuti umat Islam. Tetapi di dalamnya terdapat prinsip-prinsip dasar ajaran tentang hidup bermasyarakat dan bernegara. Prinsip-prinsip dasar tersebut bisa dikembangkan menjadi asas teori politik Islam. Umpamanya penegakan hukum, keadilan, musyawarah, persatuan, dan sebagainya. Prinsip-prinsip tersebut sejalan dengan Al-Qur'an menjadikan manusia sebagai khalifah yang bertujuan untuk memakmurkan bumi dan melaksanakan hukum dengan adil. Agar tujuan ini bisa terwujud, diperlukan keteraturan hidup manusia dalam bermasyarakat dan bernegara. Suatu tatanan kehidupan masyarakat yang teratur bisa terwujud

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, h. 55

bila ada pemimpin, lengkap dengan instrumen-instrumennya. Artinya prinsip-prinsip ajaran tentang hidup bermasyarakat mengandung isyarat *al-nash* tentang perlunya membentuk sebuah pemerintahan. Mengenai bentuk pemerintahannya, apakah bentuknya khilafah atau bentuk-bentuk yang lain, dan gelar kepala negaranya, apakah khalifah, imam atau amir tidaklah penting. Apa saja boleh. Tetapi yang lebih penting adalah pemerintahan tersebut harus dibentuk untuk mewujudkan kemaslahatan umat dan tidak bertentangan dengan semangat dan ruh syari'at.

Gelar khalifah pertama kali yang diberikan kepada Abu Bakar. Kemudian Umar bin Khattab dengan gelar Khalifah Rasul Allah. Bagi Umar sendiri tidak menyukai gelar ini, tetapi ia lebih menyukai menyebut dirinya "Amir al-Mu'minin", yaitu pemimpin orang-orang mukmin. Usman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib juga diberi gelar "khalifah-khalifah Rasul". Keempat khalifah ini lebih dikenal dengan sebutan "khulafa al-Rasyidin", yaitu khalifah-khalifah yang mendapat petunjuk. Ada juga yang menyebutnya "khalifah yang amat setia dan taat kepada agama, yang saleh". Serta ada pula yang menyebutnya "khalifah yang berpegang kuat kepada ajaran dan keyakinan".<sup>71</sup>

Pemberian gelar khulafa al-Rasyidin kepada keempat khalifah tersebut berkaitan dengan kepemimpinan mereka dalam mempertahankan kemurnian ajaran Islam, dan mewujudkan kemaslahatan umat sebagaimana yang telah dicontohkan oleh Rasulullah saw. Pada era Nabi dan empat khalifah-khalifah ini disebut sebagai era ideal mengenai penghayatan dan pengamalan ajaran Islam, serta pelaksanaan prinsip-prinsip pengelolaan bermasyarakat dan bernegara dalam wujud pemerintahan Islam dalam membimbing umat sesuai dengan tuntutan zaman mereka.

Dalam hubungan ini, Ibn Khaldun mengemukakan bahwa kekhilafahan sejak awal, mulai dari Abu Bakar sampai Ali bin Abi Thalib merupakan kekhilafahan sejati. Sehingga mereka menempati derajat spesifik dalam pandangan mayoritas umat Islam.<sup>72</sup> Adapun kedudukan mereka sebagai khalifah Rasul kiranya perlu dipertanyakan apakah mereka memegang kekuasaan agama dan kekuasaan politik sekaligus. Menurut Hitti yang dikutip oleh J. Suyuthi Pulungan mengatakan bahwa khalifah

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, h. 56

<sup>72</sup> Abd al-Rahman Ibnu Khaldun, *op. cit.*, h. 180



sesudah Muhammad hanya berfungsi sebagai kepala negara, bukan pemimpin spritual.<sup>73</sup> Khalifah Rasul adalah memegang kekuasaan rohani dan kekuasaan politik sekaligus. Pandangan ini dikukuhkan Ibn Hazim dengan mengatakan bahwa dalam diri khalifah terkumpul dua kekuasaan, yaitu kekuasaan agama dan kekuasaan politik. Kedua kekuasaan tersebut tidak dapat dipisahkan dalam diri seseorang khalifah. Meskipun khalifah atau imam tidak berarti memiliki kekuasaan ketuhanan atau diperoleh atas dasar kekuasaan Tuhan. Khalifah hanyalah manusia biasa untuk memelihara agama dan mengatur urusan dunia <sup>74</sup> Hal ini sesuai realitas sejarah khulafa al-Rasyidin. Mereka dipilih berdasarkan musyawarah oleh para sahabat yang berwenang untuk memilih khalifah saat itu, yang kemudian diikuti dengan bai'at oleh umat Islam. Proses pemilihan tersebut dikemukakan dalam pidato pengangkatan mereka setelah terpilih menjadi khalifah, bahwa mereka dipilih dan dipercayakan oleh rakyat untuk memangku jabatan khalifah bukan dipilih oleh Tuhan.

Dalam realitas sejarah juga menunjukkan, pada saat mereka dipilih menjadi khalifah, para sahabat dalam melaksanakan tugasnya tidak memisahkan dua fungsi itu. Dalam pengertian lain wewenang dan kedaulatan yang diberikan kepada mereka sebagai pengganti Rasul adalah aspek kepemimpinan, yaitu kepemimpinan dalam bidang agama dan dalam bidang politik sekaligus. Pemimpin agama atau pemimpin spritual bukan dalam arti risalah, menerima wahyu seperti Nabi Muhammad. Karena dengan meninggalnya Nabi, maka wahyu pun secara otomatis berhenti dan tidak dapat digantikan oleh siapa pun.

Penggunaan gelar khalifah, pasca khulafa al-Rasyidin, sebagaimana yang dikemukakan di muka, kemudian berlanjut pada Dinasti Bani Umayyah di Damascus (41-133 H/661-750 M) dengan 14 khalifah, kemudian disambung Dinasti Abbasiyah di Baqdad (132-656 H/750-1258 M) dengan 37 khalifah, Dinasti Umayyah di Spanyol (139-423 H/756-1031 M) dengan 18 khalifah, Dinasti Fatimiyah di Mesir (297-567 H/909-1171 M) dengan 14 khalifah, Dinasti Turki Usmani (ottoman) di Istambul (1299-1924 ) dalam lima priode dengan 37 khalifah, Kerajaan Safawi di

---

<sup>73</sup> J. Suyuthi Pulungan, *op. cit.*, h. 57 dan lihat juga Philip K. *History of the Arab*, (London: The Macmillan, 1974), h. 139

<sup>74</sup> Hazim Abd al-Muth'al al-Saidi, *Al-Nazhariyat al-Islam fi al-Daulat*, (al-Qahirat: Dar al-Nahdhat al-Arabiyat, 1976), h. 288-290

Persia/Iran (907-1135 H/1501-1722 M) dengan 9 syah (raja), Kerajaan Mughal di India (1526-1858) dan dinasti-dinasti kecil lainnya di Timur dan Barat. Kerajaan-kerajaan ini memakai gelar khalifah dan syah. Bahkan Abbaiyah terkadang memakai gelar khalifatullah (wakil Tuhan) dan Zillullah fi al-ard (bayang-bayang Allah di bumi). Penguasa Turki Usmani menganggap dirinya sebagai khalifah (penguasa) tunggal di dunia Islam.<sup>75</sup>

Keberadaan dinasti-dinasti tersebut telah melakukan beberapa penyimpangan dari sistem pemerintahan Khulafa al-Rasyidin. Yaitu, pertama, jika al-Khulafa al-Rayidin dipilih secara musyawarah, seperti pemilihan presiden, maka dinasti-dinasti tersebut menerapkan tradisi pengangkatan raja-raja secara turun-temurun dengan mempersiapkan putra mahkota. Kedua, membuat lembaga khilafah bercorak sistem monarki di mana pola hidup khalifah seperti cara hidup kaisar atau raja. *Ketiga*, penggunaan gelar khalifah yang berlebihan, seperti memakai gelar *khalifatullah* (wakil Tuhan) dan *Zillullah fi al-ard* (bayang-bayang Allah di bumi). Bahkan Abu Ja'far al-Manshur, khalifah Abbasiyah, mengklaim dirinya sebagai *sulthanullah* di bumi. Gelar ini bermakna bahwa khalifah memperoleh kedaulatannya dari Allah SWT dan kekuasaannya berasal pula dari kekuasaan Allah. Keempat, jika khulafa al-Rasyidin memperoleh kekuasaan dari rakyat, maka pada dinasti-dinasti, khalifah memperoleh kekuasaan dari Allah. Pandangan bahwa kedaulatan khalifah bersumber dari Allah didukung oleh sebagian ulama. Meskipun ada sebagian ulama yang berpendapat bahwa khalifah memperoleh kedaulatannya dari rakyat. Rakyat menjadi sumber kekuasaannya dan yang memilihnya untuk menduduki jabatan itu.<sup>76</sup>

Atas dasar inilah, dinasti-dinasti tersebut tidak dapat diklaim sebagai khalifah penerus kekhilafahan Khulafa al-Rasyidin, pengganti fungsi kenabian. Dan gelar khalifah Rasul tidak layak diberikan kepada khalifah-khalifahnyanya. Tetapi cukup dengan gelar “khalifah” dalam arti “penguasa” tanpa embel-embel. Sedangkan bagi Ibn Khaldun lebih pantas disebut sebagai raja.<sup>77</sup>

## Imam

---

<sup>75</sup> Ensiklopedi Islam, *op. cit.*, h. 52

<sup>76</sup> J. Suyuthi Pulungan, *op. cit.*, h. 58

<sup>77</sup> Abd al-Rahman Ibnu Khaldun, *op. cit.*, h 206

Gelar yang sinonim dengan khalifah dalam sejarah pemerintahan Islam adalah imam. Secara literal kata *imam* diturunkan dari kata *amma* yang berarti “ikutan”. Kata imam juga berarti “pemimpin, atau contoh yang harus diikuti”.<sup>78</sup> Dan atau bermakna “depan” seperti si fulan mengimami kaum, artinya “mengedepankan” atau “memajukan mereka”.<sup>79</sup> Orang yang menjadi pemimpin harus selalu di depan untuk diteladani sebagai contoh dan ikutan. Kedudukan imam sama dengan khalifah, yaitu pengganti Rasul sebagai pemimpin dan pemelihara agama dan penanggung jawab urusan umat.<sup>80</sup>

Dalam literatur fiqh siyasah istilah imam mengandung pengertian “seseorang yang memegang jabatan umum dalam urusan agama dan urusan dunia sekaligus. Penyebutan imam disinonimkan dengan kata khalifah karena disejajarkan dengan kedudukan seorang imam salat jamaah dalam hal kepemimpinan yang harus diikuti. Sebagaimana halnya dengan sebutan khalifah, muncul dari fungsinya menggantikan kepemimpinan Rasul bagi umat.<sup>81</sup>

Kata imam dalam Al-Qur’an, digunakan di beberapa tempat, baik dalam bentuk mufrad (tunggal) maupun dalam bentuk jamak. Imam dalam bentuk *mufradnya* disebutkan dalam Al-Qur’an sebanyak 7 kali, dan dalam bentuk jamaknya, *aimmat* disebutkan 5 kali dengan arti dan maksud yang bervariasi sesuai dengan konteks penggunaannya. Dalam Al-Qur’an.surat al-Baqara,(2): 124; kata imam dalam ayat ini berarti nabi atau ikutan; pada Al-Qur’an surat yasin, (36): 16, menyebutkan kata imam dalam arti kitab induk’ dalam Al-Qur’an surat al-Hijr (15) : 79, berarti jalan umum; dalam al-Qur’an.surat Hud (11): 17, berarti pedoman; dalam Al-Qur’an surat al-Furqan (25): 74, berarti ikutan; dan dalam Al-Qur’an.surat al-Ahqaf (46): 12, mengandung arti petunjuk; dalam Al-Qur’an surat al-Isra’ (17) : 71, berarti pemimpin yang akan dipanggil Tuhan bersama umatnya untuk mempertanggung jawabkan amal perbuatan mereka. Kata *aimmat* dalam surat al-Taubah (9): 12, berarti pemimpin-pemimpin orang-orang kafir; dalam Al-Qur’an surat al-Anbiya (21): 73 berarti pemimpin-

---

<sup>78</sup> M. Dhiaudin Rais, *Teori Politik Islam*, terj. (Jakarta: Gema Insani, 2001), h. 75

<sup>79</sup> *Ibid.*, h. 74

<sup>80</sup> J. Suyuthi Pulungan, *op. cit.*, h. 59

<sup>81</sup> *Ibid.*,

pemimpin spritual (rasul) yang dibekali wahyu untuk menjaga manusia untuk mengerjakan kebaikan, mendirikan salat, menunaikan zakat, yaitu Nabi Ibrahim, Ishaq, dan Ya'kub; dalam Al-Qur'an surat al-Qashash (28): 5, berarti para pemimpin dalam arti luas dan bersifat umum; dalam Al-Qur'an surat yang sama ayat 41 mengandung pengertian para pemimpin dalam arti negatif; dalam Al-Qur'an surat al-Sajadah (32): 24 berarti para pemimpin yang memberi petunjuk berdasarkan perintah Allah.

Kata imam yang disebutkan dalam beberapa ayat di atas, menunjukkan bahwa kata imam itu berarti "pemimpin".khususnya bisa digunakan untuk beberapa maksud. Yaitu pemimpin dalam arti negatif yang mengajak manusia kepada perbuatan maksiat, pemimpin dalam arti luas dan bersifat umum, dan pemimpin yang bersifat khusus, yakni pemimpin spritual.

Dalam konteks ini, kata imam yang berarti "pemimpin dalam arti luas dan bersifat umum" dapat digunakan untuk sebutan bagi pemimpin pemerintahan yang mengurus masalah dunia atau politik saja, dan atau mengurus masalah agama juga sekaligus. Kemudian kata imam yang berarti "pemimpin yang bersifat khusus yakni sebagai pemimpin spritual" bisa berimplikasi politis karena dipengaruhi oleh tuntutan keadaan. Karena dalam kenyataannya upaya untuk melaksanakan ajaran agama dalam kehidupan bermasyarakat, ajaran agama tidak hanya menyangkut pribadi tapi juga menyangkut kehidupan kolektif atau masyarakat, urusannya bisa berimplikasi politis. Nabi Muhammad saw misalnya, yang pada prinsipnya beliau hanya memiliki tugas tunggal sebagai Nabi dan Rasul, yaitu sebagai pemimpin spritual yang menerima wahyu untuk disampaikan kepada umat manusia seluruhnya. Kemudian dalam perkembangan berikutnya, pada periode Madinah, kedudukan beliau bersifat politis. Sebab beliau juga melaksanakan tugas-tugas politik dan pemerintahan sebagai pemimpin politik (kepala negara) bagi masyarakat Madinah.

Pandangan di atas, meskipun ada ulama yang tidak menyetujuinya, mengingat penyebutan imam dalam Al-Qur'an tidak memiliki implikasi politis, dalam pengertian pemimpin politis atau pemimpin spritual. Kata imam dalam Al-Qur'an itu menurut kelompok ini sama sekali tidak memberi petunjuk tentang adanya teori politik ketatanegaraan. Namun pandangan ini tidak memiliki landasan teori yang kuat. Sebab kalau kita mencermati pernyataan-pernyataan Al-Qur'an tentang penggunaan istilah imam tersebut, sesungguhnya secara implisit mengisyaratkan perlunya

umat manusia memiliki pemimpin. Umat membutuhkan, baik pemimpin spiritual maupun pemimpin politik untuk membimbing mereka ke jalan yang benar dengan melaksanakan hukum-hukum Tuhan dan mengorganisir kemaslahatan dunia mereka. Berdasarkan pandangan ini, maka ayat-ayat tersebut di atas dapat dijadikan dasar bagi rumusan teori politik ketatanegaraan yang berkaitan dengan kepemimpinan.

Dalam konteks ini, al-Mawardi memperkuat pandangan itu dengan memberikan pengertian bahwa imam adalah suatu kedudukan atau jabatan yang diadakan untuk mengganti tugas kenabian di dalam memelihara agama dan mengendalikan dunia, dalam arti politik.<sup>82</sup> Sedangkan Yusuf Musa yang menyitir pendapat Ibn Khaldun tentang pengertian khalifah yang dianggap sama dengan imam yaitu khalifah atau imam membawa atau memimpin masyarakat sesuai dengan kehendak agama dalam memenuhi kemaslahatan akhiratnya dan dunianya yang kembali kepada keakhiratan itu; karena hal ikhwal keduniaan kembali seluruhnya menurut Allah untuk kemaslahatan akhirat. Maka kekhilafahan itu adalah kekhilafahan dari pemilik syara' di dalam memelihara agama dan mengendalikan dunia.<sup>83</sup> Pengertian lain dikemukakan oleh Al-Iji yang dikutip Djazuli yaitu: imamah adalah negara besar yang mengatur urusan-urusan agama dan dunia. Tetapi lebih tepat lagi apabila dikatakan bahwa imamah adalah pengganti Nabi di dalam menegakkan agama.<sup>84</sup>

Imam yang hanya diteladani dalam agama, ini merupakan kepemimpinan dalam lingkup yang khusus. Sedangkan kepemimpinan yang bersifat umum, yang ruang lingkungannya mencakup semua aspek, maka itu adalah kemempimpinan imam, yakni pemimpin umat Islam dan supervisor yang menjalankan orde pemerintahan yang tegak diatas pilar Islam dengan segala yang terhimpun kepadanya. Dan itu adalah – seperti yang dinamakan – “keimamahan uzhmaa atau kubra” (the great imamah).<sup>85</sup>

Penggunaan istilah imam lebih populer dikalangan syi'ah. Imam dalam keyakinan mereka adalah suatu yang sakral (ma'sum) sebagai salah satu

---

<sup>82</sup> Al-Mawardi, *op. cit.*, h. 5

<sup>83</sup> Yusuf Musa, *Nidham al-Hukmi fi al-Islam* (Al-Qahirah: Darul Kitabil Arabi, 1963), h. 12

<sup>84</sup> H.A. Djazuli, *op. cit.*, h. 57

<sup>85</sup> M. Dhiaudin Rais, *op. cit.*, h. 77

dasar agama. Pengangkatannya berdasarkan wasiat melalui nash syari'at serta menempatkannya pada posisi Nabi. Kedudukan imam dalam pandangan syi'ah disamping berfungsi sebagai pemimpin spiritual yang sakral juga berfungsi sebagai pemimpin politik.

## **Amir**

Secara literal kata *amir* diturunkan dari kata *amira* yang berarti menjadi *amir*. *Amir* bermakna “pemimpin”.<sup>86</sup> Dalam kamus berbahasa Inggris diartikan dengan “orang yang memerintah, komandan, kepala dan raja”.<sup>87</sup> Berdasarkan term-tem yang dikemukakan itu, *amir* diartikan dengan “seorang penguasa yang melaksanakan urusan”.<sup>88</sup>

Kata *Amir* jamaknya adalah *umara'*, yaitu para penguasa, para pemimpin, dan para komandan. Kata *amir* tidak ditemukan dalam Al-Qur'an, yang ada ialah kata *ulil amri* yang berarti para pemimpin. Meskipun para ulama berbeda pendapat tentang arti *ulil amri*, ada yang menafsirkan dengan kepala negara, pemerintahan, dan ulama. Bahkan orang-orang syi'ah mengartikan *ulil amri* dari sisi *fiqh dusturi* adalah *ahlul halli wal aqdi*. Akan tetapi, kata-kata *amir* digunakan dalam hadis dan juga di kalangan para sahabat.<sup>89</sup>

Kata *amir* digunakan untuk gelar jabatan-jabatan penting yang bervariasi dalam sejarah pemerintahan Islam dengan sebutan yang beragam. Seperti *amir al-mu'minin*, *amir al-muslimin*, *amir al-umara'*, dan *amir saja*. Oleh karena itu, kata *amir* dapat digunakan untuk gelar kepala pemerintahan di daerah dan gelar untuk penguasa militer.

Secara resmi penggunaan kata *amir* yang berarti “pemimpin komunitas muslim” muncul dalam pertemuan di Tsaqifah Bani Saidah antara kaum Anshar dan Muhajirin untuk membicarakan kepemimpinan umat Islam, pengganti Nabi setelah beliau wafat. Ketika dua golongan berbeda pendapat dalam menentukan kepemimpinan itu. Orang-orang Anshor berkata: “Dari kami ada *amir* (pemimpin) dan dari tuan-tuan juga ada *amir*”. Akhirnya perbedaan pendapat itu berhenti setelah Abu Bakar

---

<sup>86</sup> Ibn Manshur, *op. cit.*, h. 89

<sup>87</sup> Thomas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam*, (New Delhi: Oriental Books Print Corporation, 1976), h. 14

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> H.A. Djazuli, *op. cit.*, h. 59

terpilih.<sup>90</sup> Namun demikian ia tidak digelar amir, melainkan khalifah Rasul. Gelar amir al-mu'minin yang setingkat dengan khalifah digunakan oleh Umar bin Khattab, khalifah kedua khulafa al-Rasyidin.

### **Ahl Al-Halli Wal Al-'Aqdi**

Studi tentang ahl al-halli wal al-'aqdi ini merupakan dasar dari apa digambarkan oleh ulama fiqh sebagai suatu institusi khusus, yang mereka namakan ahl al-halli wal al-'aqdi. Yaitu pemegang kekuasaan tertinggi yang mempunyai wewenang untuk memilih dan memba'at imam.<sup>91</sup> Al-Mawardi menyebutkan bahwa ahl al-halli wal al-'aqdi itu merupakan tempat konsultasi imam di dalam menentukan kebijakan.<sup>92</sup> Istilah ini telah dirumuskan oleh ulama fiqh untuk sebutan bagi orang-orang yang bertindak sebagai wakil umat untuk menyuarakan hati nurani mereka.

Di kalangan umat Islam harus ada orang-orang yang memiliki kearifan dan kecerdasan di dalam mengatur kemaslahatan kemasyarakatan, serta mampu menyelesaikan masalah-masalah pertahanan, serta masalah kemasyarakatan dan politik. Orang yang memiliki kearifan dan kecerdasan ini menjadi bagian yang harus dimiliki institusi ini di dalam Islam. Ahl al-halli wal al-'aqdi. Tugasnya antara lain memilih khalifah, imam, kepala negara secara langsung. Karena itu ahl al-halli wal al-'aqdi al-Mawardi menyebutnya sebagai ahl al-ikhtiar, yaitu golongan yang berhak memilih.<sup>93</sup> Peranan institusi ini sangat penting untuk memilih salah seorang di antara ahl al-imamat, yaitu golongan yang berhak dipilih untuk menjadi khalifah.

Ide pembentukan institusi ahl al-halli wal al-'aqdi didasarkan pada sistem pemilihan empat khalifah yang dilaksanakan oleh para tokoh-tokoh sahabat yang mewakili dua golongan, Anshor dan Muhajirin. Mereka ini oleh ulama diklaim sebagai ahl al-halli wal al-'aqdi yang bertindak sebagai wakil umat. Walaupun sesungguhnya pemilihan itu, khususnya pemilihan Abu Bakar dan Ali bersifat spontan atas dasar tanggung jawab umum terhadap kelangsungan keutuhan umat dan agama. Namun kemudian kedua tokoh itu mendapat pengakuan dari umat. Dalam hubungan ini defenisi yang dikemukakan oleh Abdul Karim Zaidan yang dikutip oleh J.

---

<sup>90</sup> *Ibid.*,

<sup>91</sup> Al-Mawardi, *op. cit.*, h. 255

<sup>92</sup> *Ibid.*,

<sup>93</sup> *Ibid.* h. 6



Suyuthi Pulungan bahwa ahl al-halli wal al-'aqdi adalah orang-orang yang berkecimpung langsung dengan rakyat yang telah memberikan kepercayaan kepada mereka. Mereka menyetujui pendapat wakil-wakil itu karena ikhlas, konsekuen, takwa, adil, dan kecemerlangan pikiran serta kegigihan mereka di dalam memperjuangkan kepentingan rakyat.<sup>94</sup>

Perspektif demikian dapat dikemukakan bahwa ahl al-halli wal al-'aqdi merupakan sebuah institusi pemilihan atau lembaga pemilihan. Orang-orang yang terhimpun di dalamnya berkedudukan sebagai wakil-wakil rakyat, dan salah satu tugasnya ialah memilih khalifah, imam, atau kepala negara. Hal ini menunjukkan bahwa sistem pemilihan khalifah dalam perspektif pemikiran ulama fiqh, dan kecenderungan umat Islam generasi pertama dalam sejarah, adalah secara tidak langsung atau melalui perwakilan ini. Dari segi fungsionalnya, sama seperti Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) di Indonesia sebagai lembaga tertinggi negara dan perwakilan yang anggota-anggotanya merupakan wakil-wakil rakyat yang dipilih oleh rakyat dalam pemilu, dan salah satu tugasnya adalah memilih presiden, sebagai kepala negara dan kepala pemerintahan. Namun dalam beberapa segi lain antara ahl al-halli wal al-'aqdi dan MPR tidak identik.

Ahl al-halli wal al-'aqdi sebagaimana disebutkan di atas, adalah orang-orang yang mendapat kepercayaan sebagai wakil-wakil rakyat. Tapi pernyataan itu masih bersifat abstrak. Belum dapat disebut secara kongkrit kelompok-kelompok sosial mana saja yang dapat dikategorikan sebagai ahl al-halli wal al-'aqdi. Apa kualifikasinya, bagaimana hubungannya dengan rakyat dan mekanisme apa yang digunakan untuk memperoleh kedudukan terhormat itu.

Untuk menjawab pertanyaan itu, dikemukakan pendapat para ulama. Al-Nawawi mengemukakan, bahwa ahl al-halli wal al-'aqdi adalah para ulama, para kepala, para pemuka masyarakat sebagai unsur-unsur masyarakat yang berusaha mewujudkan kemaslahatan rakyat.<sup>95</sup> Muhammad Abduh menyamakan antara ahl al-halli wal al-'aqdi dengan ulil amri yang disebut dalam Al-Qur'an surat al-Nisa ayat 59 yang mengatakan: "Hai orang-orang beriman taatilah Allah dan taatilah Rasul Nya, dan ulil amri di antara kamu". Ia menafsirkan ulil amri atau ahl al-

---

<sup>94</sup> J. Suyuthi Pulungan, *op. cit.*, h. 67

<sup>95</sup> Dikutip dalam J. Suyuthi Pulungan, *op. cit.*, h. 68

halli wal al-'aqdi sebagai kumpulan orang-orang dari berbagai profesi dan keahlian yang ada dalam masyarakat. Abdul mengatakan, yang dimaksud dengan ulil amri adalah "Golongan ahl al-halli wal al-'aqdi dari kalangan orang-orang muslim. Mereka itu adalah para amir, para hakim, para ulama, para pemimpin militer, dan semua penguasa dan pemimpin yang dijadikan rujukan oleh umat dalam masalah kebutuhan dan kemaslahatan publik.<sup>96</sup> Lebih lanjut ia mengatakan, apakah mereka sepakat atas suatu urusan atau hukum, maka umat wajib mentaatinya dengan syarat mereka itu adalah orang-orang muslim dan tidak melanggar perintah Allah dan Rasul.

Rasyid Ridha juga menagatakan, ulil amri adalah ahl al-halli wal al-'aqdi. Ia mengatakan, "Kumpulan ulil amri dan mereka yang disebut ahl al-halli wal al-'aqdi adalah mereka yang mendapat kepercayaan dari umat yang terdiri dari para ulama, para pemimpin militer, para pemimpin pekerja untuk kemaslahatan publik seperti pedagang, tukang, petani, para pemimpin perusahaan, para pemimpin partai politik, dan para tokoh wartawan.<sup>97</sup> Al-Razi juga menyamakan pengertian antara ahl al-halli wal al-'aqdi dengan ulil amri yaitu para pemimpin dan penguasa.<sup>98</sup>

Pandangan di atas, dapat dikemukakan bahwa ahl al-halli wal al-'aqdi terdiri dari berbagai latar belakang kelompok sosial yang memiliki profesi dan keahlian yang berbeda-beda, baik dari birokrat pemerintahan maupun yang berasal dari pemimpin formal dan informal.

Apa yang dikemukakan itu, tidak setiap pemimpin dan pemuka profesi dan keahlian sebagaimana yang disebutkan, otomatis menjadi ahl al-halli wal al-'aqdi. Sebab setiap anggota institusi atau lembaga ini telah memenuhi kualifikasi. Para ulama merumuskan beberapa syarat yang harus dimiliki anggota ahl al-halli wal al-'aqdi. Al-Mawardi merumuskan beberapa syarat, yaitu: 1) berlaku adil dalam segala sikap dan tindakan, 2) berilmu pengetahuan, 3) memiliki wawasan dan kearifan.<sup>99</sup> Rasyid Ridha juga mengajukan persyaratan yang sama.

Dengan kualifikasi itu diharapkan golongan ahl al-halli wal al-'aqdi dapat menentukan siapa di antara ahl al-Imamat yang pantas menjadi

---

<sup>96</sup> Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Manar*, jilid,IV, (Mishr: Maktabat al-Qahirat, 1960), h. 181

<sup>97</sup> *Ibid.* h. 187

<sup>98</sup> Dikutip dalam J. Suyuthi Pulungan, *op. cit.*, h. 69

<sup>99</sup> Al-Mawardi, *op. cit.*, h. 6

kepala negara menurut syarat-syarat yang telah ditentukan, dan mampu memegang jabatan itu untuk mengelola urusan negara dan masyarakat.

Mengenai hubungan antara ahl al-halli wal al-'aqdi dengan rakyat, mereka mewakili rakyat dalam melaksanakan haknya untuk memilih kepala negara. Mereka adalah wakil-wakil rakyat dalam melaksanakan hak pilih, yang berarti pula, pilihan mereka adalah pilihan rakyat itu sendiri.<sup>100</sup> Tentang bagaimana perwakilan tersebut terjadi, apakah mereka dipilih rakyat atau ditunjuk oleh khalifah tidak ada informasi yang jelas baik dari Al-Mawardi maupun dari Rasyid Ridha. Tapi kalau dilihat dalam pemilihan Usman sebagai khalifah ketiga, ia dipilih oleh panitia pemilihan yang dibentuk oleh Umar bin Khattab sebelum beliau meninggal dunia. Panitia pemilihan tersebut dapat disebut sebagai ahl al-halli wal al-'aqdi. Jadi dapat dikemukakan, pengangkatan ahl al-halli wal al-'aqdi di tunjuk atau dibentuk oleh khalifah.

Pada zaman Rasulullah saw, ahl al-halli wal al-'aqdi adalah para sahabat. Yakni mereka yang di beri tugas untuk menjaga keamanan, pertahanan, dan urusan-urusan lain yang berkaitan kemaslahatan umum. Para sahabat yang sering beliau ajak musyawarah, yaitu mereka yang pertama masuk Islam, para sahabat yang memiliki kecerdasan dan pandangan luas serta menunjukkan pengorbanan dan kesetiaan yang tinggi terhadap Islam, dan mereka yang sukses dalam melaksanakan tugasnya baik dari kalangan Ansur maupun dari kaum Muhajirin.<sup>101</sup>

Secara formal mereka yang disertai tugas oleh Nabi tersebut bukan atas pilihan rakyat, tetapi karena mereka memiliki kapasitas dan pengaruh di masyarakat, sehingga Nabi mempercayakan kepada mereka untuk melaksanakan tugas-tugas itu untuk kemaslahatan umum, serta melibatkan mereka dalam musyawarah. Masyarakat pun mengikutinya dan mempercayakan urusan mereka kepada orang-orang pilihan Nabi tersebut.

Pada zaman sahabat Khulafa al-Rasyidin sistemnya dan polanya tidak jauh berbeda dengan apa yang terjadi pada zaman Rasulullah, ahl al-halli wal al-'aqdi adalah para pemuka sahabat yang sering diajak musyawarah oleh khalifah Abu Bakar, Umar, Usman, dan Ali. Pada zaman Umar bin Khattab, ia membentuk "Tiam Formatu" yang memiliki anggota enam orang yang disertai tugas untuk memilih khalifah sesudah

---

<sup>100</sup> J. Suyuthi Pulungan, *op. cit.*, h. 70

<sup>101</sup> *Ibid.* h. 70

ia wafat. Dalam literatur fiqh siyasah menyebut team formatur tersebut sebagai ahl al-halli wal al-'aqdi.<sup>102</sup>

Mengenai tugas-tugas yang harus dilakukan oleh ahl al-halli wal al-'aqdi, di samping di beri hak untuk memilih khalifah atau imam, juga diberi hak untuk menjatuhkan khalifah jika terdapat hal-hal yang mengharuskan untuk melakukan pemecatan, demikian pendapat Rasyid Ridha.<sup>103</sup> Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh Al-Mawardi, bahwa jika kepala negara atau khalifah melakukan tindakan yang bertentangan dengan agama, maka rakyat dan ahl al-halli wal al-'aqdi berhak untuk melakukan pemecatan terhadapnya.<sup>104</sup> Sedangkan mengenai pembatas kekuasaan khalifah, mekanisme pembentukan institusi ini, hak kontrol, dan sebagainya. Tidak ditemukan penjelasannya apakah juga menjadi tugas ahl al-halli wal al-'aqdi atau bukan. Sebab institusi ini, sekalipun mereka mewakili rakyat, namun tidak identik dengan parlemen dizaman modern yang memiliki kekuasaan legislatif, dan berhak membatasi kekuasaan kepala negara melalui undang-undang. Sementara khalifah adalah kepala negara yang memegang kekuasaan legislatif, eksekutif, dan yudikatif. Sekaligus. Dengan demikian konsep ahl al-halli wal al-'aqdi dalam konteks ini masih kabur. Meskipun hal ini bukan prinsip, melainkan sebuah persoalan yang bersifat teknis yang dapat berubah untuk disesuaikan dengan tuntutan situasi dan kebutuhan masyarakat.

## **Teori Kontrak Sosial**

Para fuqaha – selain kelompok syi'ah – telah sepakat bahwa jalan untuk mencapai khalifah atau keimamahan adalah melalui “pemilihan” dan “permufakatan”, artinya pengangkatan khalifah atau imam tidak dilakukan melalui wasiat atau penunjukan. Sebab tidak ada jalan lain untuk mencapai khalifah atau keimamahan kecuali dengan dua jalan tersebut.<sup>105</sup>

Para ulama fiqh telah merumuskan secara formal dalam suatu rumusan, bahwa sesungguhnya kekhalfahan atau keimamahan itu identik

---

<sup>102</sup> Al-Mawardi, *op. cit.*, h. 7

<sup>103</sup> Muhammad Rasyid Ridha, *Al-Khilafat au al-Imamat al-'Uszmat*, al-Manar, (al-Qahirat: t.t. ), h. 15

<sup>104</sup> Al-Mawardi, *op. cit.*, h. 17

<sup>105</sup> M. Dhiaudin Rais, *op. cit.*, h. 166

dengan “kontrak”. Kontrak dalam pengertian ulama fiqh memiliki pengertian khusus, yaitu ada esensi kebersamaan di dalamnya. M. Dhiaudin Rais, seorang sejarawan Islam telah mengkaji karakteristik kontrak (ikatan) kekhalifahan atau keimamahan secara khusus menurut perspektif para ulama syari’at Islam. dalam konteks ini lanjut M. Dhiaudin Rais mengatakan bahwa keimamahan merupakan sebuah kontrak hakiki.<sup>106</sup> Maksudnya, keimamahan dapat dianggap sah jika pengangkatannya merupakan kontra yang mencakup syarat-syarat yang dibuat oleh kedua pihak, dilihat dari sudut hukum.

Kontrak kekhalifahan atau keimamahan digambarkan sebagai sebuah kontrak yang didasari oleh perasaan sukarela. Karena sesungguhnya tujuan akhir dari sebuah kontrak keimamahan adalah supaya kontrak ini menjadi sumber yang dijadikan landasan bagi seorang imam atau khalifah untuk memperoleh kekuasaannya. Kontrak keimamahan merupakan kontrak antara imam dan umat.

Teori kontrak yang dikembangkan ini, secara substansi memiliki kesamaan dengan teori Rosseau yang dikembangkan di Barat. Teori Rosseau sebagaimana yang dikutip M. Dhiaudin Rais mengatakan bahwa seorang penguasa atau kepala negara memperoleh kekuasaannya dari rakyat sebagaimana fungsinya sebagai wakil mereka, sebagai konsekuensi dari teori kontrak yang bebas antara keduanya. Meskipun teori ini diungkapkan beberapa abad yang lalu, namun teori ini tetap memberikan nilai tambah yang spesifik.<sup>107</sup>

Jika dianalisis kembali pemikiran politik Rosseau di mata orang-orang Eropa dianggap sebagai bapak demokrasi modern dan bukunya yang berjudul *Contrat Social* laksana kitab suci oleh para pemimpin Revolusi Prancis, sebuah revolusi yang melahirkan dunia Barat modern. Namun teori kontrak Islam yang telah dibangun oleh umat Islam dengan penuh ketelitian, dan orijinalitas pemikiran yang telah dicapai oleh pemikiran Islam dalam berbagai aspek kajian hukum beberapa abad sebelum datangnya teori Rosseau dan para pengikutnya. Selain itu terdapat perbedaan antara teori kontrak dalam Islam dengan teori kontrak Rosseau, yaitu bahwa sesungguhnya teori kontrak yang dibicarakan oleh Rosseau tidak lebih dari sebuah hipotesis karena Rosseau memformulasikan teori

---

<sup>106</sup> *Ibid.* h. 167

<sup>107</sup> *Ibid.*,

kontraknya berdasarkan kondisi yang dia bayangkan pada abad-abad yang lalu. Tidak ada bukti sejarah yang mendukung teorinya. Sedangkan teori kontrak Islam berdasarkan pada masa lalu, benar-benar ada dan terjadi dalam realitas sejarah, yaitu seperti pada pengalaman umat Islam pada priode keemasan khhilafahan Islam, priode Khulafa al-Rasyidin, ketika semua permasalahan dalam Islam, sebagaimana yang telah digambarkan oleh raja, para penyair Arab yang pada bait syairnya yang abadi ini berbunyi: “Agama adalah kemudahan, sedangkan kekhalifahan terjadi dengan bai’at, pemerintahan berasaskan musyawarah, sedangkan hak-hak harus terpenuhi lewat pengadilan”.<sup>108</sup>

Ketika sebuah kontrak terlaksana dengan *ijab* (penyerahan) dan *qabul* (penerimaan), sesungguhnya hal yang pertama dan yang paling utama adalah siapakah sesungguhnya yang berhak menjadi penyerah (*mujiib*) pada kontrak keimamahan itu ? Atau dengan ungkapan lain, siapakah sesungguhnya yang menciptakan dan pemilik kemaslahatan utama dari adanya kontrak ? Jawaban atas pertanyaan tersebut tidak saja hanya akan menjelaskan karakteristik kontrak itu sendiri. Jawaban itu akan menentukan unsur terpenting yang memungkinkan kita untuk menjelaskan karakteristik negara, yang tercipta sebagai konsekuensi dari adanya kontrak tersebut. Karena signifikansi yang dimiliki oleh jawaban pertanyaan ini, kita akan menyetengahkannya dengan disertai dasar-dasar yang menguatkannya, bahkan mungkin juga kita akan mengambil kesimpulan dari stetmen pemberi kontrak.

Bagi yang mengamati dengan seksama kata-kata yang dikemukakan dalam kontrak tersebut tidak akan ragu lagi bahwa jawaban yang dikemukakan dalam stetmen tersebut, terkadang secara tersirat, terkadang juga secara tersurat. Hanya ada satu, yaitu bahwa pihak pemberi mandat dari kontrak keimamahan, atau katakanlah pihak pertama dalam transaksi misalnya, itu adalah “umat”. Umat sebagai suatu kesatuan yang saling menopang dan independensi. Istilah lain dari kata umat itu adalah “orang-orang muslim”.<sup>109</sup>

Sebagaimana yang dikemukakan di atas, keabsahan sebuah kekhilafahan atau keimamahan hanya bisa tercapai dengan dua cara, yaitu pertama, dengan nash – penunjukkan langsung dari Allah – seperti yang

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, h. 168

<sup>109</sup> *Ibid.*, h. 1170

diklaim oleh syi'ah tentang keimamannya, dan kedua, dengan cara pemilihan, yaitu pemilihan oleh umat. Oleh karena itu selama tidak ada dalil yang menjastifikasikan cara pertama, tidak ada cara lain kecuali cara yang kedua, yaitu umatlah yang memilih siapa yang akan mengurus pemerintahan. Pemilihan itu terlaksana melalui pembaiatan (referendum) yang sah dan istimewa (dibenarkan) menurut syara'.

### **Masalah Bai'at**

Para ulama telah memformulasikan beberapa kesepakatan yang ditimbulkan oleh keinginan yang bebas, dan dilaksanakan dalam interaksi antara manusia dalam bentuk transaksi/kontrak. Bai'at secara literal berasal dari kata *ba'a* yang berarti "menjual". Bai'at juga berarti "perjanjian", janji setia atau saling berjanji setia. Dalam melaksanakan bai'at selalu melibatkan dua pihak secara suka rela. Secara terminologis bai'at merupakan ungkapan perjanjian antara dua pihak yang seakan-akan salah satu pihak menjual apa yang dimilikinya dan menyerahkan dirinya dan kesetiannya kepada pihak kedua secara ikhlas dalam hal urusannya.<sup>110</sup> Dalam pengertian lain, bai'at terjadi penyerahan hak dan pernyataan ketaatan atau kewajiban pihak pertama secara suka rela kepada pihak kedua. Pihak kedua juga punya hak dan kewajiban atas hak pihak pertama yang diterimanya. Jadi pelaksanaan hak dan kewajiban antara kedua pihak berlangsung secara timbal balik.

Dilihat dari pengertian bai'at tersebut mirip dengan "teori kontrak sosial" dalam ilmu politik. Teori ini menyatakan, bahwa seseorang atau sekelompok manusia menyerahkan hak kekuasaan dirinya kepada seseorang atau kepada lembaga yang disepakati. Implikasi teori ini adalah bahwa sumber kedaulatan negara berasal dari rakyat dan memperoleh legitimasi melalui kontrak sosial antara dua pihak.<sup>111</sup>

Hak dan kewajiban secara timbal balik yang lahir dari pelaksanaan bai'at, tergambar dalam Al-Qur'an yang menyatakan bahwa jika Nabi menerima janji setia dari wanita-wanita mukmin bahwa mereka tidak akan menyekutukan Allah, tidak akan mencuri, tidak akan berzina, tidak akan

---

<sup>110</sup> J. Suyuthi Pulungan, *op. cit.*, h. 72

<sup>111</sup> *Ibid.*, h. 72

membunuh anak-anak mereka, tidak berbuat dusta dan mereka tidak akan mendurhakainya dalam urusan yang baik, maka ia harus menerima janji itu dan memperlakukan mereka dengan baik serta memohon ampunan dari Allah kepada mereka (Q.s, al-Muntahana,60: 12).

Pelaksanaan hak dan kewajiban secara timbal balik, sebagai konsekuensi dari bai'at, tergambar pula dalam peristiwa bai'at yang dilakukan sekelompok penduduk Madinah baik yang sudah muslim maupun yang belum kepada Nabi. Mereka berkata: "Demi Allah yang mengutusmu dengan kebenaran, kami membai'atmu ya Rasulullah. Demi Allah kami adalah orang peperangan dan lihai bertempur yang telah kami warisi dari leluhur kami." Kami dengan kaum Yahudi terikat perjanjian yang sudah akan kami putuskan. Tetapi apa jadinya kalau ini kami lakukan, kelak Tuhan memberikan kemenangan kepadamu, lalu kamu kembali kepada masyarakatmu dan meninggalkan kami" ? Nabi tersenyum dan berkata: "Tidak, saya sehidup semati bersama kamu. Kamu adalah bagian dari saya, dan saya adalah bagian dari kamu. Saya akan memerangi siapa yang kamu perangi, dan saya akan berdamai dengan siapa saja yang kamu ajak berdamai."<sup>112</sup>

Perjanjian yang dikemukakan di atas, dikenal dengan Bai'at Aqabah kedua yang terjadi pada tahun 662 M. suatu peristiwa yang mengantarkan Nabi dan kaum muslimin Mekkah hijrah ke Madinah, dan menjadi cikal bakal terbentuknya komunitas muslim dan negara. Di Madinah. Peristiwa bai'at ini dijadikan acuan oleh para juris sunni sebagai salah satu prinsip dari prinsip-prinsip umum teori pemikiran politik mereka, dalam kaitannya dengan pengangkatan khalifah.

Konsep bai'at yang lahir dari suatu perjanjian atas dasar kesetiaan menerima seseorang yang terpilih menjadi kepala negara (amir) sebagai pemimpinnya dalam melaksanakan urusannya dan semua urusan kaum muslimin. merupakan syarat yang disepakati mayoritas umat Islam, sunni dalam pemilihan kepala negara yang dilakukan oleh ahl al-halli wal al-'aqdi sebagai wakil umat. Mereka mengadakan kontrak sosial dengan kepala negara terpilih atas dasar kesetiaan dan ketaatan kepadanya selama ia tidak melakukan maksiat. Karena itu kepala negara harus melaksanakan

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, h. 73 dan lihat pula Ibn Hizam, *Sirat al-Nabawiyat*, jilid I, (t.p.: Maktabah Muhammad Ali Shahib, t.t.), h. 266



haknya menjalankan undang-undang dan kewajiban-kewajiban untuk mewujudkan keadilan sesuai dengan ketentuan Allah dan Rasul-Nya.<sup>113</sup>

Para ulama menjadikan bai'at sebagai salah satu prinsip dalam melegitimasi pengangkatan seorang kepala negara yang terpilih pada beberapa peristiwa bai'at yang terjadi dalam sejarah pada masa Nabi dan sahabat. Sekelompok penduduk Madinah barbai'at kepada Nabi ketika beliau hendak hijrah ke kota itu. Kaum muslimin yang menyertai Nabi dalam perjalanan ke Makkah untuk melaksanakan umrah pada tahun 6 H berbai'at kepada beliau (Q.S. al-Fath, 48: 18) sebelum perjanjian Hudaibiyah. Penduduk Makkah juga melaksanakan bai'at kepada Nabi ketika kota itu ditaklukkan. Demikian juga para sahabat pasca Nabi, memberi bai'at kepada Abu Bakar, Umar, Usman, dan Ali setelah mereka terpilih menjadi khalifah.<sup>114</sup>

Berdasar pada kenyataan objektif, sejarah umat Islam menunjukkan, adanya praktek kontrak sosial yang telah dilakukan oleh umat Islam generasi pertama. Kemudian baru beberapa abad kemudian diteorikan oleh al-Mawardi, yaitu paada abad XI. Sedangkan di Eropa teori kontrak sosial baru muncul untuk pertama kalinya pada abad XVI.

Sayangnya kontrak sosial tersebut tidak ditumbuhkembangkan oleh umat Islam, sehingga menjadi teori yang mapan dan mengakar dikalangan umat Islam, tidak pula dipraktekkan oleh para penguasa muslim untuk memperoleh kedaulatan negara dan legitimasinya bersumber dari rakyat. Sebab yang mereka praktikan adalah sistem monarki, dan dikatakan kedaulatan khalifah diperoleh dari Allah. Umat Islam pun sebagian terjebak dengan sistem yang ada dengan memberikan jastifikasi kepadanya.

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, h. 74

<sup>114</sup> *Ibid.*,

<b>BAB 3</b>	<b>PRAKTEK KETATANEGAAN ISLAM YANG BERKEMBANG DALAM SEJARAH</b>
------------------	---

### **Pada Masa Nabi Muhammad saw di Madinah**

Paling tidak, ada tiga alasan yang mendasari bahwa Nabi, di samping sebagai kepala agama juga sebagai kepala negara dan pemerintahan di Madinah. *Pertama*, adalah penegasan dari Tuhan di dalam Al-Qur'an surah Ali Imran ayat 144.<sup>115</sup> “Sesungguhnya Kami telah menurunkan kitab kepadamu dengan membawa kebenaran supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu”. Dalam ayat tersebut, Nabi Muhamad bukan hanya sebagai rasul menyampaikan wahyu dari Tuhan, tetapi juga diberi hak legislatif, yaitu hak untuk menetapkan hukum, hak untuk menertibkan kehidupan masyarakat. Oleh karena itu beliau juga disebut contoh tuladan bagi umat yang perannya tidak hanya dalam bidang spritual saja tetapi juga mempunyai tugas dan peran sosial politik serta pemegang kekuasaan.

*Kedua*, adanya pengakuan dari sekelompok masyarakat melalui dukungan moral dan politik yang diberikan oleh suku Aus dan Khazraj dari Yasrib -- yang sekarang disebut Madinah yang dikenal dengan peristiwa aqabah pertama pada tahun 621 M dan peristiwa aqabah kedua pada tahun 622 M, yang isinya di samping memuat pengakuan dan keimanan kepada nabi, juga kesetiaan serta penyerahan kekuasaan kepada beliau, begitu juga perjanjian untuk berjuang bersama-sama dengan nabi, baik untuk berperang maupun damai. Berdasarkan peristiwa kedua bai'at itulah nabi memperoleh legitimasi kekuasaan untuk tampil kemuka sebagai pemimpin kaum Muhajirin dan kaum Anshar di Madinah, di samping pula karena kemampuan beliau dalam melakukan negosiasi dan konsultasi dengan berbagai kelompok sosial dan kabila yang hetrogen di Madinah saat itu yang

---

<sup>115</sup> QS. Ali Imran (3): 144 , bandingkan dengan QS. Al-Nahl (16): 44, dan QS. An-Nisa (4): 105

atas prakarsanya, muncullah perjanjian tertulis yang dikenal dengan “Piagam Madinah”.<sup>116</sup>

*Ketiga*, sebagai arbitrator (*hakam*) sebagaimana yang ditegaskan di dalam Piagam Madinah, bahwa apabila terjadi sengketa di antara pihak-pihak yang membuat perjanjian, maka harus dikembalikan kepada Allah dan Muhammad. Doktrin semacam itu jelas merupakan pengakuan akan kedudukan Nabi Muhammad sebagai pemimpin yang mempunyai kekuasaan politik di Madinah. Oleh karena itu ketika orang-orang Yahudi melakukan pelanggaran terhadap perjanjian yang disepakati bersama di dalam Piagam Madinah, maka beliau bertindak sebagai arbitrator dalam memutuskan masalah itu. Fakta ini menunjukkan betapa Nabi Muhammad secara de facto memperoleh kekuasaan di Madinah berasal dari posisinya sebagai arbitrator atau hakam di Madinah.<sup>117</sup>

Dengan adanya fakta persekutuan politik antara nabi dengan masyarakat, mendorong nabi untuk hijrah<sup>118</sup> ke Madinah. Dan hijrah nabi merupakan upaya peletakan dasar-dasar masyarakat Islam yang kuat. Paling tidak ada beberapa alasan hijrahnya nabi tersebut. *Pertama*, atas dasar wahyu.<sup>119</sup> *Kedua*, di samping karena dakwah beliau di Mekkah kurang berhasil, juga beliau ingin menyelamatkan pengikutnya dari sewenang-wenang kaum Quraisy yang semakin keras dan kejam terhadap umat Islam.

Langkah-langka strategis yang dilakukan nabi *pertama*, ketika berada di Madinah adalah mendirikan Masjid Quba. Mesjid dilihat dari segi agama berfungsi sebagai tempat beribadah kepada Allah, dan dilihat dari fungsi sosialnya, Mesjid sebagai tempat mempererat ikatan dan memperkuat ukhuwah serta antar sesama umat Islam.<sup>120</sup> Dan dari Mesjid itu pulalah berawal konsep serta strategi pengembangan dakwah, dan tempat menempa kepribadian umat Islam menuju pembangunan kehidupan masyarakat muslim yang beriman bahkan ia juga berfungsi sebagai tempat menempa fisik dan pusat pemerintahan Islam.

---

<sup>116</sup> Muhammd Safrullah Khan, *Muhammad: Seal Of The Prophets*, (London: Routledge dan Kegan Paul, 1980), h. 88

<sup>117</sup> Piagam Madinah pasal 23-42

<sup>118</sup> Hijrah Nabi ke Madinah menurut catatan sejarah terjadi pada hari senin, 12 Rabi’ul Awal yang bertepatan dengan tanggal 27 September tahun 622 M.

<sup>119</sup> QS. Al-Baqara (2): 218 dan QS. An-Nahl (16): 41 dan 110

<sup>120</sup> Carl Broklemen, *History Of The Islamic Peoples*, h. 20

*Kedua*, menjalin ikatan persaudaraan antara orang-orang Muhajirin dan orang-orang Anshar. Dibalik anjuran persaudaraan antara Muhajirin dan Anshar, tersimpan adanya strategi nabi yang sangat jitu, yaitu sebagai langkaantisipasi dari propaganda orang-orang Yahudi yang berniat ingin memporak-porandakan umat Islam Madinah khususnya antara kaum Muhajirin dan kaum Anshar yang secara sosial dan kesukuan memang banyak memiliki perbedaan.

Berangkat dari kenyataan tersebut di atas, maka beralilah masyarakat Madinah dari zaman pra negara menjadi zaman bernegara yang secara leksikal negara diartikan dengan “sekelompok orang yang menetap di suatu daerah tertentu yang diorganisir di bawah suatu pemerintahan yang berdaulat dan bebas dari pengawasan luar dan memiliki kekuasaan memaksa untuk mempertahankan ketentraman dalam masyarakat.”<sup>121</sup>

Dilihat dari unsur-unsur pembentukan sebuah negara, dapat dikemukakan bahwa masyarakat yang dipimpin oleh nabi adalah masyarakat yang telah menetap di satu wilayah tertentu yaitu Madinah, serta telah memiliki kekuasaan politik dan kedaulatan yang bebas merdeka untuk melaksanakan hukum dan ketertiban dalam masyarakat. Sedangkan unsur wilayah adalah Madinah dengan rakyat yang terdiri dari golongan-golongan muslim dan non-muslim serta pemerintahan yang dipegang oleh Nabi Muhammad sendiri dengan dibantu oleh sahabat-sahabatnya dan berdaulat yang berdasarkan undang-undang (Piagam Madinah) sebagai kesepakatan bersama antar golongan masyarakat untuk membangun masyarakat politik bersama, dan Nabi Muhammad sendiri sebagai pemimpinnya. Oleh karena itu Suyuthi Pulungan yang mengutip pendapat D.B. Macdonald dan Thomas W Arnold mengatakan, bahwa “di Madinah telah terbentuk sebuah negara Islam pertama dan telah meletakkan dasar-dasar politik bagi perundang-undangan Islam, dan dalam waktu yang bersamaan, Nabi sebagai pemimpin agama sekaligus sebagai pemimpin politik atau kepala negara.”<sup>122</sup>

Sistem pemerintahan yang dibangun nabi di Madinah, meskipun terdapat ketidaksamaan model serta tugas-tugas yang dilaksanakan oleh nabi dengan negara-negara di zaman modern ini, karena pada masa nabi

---

<sup>121</sup> Abdul Wahhab Khallaf, *loc. cit.*,

<sup>122</sup> J. Suyuthi Pulungan, *Fiqhi Siyasaah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, cet. kedua, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1995), h. 78

tersebut masih sederhana, maka ia cocok dan sesuai dengan kondisi pada waktu itu.

Pola kebijakan pemerintahan beliau selama sepuluh tahun sebagai kepala negara di Madinah, sedikitnya ada dua pola kebijakan yang ditempuh dalam rangka mekokohkan bangunan negara Madinah. *Pertama*, pemantapan kehidupan sosio-religius umat sebagai proses dari rangkaian legislasi Al-Qur'an yang memuat hak-hak dan kewajiban umat Islam sekaligus sebagai proses sosialisasi serta pengejawantahan ajaran Islam-ajaran moral Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari. *Kedua*, pemantapan pondasi sosio ekonomi politik negara Madinah, dimana setelah umat Islam memiliki kekuatan politik di Madinah. Kemudian yang menjadi persoalan saat itu adalah miskinnya dana politik dalam rangka menopang pembangunan suatu komunitas yang teguh, karena suatu kelompok yang menguasai ekonomi cenderung mampu mengendalikan kekuasaan politik, sedang pada saat itu orang-orang Yahudilah yang paling menguasai roda perekonomian baik di jalur perdagangan ataupun dijalur pertanian.<sup>123</sup> Keadaan seperti ini cepat atau lambat tentu tidak akan pernah menguntungkan posisi umat Islam walaupun secara politis mereka mempunyai kedudukan yang sejajar dalam Piagam Madinah. Oleh karena itulah kemudian turun ayat yang memerintahkan untuk mengeluarkan zakat dan sedekah yang merupakan jawaban yang tepat bagi proses pemerataan ekonomi umat Islam, di samping pada periode ini juga Al-Qur'an melarang secara tegas praktek riba yang akhirnya membawa implikasi baik, baik secara ekonomi maupun politik bagi praktek riba kaum Yahudi.

Piagam Madinah sendiri memuat beberapa prinsip yang bersifat universal bagi konvergensi sosial kehidupan umat yang corak ragamnya sangat pluralistik. Pada dasarnya secara ideal, Piagam Madinah tersebut menciptakan tata sosio-politik yang ditegakkan di atas landasan moral iman dengan menjamin hak-hak kebebasan setiap golongan untuk mengembangkan pola-pola budaya yang mereka pilih sesuai dengan keyakinan mereka.<sup>124</sup> Karena prinsip dan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya bersifat universal, maka Piagam tersebut masih relevan untuk

---

<sup>123</sup> Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, (Britain MP: Ltd, 1974), h. 1

<sup>124</sup> J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah di tinjau dari pandangan Al-Qur'an*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994), h.125-260

diterapkan dewasa ini dengan catatan harus ada pengembangan-pengembangan tertentu sesuai dengan tuntutan perubahan zaman.

### **Pada Masa Khalifah Al-Rasyidin**

Al-Qur'an tidak menjelaskan secara tegas dan rinci mengenai hidup bermasyarakat dan bernegara, tetapi Al-Qur'an dalam soal ini hanya menyodorkan prinsip-prinsip dasar bagi pengelolaan hidup bermasyarakat dan bernegara, seperti prinsip musyawarah, ketaatan kepada pemimpin, persamaan, persatuan, dan kebebasan beragama. Termasuk dalam konteks ketatanegaraan dalam Islam adalah soal suksesi dan tata cara pergantian khalifah, pengganti Nabi Muhammad saw dalam melanjutkan kepemimpinan umat Islam.

Abd Wahab Al-Najjar menyebutkan bahwa Al-Qur'an tidak terdapat perintah secara tegas untuk mengikuti suatu pola tertentu dalam memilih khalifah, dan Nabi Muhammad saw juga tidak meletakkan aturan main yang harus diikuti oleh kaum muslimin dalam memilih pemimpin mereka selanjutnya.<sup>125</sup> Ketidakjelasan Al-Qur'an maupun hadis Nabi dalam mengelola urusan kenegaraan termasuk persoalan suksesi khalifah sesudah beliau, boleh jadi, karena Rasulullah tidak ingin melakukan sesuatu yang saat itu sesuai bagi kaum muslimin, namun ternyata hal serupa itu tidak lagi sesuai dengan umat Islam di masa-masa sesudah itu, karena pergeseran dan perubahan situasi dan kondisi politik mereka. Nabi Muhammad saw tidak ingin membebani umatnya dengan sesuatu yang mungkin memberatkan mereka. Hal yang demikian itu diserahkan kepada kaum muslimin untuk memilih solusi yang terbaik dalam menyelesaikan problem-problem yang mereka hadapi seperti soal pemilihan dan suksesi khalifah di kalangan mereka.

Situasi pada masa Nabi Muhammad merupakan situasi yang sangat unik dalam sejarah Islam. Kekhususan dan keunikan ini, menurut Munawir Sjadzali, disebabkan karena kehadiran Muhammad sebagai seorang pemimpin tunggal yang memiliki otoritas spiritual dan temporal (duniawi) berdasarkan kenabian yang bersumberkan wahyu Ilahi. Situasi ini tidak akan terulang karena tidak ada nabi setelah Muhammad. Sementara itu, Nabi Muhammad sebelum wafat tidak meninggalkan wasiat tentang siapa

---

<sup>125</sup> Abd. Al-Wahab Al-Najjar, *Al-Khulafa' al-Rasyidin*, (Bairut: Dar al-Fikr, t.th. ), h. 15

dan dari golongan mana di antara sahabatnya yang harus menggantikan beliau sebagai pemimpin kaum muslimin,<sup>126</sup> memaksa para tokoh umat Islam terlibat dalam pembicaraan serius tentang pengganti beliau dalam melanjutkan kepemimpinan umat Islam.

Pada pertemuan Saqifah Bani Sa'adah, pada hari kedua setelah Nabi Muhammad wafat, dengan melalui proses musyawarah yang diliputi suasana tegang, akhirnya para wakil dari Muhajirin dan Ansar sepakat memilih Abu Bakar Al-Siddiq sebagai pengganti atau khalifah Nabi untuk melanjutkan kepemimpinan politik di Madinah. Selanjutnya Abu Bakar digantikan oleh Umar Ibn Al-Khattab, Umar digantikan oleh Usman Ibn Affan, dan Usman digantikan oleh Ali Ibn Abi Talib. Mereka berempat inilah yang kemudian dikenal dengan sebutan al- Khulafa' al-Rasyidun.

Seperti dikemukakan, bahwa dalam Al-Qur'an maupun hadis nabi tidak terdapat petunjuk tentang bagaimana cara menentukan pemimpin umat Islam sepeninggal beliau. Sementara umat Islam mencari penyelesaian dalam masalah-masalah yang menyangkut kepentingan bersama melalui musyawarah, tanpa adanya pola yang baku tentang bagaimana musyawarah itu harus diselenggarakan. Hal inilah salah satu penyebab utama mengapa dalam pengangkatan keempat khalifah al-khulafa al-rasyidun yang ditentukan melalui musyawarah, tetapi pola musyawarah yang ditempuhnya beraneka ragam.

Pola Suksesi khalifah di masa khulafa' al-Rasyidun memiliki karakteristik dan ciri khas tersendiri. Hal ini dapat dilihat sebagai berikut:

*- Abu Bakar dan pengangkatannya sebagai khalifah*

Wafatnya Nabi Muhammad merupakan hal yang sangat merisaukan umat Islam. Mereka hampir tidak percaya bahwa Muhammad, sebagai sosok pemimpin mereka yang telah mampu merubah berbagai aspek kehidupan Arab, juga meninggal seperti halnya manusia lainnya. Keributan di tengah-tengah masyarakat tentang wafatnya Nabi itu berhasil ditenangkan oleh Abu Bakar bahwa Muhammad memang benar-benar telah wafat. Dalam pidatonya, Abu Bakar berkata: "Hai kaum muslimin, jika kalian menyembah Muhammad, ketahuilah bahwa Muhammad telah

---

<sup>126</sup> Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, (Jakarta: UI Press, 1990), h. 21

mati; jika kalian menyembah Tuhan, ketahuilah bahwa Dia itu hidup, tidak pernah mati".<sup>127</sup> Ratap tangis kesedihan terbesar di seluruh penjuru Arabia.

Setelah wafat, Muhammad dalam kapasitasnya sebagai rasul dan nabi tidak dapat digantikan oleh siapapun. Namun, sebagai pemimpin umat Islam dan kepala pemerintahan, dia harus digantikan oleh yang lain. Secara politis, umat Islam harus dipimpin oleh seseorang yang mampu mengendalikan mereka agar mereka terhindar dari perpecahan umat. Secara agamis, umat Islam harus mempunyai kepala yang menentukan dan memutuskan problem-problem mereka secara ijtihadi bukan wahyu dari Allah. Untuk itu, Harun Nasution memandang hal ini agak aneh, karena dalam Islam, sebagai agama, persoalan yang muncul pertama setelah Nabi Muhammad wafat adalah justru persoalan politik dan bukan teologi. Tetapi persoalan politik itu kemudian meningkat menjadi persoalan teologi.<sup>128</sup> Untuk menghindari suasana kritis karena meninggalnya nabi, tingkat kepemimpinan harus digantikan oleh penerusnya, yang terpilih menjadi penggantinya ternyata adalah Abu Bakar.

Abu Bakar lahir pada tahun 570 M, tiga tahun lebih muda dari pada Nabi Muhammad.<sup>129</sup> Sementara, Al-Suyuti menyebutkan bahwa Abu Bakar lahir dua tahun beberapa bulan sesudah Nabi Muhammad.<sup>130</sup> Bapaknya bernama Abu Kuhafah (Usman) Ibn Amir dari suku Quraisy. Ibunya bernama Umm al-Khair (Salma) binti Shakhr dari suku yang sama. Ibn al-Atsir menyebutkan bahwa Abu Bakar bernama Abdullah, dan mempunyai julukan 'Atiq (yang terbebas), karena Nabi mengatakan bahwa Abu Bakar akan bebas dari api nereka.<sup>131</sup> Ia juga digelar sebagai al-Siddiq,

---

<sup>127</sup> Syed Ali, *A Short History of The Saracens*, (Delhi: Kitab Bhavan, 1981), h. 20

<sup>128</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 1

<sup>129</sup> Abu al-Hasan Ali Al-Mas'udi, *Muruj al-Zahab wa Ma'adin al-Jauhar*, (Bairut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1982), h. 591

<sup>130</sup> Jalaluddin Al-Suyuti, *Tarikh al-Khulafa'*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1988), h. 29

<sup>131</sup> Tentang mengapa Abu Bakar diberi julukan 'Atiq, ada beberapa pendapat. Selain yang disebutkan di atas, ada yang berpendapat bahwa nama itu diberikan karena keganteengan wajahnya. Itu menurut Al-Laits ibn Sa'd, Ahmad Ibn Hambal, Ibn Mu'in dan lainnya. Ada juga yang mengatakan karena kemulusan nasibnya yang hampir tidak terlihat cacatnya. Menurut Ibn Asakir dari Talhah, nama itu karena ibunya – setelah anak-anak yang dilahirkannya meninggal sedangkan Abu Bakar hidup – berkata di hadapan Ka'bah: Ya Allah,



orang yang suka mempercayai karena dialah yang pertama kali mempercayai berita tentang *isra' mi'raj* Nabi Muhammad saw.

Keunggulan Abu Bakar dan kedekatan Nabi Muhammad dengan sahabat-sahabatnya tidak diragukan. Namun, tidak banyak diketahui tentang jalan hidupnya sebelum masuk Islam. Yang jelas ia seorang saudagar yang kaya. Dia telah memerdekakan budak-budak seperti Bilal, 'Amin Ibn Fuhayrah, Nadzirah dan lainnya. Ia menyumbangkan sebahagian dari kekayaannya setelah ia masuk Islam.<sup>132</sup> Abu Bakar juga teman Muhammad sebelum menjadi rasul. Ia juga seorang laki-laki pertama yang masuk Islam di samping Ali Ibn Abi Talib dan Zayd Ibn Haritzah.

Keunggulan lain Abu Bakar adalah eksistensinya yang selalu bersama Nabi Muhammad sejak ia masuk Islam hingga nabi wafat, kecuali ketika dia menunaikan ibadah haji atau berperang. Abu Bakar sering mendapat tugas-tugas penting dari nabi dalam usaha menyiarkan dan membela agama Islam. Dia senantiasa diajak musyawarah oleh nabi dalam berbagai persoalan. Bahkan, menurut Ibn al-Musayyab, Abu Bakar adalah laksana seorang menteri bagi nabi, dia orang kedua dalam Islam dan teman nabi di Gua Tsaur. Rasulullah tidak pernah mendahulukan orang lain sebelum Abu Bakar.<sup>133</sup> Hal lain yang tidak kalah pentingnya yang membedakan Abu Bakar dari yang lain adalah perintah nabi kepadanya untuk menjadi imam shalat ketika beliau sakit.

Kondisi semacam ini, menurut Asy'ari, bahwa Abu Bakar adalah sahabat yang paling memahami Al-Qur'an. Kualitas, kapabilitas, dan integritas, pribadi Abu Bakar inilah di kalangan sahabat sendiri mengakui bahwa Abu Bakar adalah orang yang paling berhak menjadi khalifah setelah nabi meninggal dunia.<sup>134</sup> Peristiwa-peristiwa tersebut serta kualitas dan keutamaan-keutamaan yang dimiliki Abu Bakar inilah kemudian diduga keras oleh para sejarawan muslim, bahwa nabi menghendaki agar Abu Bakar menjadi penggantinya sebagai pemimpin umat Islam setelah beliau wafat.

---

sesungguhnya akan ini selamat, terbebas dari maut. Lihat Izzuddin, Ibn Al-Atsir, *Usud Al-Ghabah*, (Kairo: Kitab al-Sya'ab, t.th.), h. 309-310

<sup>132</sup> Ibn Hajar al-Asqalani, *Al-Ishabah Fi Tamyiz al-Shahabah*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1978), h. 348

<sup>133</sup> Jalaluddin al-Suyuti, *op., cit.*, h. 56

<sup>134</sup> *Ibid.*, h. 59

Proses pemilihan Abu Bakar sebagai khalifah bukanlah sesuatu yang berjalan mudah. Ketika keluarga Nabi Muhammad menyiapkan pemakaman jenazah beliau, kaum Anshar telah berkumpul di balai pertemuan Saqifah Bani Sa'adah untuk memilih pengganti nabi. Sa'ad Ibn Ubadah, seorang tokoh Anshar dari suku Khazraj, telah disepakati oleh mereka untuk diangkat menjadi khalifah. Hal ini, menurut Sjadzali menyebabkan kemarahan keluarga nabi, khususnya Fatimah, putri tunggal beliau. Karena dinilai terburu-buru mengambil keputusan tentang pengganti nabi tanpa mengikut sertakan keluarga dekat nabi seperti Ali Ibn Abi Talib dan Usman Ibn Affan, keduanya adalah manantu nabi.<sup>135</sup> Tetapi pertemuan tersebut tidak direncanakan lebih dahulu, dan sebaliknya berlangsung karena terdorong keadaan.

Mendengar ada pertemuan yang dilakukan oleh kaum Anshar di balai pertemuan Bani Sa'adah itu, Umar bin al-Khattab dengan mengajak Abu Bakar segera pergi ke tempat itu. Abu Ubaidah Ibn Jarrah yang ditemui meraka di tengah jalan, diajaknya pula pergi ke pertemuan itu. Beberapa kaum Muhajirin telah berada ditempat itu pula. Perdebatan sengit antara kaum Anshar dan Muhajirin serta tarik menarik kepentingan politik tentang siapa yang akan menggantikan nabi, berjalan cukup alot. Kaum Anshar, menurut Mahmudunnasir menuntut agar pengganti nabi adalah dari golongan mereka dengan alasan bahwa, merekalah yang memberikan tempat kepada nabi pada saat-saat kritis dan gawat. Sementara kaum Muhajirin juga beralasan bahwa mereka adalah lebih utama, karena mereka lebih awal masuk Islam dan selalu bersama dengan nabi dalam keadaan suka maupun duka. Mereka menuntut bahwa Abu Bakar merupakan sosok yang paling tepat untuk memegang tampuk kepemimpinan politik setelah nabi.<sup>136</sup> Bani Hasyim juga menuntut agar Ali Ibn Abi Talib tampil sebagai pemimpin setelah nabi. Situasi seperti inilah yang terjadi di Saqifah Bani Sa'adah. Tiap-tiap kelompok dan faksi-faksi politik tetap teguh pada pendiriannya untuk mengajukan tokohnya sebagai pemimpin, pengganti nabi.

Setelah Sa'ad Ibn Ubadah menyampaikan pidatonya dan diterima oleh kaum Anshar sebagai khalifah, Abu Bakar pun berdiri dan berpidato.

---

<sup>135</sup> Munawir Sjadzali, *op., cit.*, h. 21-22

<sup>136</sup> Mahmudunnasir, *Islam: Its Concepts and History*, (Terjemahan Adang Affandi), (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), h. 158

Dia mengingatkan bahwa nabi pernah mengatakan seyogyanya pemimpin umat Islam itu dari orang Quraisy agar keutuhan, keselamatan, dan kesejahteraan bangsa Arab tetap terjaga.<sup>137</sup> Sebelum kaum Anshar masuk Islam, suku Aus dan Khazraj selalu bermusuhan. Jika pemimpin dari kaum itu, bisa jadi permusuhan akan berkobar kembali. Untuk itu, Abu Bakar menawarkan pemimpin dari tokoh Quraisy, yaitu Umar Ibn Al-Khattab atau Abu Ubaidah Ibn Jarrah. Namun, kata Al-Najjar Umar dan Abu Ubaidah tidak bersedia menerima keputusan Abu Bakar itu.<sup>138</sup> Mereka berdiri dan berkata: Hai Abu Bakar, kami tidak ingin dipimpin selain engkau, karena engkau adalah orang Muhajirin yang paling utama, teman nabi di dalam Gua. Tidak ada orang yang lebih berhak dan apsa untuk menjadi khalifah selain engkau. Ulurkan tanganmu, kami akan membai'atmu. Basyir Ibnu Saat mendahului membai'at, kemudian Umar dan Abu Ubaidah dan diikuti oleh yang lain baik golongan Anshar maupun Muhajirin.

Pada hakikatnya, menurut Al-Mawardi, pemilihan Abu Bakar di balai pertemuan Bani Saidah itu dilakukan oleh sekelompok kecil kaum muslimin yang terdiri atas lima orang tokoh selain Abu Bakar.<sup>139</sup> Pendapat lima orang itu antara lain: Umar Ibn Al-Khattab, Abu Ubaidah Ibn Jarrah, Asid Ibn Khudair, Basyir Ibn Sa'd, dan Salim, budak Abu Khusaifah, kemudian diikuti oleh kaum muslimin yang lain. Zubair akhirnya juga membai'at Abu Bakar, setelah ditekan oleh Umar. Ali Ibn Abi Talib, menurut banyak ahli sejarah, baru membai'at Abu Bakar setelah Fatimah – isteri dan putri tunggal nabi – tutup usia.<sup>140</sup>

Secara teoritis, menurut Al-Mawardi, khalifah bisa dipilih melalui dua cara, yaitu *pertama*, dengan cara pemilihan yang dilakukan oleh dewan yang disebut ahlul al-halli wa al-aqdi. *Kedua*, melalui wasiat dari khalifah pendahulunya. Abu Bakar tidak dipilih melalui wasiat nabi, tetapi dipilih dengan cara pertama, yaitu oleh dewan yang terdiri atas lima orang tokoh dalam musyawarah terbuka.<sup>141</sup> Dengan demikian, proses pemilihan itu

---

<sup>137</sup> Munawir Sjadzali, *op., cit.*, h. 22

<sup>138</sup> Abd. Al-Wahab Al-Najjar, *op., cit.*, h. 22

<sup>139</sup> Abu Al-Hasan Ali Ibn Muhammad Al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Sultaniyah*, (Bairut: tp.,1966), h. 6

<sup>140</sup> Munawir Sjadzali, *op., cit.*, h. 23

<sup>141</sup> Al-Mawardi, *op., cit.*, h. 6

dapat dibenarkan menurut teori Al-Mawardi, karena dewan itu telah mewakili semua unsur masyarakat yang ada pada saat itu, meskipun banyak pula tokoh-tokoh masyarakat karena keadaan yang mendesak tidak diikutsertakan dalam musyawarah terbuka tersebut.

Ketika Abu Bakar terpilih menjadi khalifah, pada esok harinya, beliau berdiri di mimbar Mesjid dalam rangka menyampaikan pidatonya sebagai khalifah Rasulullah, dan bukan khalifah Allah. Abu Bakar pemerintah selama kurang lebih dua tahun, yakni antara 11 dan 13 Hijiriah atau 632 dan 634 Miladiyah.<sup>142</sup>

- *Umar Ibn Al-Khattab dan Pengangkatannya sebagai Khalifah.*

Umar Ibn Al-Khattab dilahirkan di Mekah. Ia berasal dari salah satu anak kabilah Quraisy Bani Adi yang terkenal sebagai suku bangsa Arab yang terpendang dan mulia.<sup>143</sup> Karena ia lahir dan hidup di lingkungan keluarga yang kaya dan terhormat, Umar memiliki sifat pemberani dan keras. Di zaman Jahiliyah ia disegani dan dihormati oleh kabilahnya. Ia sering dipercaya sebagai wakil mereka dalam menyelesaikan persoalan politik yang terjadi dikalangan mereka, seperti mencari jalan damai bila terjadi pertikaian, baik yang terjadi di kalangan mereka, maupun peristiwa yang terjadi di luar kelompok mereka. Menurut sejarah, Umar masuk Islam setelah ia mendengar bacaan ayat satu sampai ayat lima dari surah Taha dan surah al-Hasyir yang ada pada tangan adik kandungnya, Fatimah Bin Al-Khattab.<sup>144</sup> Setelah masuk Islam, Umar menjadi pembela Islam yang amat getol bahkan sepeninggal Abu Bakar, ia diangkat menjadi khalifah kedua.

Proses pemilihan dan pengangkatan Umar sebagai khalifah berbeda dari pemilihan dan pengangkatan Abu Bakar. Ketika Abu Bakar sakit keras dan merasa bahwa ajalnya sudah dekat, dia khawatir akan terjadinya akan terjadi perpecahan di kalangan kaum muslimin karena persoalan siapa yang akan menggantikannya sebagai khalifah.<sup>145</sup> Peristiwa perpecahan kaum muslimin menjadi dua golongan seperti setelah wafatnya nabi, tidak boleh

---

<sup>142</sup> Philip K. Hitti, *op., cit.*, h. 75

<sup>143</sup> Muhammad Thohir, *Sejarah Islam dari Andlusia sampai Indus*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1979), h. 57

<sup>144</sup> Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islam*, (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, 1979), h. 211

<sup>145</sup> Abd. Al-Najjar, *op., cit.*, h. 109

terulang lagi. Demikian pikiran Abu Bakar. Ia pun kemudian memutar otak, memilih siapa di antara para sahabatnya yang pantas untuk menduduki posisinya. Pemilihan jatuh kepada Umar karena ia dipandang sebagai sahabatnya yang paling utama, di samping memiliki sejumlah sifat yang harus dimiliki oleh seorang khalifah. Begitu pula pendapat orang-orang yang dimintai pertimbangan dalam hal ini. Mereka yang diajak musyawarah tertutup ini antara lain, menurut Sjadzali adalah Abd al-Rahman Ibn Auf, Usman bin Affan dari kelompok Muhajirin, dan Asid Ibn Khudair dari kelompok Anshar.<sup>146</sup> Mereka bertiga kebetulan kebetulan sedang menengok Abu Bakar yang terbaring sakit. Hasil pembicaraan atau musyawarah ini oleh Abu Bakar tidak boleh diceritakan kepada siapapun. Perlu ditambahkan pula bahwa musyawarah itu, menurut Al-Najjar, juga dihadiri oleh Said Ibn Zaid serta sekelompok kaum Muhajirin dan Anshar. Secara keseluruhan mereka menilai Umar adalah baik dan memujinya.<sup>147</sup>

Langkah selanjutnya, Abu Bakar memanggil Usman untuk didiktekan wasiatnya. Wasiat yang didiktekan itu berbunyi: *Bismillahirrahmanirrahim*, ini adalah wasiat Abu Bakar Ibn Abi Kuhafah kepada kaum muslimin, *Amma ba'ad* -- kemudian Abu Bakar pingsang, lalu Usman meneruskan wasiat itu -- Sesungguhnya aku tidak mengabaikan kebaikan untuk kalian -- Abu Bakar sadar kembali dan minta Usman untuk membacakannya -- Usman pun membacakan pesan yang ditulisnya itu sendiri, lalu Abu Bakar bertakbir.<sup>148</sup> Abu Bakar mengetahui kalau Usman juga gusar terhadap kemungkinan perpecahan umat Islam jika pesan itu tidak diselesaikan.

Umar sendiri kemudian dipanggil oleh Abu Bakar dan diberi wasiat bahwa ia telah ditunjuk sebagai pengganti Abu Bakar dengan ketentuan harus bertakwa kepada Allah. Sepeninggal Abu Bakar, Umar dikukuhkan sebagai khalifah kedua dalam suatu bai'at umum dan terbuka di Masjid Nabawi. Ia mulai memerintah sebagai khalifah pada hari Selasa, 22 Jumada al-Tsaniyah 12 H/23 Agustus tahun 634 M.<sup>149</sup>

Apa yang dikemukakan di atas, dapat dikatakan bahwa suksesi khilafah dari Abu Bakar kepada Umar adalah dengan pola penunjukan oleh Abu Bakar. Abu Zahrah, mengatakan bahwa ada tiga cara pemilihan

---

<sup>146</sup> Munawir Sjadzali, *op., cit.*, h. 24

<sup>147</sup> Abd. Al-Najjar, *op., cit.*, h. 110 - 111

<sup>148</sup> *Ibid.*, 111

<sup>149</sup> *Ibid.*, h. 114

khalifah. Pertama, pemilihan secara langsung oleh kaum muslimin, seperti yang dilakukan terhadap Abu Bakar. Kedua, dengan cara penunjukan dari khalifah kepada penggantinya, seperti yang terjadi pada penunjukan terhadap diri Umar oleh Abu Bakar. Ketiga, dengan cara khalifah mencalonkan beberapa orang agar mereka sendiri yang menentukan siapa di antara mereka yang dipilih menjadi khalifah, seperti yang terjadi pada suksesi Umar kepada Usman Ibn Affan. Ketiga cara inilah yang terjadi pada masa khulafa al-rasyidin.<sup>150</sup> Bila dicermati lebih lanjut, ternyata di dalamnya tidak ada unsur-unsur sistem kerajaan yang turun-temurun. Tetapi di dalamnya ada unsur demokratis.

- *Usman Ibn Affan dan Pengangkatannya sebagai Khalifah*

Usman, nama lengkapnya adalah Usman Ibn Affan Ibn Abi al-Ash Ibn Umayyah Ibn Abdi Syams Ibn Abdi Manaf Ibn Qusay Ibn Kilab Ibn Murrah Ibn Ka'ab Ibn Lu'ay Ibn Ghalib al-Quraishi al-Umawi. Yang dinal dengan nama Usman Ibn Affan. Dia lahir pada tahun 576 M, lima tahun setelah tahun Gajah.<sup>151</sup>

Usman dikenal dengan julukan *Zu al-nurayn*, yang artinya mempunyai dua cahaya, karena ia kawin dengan dua putri nabi, yaitu yang pertama Ruqayah bint Rasulillah meninggal pada masa perang Badar. Kedua, Umm Kalsum bint Rasulillah yang meninggal pada tahun kesembilan hijriyah.

Proses pemilihan Usman sebagai khalifah mempunyai pola yang berbeda dari pemilihan kedua khalifah sebelumnya. Ketika Umar Ibn Khattab sedang sakit dia membentuk dewan syura yang terdiri atas enam orang sahabat senior. Mereka itu antara lain: Ali Ibn Abi Talib, Usman Ibn Affan, Talhah, Zubair, Sa'ad Ibn Abi Waqas, dan Abd. Al-Rahman Ibn Auf, ditambah dengan Abdullah bin Umar tanpa hak suara. Keenam orang sahabat ini berasal dari kelompok Muhajirin atau Quraishi. Mereka dipilih oleh Umar karena kualitas pribadi yang dijanjikan oleh nabi akan masuk surga – dan bukan mewakili kelompok atau suku tertentu.<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*, (Bairut: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th.), h. 26

<sup>151</sup> Jamaluddin Al-Suyuti, *op., cit.*, h. 138

<sup>152</sup> Munawir Sjadzali, *op., cit.*, h. 25

Umar telah menggariskan langkah-langkah yang harus diambil oleh dewan syura itu, yaitu paling lama tiga hari mereka harus sudah dapat memilih salah seorang di antara mereka menjadi khalifah. Kesepakatan bulat lebih diutamakan. Jika empat atau lima orang yang telah memilih seorang khalifah, kemudian dua atau satu yang lain harus sepakat. Jika tidak sepakat, penggal saja lehernya, atau jika terjadi suara imbang yakni tiga-tiga, maka keputusan diserahkan kepada Abdullah Ibn Umar untuk memilih salah satu di antara dua calon itu. Jika calon Abdullah Ibn Umar tidak diterima, maka calon yang dipilih oleh kelompok Abd al-Rahman Ibn Auflah yang harus diangkat menjadi khalifah. Jika masih ada yang menentang, bunuh saja. Demikian petunjuk Umar Ibn Khattab.

Setelah Umar wafat, dewan syura mengadakan sidang penentuan khalifah. Sidang berjalan cukup a lot. Saat itu Thah Ibn Ubaidillah tidak hadir karena sedang tidak berada di Madinah. Zubair memilih Usman dan Ali. Usman memilih Ali. Ali memilih Usman. Abdurrahman mencari opini terbanyak dari tokoh-tokoh yang menonjol. Ternyata mayoritas suara mendukung Usman. Oleh karena itu Usman diproklamasikan untuk menjadi khalifah ketiga, menggantikan Umar.<sup>153</sup> Dan ketika itu Usman pun langsung dibai'at setelah kaum muslimin yang lain membai'atnya.

Perspektif di atas, dapat dikemukakan bahwa suksesi khilafah itu dilakukan melalui pemilihan dalam satu pertemuan terbuka oleh dewan *syura* atau dewan formatur yang telah ditunjuk oleh Umar. Mereka ditunjuk bukan mewakili suatu kelompok tertentu, tetapi atas dasar pertimbangan kualitas pribadi masing-masing. Meskipun suksesi khilafah dilakukan dengan musyawarah, namun tampaknya tidak ada kebebasan untuk berbeda pendapat. Hal demikian bisa jadi, ini adalah suatu polise Umar dalam menjaga kesatuan umat Islam.

- *Ali Ibn Abi Talib dan pengangkatannya sebagai Khalifah*

Ali Ibn Abi Talib. Ayahnya adalah Abu Talib, sedang Ibunya bernama Fatimah bint Asad Ibn Hasyim.<sup>154</sup> Ali Ibn Abi Talib salah seorang yang dijanjikan yang dijanjikan masuk surga, menantu Rasulullah, dan juga salah satu di antara orang-orang yang pertama masuk Islam. ia sangat menonjol

---

<sup>153</sup> K. Ali, A, *Study of Islamic History*, (New Delhi: Bahavan, 1980), h. 112

<sup>154</sup> Jalaluddin Al-Suyuti, *op., cit.*, 155

kepandaiannya dalam menggunakan pedang maupun pena.<sup>155</sup> Ia juga dikenal seorang ulama dan orator. Ia ibarat seekor singa dalam keberaniannya, kedermawanannya, dan keluruhan budinya. Oleh karena itu tidaklah heran jika kemudian ia terpilih sebagai khalifah keempat, menggantikan Usman Ibn Affan.

Proses pemilihan Ali sebagai khalifah dilaksanakan melalui pemilihan yang pelaksanaannya lebih sempurna ketimbang suksesi para pendahulunya. Setelah Usman terbunuh, Ali kemudian didesak oleh para sahabatnya untuk menjadi khalifah. Saat itu Madinah sedang ditinggalkan oleh banyak sahabat senior untuk mengunjungi daerah-daerah yang baru ditaklukkan. Talhah dan Zubair masih ada di Madinah. Mereka mendukung Ali. Tetapi Sa'ad Ibn Abi Waqas dan Abdullah Ibn Umar yang masih tinggal di Madinah saat itu tidak memberi dukungan kepada Ali untuk menjadi khalifah.

Para pemberontak terhadap Usman terus mendesak Ali agar mau menjadi khalifah. Ali menolak desakan mereka dengan mengatakan bahwa persoalan pencalonan khalifah itu bukan hak mereka tetapi hak dewan syura dan ahl Badar, mereka yang ikut perang Badar. Demikian menurut al-Najjar.<sup>156</sup> Ali bertanya, di mana Talhah, di mana Zubair dan Sa'ad. Merekalah yang berhak menentukan siapa yang menjadi khalifah. Mereka – sahabat senior itu – kemudian muncul dan langsung membai'at Ali sebagai khalifah dan segerah diikuti oleh orang banyak dari golongan Anshar dan Muhajirin.

Jika pemilihan ketiga khalifah sebelum Ali tidak terlalu banyak yang menentang, maka pemilihan Ali sebagai khalifah ditentang oleh antara lain, Muawiyah Ibn Abi Sufyan, gubernur Siria dari keluarga Usman. Alasannya, Ali harus mempertanggung jawabkan persoalan terbunuhnya Usman. Selain itu, luasnya daerah kekuasaan Islam harus pula merubah pola pemilihan khalifah. Seharusnya kaum muslimin di daerah-daerah yang ditaklukkan itu diberi hak untuk memilih khalifah, tidak boleh didominasi oleh hanya penduduk Madinah saja.<sup>157</sup> Sikap Muawiyah yang didukung juga oleh sejumlah sahabat di Madinah dan yang kemudian bergabung

---

<sup>155</sup> Mahamudunnasir, *op., cit.*, h. 195

<sup>156</sup> Abd. Al-Wahab al-Najjar, *op., cit.*, h. 465

<sup>157</sup> Munawir Sjadzali, *op., cit.*, h. 28



dengan dia di Suria, selanjutnya sangat mewarnai sejarah ketetanegaran Islam.

Pemerintahan Ali Ibn Abi Talib, seperti dikemukakan oleh Muhammad Syaraf, merupakan awal terpecahnya Umat Islam menjadi banyak golongan atau partai yang menyebabkan lemahnya umat Islam. Mulai saat itu timbul misalnya kelompok Talhah, Zubair, dan Aisyah, kelompok Usman, kelompok Ali, kelompok Khawarij dan sebagainya.<sup>158</sup> Namun, hal ini bisa jadi merupakan tonggak pendidikan politik praktis bagi umat Islam.

Pengangkatan keempat khalifah itu, meskipun diwarnai oleh riak-riak politik, namun hubungannya dengan rakyat berlangsung dengan baik atau dengan kata lain hubungan antara penguasa dengan rakyatnya tetap baik. Hal ini terlihat dalam pidato pengukuhan mereka.<sup>159</sup> Abu Bakar dalam pidato pengukuhan sebagai khalifah, antara lain ia mengemukakan bahwa meskipun mendapat kepercayaan untuk memimpin rakyat tetapi itu tidak berarti bahwa dia lebih baik dari pada anggota-anggota masyarakat lain. Oleh karena itu rakyat diminta mendukung dan membantunya selama dia bertindak dan berbuat baik, sebaliknya mengoreksi dan memperbaikinya kalau dia bertindak tidak benar. Dia juga mengemukakan bahwa anggota-anggota masyarakat yang lemah itu justru merupakan pihak yang kuat sampai dia memenuhi hak-hak mereka, dan sebaliknya anggota-anggota masyarakat yang kuat itu di mata dia justru berada pada posisi yang lemah sampai mereka memenuhi kewajiban mereka kepada masyarakat dan negara. Dia kemudian meminta kepada rakyat supaya taat selama dia tetap taat kepada Allah dan Rasul, dan agar tidak mendengarkan perintah kalau dia ternyata menyalahi ajaran Allah dan Rasul.

Umar bin Khattab mengikuti jejak pendahulunya. Begitu dikukuhkan sebagai khalifah kedua, dia terus naik di mimbar mesjid dan berpidato kepada mereka yang hadir. Dia mengatakan antara lain, bahwa bangsa Arab ibarat seekor unta yang ditarik dengan gelang pada hidungnya. Kemanapun ditarik ia akan ikut. Tetapi dalam mengikuti Umar dia meminta hendaknya mereka melihat kemana mereka akan dihela. Sementara itu dia menjanjikan akan memimpin mereka pada jalan yang benar.

---

<sup>158</sup> Ali Abd. Al-Mu'ti Muhammad Syaraf dan Muhammad Jalal *al-Fikr al-Siyasi fi al-Islam*, (Iskandariyah: Dar al-Jami'at al-Musriyah, 1978), h. 123

<sup>159</sup> Munawir Sjadzali, *loc. cit.*,

Pada kesempatan lain Umar juga berbicara dari atas mimbar. “Wahai kaum muslimin, bagaimana sikap kalian seandainya saya cenderung kepada kesenangan duniawi ? Sesungguhnya saya takut kalau (suatu waktu) saya berbuat salah tetapi dari kalian tidak ada seorang pun menentangku karena hormat kalian kepadaku. Maka (permintaan saya) kalau saya berbuat baik, bantulah saya, tetapi kalau saya berbuat jelek harap kalian perbaiki.” Pada ketika itu bangun seorang seorang di antara hadirin dan berkata: “Demi Allah, wahai Amir al-Mu’minin, kalau kami melihat anda membengkok, maka kami luruskan kembali dengan pedang-pedang kami.” Dengan tenang Umar menjawab: “Semoga Allah sayang kepada kalian, dan segala puji bagi Allah bahwa di antara kalian terdapat orang yang berani mengoreksi Umar dengan pedangnya”.

Usman bin Affan, dalam instruksi pertamanya yang segera dikirimkan kepada para gubernurnya menekankan bahwa Allah memerintahkan agar para pemimpin bertindak sebagai pamong bagi rakyat, dan bukan sebagai pengutip pajak. Kemudian dia memerintahkan hendaknya dalam pengelolaan urusan masyarakat, di samping meminta kepada rakyat agar mematuhi kewajiban-kewajiban mereka, para gubernur pun memenuhi hak-hak rakyat, baik yang beragama Islam maupun yang bukan Islam.

Ali bin Abi Thalib, dalam pidato pertamanya sesuai pengukuhan terhadapnya sebagai khalifah, antara lain menekankan bahwa Allah telah menurunkan Al-Qur’an yang menjelaskan hal-hal yang baik dan yang buruk, dan dia mengajak rakyat untuk mengambil mana yang baik dan meninggalkan mana yang buruk. Dia juga mengemukakan bahwa di antara banyak macam perlindungan yang dijamin oleh Allah, yang paling utama adalah perlindungan atas umat Islam, dan haram hukumnya melukai atau merugikan sesama Islam tanpa alasan yang dibenarkan oleh hukum.

Bagi para khalifah itu, dalam pengelolaan urusan negara senantiasa mengembangkan musyawarah, dalam menyelesaikan persoalan-persoalan yang berkaitan dengan kemasyarakatan, termasuk dalam penegakan hukum. Para khalifah ketika dia bertindak sebagai hakim dalam menyelesaikan perkara, selalu meminta pendapat dan nasihat kepada sahabat-sahabat seniornya, baik secara bersama atau secara perorangan tanpa dilembagakan. Abu Bakar misalnya, penasehat terdekatnya adalah Umar, Usman, Ali dan sahabat-sahabat senior lain. Bahkan Usman merangkap sebagai semacam panitra. Khalifah Umar juga meneruskan

kebiasaan Abu Bakar itu. Baru pada pertengahan masa kekhalifahan Usman tradisi itu kehilangan nilai dan maknanya, karena dia tidak lagi seperti waktu sebelumnya, yaitu meminta pendapat dan nasehat kepada sahabat seniornya, seperti Ali misalnya. Sebaliknya dia lebih mendengarkan suara anggota-anggota keluarganya dari kelompok Umayyah. Semasa pemerintahan Ali, sistem musyawarah makin tidak berfungsi lagi, karena rakyat sudah tidak utuh dan terbagi dalam dua kutub, Umayyah di satu pihak dan Hasyimiyah di pihak lain.

### **Pada Masa Dinasti Bani Umayyah dan Abbasiyah**

*Praktek Politik dan Pemerintahan pada masa Dinasti Bani Umayyah (41-132 H)*, dimulai dengan berakhirnya priode pemerintahan Madinah yang ditandai dengan meninggalnya khalifah keempat, Ali bin Abi Thalib. Tokoh yang naik ke panggung politik dan pemerintahan adalah Muawiyah bin Abi Sufyng (607-608 M). Tampilnya Muawiyah sebagai pemenang dalam percaturan politik sehingga dapat bertengger dipucuk singgasana kekuasaan Islam mengalahkan kubu Ali bin Abi Thalib dan penerusnya, Hasan bin Ali, bukan saja karena kasus kematian Ali bin Abi Thalib, melainkan karena Muawiyah sendiri memang memiliki keuntungan dan kelebihan tertentu dibandingkan dengan kubu lawan politiknya yakni Ali bin Abi Thalib. Muawiyah adalah pewaris sentimen politis yang bersikeras untuk mengembalikan tongkat estapet kepemimpinan politis nenek moyangnya yaitu anak turun Umayyah yang telah kehilangan pamor selama anak turunan Hasyim menggantikan posisinya. Dia anak seorang bangsawan Quraisy, yaitu Abu Sufyan Al-Skhar bin harb bin Umayyah yang nota bene seorang konglomerat lihai dan cerdik dalam taktik strategi politik untuk menggalang kekuatan guna menghadapi pesaingnya. Setelah dia melewati masa transisi idiologis dan masuk Islam (dalam situasi “terpaksa” dia berhasil menjadi pejabat karier yang meniti profesi birokrasi sejak dipercaya oleh Umar bin Khattab sebagai petinggi di wilayah barat daya semenanjung Arabia, -- Siriyah dan sekitarnya – dengan kedudukan sebagai Gubernur. Kepiawaian politiknya didemonstrasikan secara arif dalam menundukkan pesaing dan seteru politiknya, dengan sikap dan sifat bijaksana. Dia adalah seorang pemimpin yang jeli dalam memilih dan pandai dalam mengendalikan potensi bawahannya. Akhirnya dia mendapat dukungan fanatic terutama dari penduduk Siriya yang telah mengenal dan merasakan langsung manisnya madu kesejahteraan selama kepemimpinan

Muawiyah di wilayah tersebut, dalam hal ini mereka tergolong memiliki potensi handal dan lebih stabil serta lebih berkualitas dibandingkan dengan pendukung atau kubu Ali bin Abi Thalib yang relatif labil dan spekulatif.<sup>160</sup> Sementara itu, Ali bin Abi Thalib adalah keturunan dari “penguasa spiritual” Quraisy yang wawasannya “non political oriented”.

Pengalaman dan kemampuan politik Ali bin Abi Thalib tampak kurang memadai dan kurang matang, sehingga di saat dia harus tampil sebagai pewaris kepemimpinan kharismatik dari tangan Usman bin Affan dia tidak sanggup mengatasi krisis politik yang mencolok di depan matanya. Lebih dari itu, pendukung fanatiknya relatif rendah potensi politiknya, labil dan spekulatif bahkan di antara mereka cenderung bersifat pengembara. Ringkasnya, kubu Ali bin Abi Thalib tidak siap atau setidaknya kurang siap menerima tongkat kepemimpinan Islam dibandingkan dengan kubu Muawiyah.<sup>161</sup> Dengan demikian, naik daunnya Muawiyah bin Abi Sufyung ke panggung politik sampai menduduki puncak kekuasaan di dunia Islam merupakan kehendak sejarah sebagai produk berpadunya antara kemauan, kemampuan dan momentum. Kemenangan Muawiyah inilah yang menjadi cikal bakal tumbuh dan berkembangnya kekuasaan Daulah Bani Umayyah (661-750 M).

Kemenangan kubu Muawiyah mulai tampak pada peristiwa tahkim untuk menyudahi perang Shiffin (37 H). Secara politis, *tahkim* atau *arbitrase* tersebut menguntungkan pihak Muawiyah, sebab secara yuridis Muawiyah sah menjadi kepala negara (khalifah) setelah Ali dimakzulkan dan Muawiyah dinobatkan sebagai khalifah. Hanya saja, penobatan tersebut tidak diterima oleh kubu Ali, karena dianggap sebagai tipu muslihat politis yang dilakukan kubu Muawiyah yang tidak dapat dipertanggung jawabkan. Kasus ini berimplikasi pada munculnya dualisme kepemimpinan di dunia Islam saat itu, Ali bin Abi Thalib dipertahankan eksistensinya sebagai khalifah dengan berpusat di Madinah oleh masyarakat Hijaz, Persia dan sekitarnya. Sementara, Muawiyah ramai-ramai dikukuhkan sebagai khalifah tandingan oleh masyarakat Siriya dan sekitarnya yang berpusat di kota Damaskus.

---

<sup>160</sup> W. MontGomery Watt, *Kejayaan Islam, terj.* Tiara Wacana, cet, satu, (Yogyakarta: tp.,1990), h. 12

<sup>161</sup> *Ibid.*, h. 15-17

Ketegangan politik akibat adanya dua kubu yang sama-sama berambisi untuk saling memenangkan kubu masing-masing dan mengalahkan kubu lawan ini menimbulkan keresahan yang kian memuncak bagi umat Islam. Untuk menghentikannya haruslah disingkirkan biang keladinya, maka muncullah inisiatif untuk membunuh biang keladi tersebut. Akhirnya terbunuhlah Ali bin Abi Thalib sebagai satu korban dari empat orang yang direncanakan yaitu Muawiyah,, Ali bin Abi Thalib, Amru bin Ash, Abu Musa Al-As'ary.

Kematian Ali bin Abi Thalib tidaklah menjadikan pendukung fanatiknya surut mundur dan mengalah begitu saja, akan tetapi mereka segera menobatkan Hasan bin Ali sebagai pengganti ayahnya yang telah menjadi korban tersebut. Namun demikian, Hasan ternyata tidak dapat bertahan lama dalam menduduki kursi kekhalifahan yang kian “memanas” itu. Akhirnya ia mengundurkan diri dari gelanggang politik. Sebab, ia tidak ingin lagi terjadi pertumpahan darah yang lebih besar, dan menyerahkan kekuasaan atau kursi kekhalifahan sepenuhnya kepada Muawiyah. Langkah penting Hasan bin Ali ini dapat dikatakan sebagai usaha rekonsiliasi umat Islam yang terpecah belah. Oleh karena itu peristiwa ini dalam sejarah dikenal dengan tahun persatuan (*am al-jama'at*), yaitu tahun bersatunya kembali umat Islam di bawah kekuasaan seorang khalifah. Rujuk dan perdamaian antara Hasan dan Muawiyah berlangsung pada tahun 41 H, setelah Muawiyah bersedia memenuhi persyaratan yang diajukan oleh Hasan. Yaitu Muawiyah harus menjamin keamanan dan keselamatan jiwa dan harta keturunan Ali dan pendukungnya. Pernyataan ini diterima Muawiyah dan dibuat secara tertulis. Persetujuan Muawiyah tersebut diimbangi oleh Hasan dengan membaicitnya. Kemudian rakyat pun mengikutinya dengan membaicitnya.<sup>162</sup> Dengan demikian, baik secara *de jure* maupun *de facto*, resmilah berdirinya kekuasaan Daulah Bani Umayyah.

Kalau kita cermati, proses terjadinya suksesi kepemimpinan dari kubu Ali bin Abi Thalib ke tangan Muawiyah bin Abu Sufyan tampaknya berbeda dengan apa yang berlaku sebelumnya. Muawiyah tampak agresif dan ambisius untuk segera mendapatkan kursi kepemimpinan, sehingga menimbulkan ketegangan politis yang berlanjut pada perang saudara. Hal

---

<sup>162</sup> J. Suyuthi Pulungan, *Fiqhi Siyasaah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, cet. kedua, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1995), h. 163

ini belum pernah terjadi sebelumnya, walaupun proses suksesi pada masa khulafa al-Rasyidin itu tidak mengikuti satu pola, namun tidak pernah terjadi kudeta atau perebutan kekuasaan. Dengan demikian, proses suksesi pada masa Muawiyah cenderung berindikasi sebuah kudeta berdarah dengan orientasi politis yang bersifat temporal belaka. Tampaknya watak fanatisme kesukuan atau keturunan cukup dominan menjadi motivasi perebutan kekuasaan yang berlangsung itu.

Petingkah Muawiyah yang menghebohkan tersebut bukannya tidak beralasan. Setidaknya, ada dua alasan, mengapa Muawiyah berani mengingkari Ali bin Abi Thalib dan pendukungnya, yaitu alasan obyektif dan alasan subyektif. Secara subyektif, Muawiyah sejak awal memang menolak untuk memba'at Ali bin Abi Thalib dengan alasan bahwa pengangkatannya sebagai khalifah itu tidak sah, sebab hanya dihadiri atau didukung oleh masyarakat Hijaz dan sekitarnya tanpa restu dan dukungan dari masyarakat Islam yang lebih luas. Padahal, fakta obyektif menunjukkan bahwa umat Islam bukan hanya ada di Hijaz dan sekitarnya, tetapi sudah meluas ke berbagai wilayah, baik yang ada di sebelah Timur (Persia) maupun yang ada di sebelah Barat (Syiria, Mesir dan lain sebagainya). Keadaan demikian ini tidak disadari oleh kubu Ali bin Abi Thalib. Sedangkan secara subyektif, gugatan akan pelecehan hak politis masyarakat terutama dari Syiria, Mesir dan sekitarnya yang dijadikan isu politis oleh Muawiyah tentu bertendensi politis strategis. Wilayah tersebut merupakan kantong pendukung fanatic Muawiyah, jika suara mereka juga dihargai di saat pengangkatan Ali bin Abi Thalib sebagai khalifah dimungkinkan dapat mencatat sejarah yang lain, bahkan tidak mustahil Ali mendapat dukungan penuh dari mereka. Namun secara subyektif pula Muawiyah memiliki berbagai kelebihan jika dibandingkan dengan Ali dalam masalah politik dan kepemimpinan, Muawiyah lebih matang dibandingkan Ali. Dengan demikian, kemakaran politis Muawiyah atas Ali bin Abi Thalib selayaknya untuk tidak dilihat dengan mata sebelah yang mendiskriditkannya dan memihak kepada Ali. Secara politis Muawiyah tidak dapat dipersalahkan, karena dia membela hak suara masyarakat luas yang telah dilecehkan dan "diinjak-injak" oleh kubu Ali. Dengan kata lain, petingkah Muawiyah sebenarnya timbul sebagai reaksi dari petingkah kubu Ali. Perlu dicermati pula bahwa sebenarnya kubu Ali bin Abi Thalib sudah mengincar dan mendambakan kursi kekhalifahan tersebut sejak awal periode pasca

Rasulullah wafat, hanya saja obsesi tersebut dapat dipendam dan baru dibongkar setelah ada moment.

Muawiyah dikenal sebagai seorang politikus dan administrator yang pandai. Umar bin Khattab sendiri pernah menilainya sebagai seorang yang cakap dalam urusan politik pemerintahan, cerdas dan jujur.<sup>163</sup> Ia juga dikenal seorang negarawan yang ahli bersiasat, piawai dalam merancang taktik dan strategi, di samping kegigihan dan keuletan serta kesediaannya menempu segala cara dalam berjuang,<sup>164</sup> untuk mencapai cita-citanya, dilakukan dengan pertimbangan politik dan tuntutan situasi. Dengan kemampuan tersebut dsan bakat kepemimpinan yang dimilikinya. Muawiyah dinilai berhasil merekrut para pemuka masyarakat, politikus, dan administrator bergabung ke dalam sistemnya pada zamannya.<sup>165</sup> Dalam konteks ini, Suyuthi Pulungan mengatakan bahwa untuk memperkuat posisinya dipuncak pimpinan. Muawiyah juga dikenal berwatak keras dan tegas, tapi juga bisa bersifat toleran dan lapang dada. Hal ini dapat dilihat dalam ucapannya yang terkenal sebagai prinsip yang ia terapkan dalam memimpin. “Aku aku tidak mempergunakan pedangku kalau cambuk saja sudah cukup, dan tidak pula kupergunakan cambukku kalau perkataan saja sudah memadai, andaikata aku dengan orang lain memperebutkan sehelai rambut, tidaklah akan putus rambut itu, karena jika mereka mengencangkannya aku kendorkan, dan jika mereka mengendorkannya akan kukencangkan”.<sup>166</sup>

Berkaitan dengan watak dan prinsip Muawiyah serta pemikirannya yang perspektif dan inovatif, lanjut Suyuthi, Muawiyah membuat berbagai kebijaksanaan dan keputusan politik. Dan prinsip ini diteruskan oleh para penggantinya dengan menyempurnakannya. Kebijakan politik itu antara lain,<sup>167</sup> *pertama*, memindahkan pusat pemerintahan dari Madinah ke Damaskus. Keputusan ini didasarkan pada pertimbangan politis dan alasan keamanan. Karena Damaskus letaknya jauh dari Kufah pusat kaum Syi’ah

---

<sup>163</sup> J. Suyuthi Pulungan, *op., cit.*, h. 163 dan lihat pula Khudari Bek, *Muhadharat Tarikh Al-Umam al-Islamiyat*, (Qairo: Mathba’at al-Istiqamat, 1370 H), h. 99

<sup>164</sup> *Ibid.*,

<sup>165</sup> *Ibid.*,

<sup>166</sup> *Ibid.*, h. 164

<sup>167</sup> *Ibid.*,

pendukung Ali, dan jauh dari Hijaz tempat tinggal mayoritas Bani Hasyim dan Bani Umayyah, sehingga bisa terhindar dari konflik yang lebih tajam antara kedua Bani itu dalam memperebutkan kekuasaan. Lebih dari itu, Damaskus yang terletak di wilayah Syam (Suria) adalah daerah yang berada di bawah pengaruh Muawiyah selama 20 tahun sejak ia menjadi Gubernur di daerah itu sejak zaman khalifah Umar bin Khattab.

*Kedua*, memberi penghargaan kepada orang-orang yang berjasa dalam perjuangannya mencapai puncak kekuasaan. Seperti Amr bin Ash ia angkat kembali menjadi gubernur di Mesir, Al-Mughirah bin Syu'bah juga ia angkat menjadi gubernur di wilayah Persi. Ia juga memperlakukan dengan baik dan mengambil hati para sahabat terkemuka yang bersikap netral terhadap berbagai kasus yang timbul waktu itu, sehingga mereka berpihak kepadanya. *Ketiga*, menumpas orang-orang yang beroposisi yang dianggap berbahaya jika tidak bisa dibujuk dengan harta dan kedudukan, dan menumpas kaum pemberontak. Oleh karena itu ia menumpas kaum khawarij yang merongrong wibawa kekuasaannya dan mengkafirkannya. Golongan ini menuduhnya tidak mau berhukum kepada Al-Qur'an dalam mewujudkan perdamaian dengan Ali pada perang Shiffin, melainkan ia mengikuti ambisi hawa nafsu politiknya.

*Keempat*, membangun kekuatan militer yang terdiri dari tiga angkatan, yakni angkatan darat, angkatan laut, dan angkatan kepolisian yang tangguh dan loyal. Mereka diberi gaji yang cukup, dua kali lebih besar dari pada yang diberikan Umar kepada tentaranya. Ketiga angkatan ini bertugas menjamin stabilitas keamanan dalam negeri dan mendukung kebijaksanaan politik luar negeri yaitu memperluas wilayah kekuasaan.

*Kelima*, meneruskan perluasan wilayah kekuasaan Islam baik ke Timur maupun ke Barat. Perluasan wilayah ini diteruskan oleh para penerus Muawiyah, seperti khalifah Abd al-Malik ke Timur, Khalifah al-Walid ke Barat, dan ke Perancis di zaman Khalifah Umar bin Abd al-Aziz. Perluasan wilayah di zaman Dinasti ini merupakan ekspansi besar kedua setelah ekspansi besar pertama di zaman Umar bin Khattab daerah-daerah yang dikuasai umat Islam di zaman Dinasti ini meliputi: Spanyol, Afrika Utara, Suria, Palestina, Semenanjung Arabia, Irak, sebahagian dari Asia Kecil, Persia, Afghanistan, daerah yang sekarang disebut Pakistan, Rukmenia, Uzbek, dan Kirgis di Asia Tengah dan pulau-pulau yang terdapat di Laut Tengah, sehingga Dinasti ini berhasil membangun negara besar di zaman itu. Bersatunya berbagai suku bangsa di bawah naungan Islam melahirkan



benih-benih peradaban baru yang bercorak Islam, sekalipun Bani Umayyah lebih memusatkan perhatiannya kepada pengembangan kebudayaan Arab. Benih-benih peradaban baru itu kelak berkembang pesat di zaman Dinasti Abbasiyah sehingga Dunia Islam menjadi pusat peradaban dunia selama berabad-abad lamanya.

*Keenam*, baik Muawiyah maupun para penggantinya membuat kebijaksanaan yang berbeda dari zaman khulafa al-rasyidin. Mereka merekrut orang-orang non-muslim sebagai pejabat-pejabat dalam pemerintahan, seperti penasehat, administrator, dokter dan kesatuan-kesatuan tentara. Tetapi di zaman Khalifah Umar bin Abd al-Aziz kebijaksanaan itu ia hapus, karena orang-orang non-muslim, -- Yahudi, Nasrani, dan Majusi -- memperoleh *privilege* di dalam pemerintahan banyak merugikan kepentingan umat Islam bahkan menganggap rendah mereka. Di dalam Al-Qur'an memang terdapat peringatan-peringatan yang tidak membolehkan orang-orang mukmin merekrut orang-orang non-muslim sebagai teman kepercayaan dalam mengatur urusan orang-orang mukmin. Tetapi ada ayat lain yang membolehkannya. *Ketujuh*, Muawiyah mengadakan pembaharuan di bidang administrasi pemerintahan dan melengkapinya dengan jabatan-jabatan baru yang dipengaruhi oleh kebudayaan Byzantium.

*Kedelapan*, kebijaksanaan dan keputusan politik penting yang dibuat oleh Khalifah Muawiyah adalah mengubah sistem pemerintahan dari khilafah yang bercorak demokratis menjadi sistem Monarchi dengan mengangkat putranya, Yazid menjadi putra mahkota untuk menggantikannya sebagai khalifah sepeninggalnya nanti. Ini berarti suksesi kepemimpinan berlangsung secara turun temurun yang diikuti oleh para pengganti Muawiyah.

#### *Pola Suksesi Kepemimpinan Daulah bani Umayyah*

Berdasarkan pengalaman masa lalu, dengan mempertimbangkan strategi kekinian dan mengacu pada prospek penekanan komunitas muslim yang semakin mendambakan kejayaan yang gilang gemilang, maka Muawiyah sadar harus menentukan kebijakan politis dengan mengangkat putranya sebagai putra mahkota yang akan mewarisi dan melanjutkan kepemimpinan sepeninggal dia. Kondisi obyektif wilayah yang tunduk dibawah kekuasaan Daulah bani Umayyah di masa Muawiyah tersebut sudah terhampar luas di Asia dan Afrika. Sementara itu, sarana komunikasi

dan transportasi masih sangat sederhana sehingga mobilitas untuk menjangkau keseluruhan wilayah masih terlalu lamban. Di samping itu, sistem suksesi yang lebih mapan dan digandrungi oleh kerajaan-kerajaan besar pada masa itu mengacu pada sistem dan dipengaruhi oleh kerajaan-kerajaan besar pada masa itu mengacu pada sistem keputramahkotaan. Oleh karena itu, Muawiyah dengan mantap mengangkat Yazid bin Muawiyah sebagai putra mahkota yang kelak akan menjadi suksesor kepemimpinan.<sup>168</sup>

Kasus pengangkatan putra mahkota yang diintrodusir oleh Muawiyah tersebut dilestarikan dan dikembangkan oleh para pelanjutnya. Bahkan ada yang mengangkat putra mahkota lebih dari satu orang seperti yang dilakukan oleh khalifah Abdul Malik bin Marwan yang mengangkat empat putra mahkota sekaligus. Tradisi politis ini secara konsisten dapat dipertahankan selama Daulah bani Umaiyah berkuasa. Dengan demikian, sistem suksesi kepemimpinan Daulah ini menganut sistem monarki, atau lazim pula disebut sistem kerajaan. Yaitu kekuasaan tertinggi diwariskan kepada keturunannya dengan cara dijadikan putra mahkota. Jadi, Daulah bani Umaiyah merupakan kerajaan yang pertama di dalam sejarah, sebab dialah yang pertama kali memperkenalkan sistem tersebut dan belum pernah diperkenalkan oleh para pendahulunya. Fakta historis menunjukkan bahwa suksesi pada masa sebelum Daulah bani Umaiyah tidak satupun ada khalifah yang mewariskan kepemimpinan kepada anak atau ahli warisnya. Di samping itu, mereka juga tidak mengacu pada satu sistem yang baku bahkan bervariasi.

Jika diperhatikan secara seksama, sistem suksesi kepemimpinan sebagaimana yang dipraktekkan oleh Bani Umaiya yaitu sistem monarki tidak dapat di klaim sebagai sistem yang tidak Islami atau *deislamisasi* politik. Sebab, dalam kenyataannya Islam tidak memberikan panduan yang baku atau sistem suksesi kepemimpinan yang harus diikuti. Melainkan hanya memberikan prinsip-prinsip dasar yang bersifat umum dan interpretable.

---

<sup>168</sup> Inisiatif pengangkatan putra mahkota ini diriwayatkan berasal dari salah seorang Gubernur yang bernama Mughirah bin Sya'bah yang disampaikan kepada khalifah Muawiyah. Kemudian ide tersebut dikembangkan dalam musyawarah tingkat elit khalifah bersama beberapa Gubernur, dengan kesimpulan untuk mengangkat Yazid sebagai putra mahkota. Ketetapan ini kemudian dikonsultasikan ke Kota Hijaz, tetapi tidak disetujui, kemudian Muawiyah berhasil mempersuasif atau membujuk mereka. Lihat Ibnu Qutaibah *Al-Dainuri, Al-Imamah wa Al-Siyasah*, jilid I, (Kairo: Al-Halb, t.t.), h. 142-143

Logika politik lebih menekankan pada akibat, bukan pada cara atau sistem, sehingga apapun sistem yang dipilih asalkan akibatnya dipertimbangkan untuk dipilih. Selaras dengan konteks, situasi, kondisi, waktu,, dan tempat terjadinya atau berlangsungnya sistem suksesi monarki yang dipilih oleh Bani Umayyah dengan akibat dan hasil yang positif bagi kebesaran dan kejayaan Islam, maka dapat ditegaskan bahwa tidak berlebihan jika sistem Monarki yang dipraktekkan tersebut adalah tepat dan tetap Islami. Dengan demikian, perlu dipertimbangkan kembali klaim negatif atas sistem monarki yang cenderung berpendapat bahwa sistem tersebut tidak Islami.

Sisi lain yang cukup menarik dari Daulah bani Umayyah adalah bahwa jabatan tertinggi kekuasaan adalah “khalifah” dan “raja”. Hal ini menunjukkan bahwa penguasa tertinggi tersebut masih memiliki patritisme dan militansi serta komitmen yang tinggi untuk sistem khalifah yang dipegangi oleh para pendahulunya. Sebagai bukti mereka tetap memakai gelar khalifah dan tetap berpegang teguh pada Al-Qur’an dan Sunnah dalam menjalankan roda kekuasaan dan pemerintahan. Mereka tidak menggunakan gelar raja dan tidak pula meninggalkan Al-Qur’an dan Sunnah. Hanya saja, perbedaannya dengan para pendahulunya hanya pada pewarisan kekuasaan atau pengangkatan putra mahkota saja. Dengan demikian, kekuasaan Bani Umayyah ini tampaknya dapat disebut sebagai “khilafah Bani Umayyah” yang “monarki”, atau dapat disebut sebagai salah satu sistem “Monarki Konstitusional Islami”. Hal ini perlu dikaji ulang dengan lebih obyektif dan kritis.

Ujung Suksesi Umayyah. Ibarat pendaki gunung, merangkak menuju puncak kemudian setelah sampai di puncak gunung, dia kemudian kembali turun hingga duduk bersimpuh di kaki gunung. Kekuasaan Bani Umayyah telah meniti tangga kesejarahannya sampai di puncak kejayaan yang gilang gemilang sebagai negara adi daya tunggal di dunia. Pamor kewibawaan politiknya mendunia, keharuman kemajuan budaya dan kesejahteraan rakyatnya menjadi menu perbincangan internasional. Panji-panji keislaman berkibar dengan gagah berani, menggetarkan, membuat lawan politiknya “miris” menancap sampai dipelosok Afrika dan Eropa (Spanyol) dan mayoritas di Asia. Namun demikian, arus sejarah terus berputar kelengahan dan kelengahan Dinasti Umayyah dalam mengendalikan roda kekuasaan mengharuskan Dinasti tersebut harus tersungkur dan dihancurkan oleh kekuasaan baru yaitu gerakan Abbasiyah yang dipimpin

langsung oleh Abul Abbas. Tersebutlah sebuah peristiwa yang ironis bagi Dinasti Umayyah yang harus menerima kenyataan Dinastinya diharuskan secara resmi dan digantikan oleh Dinasti baru yaitu Dinasti Abbasiyyah pada tahun 132 H bertepatan dengan 750 M. Ujung suksesi kepemimpinan Daulah Bani Umayyah ternyata diakhiri dengan kudeta berdarah. Dalam hal ini, tampaknya berlaku suatu ungkapan siapa yang menaburi angin, dia akan menuai badai, hutang darah dibayar dengan darah, hutang kudeta dibayar dengan kudeta. Dengan demikian, terbayar lunaslah hutang kudeta Dinasti Umayyah walaupun pembayaran tersebut yang menikmati bukan lagi keturunan Ali bin Abi Thalib tetapi juga masih keturunan Bani Hasyim (Hasyimiyah) dan keturunan Ali pun ikut terlibat aktif dalam kudeta tersebut.

Mengakhiri pembahasan ini, dikemukakan ciri-ciri khusus pemerintahan Dinasti Umayyah yang membedakan dengan pemerintahan Khulafa Al-Rasyidin dan pemerintahan Dinasti Abbasiyyah. Ciri-cirinya antara lain: *pertama*, unsur perekat bangsa lebih menekankan pada kesatuan politik dan ekonomi; *kedua*, khalifah adalah suatu jabatan sekuler dan berfungsi sebagai kepala pemerintahan eksekutif; *ketiga*, kedudukan khalifah masih mengikuti tradisi kedudukan *syaikeb* (kepala suku) Arab, dan oleh karena itu siapa saja boleh bertemu langsung dengan khalifah untuk mengadakan segala haknya; *keempat*, Dinasti ini lebih banyak mengarahkan kebijaksanaan pada perluasan wilayah kekuasaan politik Islam atau perluasan wilayah kekuasaan negara; *kelima*, Dinasti ini bersifat eksklusif karena lebih mengutamakan orang-orang Arab duduk dalam pemerintahan, sedangkan orang-orang non-Arab tidak mendapat kesempatan yang sama luasnya dengan orang-orang Arab; *keenam*, qadhi (hakim) mempunyai kebebasan dalam memutuskan perkara; *ketujuh*, Dinasti ini tidak meninggalkan unsur agama dalam pemerintahan. Formalitas agama tetap dipatuhi dan terkadang menampilkan citra dirinya sebagai pejuang Islam. Dan *kedelapan*, Dinasti ini, kurang melaksanakan musyawarah. Oleh karena itu kekuasaan khalifah mulai bersifat absolut walaupun belum begitu menonjol. Dengan demikian tampilnya pemerintahan Dinasti Umayyah yang mengambil bentuk monarki, merupakan babak kedua dari praktek pemerintahan umat Islam dalam sejarah.<sup>169</sup>

---

<sup>169</sup> J.Suyuthi Pulungan, *op. cit.*, h. 171

*Praktek Politik dan Pemerintahan Dinasti Abbasiyah (132-656 H/ 750-1258 M).*

Setelah pemerintahan Dinasti Umayyah turun dari panggung politik, kekuasaan khilafah jatuh ketangan Bani Abbas, keturunan Bani Hasyim suku Quraisy sebagaimana Bani Uamaiyah juga suku Qurisy. Dinasti Abbasiyah muncul sebagai penguasa baru, merupakan hasil perjuangan politik yang dipimpin oleh Abu al-Abbas yang dibantu oleh kaum Syi'ah dan orang-orang Persi. Gerakan politik ini berhasil menjatuhkan Dinasti Umaiyyah di tahun 750 M. Sehingga pada tahun ini juga Abu Abbas diangkat menjadi khalifah di Kufa (750-754 M). Tetapi pembina sebenarnya adalah Abu Mansur, Khalifah kedua (754 -775 M).

Kenapa dinamakan khilafah Abbasiyah ? Jawabannya karena para pendiri dan penguasa Dinasti ini adalah keturunan Al-Abbas paman Nabi Muhammad saw. Dalam mempertahankan kekuasaannya, sebagaimana Bani Umaiyyah, dia juga melakukan dengan cara kekerasan dan intrik-intrik politik. Khalifah-khalifah besar Bani Abbas yang membawa Dinasti ini ke puncak kejayaan dalam bidang pemerintahan (administrasi), ekonomi dan perdagangan, politik, sosial, militer, ilmu pengetahuan dan kebudayaan adalah Abu Ja'far Al-Mansur (754-775 M), Al-Mahdi (775-785 M), Harun Al-Rasyid (785-809 M), Al-Ma'mun (813-833 M), Al-Mu'tasim (833-842 M), Al-Watsiq (842-847 M), dan Al-Mutawakkil (847-861 M). Dinasti inilah yang membawa Dunia Islam menjadi pusat kebudayaan dan ilmu Pengetahuan dunia, menjadi kekuatan raksasa di dunia belahan Timur.<sup>170</sup>

Sistem dan bentuk pemerintahan, demikian pula struktur organisasi pemerintahan dan administrasi pemerintahan Dinasti ini pada dasarnya tidak jauh berbeda dengan Dinasti Bani Umayyah. Namun ada hal baru yang diciptakan oleh Bani Abbas. Sistem dan bentuk pemerintahan Monarki yang diciptakan oleh Muawiyah bin Abi Sufyan diteruskan oleh Dinasti Bani Abbasiyah dan memakai gelar khalifah. Tetapi derajatnya lebih tinggi dari gelar khalifah di zaman Dinasti Bani Umayyah. Khalifah-khalifah Abbasiyah menempatkan diri mereka sebagai *zhillullah fi al-ardh* (bayangan Allah di bumi). Penyebutan ini diperkuat dengan ucapan Abu Ja'far Al-Mansur. "Sesungguhnya saya adalah Sultan Allah di bumiNya". Ini mengandung pengertian bahwa khalifah memperoleh kekuasaan dan kedaulatan dari Allah, bukan dari rakyat. Karena itu khalifah menganggap

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, h. 172

kekuasaannya ia peroleh atas kehendak Tuhan dan Tuhan pula yang memberi kekuasaan itu kepadanya, maka kekuasaannya bersifat absolut. Sebab, kekuasaannya ia anggap sebagai penjelmaan kekuasaan Tuhan sebagai penguasa Tunggal alam semesta ini. Karena itu pula kekuasaan absolut khalifah-khalifah Abbasiyah lebih menonjol dari pada khalifah-khalifah Bani Umayyah.<sup>171</sup>

Timbulnya interpretasi baru terhadap kedudukan khalifah di zaman Abbasiyah, sangat dipengaruhi oleh kebudayaan Persia. Karena Kota Bagdad sebagai pusat pemerintahan Dinasti Abbasiyah berada di lingkungan pengaruh Persia. Seorang penguasa yang mengklaim bahwa ia memperoleh kekuasaan dari Tuhan, dalam ilmu politik, disebut teori ketuhanan. Teori ini menerangkan bahwa kedaulatan berasal dari Tuhan. Penguasa bertahta atas kehendak Tuhan dan Tuhan pula yang memberi kekuasaan itu kepadanya.<sup>172</sup>

Struktur organisasi Dinasti Abbasiyah terdiri atas Al-Khilafat, al-wizarat, al-kitabat dan al-hijabat. Lembaga khilafat dijabat oleh seorang khalifah. Suksesi khalifah berjalan secara turun-temurun di lingkungan keluarga Dinasti Abbasiyah.<sup>173</sup>

Lembaga al-wizara (kementerian) dipimpin oleh seorang wazir, seperti menteri zaman sekarang. Lembaga dan jabatan ini baru dalam sejarah pemerintahan Islam yang diciptakan oleh Khalifah Abu Ja'far Al-Mansur. Wazir membawahi kepala-kepala departemen. Wazir adalah pembantu dan penasihat utama khalifah, mewakilinya dalam melaksanakan pemerintahan, mengangkat para pejabat negara atas persetujuan khalifah. Wazir juga berkedudukan sebagai kepala pemerintahan eksekutif dan pemimpin angkatan militer.<sup>174</sup>

Pola pemerintahan Dinasti Bani Abbasiyah sebagaimana pemerintahan Dinasti Bani Umayyah yang dikemukakan di atas, menganut bentuk Monarchi, yaitu pemimpin negara yang tertinggi dikepalai oleh seorang raja. Raja menjadi penguasa tunggal dan sebelum meninggal dunia ia dapat menunjuk putra mahkota sebagai penggantinya baik anak atau saudaranya. Sistem Munarchi ini bertahan pada khilafah Abbasiyah sampai

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, h. 173

<sup>172</sup> *Ibid.*,

<sup>173</sup> *Ibid.*,

<sup>174</sup> *Ibid.*, h. 174

abad kelima (750-1258 M). Pola pemerintahan ini berbeda dengan sistem yang berlaku pada masa khulafa' al-Rasyidin.

Perubahan sistem politik pada masa Abbasiyah ini, dapat dilihat dari cara rekrutmen pembantu-pembantu khalifah. Ketika Bani Umayyah berkuasa yang berpusat di Damaskus, para penguasa dan para pembantunya seluruhnya dari orang-orang Arab. Oleh karena itu Dinasti Bani Umayyah disebut Dinasti Arab murni atau Arab sentries. Lain halnya dengan Dinasti Abbasiyah, lebih mengutamakan sifat keislaman dibanding Arabismenya. Ini terbukti ketika Dinasti Abbasiyah berkuasa banyak memakai orang-orang Persia sebagai pembantu-pembantunya, terutama dari khurasan.<sup>175</sup>

Berkaitan dengan itu Dinasti Abbasiyah memindahkan pusat pemerintahan dari Damaskus ke Baghdad, pada tahun 762 M. Keputusan ini didasarkan pada pertimbangan politis dan alasan keamanan. *Pertama*, pertimbangan politis dan keamanan, agar orang-orang Syria yang berada dalam wilayah Damaskus yang loyal kepada bani Umayyah menjadi kehilangan pengaruhnya di Istana Abbasiyah di Baghdad.

*Kedua*, pertimbangan ekonomi, karena Bagdad merupakan daerah strategis untuk kepentingan ekonomi. Ketika Al-Mansur mencari tempat, ia lebih banyak mengikuti jalur Tigris dari pada Erfat karena manfaat tempat di sekitar sungai Tigris adalah jelas. Tanahnya tidak saja subur dari kedua tepi sungai tersebut, tetapi juga banyak kanal dan terutama Tigris dapat dilalui oleh angkutan air sehingga keteluk Persia. Ia juga menghubungkan kota-kota penting seperti Al-Raqqa, Al-Anbar, dan Kufa. Daerah-daerah tersebut memudahkan jalan masuk ke Jazirah Arab di samping rute Ibadah Haji ke Hijaz.

*Ketiga*, Bagdad terletak agak jauh dari pengaruh Arab. Dan sebaliknya, ia banyak dipengaruhi oleh kebudayaan Persia karena ia berada di tengah-tengah bangsa Persia. Di samping itu tangan kanan yang membawa Bani Abbas kepada kekuasaan adalah orang-orang Persia, maka setelah ia berkuasa, cendekiawan-cendekiawan Persialah yang mereka gunakan sebagai pembesar-pembesar di Istana.

Pemerintahan Al-Mansur, seperti yang dikemukakan di sebelum ini, mengadakan tradisi baru dengan mengangkat wazir yang membawahi

---

<sup>175</sup> Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh Al-Islam Al-Siyasi w Al-Dini wa Al-Ijtima'I*, juz keempat, (Kairo: Maktabah Al-Nahda Al-Misriyah, 1964), h. 88

kepala-kepala Departemen. Untuk memegang jabatan wazir itu ia kemudian mengangkat Khalid Ibn Barmak, seorang yang berasal dari Balkh di Persia.<sup>176</sup>

Khalifah yang menggantikan Al-Mansur adalah Al-Mahdi (775-785 M). Pada masa kekhalifahaan Al-Mahdi, perekonomian mulai meningkat. Pertanian ditingkatkan dengan mengadakan irigasi dan penghasilan gandum, beras, korma dan zaitun bertambah. Hasil pertambangan seperti perak, emas, tembaga, besi, dan lain-lain berkembang. Dagang transit antara Timur dan Barat juga membawa kekayaan. Basrah menjadi pelabuhan yang penting.<sup>177</sup>

Pada zaman Harun Al-Rasyid (785-809 M), kondisi sosial masyarakat mengalami kemajuan, masyarakat hidup mewah sebagai yang digambarkan dalam cerita seribu satu malam. Kesejahteraan masyarakat meningkat. Kekayaan yang banyak, sarana-sarana sosial seperti Rumah sakit didirikan, pendidikan dokter ditingkatkan, farmasi dibangun. Sehingga menurut Harun Nasution, pada masa ini di Bagdad mempunyai 800 dokter, di samping fasilitas lain, seperti permandian-permandian umum dan lain sebagainya.<sup>178</sup>

Khalifah sesudah Harun Al-Rasyid adalah Al-Ma'mun (813-833 M). Al-Ma'mun merupakan anak Harun Al-Rasyid. Pada masa ini terjadi peningkatan ilmu pengetahuan. Dilakukan penerjemahan buku-buku dan kebudayaan Yunani, ia menggaji penerjemah-penerjemah dari berbagai golongan termasuk dari golongan Kristen. Oleh karena itu ia mendirikan Bait Al-Hikmah. Di samping lembaga ini, ia mendirikan juga sekolah-sekolah. Selain dari itu Al-Ma'mun juga adalah penganut aliran Mu'tazilah yang banyak dipengaruhi oleh ilmu pengetahuan dan filsafat Yunani. Dimasanya Bagdad mulai menjadi pusat kebudayaan dan ilmu pengetahuan.

Khalifah Al-Mu'tasim (833-842 M) sebagai anak dari ibu yang berlatar belakang Turki, ia mendatangkan orang-orang Turki untuk menjadi tentara pengawalnya. Dengan demikian pengaruh Turki sudah mulai masuk ke pusat pemerintahan Bani Abbas. Tentara pengawal Turki ini begitu

---

<sup>176</sup> Harun Masution, *Islam: ditinjau dari berbagai aspeknya*, jilid. 1 (Jakarta: UI-Press, 1985), h. 68

<sup>177</sup> *Ibid.*,

<sup>178</sup> *Ibid.*,



berkuasa di Istana, sehingga khalifat-khalifah pada akhirnya hanya merupakan boneka dalam tangan mereka. Yang pada dasarnya memerintah bukan lagi khalifah, tetapi perwira-perwira dan tentara pengawal Turki.<sup>179</sup>

Pada masa Khalifah Al-Watsiq (842-847 M), untuk melepaskan diri dari pengaruh Turki, kemudian ia mendirikan Ibu Kota Samarra (*Surra man ra'a* = gembira orang melihatnya) dan pindah dari Bagdad. Tetapi di sana khalifah-khalifah bertambah mudah dapat dikuasai oleh tentara pengawal Turki tersebut.<sup>180</sup>

Al-Mutawakkil (847-861 M) merupakan khalifah besar terakhir dari Dinasti Bani Abbas. Khalifah-khalifah sesudahnya pada umumnya lemah-lemah dan tidak dapat melawan kehendak tentara pengawal dan Sultan-sultan yang kemudian datang menguasai Ibu kota. Ibu kota dipindahkan kembali ke Bagdad oleh Mu'tadid (870-892 M). Khalifah terakhir dari Dinasti Bani Abbas menurut Harun Nasution, adalah Al-Musta'sim (1242-1258 M) dan di zamannya Bagdad dihancurkan oleh Hulagu pada tahun 1258 M.<sup>181</sup>

Pemerintahan Dinasti Bani Abbas yang berpusat di Bagdad telah banyak dipengaruhi oleh kebudayaan Persia. Jabatan wazir yang diberikan oleh Al-Mansur kepada Khalid Ibn Barmak kemudian turun-temurun ke anak dan cucu-cucunya. Keluarga Barmak, sebagai yang berasal dari Blkh, pusat ilmu pengetahuan dan filsafat Yunani di Persia, mempunyai pengaruh dalam mengembangkan ilmu pengetahuan dan filsafat Yunani di Bagdad. Mereka, di samping menjadi wazir, juga menjadi pendidik anak-anak khalifah. Selain itu, khalifah-khalifah mengambil wanita-wanita Persia sebagai isteri dan dari perkawinan ini timbullah khalifah-khalifah yang mempunyai darah Persia, seperti Al-Ma'mun.

Apa yang dikemukakan di atas, menggambarkan kepada kita betapa besar pengaruh Persia kepada Dinasti Bani Abbas dari pada pengaruh Arab. Dengan kuatnya kedudukan orang-orang Persia dan orang-orang Turki dalam pemerintahan Bani Abbas. Sehingga kedudukan orang-orang Arab menurun. Kondisi seperti ini Bani Abbas kemudian merubah corak khilafah dari Islam Arab, sebagai yang terdapat pada Dinasti Bani Umayyah, kepada Islam yang dipengaruhi unsur-unsur Persia.

---

179 *Ibid.*,

180 *Ibid.*,

181 *Ibid.*,

Selain itu, kedua Dinasti ini memiliki orientasi yang berbeda, kalau masa Bani Umaiyah merupakan masa ekspansi daerah kekuasaan Islam, sedangkan masa Bani Abbas adalah masa pembentukan dan perkembangan kebudayaan dan peradaban Islam.<sup>182</sup>

Praktek pemerintahan Dinasti Abbasiyah ini, memiliki ciri-ciri khusus yang membedakan dengan praktek pemerintahan sebelumnya yakni khulafa Al-Rasyidin dan Dinasti Bani Umaiyah, yaitu: *pertama*, unsur perekat bangsa adalah agama, *kedua*, jabatan khalifah adalah suatu jabatan yang tidak bisa dipisahkan dar negara, *ketiga*, kepala pemerintahan eksekutif dijabat oleh seorang wazir, *keempat*, Dinasti ini lebih menekankan kebijaksanaannya pada konsolidasi dan peningkatan laju pertumbuhan ekonomi, *kelima*, Dinasti ini bersifat universal karena muslim Arab dan non-Arab adalah sama, keenam, corak pemerintahannya banyak dipengaruhi oleh kebudayaan Persia, *tujuh*, kekuasaan khalifah yang bersifat absolut sangat menonjol, *delapan*, Dinasti ini memanfaatkan kemajuan ekonomi untuk mengembangkan penelitian-penelitian ilmiah di berbagai bidang sehingga mencapai prestasi-prestasi gemilang yang mengagumkan dunia. Penerangan dan pembinaan hukum digalakkan, dan pembinaan akhlak masyarakat sangat diperhatikan.<sup>183</sup>

Menurut Suyuthi Pulungan, pemerintahan Dinasti Abbasiyah ini jatuh pada tahun 1258 M di tangan orang-orang Mongol di bawah pimpinan Hulagu pada masa pemerintahan Al-Musta'sim. Sejak itu Dunia Islam tidak lagi memiliki khalifah yang diakui oleh semua umat Islam sebagai lambang persatuan. Yang ada adalah kerajaan-kerajaan kecil di daerah-daerah dengan gelar Sultan. Keadaan ini berlangsung lama sampai munculnya Kerajaan Usmani (Ottoman Empire) dan mengangkat khalifah yang baru di Istanbul, Turki pada abad XVI.<sup>184</sup>

## **Pada Masa Turki Memasuki abad Modern**

Perbincangan mengenai praktek pemerintahan pasca khilafah di zaman modern ini difokuskan pada pemerintahan Turki memasuki abad modern. Pemerintahan Turki merupakan babak keempat atau perubahan

---

<sup>182</sup> *Ibid.*, h. 70

<sup>183</sup> J. Suyuthi Pulungan, *op. cit.*, h.178

<sup>184</sup> *Ibid.*,

terakhir dari setmen pemerintahan di Dunia Islam yang terjadi pada abad XX di Kerajaan Turki Usmani.

Kerajaan Turki sebelum menjadi sebuah pemerintahan yang berbentuk Republik, ia dipimpin oleh seorang Sultan yang absolut. Kekuasaan absolut Sultan ini menghilangkan kebebasan berpikir, mengabaikan Hak-hak Asasi Manusia (HAM), dan sekaligus membawa kejatuhan ekonomi. Inilah salah satu penyebab kemunduran dunia Islam khususnya di Turki Usmani. Mustafa Kemal Attaturk (1881), seorang militer yang juga berpendidikan Barat kelahiran Turki, bangkit, kemudian melakukan gerakan dan perubahan politik. Baginya, pemerintahan konstitusional yang berbentuk Republik adalah sebuah keharusan. Sebab suatu negara atau pemerintahan akan maju apabila negara tersebut melaksanakan sistem pemerintahan konstitusional dan meninggalkan sistem pemerintahan absolut. Negara-negara Eropa maju karena di sana tidak terdapat lagi pemerintahan absolut. Karena Turki termasuk keluarga negara-negara Eropa, maka negeri ini harus mempunyai sistem pemerintahan konstitusional yang Republik.<sup>185</sup>

Untuk membawa negara Turki yang maju setarap dengan negara-negara Barat, maka pemerintahan Turki harus dirubah menjadi sebuah pemerintahan yang berbentuk Republik. Ketika Turki diproklamarikan menjadi negara Republik pada tahun 1923 dan Mustafa Kemal Attaturk menjadi presidennya, ia berupaya agar negara terbebas dari pengaruh ulama dan pemimpin-pemimpin tarikat.<sup>186</sup> Dalam pengertian lain berusaha menghilangkan kekuasaan agama dalam lapangan politik dan pemerintahan. Meskipun Mustafa Kemal seorang nasionalis dan pengagum peradaban Barat, namun ia tidak menentang Islam. Baginya Islam adalah agama yang rasional dan diperlukan manusia. Sekularisasi yang diterapkan di Turki modern tidak sampai menghapus atau menghilangkan agama Islam di masyarakat.<sup>187</sup> Akan tetapi ide-ide yang terkandung dalam sepak

---

<sup>185</sup> Harun Nasution , *Pembaharuan Dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan* , cet. 12, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), h. 106

<sup>186</sup> Serif Mardin, *Agama dan Politik dalam Negara Turki Modern*, dalam Harun Nasution (ed) *Perkembangan Modern dalam Islam*, (Jakarta: Yayasan Obor, 1985), h. 225

<sup>187</sup> Harun Nasution, *op., cit.*, h. 153

terjangnya adalah membawa Turki kepada deislamisasi dan depolitisasi Islam.

Sekularisasi, westernisasi, dan nasionalisme itulah yang kemudian menjadi dasar pemikiran Mustafa Kemal. Dalam konteks pemikiran ini pertama ditujukan terhadap bentuk pemerintahan negara. Di sini harus diadakan sekularisasi. Pemerintahan hendaknya dipisahkan dari pengaruh agama. Jalan pikiran Mustafa Kemal ini jelas banyak dipengaruhi oleh pemikiran politik Barat, yakni bahwa kedaulatan negara berada ditangan rakyat, bukan di tangan Sultan. Ide ini disetujui oleh Majelis Nasional Agung (MNA) dalam sidangnya pada tahun 1920. Setahun kemudian disusun konstitusi baru, dan pasal 1 menjelaskan bahwa kedaulatan adalah milik rakyat. Dengan demikian yang berdaulat di Turki bukan lagi Sultan, tetapi rakyat. Sultan di Istanbul memang sudah tidak berkuasa lagi dan sungguhpun demikian masih dianggap oleh sekutu sebagai penguasa satu-satunya di Turki, dan oleh karena itu pemerintahan Sultanlah yang diundang ke perundingan perdamaian dan pertemuan-pertemuan lainnya. Keadaan ini membangkitkan amarah Mustafa Kemal dan kaum nasionalis pendukungnya. Peristiwa ini dijadikan acuan Mustafa Kemal untuk menghilangkan kedudukan Sultan di Turki.<sup>188</sup>

Mustafa Kemal mengemukakan dalam sidang Majelis Nasional Agung yang diadakan pada tahun 1922, bahwa jabatan Khalifah dan jabatan Sultan dalam sejarah terpisah, dalam arti dipegang oleh dua orang, Khalifah di Bagdad dan Sultan di Daerah. Oleh karena itu tidak ada salahnya kalau kedua jabatan yang dipegang oleh Raja Turki dipisahkan, yakni jabatan Sultan dihapus dan jabatan Khalifah dipertahankan. Usul mengenai penghapusan jabatan Sultan itu diterima oleh Majelis Nasional Agung (MNA) dan Raja Turki hanya memegang jabatan Khalifah yang tidak mempunyai kekuasaan duniawi, tetapi hanya kekuasaan spiritual saja.<sup>189</sup>

Penghapusan jabatan Sultan untuk menghilangkan dualisme dalam pemegang kekuasaan duniawi yang terdapat sebelumnya, yaitu Raja Turki di satu pihak dan Majelis Negara di pihak lain. Semenjak penghapusan jabatan itu, kedudukan berada di tangan Majelis Nasional Agung, dan kekuasaan eksekutif terletak di tangan Majelis Negara. Dengan terpisanya kekuasaan eksekutif dari kekuasaan legislatif, maka Khalifah Abdul Majid

---

<sup>188</sup> *Ibid.*, h. 149

<sup>189</sup> *Ibid.*,

yang berkuasa pada waktu itu, hanya merupakan lambang ke-Islaman Turki saja,<sup>190</sup> dalam arti tidak mempunyai kekuatan sama sekali.

Dengan penghapusan lembaga Kesultanan tersebut, kemudian muncul persoalan mengenai bentuk pemerintahan negara yang telah berubah organisasinya itu. Golongan Islam mempertahankan bentuk Khalifah sedangkan golongan nasionalis menghendaki bentuk Republik. Mengacu pada konstitusi 1921 yang di dalamnya ditegaskan bahwa kedaulatan negara terletak di tangan rakyat, maka bentuk negara baru yang menggantikan lembaga Kesultanan yang disetujui oleh Majelis tersebut, haruslah berbentuk Republik. Sehingga pada bulan Oktober 1923, Majelis Nasional Agung mengambil keputusan bahwa Turki adalah Negara Republik. Tetapi sebagai imbalan, usul golongan Islam supaya ditambah satu artikel yang mengatakan bahwa agama negara Republik Turki adalah Islam, diterima oleh Majelis Nasional Agung sebagai kompensasi. Dengan demikian negara Turki, setelah diadakan amandemen terhadap konstitusi 1921 adalah negara Republik dan agama negara adalah Islam. Negara yang baru lahir ini belumlah merupakan sebuah negara sekuler.<sup>191</sup>

Meskipun pemerintahan Negara Turki sudah jelas berbentuk Republik dan Mustafa Kemal sebagai Presidennya yang terpilih, namun jabatan Khalifah yang dipegang oleh Abdul Majid masih menimbulkan persoalan dalam teori dan prakteknya. Jabatan Khalifah masih diberi pengertian lama, yaitu Kepala Negara, sehingga muncul pemikiran bahwa di Turki ada dua Kepala Negara yang berkuasa, yakni Presiden dan Khalifah. Khalifah Abdul Majid, yang didukung oleh golongan Islam di Turki dan suara-suara dari dunia Islam yang ingin mempertahankan adanya Khalifah bagi umat Islam, berusaha memperkuat barisan dan kedudukannya. Ia tetap bertindak sebagai Raja Usmani sebagaimana sebelumnya, menerima wakil-wakil dari luar negeri, mengirim wakil-wakil ke luar negeri, tetap mengadakan prosesi kebesaran pada hari jum'at ke mesjid untuk sembahyang dan tetap tinggal di Istana di Istanbul.

Melihat situasi seperti ini, di mana kedua penguasa itu masing-masing bertindak sebagai kepala negara, Kalifah pada satu sisi dan Presiden pada sisi lain saling bersaing dan sama-sama bersikap sebagai Kepala Negara, maka akhirnya pada tanggal 3 Maret 1924 lembaga kekhalifahan atau

---

<sup>190</sup> *Ibid.*, h. 150

<sup>191</sup> *Ibid.*,

jabatan Khalifah pun dihapus oleh Majelis Nasional Agung dan sekaligus berakhirnya pemerintahan bentuk khalifah di dunia Islam.<sup>192</sup> sejak itu Turki menjadi sebuah negara Republik yang murni.

Sungguhpun lembaga kekhalifahan itu telah dihapus oleh Mustafa Kemal bersama dengan Majelis Nasional Agung, namun ide kedaulatan rakyat belum memiliki gambaran yang jelas, karena artikel 2 dari konstitusi Turki tersebut masih tetap berlaku, yakni agama negara adalah Islam. Ini berarti bahwa kedaulatan bukan sepenuhnya di tangan rakyat, tetapi pada syari'at. Oleh karena itu pada tahun 1928 Mustafa Kemal menghapus artikel 2 dari konstitusi 1921 tentang agama negara itu, sehingga negara tidak ada lagi hubungannya dengan agama. Dan pada tahun 1937 setelah prinsip sekularisme dimasukkan kedalam konstitusi barulah Republik Turki secara resmi menjadi negara sekuler. Dengan perubahan itu, konstitusi Turki pasal 1 menyatakan bahwa negara Turki adalah negara Republik, nasionalis, kerakyatan, kenegaraan, sekularis, dan revolusioner. Kedaulatan menurut pasal 3 tanpa syarat berada di tangan bangsa, dan semua warga negara Turki tanpa membedakan agama dan suku disebut bangsa Turki (pasal 88).<sup>193</sup>

Sebelum penghapusan artikel 2 dari konstitusi itu, Mustafa Kemal dan Majelis Nasional Agung telah menghapus institusi keagamaan yang ada dalam pemerintahan, seperti Biro Syaikh Al-Islam, Kementerian Syari'at, dan Mahkamah Syari'at di tahun 1924. Perkawinan dilakukan bukan lagi menurut syari'at, tetapi menurut hukum sipil. Demikian pula sekolah-sekolah agama ditutup, dan pendidikan agama ditiadakan di sekolah-sekolah. Sebagai gantinya, didirikan sekolah yang khusus membina imam dan khatib. Universitas Stambul didirikan Fakultas Ilahiyat. Semua lembaga pendidikan berada di bawah naungan Kementerian Pendidikan.<sup>194</sup>

Semua kebijaksanaan dan keputusan politik Mustafa Kemal selalu didukung oleh Majelis Nasional Agung. Hal ini bertujuan untuk membawa Republik Turki menjadi sebuah negara dan pemerintahan sekuler murni dan negara modern yang maju. Mustafa Kemal dengan faham dan ide sekularismenya, menurut Harun Nasution tidak bermaksud menghilangkan

---

<sup>192</sup> *Ibid.*, h. 151

<sup>193</sup> Lihat J. Suyuthi Pulungan, *op. cit.*, h. 181

<sup>194</sup> *Ibid.*, h. 182

Islam dari masyarakat Turki. Tujuannya adalah menghilangkan kekuasaan agama di lapangan politik dan pemerintahan.

Seiring dengan faham sekularisme yang dijalankan Mustafa Kemal dan Pemerintahan Nasionalis untuk membawa Negara Turki mengikuti pola dan budaya Barat, namun semangat keislaman rakyat Turki tetap hidup, tidak menjadi lemah dengan sekularisasi itu. Islam telah mempunyai akar yang mendalam pada masyarakat. Fenomena ini mendapat tanggapan dari pemerintah Turki dengan membuat kebijakan-kebijakan baru terhadap Islam, yakni pelajaran agama di sekolah-sekolah, madrasah-madrasah, sekolah imam dan khatib, fakultas Teologi yang sejak tahun 1935 ditutup dan dihapus, maka sejak tahun 1946 dihidupkan kembali sebagai sikap konsesi pemerintah terhadap aspirasi rakyat yang tidak dapat dibendung.<sup>195</sup>

<b>BAB</b> 4	<b>PEMIKIRAN KETATANEGARAAN ISLAM</b>
-----------------	---------------------------------------

## **Pemikiran Ketatanegaraan Khawarij, Mu'tazilah, Syi'ah, dan Sunni Khawarij**

---

<sup>195</sup> *Ibid.*,

Khawarij merupakan salah satu aliran politik ketatanegaraan dan keagamaan pertama dalam sejarah Islam yang membawa persoalan-persoalan politis kepada persoalan teologis yang akhirnya membentuk satu aliran teologi dalam Islam.<sup>196</sup> Aliran ini pernah muncul dan cukup berpengaruh dalam panggung sejarah Islam. dengan iman yang tebal, faham yang dangkal, pikiran yang sederhana, dan sikap fanatik kaum khawarij banyak mengalami benturan-benturan antara sesamanya, mudah terjadi perselisihan sehingga terpecah belah menjadi beberapa kelompok kecil.<sup>197</sup>

Penunjukan kepala negara yang tidak membatasi berdasarkan keluarga atau suku tertentu, mereka anggap sebagai prinsip “demokrasi” Islam yang menjadi tuntutan mereka, dan salah satu sebab mengalirnya darah umat Islam selama tiga abad pertama dalam lintasan sejarah umat Islam.<sup>198</sup>

Perpecahan dan pergolakan politik yang timbul sebagai akibat dari faham ekstrim dan sikap radikal mereka, ditambah dengan perpecahan yang terjadi di dalam tubuh aliran khawarij sendiri membuat aliran tersebut kehilangan pengaruh dan lambat laun menghilang dari peredaran sejarah, kecuali golongan *Ibadiyah* yang tersebar di Oman, Zansibar, dan Afrika utara.<sup>199</sup>

Meskipun aliran ini boleh dikatakan hilang dalam panggung sejarah dan eksistensinya tenggelam dalam arus pemikiran dan pergolakan politik kelompok lain, namun pandangan politiknya tetap menarik untuk dikaji dan dipelajari. Karena kelompok ini adalah salah satu aliran keagamaan yang banyak memberikan kontribusi berharga bagi perkembangan pemikiran dan politik Islam. Ia banyak memberikan warna bagi sejarah politik dan pemikiran keagamaan di dunia Islam, bahkan kehadirannya di pentas sejarah merupakan produk dari situasi politik dan keagamaan di zamannya. Lahirnya aliran-aliran keagamaan di dalam Islam dengan aneka ragam pemikiran dan pendapat, seperti syi'ah, murji'ah, dan mu'tazilah

---

<sup>196</sup> Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, , cet. x (Londong: The Macmillan Press Ltd, 1970), h, 246

<sup>197</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*, cet. 5 (Jakarta: UI Press, 1986), h. 6

<sup>198</sup> Philip K. Hitti, *op., cit.*, h. 247

<sup>199</sup> Mustafa Al-Syak'ah, *Islam bila Madzahib*, cet. 3 (Libanon, Ttp. 1979), h.



tidak terlepas dari peran, sikap, aktivitas, dan pemikiran politik dan keagamaan kaum khawarij.

Sebelum menjelaskan pemikiran politik ketatanegaraan khawarij, terlebih dahulu dikemukakan mengenai asal-usul aliran ini. yaitu kata “khawarij” berasal dari kata “*kharija*” yang berarti “keluar”. Pada awalnya nama ini mereka tolak, kemudian mereka terima setelah menghubungkan pengertiannya dengan kandungan surat Al-Nisa ayat 100 yang mengandung pengertian “Keluar dari rumah untuk berjuang di jalan Allah”. Kelompok mereka juga terkadang disebut sebagai “*Haruriyah*” karena ketika mereka keluar dari pasukan Ali bin Abi Talib berkumpul di suatu desa yang bernama Harura.<sup>200</sup> Kelompok ini juga mendapat sebutan “Al-Muhakkimat” karena semboyan mereka “La Hukma Illa Lillah”. Sebutan-sebutan tersebut diberikan oleh orang yang bukan berasal dari kelompok mereka. Sementara mereka sendiri menamakan kelompoknya dengan “Syurah” yang berarti golongan yang telah menjual dirinya untuk mencari keridhaan Allah.<sup>201</sup> Pengertian ini mereka ambil dari ayat 207 dari surat Al-Baqarah. Namun yang paling populer melekat pada kelompok ini adalah Khawarij sesuai dengan tabiat mereka yang mudah pecah dan keluar dari kelompoknya lalu membentuk kelompok lain kemudian menentang dan membunuh imam yang baru saja ditinggalkannya.

Ketika terjadi perang siffin, antara pasukan Ali bin Abi Thalaib dan pasukan Muawiyah, pasukan Ali bin Abi Thalib berhasil mendesak pasukan Muawiyah, sehingga Muawiyah pun bersiap untuk melarikan diri. Pada saat terdesak itu penasehat Muawiyah Amru bin Ash yang terkenal ahli politik, memerintahkan kepada seluruh anggota pasukan yang membawa mushaf untuk mengangkatnya di atas tobak atau pedang, sebagai isyarat untuk berdamai.<sup>202</sup>

Melihat sikap pasukan Muawiyah yang mengajak berdamai dalam keadaan terdesak itu, Ali bin Abi Thalib mengajak pasukannya untuk terus menggempur mereka, karena Ali sadar itu hanyalah taktik musuh untuk

---

<sup>200</sup> Abu Hasan Al-Asy'ary, *Maqalat Al-Islamiyin*, jilid I, (Kairo: Maktabah Al-Nahdlah Al-Misriyah, 1969), h. 167

<sup>201</sup> *Ibid.*,

<sup>202</sup> Harun Nasution, *op. cit.*, h. 5

menyusun strategi baru.<sup>203</sup> Namun sebagian dari kelompoknya mendesak Ali untuk menerima tawaran pasukan Muawiyah untuk berdamai, sehingga sempat terjadi perselisihan di dalam pasukan Ali, di dalam menyikapi ajakan pasukan Muawiyah untuk berdamai itu. Akan tetapi, akhirnya Ali mengikuti desakan sebagian pasukannya untuk menerima tawaran damai dari pasukan Muawiyah.

Di dalam proses perdamaian itu, dikenal dengan istilah “*tabkim*” atau “*arbitrase*”, pasukan Ali bin Abi Thalib yang diwakili oleh Abu Musa Al-Asy’ary, sedangkan pasukan Muawiyah yang diwakili oleh Amru bin Ash. Kedua wakil tersebut sepakat untuk menurunkan Ali bin Abi Thalib dan Muawiyah dari kursi khilafah demi persatuan kaum muslimin, selanjutnya akan diadakan pemilihan khalifah baru. Namun dalam kenyataannya, setelah Abu Musa menurunkan Ali bin Abi Thalib dari kursi khalifah, Amru bin Ash malah menaikkan Muawiyah menjadi khalifah.<sup>204</sup> Tentu saja keputusan ini ditolak oleh pihak Ali karena Amru bin Ash telah berlaku tidak jujur dan licik, sehingga merugikan kelompok Ali.

Sikap Ali dalam menerima *tabkim*, apalagi ternyata *tabkim* itu merugikan pihaknya sendiri membuat kecewa dan tidak senang sebagian pengikutnya. Karena itu, ketika pasukan ini pulang ke Kufah, kelompok yang tidak senang terhadap Ali dan menolak hasil *tabkim* itu, memisahkan diri dan keluar dari induk pasukannya. Mereka yang memisahkan diri inilah selanjutnya disebut Khawarij. Sedangkan pasukan yang masih setia kepada Ali disebut syi’ah. Peristiwa keluarnya sebagian pasukan Ali initerjadi pada tahun 37 H.<sup>205</sup>

Pembelotan kaum Khawarij terhadap Ali dan penolakannya terhadap hasil *tabkim* tidak berhenti sampai di situ saja. Mereka kemudian melakukan aktivitas-aktivitas politik, melakukan penyerangan dan pembunuhan terhadap orang yang dianggap tidak sefaham dengan mereka dalam masalah *tabkim*.

---

<sup>203</sup> Muhammad Abu Zahra, *Tarikh Al-Madzhahib Al-Islamiyah*, jilid 1, (Araby: Dar Al-Fikr tth), h. 65

<sup>204</sup> Sayid Amir Ali, *Mukhtasyar Tarikh Al-Arab*, cet. 3, (Bairut: Dar Al-Ilm lil Malayin, 1977), h. 58-59

<sup>205</sup> Fathiyah Al-Nabrawi dan Muhammad Nashr Mihna, *Tathawur Al-Fikr Al-Siyasi fi Al-Islam*, cet. 1, (Kairo: Dar Al-Ma’arif, 1983), h. 124

Ali sendiri berlaku tegas terhadap pembelot ini, apalagi terlihat jelas gerakan mereka membahayakan stabilitas pemerintahannya bahkan mengancam keselamatan jiwa Ali sendiri, merekapun diburu dan diperangi pada satu pertempuran di Nahawand, pasukan Ali berhasil memukul mundur dan mengalahkan kaum Khawarij dengan korban yang cukup banyak di kelompok Khawarij.<sup>206</sup>

Kemenangan ini menggembirakan Ali dan pengikutnya, tetapi menambah kebencian kaum Khawarij kepadanya. Karena itu kaum Khawarij selalu berusaha keras menyingkirkan dan membunuh Ali. Usaha itu berhasil dengan tewasnya Ali bin Abi Thalib ditangan Abdurrahman bin Muljam, salah seorang anggota Khawarij, pada tahun 661 M.<sup>207</sup>

Dalam perkembangan selanjutnya, Khawarij selalu terus menyusun barisan untuk melawan kekuasaan resmi, baik dimsa dinasti Umayyah, maupun pada masa dinasti Abbasiyah, karena dianggap tidak menjalankan ajaran Islam.<sup>208</sup>

Pemikiran politik Khawarij, baik yang berkaitan dengan kekuasaan maupun teologi, sesungguhnya tidak banyak dan tidak jelas, begitu pula sumber rujukannya bukan berdasarkan tulisan asli dari mereka. Namun beberapa penulis telah mencoba menggali ajaran pokok mereka yang relatif bisa mencerminkan pendapat dari sekte-sekte aliran ini.

Pandangan politik Khawarij bermula dari prinsip mereka tentang “*La Hukma Illa Lillah*” yang kemudian melahirkan problema politis dan teologis yang berkepanjangan dan terus berkembang. Prinsip atau semboyang itu membawa kepada dua masalah pokok. *Pertama*, menyangkut masalah khilafah, *kedua*, realitas iman dalam kehidupan. Iman tidak hanya sekedar kepercayaan, tetapi juga menyangkut aktivitas dalam kehidupan. Iman tidak hanya sekedar *tasbidiq* di dalam hati atau *iqrar bi al-lisan* tetapi harus diwujudkan dalam bentuk perbuatan (*al-amal bi al-jawarih*).<sup>209</sup>

Prinsip mereka tentang “*La Hukma Illa Lillah*” ditafsirkan bahwa segala keputusan harus berdasarkan Al-Qr’an, termasuk persoalan politik.

---

<sup>206</sup> Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, jilid II terj. Mukhtar Yahya, (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1988), h. 319

<sup>207</sup> Philip K. Hitti, *op. cit.*, h. 182

<sup>208</sup> Harun Nasution, *op. cit.*, h. 11-12

<sup>209</sup> W Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, ( tp. : Edinburgh University Press, 1987), h. 14

Prinsip itu mereka ambil dari surat Al-Maidah ayat 44 yang artinya ”Barang siapa yang tidak menentukan hukum selain dengan yang diturunkan oleh Allah maka mereka kafir”.

Berdasarkan penafsiran ayat tersebut siapapun yang menentukan suatu hukum bukan didasarkan pada Al-Qur’an, menurut kaum Khawarij adalah kafir. Dengan pemikiran demikian itu, maka penguasa-penguasa dan orang-orang yang dipandang mereka berhukum selain dengan Al-Qur’an berarti keluar dari Islam. orang seperti ini halal darahnya, bahkan wajib dibunuh. Karena itulah, ketika mereka menganggap *tabkim* bukan penyelesaian masalah berdasar Al-Qur’an, maka semua orang yang terlibat di dalam *tabkim* itu, terutama para pelaku dan tokoh-tokohnya dihukumkan kafir (keluar dari Islam) dan harus dibunuh. Sasaran utama yang dijadikan sasaran pembunuhan adalah Ali bin Abi Thalib, Muawiyah bin Abi Sufyan, Abu Musa Al-Asy’ary, dan Amru bin Ash, karena keempat tokoh inilah yang menjadi pelaku *tabkim* tersebut.

Pemikiran politik Khawarij dapat diamati dalam persoalan khilafah. Bagi Khawarij khilafah ini bisa dilihat pada beberapa poin yaitu: *pertama*, yang berhak menjadi khalifah, *kedua*, cara pemilihan khalifah, *ketiga*, kewajiban khalifah, dan *keempat*, masa jabatan khalifah.

Masalah khalifah, di kalangan Khawarij lebih terbuka dibandingkan dengan kelompok sunni dan syi’ah. Bagi Khawarij, setiap muslim berhak menjadi khalifah, tanpa memperhatikan suku bangsa dan keturunan. Apakah dia orang Arab atau bukan, apakah dia keturunan Quraisy atau bukan, bahkan seorang hamba sahaya yang berkulit hitam pun berhak menjadi khalifah, selama dia bisa mengembang tugas-tugas khalifah dengan baik dan tidak menyimpang dari ajaran Islam, wajib mentaatinya.<sup>210</sup>

Pemikiran Khawarij seperti itu, pada masanya merupakan lompatan yang cukup jauh sehingga dipandang menarik perhatian oleh para pemikir, dan membuktikan bahwa dalam sejarah Islam sudah lama mengenal dan menampilkan politik yang jauh dari diskriminasi, menjunjung tinggi persamaan hak, dan memberikan peluang yang sama kepada setiap muslim untuk menduduki jabatan tertinggi dalam pemerintahan.

Pandangan Khawarij tentang khilafah ini berbeda dengan syi’ah, yang berpendapat bahwa jabatan khalifah hanya untuk Ali bin Abi Thalib dan

---

<sup>210</sup> Munawir Sjadzali, *op. cit.*, h. 218

keturunannya.<sup>211</sup> Sekaligus berbeda pula dengan sunni yang mengharuskan seorang khalifah itu dari keturunan Quraisy.

Khawarij memahami bahwa khalifah itu diwujudkan dengan mengangkat Abdullah Wahab bin Al-Rasyiby,<sup>212</sup> seorang yang bukan keturunan Quraisy sebagai pemimpin mereka setelah berpisah dengan Ali bin Abi Thalib – karena pengangkatan mereka, menurut Khawarij berdasarkan keturunan bukan berdasarkan ajaran Islam.

Jika kita melihat lebih jauh pemikiran Khawarij tentang khilafah ini, kita melihat kesan, bahwa Khawarij mencari legitimasi agama untuk membenarkan tindakan mereka, mulai dari penolakannya terhadap *tabkim*, pembelotan dari pasukan Ali, sampai kepada pembunuhan Ali, seorang *misan* sekaligus menantu Rasulullah saw. Di samping itu, mereka melihat bahwa suku Quraisy sudah tidak dapat diandalkan lagi untuk membawa kaum muslimin kepada kedamaian dan kesejahteraan. Dan salah satu yang penting pula diperhatikan dari mereka adalah sifat liar mereka yang ingin bebas dan tidak terikat kepada satu pemerintahan.

Sedangkan mengenai cara pemilihan khalifah. Khawarij memperlihatkan prinsip-prinsip demokratis. Unsur demokratis terlihat mewarnai pemikiran khilafah aliran ini. Hal ini tercermin dari cara pemilihan khalifah. Menurut mereka, khalifah harus dipilih oleh kaum muslimin secara bebas.<sup>213</sup> Hanya saja penulis tidak menemukan data-data tentang cara-cara atau tehnik pemilihan tersebut. Namun yang jelas pendapat mereka ini sangat menarik. Dari pemikiran politik mereka ini terlihat jelas peran masyarakat di dalam menentukan pemimpinnya. Ini menunjukkan bahwa pengangkatan khalifah di kalangan mereka tidak melalui wasiat atau berdasarkan keturunan, tetapi berdasarkan pemilihan masyarakat.

Penulis juga tidak menemukan data, apakah dengan pemikiran mereka ini seorang khalifah bertanggung jawab kepada rakyat atau tidak. Akan tetapi, jika melihat konsep politik mereka, nampaknya kepala negara itu harus bertanggung jawab kepada rakyat. Ini dapat dilihat antara lain pada pemikiran mereka bahwa apabila seorang khalifah berbuat *dzalim* harus diturunkan dari jabatannya. Penurunan khalifah oleh rakyat mengandung

---

<sup>211</sup> Abu Hasan Al-Asy'ary, *op. cit.*, h. 90

<sup>212</sup> Al-Syahrastani, *Al-Milal wa Al-Nihal*, (Bairut: Dar Al-Fikr, tt), h. 117

<sup>213</sup> Harun Nasution, *op. cit.*, h. 12

arti bahwa rakyat berhak meminta pertanggung jawaban khalifah. Namun, bagaimana bentuk pertanggung jawaban itu tidak jelas.

Mengenai kewajiban khalifah, sesuai dengan prinsip aliran ini, “*La Hukma Illa Lillah*,” maka kewajiban utama seorang kepala negara adalah berlaku adil dan melaksanakan hukum-hukum Allah. Khalifah tidak boleh berlaku *dzalim* dan menyimpang dari ketentuan yang sudah ditetapkan oleh Allah swt di dalam Al-Qur’an. Jika khalifah menyimpang dari syari’at yang telah ditetapkan Tuhan, maka ia harus diturunkan dari jabatannya sebagai khalifah. Kalau perlu dengan menggunakan kekerasan atau paksaan.

Sementara, masa jabatan khalifah, kaum Khawarij tidak menentukan batasan waktu. Karena bagi mereka, yang terpenting khalifah itu dapat melaksanakan kewajiban-kewajibannya untuk berlaku adil dan memelihara serta melaksanakan syari’at Islam. Selama khalifah mampu melaksanakan kewajiban-kewajibannya, selama itu pula ia tetap memegang jabatan tersebut. Lain halnya ketika ia melakukan penyelewengan, ia tidak boleh melanjutkan pemerintahannya. Ia harus disingkirkan dan dijatuhkan.<sup>214</sup>

Pandangan seperti yang dikemukakan di atas, bisa jadi seorang khalifah memegang kekuasaan seumur hidup, selama ia bisa menunaikan kewajiban-kewajibannya dengan baik. Tetapi, bisa juga seorang khalifah baru saja diangkat pemimpin beberapa hari saja, sudah dijatuhkan, bahkan mungkin dibunuh karena melakukan penyelewengan.

Berangkat dari pemikiran politik Khawarij di atas, berbeda dengan mayoritas pendapat ulama pada masa itu, seorang khalifah tidak mesti dari keturunan, suku atau bangsa tertentu. Dan sistem pengangkatan khalifah tidak berdasarkan wasiat atau keturunan, tetapi berdasarkan pilihan dan kesepakatan masyarakat. Sikap pemilihan bebas dalam pemikiran politik Khawarij, mencerminkan kedomokrasian mereka, yang sangat bertentangan dengan sikap suku Quraisy yang sangat elitis ketika itu.

Apabila kita mencermati pemikiran aliran ini, khususnya dalam masalah khilafah, dengan berdasar pada masanya, itu merupakan sebuah lompatan pemikiran yang kucup jauh. Dan apabila kita tarik pemikirannya ke masa sekarang, maka pandangan Khawarij tentang khilafah itu lebih cocok dan relevan, karena tuntutan hidup manusia pada masa kini adalah hak asasi dan persamaan hak.

---

<sup>214</sup> *Ibid.*,

Namun, kitapun tidak bisa meninggalkan begitu saja latar belakang kehidupan dan keilmuan mereka yang sangat sederhana dan dangkal terhadap pemahaman ajaran Islam, sikap fanatisme. Begitu juga sifat keras mereka yang suka berperang hanya karena masalah sepele. Hal ini mungkin dilatar belakangi oleh kehidupan mereka. Pada umumnya, kaum Khawarij berasal dari kaum Badawi yang berdiam di padang pasir yang gersang. Mereka hidup secara nomaden sehingga membuat mereka hidup dalam kesederhaan, miskin, tidak terpelajar, keras hati, berani dan merdeka.<sup>215</sup> Sikap demokrasi ini sesuai nilai tradisi “*tribal democracy*” masyarakat Badawi.

Namun perkembangan kaum Khawarij selanjutnya menjadi suatu kelompok yang ekstrim dan eksklusif sebagai reaksi mempertahankan nilai-nilai Badawi yang semakin teralinsi akibat tekanan politik. Hal ini terlihat pada legitimasi doktrin-doktrin teologis yang bersumber dari ayat-ayat Al-Qu’an yang diambil secara lahiriah sebagai pencerminan sikap Badawi. Mereka mengakui kekhalfahan pertama dan kedua, dan menolak tahun ketujuh kekhalfahan Usman dan kekhalfahan Ali setelah arbitrase karena dianggap menyeleweng dari ajaran Islam.<sup>216</sup> Termasuk mereka yang terlibat dalam arbitrase. Mereka dicap kafir dan harus dibunuh. Hanya Ali yang terbunuh di tangan Abdurrahman ibn Muljam,<sup>217</sup> pengikut Khawarij dan suami wanita yang keluarganya menjadi korban dalam perang Nahrawan 17 Juli 658. Lebih lanjut perkembangan term kafir meningkat menjadi term musyrik sesuai dengan perkembangan kelompok Khawarij.

### **Mu’tazilah**

Golongan ini memiliki corak politik ketatanegaraan, karena Washil bin Atha pendiri aliran ini, seperti halnya khawarij, juga membicarakan persoalan khilafah. Persoalan khilafah yang mereka bicarakan pada awalnya adalah praktek-praktek politik yang dilakukan oleh Usman bin Affan, Ali bin Abi Thalib, Muawiyah bin Abi Sufyan dan lain sebagainya.<sup>218</sup> Mu’tazilah sebagai gerakan yang bercorak politik, lahir pada awal pemerintahan Ali, khalifah pertama. Penamaan golongan ini, secara politis

---

<sup>215</sup> Philip K. Hitti, *op. cit.*, h. 13

<sup>216</sup> Abu Musa Al-Asy’ary, *op. cit.*, h. 189

<sup>217</sup> H.A.R. Gibb dan J.H. Kramera, *Shorter Encyclopaedia Of Islam*, E. J. Brill, (Leiden: tp. 1961), h. 246

<sup>218</sup> Harun Nasution, *op. cit.*, h. 13

mengacu kepada para sahabat seperti Sa'ad bin Abi Waqqas, Abdullah bin Umar, Zaid bin Tsabit dan lain sebagainya yang mengambil sikap netral terhadap pengangkatan Ali. Mereka tidak memberi bai'at atau mendukung Ali di satu pihak dan Muawiyah di pihak lain. Mereka menghindarkan diri dari kemungkinan terjadinya permusuhan antara kelompok Muawiyah dan kelompok Ali dengan bersikap netral, tidak memihak kepada salah satu pihak. Dan mereka berpaling kepada mendalami pengetahuan agama dengan akal dan hati mereka.

Demikian juga Washil dan Amr bin Ubaid bersikap netral terhadap pembunuhan Usman, dan pertikaian antara Ali dan Thalhah, Zubair, dan Aisyah dalam Perang Jamal.<sup>219</sup> Washil menunjukkan sikap warak dari seorang ulama terhadap masalah-masalah yang subhat itu. Itulah sebabnya kelompok ini disebut Mu'tazilah karena *T'azala*, yaitu memisahkan diri dari pertentangan politik yang terjadi di kalangan sahabat yang melibatkan diri dalam percaturan politik praktis.

Konsepsi politik Mu'tazilah pada umumnya sama dengan khawarij bahwa persoalan imamah atau kepemimpinan negara itu merupakan pilihan rakyat. Argumentasi yang dikemukakan kelompok ini adalah karena Allah tidak memberikan penegasan tentang siapa yang harus memimpin umat sepeninggal Nabi, dan sesuai dengan firman Allah dalam surat al-Hujurat ayat 13 yang mengatakan bahwa "yang termulia di antara kita bagi Allah adalah orang yang paling takwa", maka hak untuk menjadi khalifah tidak merupakan hak istimewa bagi suatu keluarga atau suku tertentu. Petunjuk Al-Qur'an tersebut diperkuat oleh hadis Nabi yang memerintahkan kepada kita agar tunduk kepada pemimpin meskipun dia seorang budak berkulit hitam dari Afrika. Bagi Mu'tazilah hak memilih khalifah atau kepala negara itu berada di tangan rakyat, yang kemudian mengangkatnya untuk melaksanakan hukum, tanpa memandang suku, dari suku Quraisy atau bukan, asalkan beragama Islam, mukmin dan adil, serta tidak pula mempertimbangkan suku.

Dalam persepsi politik mereka, pemimpin itu tidak harus dari suku Quraisy. Persepsi ini menjadi doktrin politik kaum Mu'tazilah yang juga dianut oleh kelompok Syi'ah Zaidiyah dan sebagian besar dari golongan Khawarij. Mu'tazilah juga sepaham dengan Khawarij dalam persoalan pengangkatan Imam atau pemimpin, bahwa seorang imam atau pemimpin

---

<sup>219</sup> *Ibid.*,



itu bukan merupakan kewajiban agama. Tetapi bagi Mu'tazilah pengangkatan imam atau pemimpin negara itu tidak lagi wajib hanya kalau keadilan itu sudah benar-benar merata pada seluruh rakyat, dan sudah tidak ada lagi ancaman terhadap jiwa, harta benda, dan kehotmatan rakyat dari orang-orang fasiq.<sup>220</sup>

Secara realitas, kaum Mu'tazilah tidak pernah membentuk pemerintahan. Bahkan dalam bidang kegiatan politik praktis pun, tampaknya, tidak begitu menarik perhatian mereka. Mungkin hal itu disebabkan oleh sikap netral mereka terhadap kasus-kasus yang berbau politik. Mereka lebih menyukai memilih jalan seperti yang dilakukan pendahulu mereka, yakni Hasan al-Bishri. Suatu ketika seseorang menanyakan tentang sikapnya terhadap fitnah yang terjadi antara Ali dan Muawiyah. Hasan al-Bishri menjawab: "Janganlah berpihak kepada golongan ini, atau kepada golongan itu." Orang bertanya lagi: "Juga tidak terhadap Amirul Mukminin?" Ia menjawab: "juga tidak terhadap Amirul Mukminin."<sup>221</sup>

Pada masa Bani Umayyah, kaum Mu'tazilah menunjukkan sikap tidak simpati terhadap pemerintahan Dinasti ini. Namun demikian, mereka tidak melakukan kegiatan politik praktis, apalagi melakukan pemberontakan seperti yang dilakukan oleh kaum Khawarij. Ketidak senangan mereka itu, tentu saja beralasan. Sebab, pemerintah Dinasti Bani Umayyah tidak menyukai kebebasan berkehendak dan kebebasan berpendapat -- yang menjadi paham utama kaum Mu'tazilah -- tumbuh dan berkembang di dalam masyarakat, baik dalam bidang agama, maupun dalam bidang politik.

Aliran dan paham Mu'tazilah ini mulai tumbuh dan berkembang di akhir masa pemerintahan Bani Umayyah. Masanya yang terpenting dalam sejarah adalah dari tahun 100-255 H, di masa Dinasti Bani Abbasiyah terutama pada priode pemerintahan Al-Makmun, Al-Muktasim dan Al-Wasiq. Bahkan Al-Makmun menjadikannya sebagai mazhab resmi Dinasti Abbasiyah. Pengakuan resmi ini diikuti dengan merekrut para pemuka Mu'tazilah bekerja di pemerintahan. Tetapi kesediaan mereka itu mengurus negara didorong oleh keharusan untuk amar makruf nahi mungkar -- salah satu prinsip ajaran Mu'tazilah -- . Sedangkan motif Al-Makmun menjadikannya sebagai mazhab resmi dan merekrut para pemukanya,

---

<sup>220</sup> Munawir Sjadzali, *op. cit.*, h. 220

<sup>221</sup> J. Suyuthi Pulungan, *op. cit.*, h. 211

bertujuan untuk menangkis ide-ide yang masuk ke dalam Islam yang bisa menyesatkan umat. Untuk menangkisnya memerlukan hujjah dan dalil-dalil yang rasional. Dan juga bertujuan untuk mengembangkan ilmu pengetahuan. Keterlibatan mereka dalam pemerintahan Abbasiyah tentu saja tidak lepas dari usaha mereka yang intensif untuk menyebarkan pemahaman mereka, baik melalui dakwah maupun melalui majelis-majelis diskusi. Mereka mengirimkan dai-dai mereka ke berbagai negeri. Mereka juga mengadakan diskusi-diskusi, di kalangan mereka sendiri maupun dengan mazhab lain dan dengan penganut agama-agama lain.

Paham Mu'tazilah yang rasional itu mendapat sambutan baik dari kalangan intelegensia yang terdapat dalam lingkungan pemerintahan. Dengan demikian kegiatan mereka lebih bersifat kultural ketimbang gerakan yang bersifat politis. Dalam pengertian lain, perjuangan kaum Mu'tazilah lebih menekankan pada gerakan ide dan pemikiran dari pada perjuangan yang bersifat formalisme.

## Syi'ah

Teori politik syi'ah dapat dilihat melalui konsep imamah yang merupakan persoalan mendasar dalam pandangan syi'ah, karena imamah sebagai bagian dari rukun imam mereka.<sup>222</sup> Konsep imamah yang dibangun syi'ah berangkat dari dukungannya terhadap Ali sebagai seorang yang paling berhak untuk menduduki kekuasaan politik saat itu. Pemberian dukungan kepada Ali dalam bentuk pemilihan terhadapnya, terutama dalam peristiwa *al-takdim*, yang kemudian dikenal dengan syi'ah Ali. Semangat dukungan itu di bawah dan diangkat hingga menjadi apa yang kita kenal sekarang sebagai syi'ah.

Kapasitas kepemimpinan Ali diakui oleh syi'ah, karena Ali memiliki hak atas kekhilafahan berdasarkan ketetapan Tuhan, dan ia telah menerima mandat yang istimewa tersebut dari Nabi Muhammad, oleh karena itu keistimewaan Ali yakni memiliki otoritas spiritual yang melekat pada dirinya, dan kemudian akan beralih kepada anak dan keturunannya yakni melalui Ali dan Fatimah binti Nabi Muhammad yang kemudian dikenal dengan istilah Ahl-al-Bait.<sup>223</sup>

---

<sup>222</sup> Ahmad Al-Sahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, jilid I, (Bairut: Dar Al-Ma'arif, 1980), h. 146

<sup>223</sup> W. Montgomery Watt, *Op. Cit.*, h. 31

Para pemikir politik syi'ah beranggapan bahwa konsepsi tentang imamah atau kekuasaan politik, merupakan suatu lembaga yang tak terpisahkan dari masalah politik dan agama.<sup>224</sup> Menurut pandangan ini, bahwa berhubung legitimasi keagamaan berasal dari Tuhan dan diturunkan lewat garis keturunan Nabi Muhammad, maka legitimasi politik itu harus berdasarkan atas legitimasi keagamaan pula dan hal ini hanya dimiliki oleh para keturunan Nabi. Paradigma ini menekankan pada wilayah "*kecintaan*" dan pengabdian kepada Tuhan dan "*Isma*" (kesucian dari dosa), yang hanya dimiliki oleh para keturunan Nabi, sebagai yang berhak untuk menjadi kepala Negara (imam).<sup>225</sup>

Pemahaman terhadap pemikiran politik syi'ah hanya mungkin dicapai melalui penelusuran secara cermat ajaran syi'ah yang menonjol sejak awal masa Muhammad (570-632), menyusul terjadinya masalah penerusan otoritasnya dan terutama setelah masa yang dinamai sebagai priode Ghaibah – priode kegaiban imam dua belas – hingga perubahan doktrinal, bahkan bersifat revolusioner, dalam desposisi politis syi'ah.<sup>226</sup> Kenyataannya perubahan politik radikal telah menjadi ciri menonjol dari ajaran syi'ah sepanjang sejarahnya.<sup>227</sup>

Universalitas pemikiran politik syi'ah secara cepat dan efektif selama priode Shafawiyah telah memberikan ungkapan historis pada potensialitas keimanan, hingga menciptakan apa yang disebut oleh Weber sebagai sebuah agama dunia.<sup>228</sup> Imajinasi teologis, yuridis, filosofis dan mistis telah bergabung selama priode Shafawiyah guna meremajakan kembali ciri-ciri awal yang ada dalam pemikiran kaum syi'ah.

Keseluruhan validitas kategoris dari pemikiran politik syi'ah dapat dipahami sebagai hasil dialog dari pertemuan antara kepekaan politis dan

---

<sup>224</sup> Abu Faisal Wizzati, *The Revolutionary Islam And The Islamic Revolution, Islamic Rpublik of Iran*, (Teheran: tp., 1981), h. 109

<sup>225</sup> Lihat Istilah *imamah*, *wilayah*, dan *isma'* merupakan konsep-konsep kunci dalam paradigma pemikiran politik syi'ah. Lihat Abu A'la Al-Maududi, *Al-Khilafah wa Al-Mulk* (terjemahan) Muhammad Al-Baqir dengan judul *Khilafah dan Kerajaan*, cet. VI, (Bandung: Mizan, 1996), h. 271

<sup>226</sup> John L. Esposito, *op. cit.*, h. 307

<sup>227</sup> S.H. M. Jafri, *The Origins And Gortly Development of Syi'ah Islam*, (London dan New York, tp., 1979), h. 801

<sup>228</sup> Max, Weber, *Gesammelte Aufsätze Zur, Religions Sosiologi*, jilid 3, (London: tp., 1920), h. 150

institusi politis, antara syi'ah di satu pihak, dan keunggulan kekuatan-kekuatan modern, seperti rasionalisme, sekularisme, demokrasi konstitusional, sosialisme dan nasionalisme di pihak lain. Sejarah politik syi'ah adalah sejarah tentang kepekaan dan institusi syi'ah pra-modern dalam merumuskan relevansi dan validitas mereka selanjutnya guna melawan serbuan gencar modernitas.<sup>229</sup>

Kendati ajaran syi'ah mengalami kematian politis setelah runtuhnya Dinasti Shafawiyah pada abad ke-18, tetapi dimensi-demensi kelembagaannya telah berkembang sehingga ia segera menjelma kembali dalam bentuk lembaga politik Dinasti Qajar. Dalam institusi politik maupun doktrinal syi'ah telah merentangkan wilayah idiologisnya meliputi budaya politik yang luas dan meresap kuat.

Sebagai sebuah idiologi, ajaran syi'ah merupakan unsur terpenting dari legitimasi politik Dinasti Qajar. Dinasti ini memanfaatkan syi'ah dalam upaya mendukung idiologi pemerintahan mereka. Legitimasi doktrinal oleh otoritas ulama sebagai landasan konstitusional dalam pemikiran politik syi'ah modern mendapat tantangan melalui perdebatan internal diseperti persoalan Akbariyah. Munculnya kekuatan ulama dalam priode Shafawiyah membawa pemikiran politik syi'ah akan lebih maju dan modern, namun, Akbariyah sebagai sebuah gerakan literalis membatasi kekuasaan politik kaum ulama, sampai terjadinya revolusi konstitusional 1909-1911 di Iran. Setelah secara doktrinal, kaum Ushuliyah mengalahkan literalisme kaum Akbariyah, maka kaum Ushuliyah meletakkan banyak kekuasaan penafsiran, dan menjadi basis doktrinal bagi ijtihad dan praktisi serta mujtahid mereka. Oleh katena itu kemenangan Ushuliyah harus dipandang sebagai keberhasilan konstitusional dari ulama yang sadar politik untuk melepaskan diri dari belenggu konservatisme kaum literalis (Akbariyah).

Dengan munculnya kelompok ulama yang berorientasi Ushuliyah, maka terjadilah reformasi pemikiran politik di kalangan syi'ah, dari pemikiran tradisional dan penganut taklid berubah menjadi pemikiran yang rasional dan modern serta mulai bersifat inklusif, ditandai dengan adanya penghargaan terhadap supermasi ijtihad, dan perubahan dalam pemikiran politik.

---

<sup>229</sup> Hamid, Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Loding and Austin, tp., 1982), h. 15

Ali Syari'ati sebagai seorang tokoh syi'ah yang reformis, memandang bahwa institusi kemapanan ulama sebagai sesuatu yang pada dasarnya ketinggalan zaman dan merugikan. Dia berusaha keras melepaskan imajinasi-imajinasi suci syi'ah dari otoritas kaum ulama. Dengan memandang remeh terhadap sikap diam ulama atau apa yang dia pandang sebagai kesalehan yang tidak relevan. Syari'ati mengawinkan kenangan-kenangan keramat ajaran syi'ah dan masalah-masalah paling serius yang dihadapi pada zamannya seperti kolonialisme, budaya, ketidakadilan sosial, penindasan politik dan dominasi mendunia dari apa yang disebut sebagai "Imperialisme Barat, sekularisasi dan tirani kekuasaan".<sup>230</sup>

Membangun hubungan antara agama dan kekuasaan politik atau negara merupakan sesuatu yang sangat penting dalam rangka saling pengertian dalam upaya membendung arus sekularisasi di satu pihak dan modernisasi dari Barat di pihak lain. Agama dalam pandangan ini tidak bisa dipisahkan dari kekuasaan politik, karena keduanya saling berinteraksi secara sinergi, dalam pengertian saling membutuhkan. Pandangan ini, bukan berarti bersifat eksklusif dan cenderung melahirkan tirani kekuasaan, namun lebih mengokohkan posisi agama sebagai ajaran universal dan egalitarian.

Dalam hubungan ini, Al-Maududi, sebagai salah seorang tokoh sentral dalam membangun pemikiran politik syi'ah seperti yang didiskusikan di muka mengatakan bahwa, pemerintahan yang dibangun Islam bukan untuk dikuasai oleh agamawan tertentu atau kaum ulama, namun dikuasai oleh seluruh masyarakat Muslim. Pandangan ini dapat ditemukan dalam banyak pemikir terkemuka syi'ah, diantaranya Ali Syari'ati yang dikemukakan di atas, yakni dalam hal ini penekanan pentingnya mengikut sertakan rakyat dalam pemerintahan dan penegasan Islam yang anti-elitisme dan anti diskriminasi.

Dalam kedaulatan rakyat alah demokrasi Barat misalnya. Dilihat dari filsafat politik, apa yang dikemukakan Maududi sebenarnya merupakan antitesa terhadap demokrasi Barat sekuler. Demokrasi Barat mengajarkan bahwa kekuasaan mutlak berada di tangan rakyat, bahkan penentuan nilai-nilai dan norma-norma juga ada di tangan rakyat. Pembuatan hukum harus sesuai dengan selera dan opini publik. Tidak mustahil suatu ketika

---

<sup>230</sup> Ali Syari'ati, *On The Sociologi of Islam*, diterjehkan oleh Hamid Algar, Berkeley: tp., 1979), h. 14

tindakan-tindakan non-manusiawi menjadi legal sepenuhnya bila opini publik menuntutnya.<sup>231</sup>

Dalam kaitan ini konsep politik yang diajukan syi'ah tidak bersinggungan sama sekali dengan konsep demokrasi Barat. Syi'ah sebagaimana juga sebagian kaum sunni menolak filsafat kedaulatan rakyat dan mengembangkan teori politik dan masyarakat politik yang berdasar pada kedaulatan Tuhan dan khilafah.

Konsep politik yang diajukan oleh para pemikir politik syi'ah dengan memberikan kedaulatan terbatas pada rakyat. Rakyat dalam teori politik syi'ah tidak dapat dan tidak boleh menggunakan kedaulatannya itu dengan semau-maunya, karena ada peraturan-peraturan Tuhan, norma-norma dan nilai-nilai Ilahi itu harus ditaati. Norma-norma dan nilai-nilai Ilahi itu harus menjadi paradigma program-program sosial, politik dan ekonomi yang ditentukan oleh rakyat lewat para wakilnya. Dari pengertian prinsip ini Maududi kemudian mengajukan bentuk sebuah Negara yang ideal yaitu, berbentuk theo-demokrasi. Secara esensial, theo-demokrasi Islam itu berarti bahwa Islam memberikan kedaulatan kepada rakyat, akan tetapi kedaulatan tersebut tidak mutlak karena dibatasi oleh norma-norma yang datangnya dari Tuhan. Dengan kata lain, kedaulatan rakyat terbatas di bawah pengawasan Tuhan.<sup>232</sup>

Dalam pemikiran politik Maududi tentang konsep serta operasionalisasi sistem pemerintahan atau bentuk negara theo-demokrasi, juga berbeda dengan konsep demokrasi produk sistem pemerintahan kapitalisme, serta sistem pemerintahan sosialisme.

Bentuk pemerintahan yang diajukan oleh pemikir syi'ah di atas penuh dengan semangat moral, menghargai harkat kemanusiaan, menjaga kehormatan rakyat dan para pemegang amanat pemerintahan, menanamkan kesadaran penuh bagi rakyat dan pemerintah akan hubungannya dengan Tuhan.<sup>233</sup> Yakni sebagai makhluk yang memiliki kewajiban mengembang syari'at Islam, baik sebagai rakyat maupun

---

<sup>231</sup> Dealer Noer, *Pengantar ke Pemikiran Politik*, (Jakarta: Rajawali, 1983), h. 23

<sup>232</sup> Munawir, Sjadzali, *Islam Dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah Dan Pemikiran*, edisi, ke-5, (Jakarta: UI-Press, 1993), h. 167

<sup>233</sup> Taqiyuddin An-Nabhani, *Sistem Pemerintahan Islam: Doktrin, Sejarah Empirik*, cet. I, (Surabaya: Al-Izzah, 1997), h. 5

pemegang kendali pemerintahan serta memberi kesempatan bagi seluruh umat Islam untuk melaksanakan syari'at Islam dengan sempurna.

## Sunni

Teori politik sunni berbeda dengan syi'ah, yang menekankan pada garis keturunan Nabi atau ahl al-bait. Paradigma pemikiran sunni, menekankan pada pembaiatan (bai'ah) dan ijma (permufakatan) bagi pengangkatan kepala negara atau khalifah.<sup>234</sup> Prosedur ini menjadi dasar teori politik sunni.

Sehubungan dengan itu, paradigma pemikiran politik sunni, sebagaimana yang dikemukakan Suyuti Pulungan didasarkan atas empat prinsip umum.<sup>235</sup> Yaitu *pertama*, berdasarkan pada keutamaan keturunan, yaitu bahwa khalifah itu harus dari keturunan Quraisy. Argumen yang diajukan didasarkan pada Hadis Nabi Muhammad saw, bahwa Pemimpin itu haruslah orang Quraisy yang dulu pernah dikemukakan oleh Abu Bakar Al-Shiddiq untuk mencairkan suasana ketegangan dalam rapat pemilihan khalifah pengganti Nabi Muhammad saw, dalam pertemuan di Tsaqifah bani Saidah. Abu Bakar menyitir hadis Nabi dengan menyatakan: "*Al-A'immatu min Quraisy*".<sup>236</sup> Para pemimpin berasal dari keturunan Quraisy.

Hadis di atas menurut Ibn Khaldun adalah shahih. Bahwa kepemimpinan itu harus dari suku Quraisy, karena berdasarkan kenyataan empirik, kaum Quraisy saat itu merupakan satu-satunya etnis Arab yang paling kuat, cerdas dan berpengaruh, di samping mereka memiliki solidaritas kelompok yang kuat dan cerdas, membuat mereka menjadi figur yang paling berwibawa dan cerdas untuk menjaga dan memelihara kesatuan

---

<sup>234</sup> Ketiga istilah, khalifah, *bai'ah* dan *ijma* merupakan konsep-konsep kunci dalam paradigma pemikiran politik sunni. Lihat Abu A'la Al-Maududi, *loc. cit.*,

<sup>235</sup> Dalam kajian politik disebut rekrutmen politik, yakni proses seleksi warga masyarakat untuk menduduki jabatan politik. Setiap system politik mempunyai cara tersendiri dalam menyeleksi warganya untuk memegang kekuasaan politik. Dalam system politik modern (Barat), kriterianya adalah kemampuan alami dan prestasi serta terbuka oleh warga masyarakat. Sedangkan dalam politik tradisional, di samping kemampuan alami dan prestasi criteria utama adalah berdasarkan pada keutamaan silsilah keturunan. Lihat J. Suyuti, Pulungan, *op. cit.*, h. 213

<sup>236</sup> Ahmad Ibn Hambal, *al-Musnad*, jilid 2, (t, tp: Al-Maktaba al-Islami, t, th), h. 141

dan persatuan kelompok. Hanya tokoh yang memiliki latar belakang etnis serupa itulah kata Ibn Khaldun yang akan mampu memimpin masyarakat dan mengelola negara secara efektif.<sup>237</sup> Pandangan ini mengespresikan Nabi sebagai orang yang berasal dari keturunan Quraisy, suku yang terhormat dan terpendang di masyarakat.

*Kedua*, bai'at sebagai persyaratan dalam pengangkatan seorang kepala negara. Prinsip ini didasarkan atas suara mayoritas umat Islam dalam pemilihan kepala negara. Para khalifah al-khulafa al-Rasyidin dalam menduduki jabatan kekhalifahannya didasarkan atas perinsip tersebut.

*Ketiga*, prinsip syura (musyawarah atau konsultasi). Prinsip ini mengandung pengertian bahwa dalam pemilihan seorang kepala negara dilakukan atas dasar musyawarah atau konsultasi. Prinsip tersebut didasarkan pada Al-Qu'an, yang menekankan pentingnya musyawarah dalam berbagai persoalan (Q.S. Al-Syurah: 38, dan Ali Imran: 159), dan praktik musyawarah yang dicontohkan oleh Nabi dan Shahabatnya. Mengingat baik Al-Qur'an maupun hadis Nabi tidak menetapkan bagaimana bentuk dan mekanisme atau syarat-syarat pelaksanaan musyawarah tersebut, menyebabkan munculnya polarisasi di kalangan umat Islam baik dalam praktek maupun pemikiran. Misalnya apakah peserta musyawarah itu seluruh kaum Muslimin atau beberapa orang saja.

*Keempat*, prinsip keadilan. Prinsip ini didasarkan pada Al-Qur'an (Q.S. Al-Nisa: 135 dan Al-Maidah: 8). Keadilan dalam perspektif Islam bersifat universal dalam pengertian baik terhadap teman sendiri maupun terhadap musuh sekalipun.

Prinsip-prinsip pemikiran politik sunni, mengklaim bahwa doktrin mereka dalam soal khalifah (kepala negara) didasarkan atas praktek masyarakat Islam pertama pada masa Nabi dan al-khulafa al-Rasyidin dengan berdasarkan pada interpretasi wahyu yang berkaitan dengan tata kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Pemikiran politik sunni, dalam perkembangan selanjutnya dapat dilakukan modifikasi untuk menyesuaikan dengan perkembangan politik yang dihadapi, prinsip politik yang dikemukakan diatas didasarkan pada praktek dan kondisi masyarakat Islam pertama yang mempengaruhi

---

<sup>237</sup> Abd Rahman Ibn Muhammad Ibn Khaldun, *al-Mukaddimah*, (Bairut: Dar Ihy al-Turats al-'Arabi, t,th,), h. 94



pemikiran politik mereka. Kondisi politik pada masa itu berbeda dengan kondisi politik sekarang.

Dalam erah modern sekarang ini pemilihan kepala Negara dilakukan secara langsung oleh rakyat, seperti yang berlaku di Indonesia. Apakah prinsip politik yang dibangun oleh para yuris sunni dimasa awal Islam tersebut tidak relevan lagi dengan kondisi sekarang. Menurut penulis masih tetap relevan, sebab prinsip musyawarah yang berlaku pada masyarakat Islam pertama, hanya meletakkan prinsip-prinsip dasarnya saja dan perkembangannya dapat disesuaikan dengan kondisi masyarakat yang ada, di samping sumber-sumber Islam seperti Al-Qur'an dan Hadis Nabi tidak memberikan rincian terhadap bentuk-bentuk musyawarah. Jadi prinsip-prinsip musyawarah tersebut sangat pleksibel untuk disesuaikan dengan kondisi kekinian.

Eksistensi negara (imamah) atau kekuasaan politik di kalangan pemikir sunni seperti Al-Mawardi (w. 1058), seorang teokritus politik Islam terkemuka pada masa klasik menegaskan bahwa kepemimpinan negara atau imamah merupakan instrument untuk meneruskan misi kenabian Muhammad guna memelihara agama dan mengatur dunia.<sup>238</sup> Pemeliharaan agama dan pengaturan dunia merupakan dua jenis aktipitas yang berbeda, namun berhubungan secara simbiotik. Keduanya merupakan dua dimensi dari misi kenabian.

Pernyataan ini mengandung pengertian bahwa seorang penguasa atau kepala negara adalah pemimpin agama di satu pihak dan pemimpin politik dipihak lain, sifat kepemimpinan ini pula yang tampak dalam diri Muhammad saw, sebagai Rasul Allah di satu pihak dan sebagai pemimpin masyarakat atau kepala negara dipihak lain, demikian juga dalam diri khalifah Al-Rasyidin. Mereka memegang kepemimpinan agama dan kepemimpinan politik sekaligus.

Dasar pembentukan imamah di kalangan pemikir sunni adalah wajib menurut agama karena esensi imamah untuk melaksanakan syari'at. Segala urusan agama dan hukum-hukumnya diserahkan kepada pemegang kekuasaan. Allah menyatakan: Hai orang-orang yang beriman taatlah kepada Allah dan Rasulnya serta pemimpin kamu (Q.S. Ali Imran: 59).

---

<sup>238</sup> Abu Al-Hasan, *Al-Mawardi, Al-Ahkam Al-Sulthaniyah*, (Bairut: tp., th.), h.5

Dengan demikian Allah mewajibkan kepada umat agar mentaati ulil amri (pemegang kekuasaan), yaitu para pemimpin yang menjadi penguasa umat.

Dalam konsepsi Al-Mawardi tentang negara, syari'ah mempunyai posisi sentral sebagai sumber legitimasi terhadap realitas politik. Dalam ungkapan lain Al-Mawardi mencoba mengkompromikan antara realitas politik dengan idealitas politik, dan menjadikan agama sebagai alat justifikasi kepantasan atau kepatutan politik. Dengan demikian Al-Mawardi, sebenarnya mengenalkan sebuah pendekatan pragmatik dalam menyelesaikan persoalan politik dikala dihadapkan dengan prinsip-prinsip agama.

Tanpanya pemikiran politik Al-Mawardi sebagai salah satu tokoh sunni dipengaruhi oleh keyakinan keagamaan yang dianutnya, dengan masuknya syari'at agama sebagai instrumen politik dalam kehidupan bernegara.

Sejalan dengan pandangan di atas, Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa organisasi politik dalam kehidupan sosial (manusia) merupakan suatu kebutuhan agama yang sangat penting. Tanpa adanya topangan dari agama, maka kekuasaan politik tidak akan tegak secara kokoh. Dan kewajiban untuk berbuat baik dan menolong pihak yang teraniaya serta menegakkan jihad, keadilan dan menegakkan hudud, semua itu tidak akan mungkin sempurna kecuali dengan kekuatan dan kekuasaan.<sup>239</sup>

Para pemikir politik Islam baik pada masa klasik maupun pada masa modern, pada umumnya sejalan dengan pandangan Ibnu Taimiyah bila berbicara mengenai agama dan kekuasaan.

Persoalan diatas, jika dikaitkan dengan keberadaan Nabi Muhammad saw, dalam membangun Negara Madinah, cukup bijaksana apabila dikemukakan bahwa dalam konsep Islam, wawasan kekuasaan harus diwarnai oleh perilaku moral sebagai salah satu tolak ukur iman dalam konteks dan realitas sejarah. Meskipun dalam perjalanan sejarah Islam dalam beberapa priode dan diberbagai negara sering kali menghianati dan menodai tujuan politik Islam dengan berbagai alasan yang tidak mendasar namun tujuan itu tidak pernah hilang dari benak para pemikir Muslim sepanjang zaman. Mereka dengan penuh keyakinan bahwa Islam bukanlah

---

<sup>239</sup> Ibnu Taimiyah, *As-Siyasah Asy-Syar'iyah, Fii Ishlahir Raa'war Ra'iyah*, (terjemahan ) Oleh Rofi' Munawwar, dengan judul "Syiasah Sar'iyah: Etika Politik Islam, cet. Ke-2 (Surabaya: Risalah Gusti, 1999),h.3

sekedar bertujuan moral dan nasehat-nasehat agama yang tidak mempunyai arti. Islam memerlukan wadah untuk mewujudkan tujuan moralnya dalam semua dimensi kehidupan manusia. Dalam Al-Qur'an, tidak sedikit pun dimensi kehidupan itu yang lepas dari sorotan wahyu. Dengan demikian pendapat sebahagian pemikir politik Islam yang ingin memisahkan Islam dengan kekuasaan, tidak mempunyai landasan teoritis yang kuat. Al-Qur'an mengemukakan bahwa: "Katakanlah sesungguhnya sahabatku, ibadahku, hidupku dan matiku, adalah untuk Allah, pemelihara alam semesta"(Q.S. 6: 162).

Dalam perspektif ayat ini, shalat di Mesjid, berjualan di Pasar, atau membicarakan mengenai batas masa jabatan presiden di Parlemen tidak dapat dikategorikan sebagai kategori dikotomis, yaitu antara ibadah dan kerja sekuler. Tidak tepat jika dikatakan, bahwa shalat di Mesjid adalah ibadah, sementara berpidato di Mimbar Parlemen merupakan pekerjaan sekuler yang harus dipisahkan dari wawasan moral. Bagi Ibnu Taimiyah, "Ibadah merupakan konsep komprehenship mengenai semua yang disenangi Allah, baik berupa perkataan maupun berupa perbuatan. <sup>240</sup> pendapat ini didasarkan pada Al-Qur'an." Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembahku".(Q.S. 51: 56).

Pada bagian terdahulu, penulis mengemukakan tentang kekuasaan. Yang dimaksud adalah institusi politik yang dinamakan dengan negara, yang juga berfungsi sebagai alat pemaksa terhadap anggota masyarakat agar supaya mengikuti dan mematuhi peraturan dan undang-undang yang telah ditetapkan oleh lembaga yang berwewenang. Yang menjadi masalah adalah apakah kekuasaan itu merupakan perpanjangan dari agama atau semata-mata sebagai alat yang efektif untuk melaksanakan pesan-pesan moral agama. Hal demikian melahirkan polarisasi pemikiran di kalangan ahli, yakni ada yang mengatakan bahwa antara agama dan negara mempunyai relevansi yang sangat kuat, namun ada juga yang melihat tidak ada hubungannya sama sekali terutama datang dari pemikiran yang bersifat sekuler.<sup>241</sup>

Meskipun demikian bila kita sudah sepakat bahwa Islam memerlukan kekuasaan untuk melaksanakan ajaran-ajaran Islam, maka selanjutnya bagaimana sistem kekuasaan itu dirumuskan, salah satu refleksi tauhid

---

<sup>240</sup> *Ibid.*, h. 4-5

<sup>241</sup> Ali Abd. Rasiq, *Al-Islam wa Ushul Al-Ahkam*, (Bairut: tp., 1966), h. 62

dalam kehidupan bermasyarakat adalah terwujudnya prinsip egaliter (persamaan) dalam aksi dan kegiatan politik. Prinsip ini baru dapat dijalankan apabila teori-teori mengenai keunggulan ras, suku bangsa, dan keturunan dinyatakan bertentangan secara tegas dalam ajaran Islam.<sup>242</sup> Implikasi langsung dari prinsip ini adalah sistem dinasti yang pernah muncul dan mendominasi dalam sejarah Islam masa lampau – biasanya masih dijumpai dewasa ini – harus ditolak dan diklaim sebagai sebuah penyimpangan yang sengaja dari prinsip egaliter yang begitu dijunjung tinggi dan diajarkan dalam Islam.

Dalam hubungan dengan ini, sumber-sumber yang diperoleh menunjukkan dengan jelas bahwa masyarakat Arab pra-Islam adalah masyarakat yang demokratis. Dalam masyarakat tersebut terdapat majlis ketua kabila (*al-majlis asy-syuyukbul-qabila*). Dalam majlis inilah, dimusyawarahkan dan diputuskan semua urusan-urusan penting seperti deklarasi perang dan penetapan perdamaian atau perkara-perkara yang dapat memacu gerak sistem kesukuan. Atas dasar demikian, kata Ibrahim Hasan, maka gagasan mengenai syura telah ada di kalangan bangsa Arab sebelum Islam. Kemudian setelah Islam datang, prinsip syura tersebut dielaborasi lebih lanjut ke dalam konsep Islam kemudian diberi dasar dan orientasi baru.<sup>243</sup> Bila pada masa pra-Islam, konsep syura didasarkan pada urf (adapt istiadat dan kebiasaan-kebiasaan) kesukuan, maka pada masa Islam, fondasinya diganti dengan imam yang bernilai universal, dan diarahkan untuk mewujudkan persaudaraan. Dengan kata lain bahwa di tangan Islam, konsep syura telah diangkat dan dijadikan suatu sistem sosio-politik sebagai manifestasi prinsip-prinsip egaliter.

Berdasarkan kenyataan di atas, dapat dikemukakan bahwa Islam berpijak sepenuhnya kepada sistem demokrasi, sekalipun dalam menghadapi isu-isu penting tertentu harus berbeda dengan sistem demokrasi yang berkembang di Barat. Dalam perspektif ini, adalah sebuah ironi bilamana sampai hari ini umat Islam masih saja mengalami kebingungan mencari sistem politik yang dapat dipakai untuk mencapai tujuan moral Islam. Demokrasi dalam Islam mempunyai nilai

---

<sup>242</sup> Ibnu Taimiyah, *Loc. Cit.*,

<sup>243</sup> Hasan Ibrahim Hasan, *An-Nuzhum Al-Islamiyah*, (Al-Qahira: Wizara al-Ma'arif-Umumiyah, 1953), h. 1 dan lihat pula Ahmad Syafii Maarif, *Islam Dan Politik*, cet. 1, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 184

tersendentalnya dengan Tuhan sangat tinggi, sedangkan demokrasi di Barat jauh dari nilai-nilai tersendentalnya dengan Tuhan, liberal dan bersifat sekularistik.

### **Analisis Aktual Teori Ketatanegaraan Syi'ah- Sunni**

Khilafah sebagai sistem politik ketatanegaraan, sering kali dipertentangkan, khususnya dalam pemikiran politik syi'ah dan sunni. Syi'ah diisukan memperjuangkan imamah sedangkan sunni tampil dengan memperjuangkan sistem khalifah. Hal ini dibangkitkan sebagai alasan betapa pentingnya lembaga keimamahan dalam pandangan syi'ah, dan sebaliknya betapa konsep khalifah telah ditentang oleh Umat Islam yang mengikuti mazhab syiah sejak Abu Bakar, Umar Ibn Khattab dan Usman Ibn Affan berkuasa, sampai dihapusnya sistem khalifah di dunia Islam, sebagai akibat dari kegagalannya dalam membangun sistem politik yang dapat mengayomi umat Islam. Sementara pada sisi lain, Islam banyak sekali dipaparkan sebagai agama yang mempunyai ajaran yang jelas dan umat yang bersatu padu.

Namun apabila dianalisis secara obyektif dan komprehensif, jelas isu tersebut mengalami distorsi dan kesalah pahaman dalam melihat dua aliran yang berkembang diseputar wacana kekhilafahan dalam Islam.

Secara literal kedua istilah itu – Imamah dan khilafah – mempunyai makna yang berbeda. Namun secara substantive keduanya mempunyai fungsi dan kedudukan yang sama. Dikatakan berbeda karena kata imamah dalam kajian kebahasaan berarti “ikutan”.<sup>244</sup> Paham senada ini juga dikemukakan oleh Raghīb, seorang Lexicographer (ahli kamus) yang terkenal dalam kitabnya yang berjudul *mufradaat* mengatakan bahwa seorang imam atau khalifah adalah seorang yang diikuti. Ini dapat berupa orang yang perkataan dan sikapnya diikuti.<sup>245</sup> Sementara Suyuti Pulungan

---

<sup>244</sup> A. W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia* Terlengkap cet. IV (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 40 dan lihat pula A. Muhmmad Junus, *Kamus Arab-Indonesia* (Jakarta: tp. Th. ), h. 48

<sup>245</sup> W. Wontgomery Waat, *The Formative Period of Islamic Thought* diterjemahkan oleh Sukoyo Zainul, Asyhabuddin, dengan juul “Studi Islam Klasik Wacana Kritik Sejarah” cet.1 (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1999), h. 47

mengatakan bahwa kata imam diturunkan dari kata *amama* yang berarti ikutan, pemimpin atau contoh yang harus diikuti.<sup>246</sup>

Sedangkan kata khalifah yang bentuk jamaknya *khalafa* dan *khalifah* yang berasal dari kata *khalafa* yang berarti pengganti atau penerus seseorang.<sup>247</sup> Kata ini telah mengalami perkembangan makna, dalam kamus dan Ensiklopedi berbahasa Inggris, khalifah berarti “wakil” (deputy), “pengganti” (successor), “penguasa” (vicegerent). Sebagai pengganti Nabi (khalifah Rasul Allah).<sup>248</sup> Dalam Ensiklopedi Indonesia, khalifah adalah istilah ketatanegaraan Islam, dan berarti kepala negara atau pemimpin tertinggi Umat Islam.<sup>249</sup>

Secara substantive, imamah dan khalifah itu sama karena, *pertama* bahwa istilah-istilah itu muncul dalam sejarah Islam sebagai sebutan institusi politik untuk menggantikan fungsi kenabian dalam urusan agama dan urusan politik. Dan secara histories institusi khilafah ini muncul sejak terpilihnya Abu Bakar, Umar, Usman dan Ali dalam kedudukan yang sama.<sup>250</sup>

Jadi perkembangan arti khilafah dari “penggantian” kepada pemerintahan atau “institusi pemerintahan” di rasionalisasikan dan diberi label agama yang dikaitkan dengan kedudukan Abu Bakar dan penerusnya dalam memimpin Umat Islam dalam urusan agama dan politik.

*Kedua*, imamah dan khalifah mempunyai fungsi dan kedudukan yang sama yaitu sebagai pemimpin agama dan pemimpin politik atau kepala negara. Pandangan ini berimplikasi pada munculnya ungkapan “*al-Islam din wa dawlat*” adalah agama dan negara. Paradigma pemikiran sunni klasik

---

<sup>246</sup> J. Suyuti Pulungan, *Fiqh Siyash Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994), h. 59

<sup>247</sup> Abu Ja'far bin Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Jami al-Bayan an Ta'wil Ayat Al-Qur'an*, vol. I juz I (Mesir: Al-Maktaba, 1956), h. 199

<sup>248</sup> TW Arnol “Khalifah” dalam M.TH, Houstma, et. al- (eds), *First Encyclopedi of Islam*, vol IV, (Leiden: EJ. Brill, 1987), h. 881

<sup>249</sup> Hassan Shadaly (pem. Red. Umum), *Ensiklopedi Indonesia*, jilid III (Jakarta: Ickhtiar Baru Van Hoeve, 1982), h. 1769

<sup>250</sup> Abu A'la Al-Maududi, *Political Theory of Islam* dalam John J. Donohue and John L. Esposito (eds), *Islam in Transition, Muslim Perspektif*, (New York: Oxford University Press, 1982), h. 262

dikukuhkan kembali oleh para pemikir di zaman modern dengan istilah kepala negara.<sup>251</sup>

Jadi imam dan khalifah itu sama-sama sebagai penerus kepemimpinan Nabi Muhammad saw. Dan secara praktis tidak dapat dipisahkan. Dengan kata lain, orang yang sama-sama menjadi imam harus pula seorang khalifah dan penerus Nabi Muhammad dalam urusan agama dan sosial.

Dalam konteks ini, baik syi'ah maupun sunni mempunyai pandangan yang sama bahwa persoalan kepemimpinan umat sepeninggal Nabi Muhammad sangatlah penting. Cuma yang menjadi persoalan siapa pemimpin umat itu, apakah yang ditunjuk oleh Allah dan Rasul-Nya secara mutlak ataukah pilihan dari umat itu sendiri, dan mungkinkah imamah atau khalifah itu terputus? Tentu saja tidak. Apa pun istilahnya apakah imamah, khalifah atau kepala negara (seperti presiden, raja dll). Kepemimpinan itu harus tetap berjalan.

Mengenai soal siapa dan bagaimana pengangkatan seorang khalifah tersebut, menjadi isu sentral dan kontrapersi dalam pemikiran kedua aliran ini. Pemikiran politik syi'ah klasik memahami bahwa persoalan imamah atau khalifah itu dipilih oleh Allah dan Rasul-Nya, dalam arti seorang khalifah ditunjuk oleh Nabi dan haruslah seorang yang *ma'shum*. Oleh karena itu menjadi milik Ali dan keturunannya<sup>252</sup>. Sementara sunni memahami, seorang khalifah tidaklah *ma'shum* dan oleh karena itu diserahkan kepada umat melalui ijma (permutakatan) dan bai'ah terhadap kepala negara (khalifah).<sup>253</sup>

Pandangan syi'ah versi ini, *pertama* bersifat eksklusif dan memicu munculnya pertentangan dan perdebatan yang tajam terhadap kedua aliran ini sehingga terkesan bahwa Islam adalah suatu ajaran yang saling bertentangan satu sama lain, dan oleh karena itu pandangan ini tidak dapat dikatakan mewakili pemikiran syi'ah pada umumnya, sebab pada sisi lain

---

<sup>251</sup> *Ibid*,

<sup>252</sup> Pandangan ini menurut versi syiah imamiyah atau isnā'asyariyah yang mengakui imam 12

<sup>253</sup> Din Syamsuddin "Usaha Pencarian Konsep negara dalam sejarah pemikiran politik Islam" *Ulumul Quran* No. 2 Vol. IV Tahun 1993 h. 5 dan lihat pula Abu A'la Al-Maududi, *Al-Khilafah wa Al-Mulk* (terjemahan) Muammad Al-Baqir dengan judul *Khilafah dan Kerajaan*, cet. VI (Bandung: Mizan, 1996), h. 19

terdapat pandangan syi'ah<sup>254</sup> yang lebih menyejukan dan bersifat inklusif, bahwa khilafah itu bukan suatu jabatan yang harus diturunkan atau diwasiatkan, tetapi khalifah yang baik adalah yang diangkat melalui musyawarah. Oleh karena itu imamah tidak ditentukan oleh Nabi. Dalam pengertian tidak menunjuk Ali sebagai imam sesudah beliau wafat, tetapi hanya menyebut sifat-sifat imam yang menggantikan beliau. Ali diangkat menjadi imam karena sifat-sifat itu terdapat dalam dirinya. Di antara sifat-sifat itu adalah takwa, ilmu, kemurahan hati dan berani. Sifat ini adalah sifat seorang imam yang baik (*Ajdhah*). Tetapi bagi orang yang tidak mempunyai sifat terbaik tersebut, boleh juga menjadi imam. Oleh karena itu syi'ah versi ini mengakui khalifah Abu Bakar, Umar dan Usman. Mereka ini diakui sebagai imam *madbul* dan bukan sebagai imam *ajdhah*.<sup>255</sup>

*Kedua*, istilah *ma'shum* yang dikemukakan di atas yakni diperuntukkan kepada ahlu al-bait yakni Ali dan keturunannya. Hal ini menimbulkan keraguan validitasnya, sebab Aisyah dan istri-istri nabi yang lain juga sebagai ahlu al-bait tidak berada pada pihak Ali tapi mala justru Aisyah mengambil posisi saling memusuhi. Dan selanjutnya keluarga besar Nabi termasuk di dalamnya Bani Hasyim – tampaknya bani Umayyah masuk ke dalam keluarga dengan berpegang bahwa mereka semua berasal dari keturunan Abdul Manaf – yang juga berseblahan dengan Ali.<sup>256</sup>

*Ketiga*, mengenai isu penentangan ahlu al-bait pada konsep khilafah, sebenarnya ini juga tidak berdasar, sebab sejarah awal kemunculan syi'ah bukanlah pada pertentangannya pada konsep khilafah. Para sahabat sama-sama berkeinginan untuk memelihara sunnah Rasul, yakni menegakkan khilafah/imamah sebagai bentuk pemerintahan Islam di bawah kepemimpinan seorang khalifah atau imam. walaupun akhirnya terjadi perbedaan yang lebih banyak disebabkan oleh kesalah pahaman. (sebuah

---

<sup>254</sup> Pandangan syiah yang dimaksud adalah syiah Zaidiyah yaitu pengikut Zaid ibn Zain al-Abidin ibn Husain ibn Ali bin Abi Thalib dari keturunan Fatimah putrid Rasulullah saw. disebut syiah Zaidiyah, karena Zaid inilah yang mendirikan mazhab ini.

<sup>255</sup> Harun Nasution, *Islam ditinjau dari berbagai aspeknya*, jilid I (Jakarta: UI-Press, 1985) h. 102 dan lihat pula Huzaemah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, cet. I (Jakarta: Logos, 1997), h. 151

<sup>256</sup> W. Wontgomery Waat, *op. cit.*, h 48



kesalahan besar jika kita menafikan adanya peran Yahudi dibalik polemik yang terjadi yaitu peran Abdullah bin Saba).

Kita melihat sejarah syi'ah memang mengalami metamorfosa, mulai dari sebatas mazhab politik, menjadi mazhab fikih, hingga akhirnya menjadi mazhab aqidah. Sehingga saya berkesimpulan, bahwa ketika kita mendasarkan polemik syi'ah-sunni pada hasil metamorfosa maka berarti kita telah membuat polemik yang sama sekali baru yang bersifat unhistorical (tidak sesuai sejarah yang sebenarnya). Dalil-dalil yang dikemukakan tentang konsep imamah – termasuk kritik terhadap loyalitas sahabat dan kepemimpinan khulafa Al-Rasyidun adalah dalil-dalil penjustifikasian saja yang muncul belakangan yang dianut oleh para korban provokator dan pembodohan orang kafir yang berkarakter emosional. Dalil-dalil yang diangkat lemah, bersifat tebang pilih, tidak diintegrasikan dengan dalil lain, dan kadang tidak konsisten. Memang tidak bisa dipungkiri kalau kita telah terjebak dalam sebuah kubangan untuk selalu mencari ruang gap untuk memperuncing perbedaan. Oleh karena itu disinilah perlunya usaha penyadaran. Kita jangan tertipu oleh second opini yang merugikan umat Islam itu sendiri.

Atas dasar ini perbedaan klasik syi'ah dan sunni tentang khilafah ini tidaklah relevan untuk dibicarakan. Karena semua ini hanya sikap ashabiyah yang membelenggu umat Islam untuk selalu terkungkung dalam cahaya keremangan kebenaran subyektif. Dewasa ini kita perlu ideologi alternative yang mencerahkan. Sektarianisme subyektif dan fanatisme emosional sudah kadaluarsa dizaman keterbukaan informasi seperti sekarang ini. Apalagi kedua aliran tersebut, baik syi'ah maupun sunni adalah Muslim dan keduanya menganut prinsip-prinsip dasar akidah Islam dan bahwa Al-Qur'an dan sunnah adalah sumber utama hukum Islam. Mazhab syi'ah yang utama adalah Ja'fari, merujuk kepada Imam Ja'far al-Sadiq, Imam keenam, yang juga adalah guru dari Imam Abu Hanifah, yang dianggap sebagai pendiri mazhab sunni terbesar.<sup>257</sup>

Sistem politik khalifah bukanlah syi'ah ataupun sunni, melainkan Islam. Khalifah sebagai kepala negara boleh mengadopsi hukum dari mazhab manapun, baik syi'ah maupun sunni. Rakyat akan mentaati hukum-hukum itu sebagai hukum negara. Oleh karena itu persoalan utama kelompok ini adalah bagaimana kepemimpinan Islam harus dijalankan,

---

<sup>257</sup> Huzaemah Tahido Yanggo, *op. cit.*, h. 148

apakah model khalifah, imamah atau model-model lainnya. tergantung kesepakatan umat Islam.

Kita memang tidak bisa menutup mata akan sejarah keberadaan syi'ah dalam khasanah peradaban Islam. Meskipun kita dihadapkan untuk tetap mampu memandang setiap persoalan pada sebuah koridor yang syari', obyektif, dan komprehensif. Kita tidak ingin terjebak pada polarisasi syi'ah-sunni, karena itu bukanlah standar yang representatif untuk dijadikan acuan.

Standar kita dalam membuat polarisasi menurut saya adalah cukup didasarkan pada standar baku yang telah jelas tertuang dalam rukun iman yang merupakan titik pemisah yang sangat jelas, kafir tidaknya kita. Syi'ah yang tampil dengan produk fikih, tentu akan kita posisikan sama dengan kalangan Ahlusunnah (sunni). berbeda yang tampil dengan membawa prinsip aqidah yang jelas-jelas melenceng, tentu yang ini dengan tegas akan ditolak. Karena komposisi kaum syi'ah itu beragam. Perlu ada indikasi yang kuat untuk mempetakan syi'ah yang melenceng dan yang cocok dengan padangan sunni, atau syi'ah yang moderat dan yang ekstrim.

Kalau kita mengikuti pengamatan Amin Abdullah dalam melihat sejarah hubungan syi'ah-sunni di Irak dewasa ini misalnya, beliau tidak melihat adanya ketegangan yang ekstrim. Yang kita lihat justru adalah kehidupan kaum Muslimin yang hidup berdampingan, beribadah di mesjid yang sama, dan melakukan pernikahan di antara mereka, tanpa melihat syi'ah- sunni. Terlepas dari adanya perbedaan pendapat atas sejumlah perkara, baik syi'ah maupun sunni memandang satu sama lain sebagai Muslim.<sup>258</sup>

Sebaliknya, media Barat terus-terus melabeli mesjid dan lingkungan di Irak sebagai mesjid dan lingkungan syi'ah atau sunni. tetapi perbedaan ini tidak tepat. Mesjid adalah Rumah Allah, dan tidak bisa dicap sebagai mesjid syi'ah atau sunni. karena itulah serangan terhadap mesjid Al-Aksari tidak hanya membuat gusar kalangan syi'ah, tetapi juga kalangan sunni.

Dalam konteks ini Imam syi'ah, Muqtada al-Sadar, menyeruhkan kepada rakyat Irak untuk tetap bersatu, dan tidak terjebak ke dalam perangkap Barat. Barat berusaha memecah-belah rakyat Irak.<sup>259</sup>

---

<sup>258</sup> HM. Amin Abdullah, "Islam Agama Damai" *Suara Muhammadiyah* No. 20/Th. Ke-88 Vol. Oktober Tahun 2006, h. 7

<sup>259</sup> *Ibid.*, h. 8

Barat sangat berkepentingan untuk membesar-besarkan perbedaan syi'ah-sunni. Pandangan ini diperkuat dengan suatu ulasan yang mengatakan bahwa Barat telah berusaha untuk menciptakan negara Islam yang universal menemui kegagalan karena adanya konflik syi'ah-sunni dan perbedaan etnis lainnya yang ada di dunia Islam.<sup>260</sup>

Sehubungan dengan ini, maka dalam konferensi yang dilakukan oleh Hizbut Tahrir yang diadakan di Bagdad pada tanggal 4 November 2004 yang lalu, dengan mengundang tokoh-tokoh penting dari syi'ah dan sunni menyeruhkan bahwa untuk dapat mengatasi berbagai problem umat Islam, khususnya kekerasan di Irak adalah dengan mendirikan khilafah atau lembaga apapun namanya yang bisa menyatukan seluruh kaum Muslimin, entah itu syi'ah, sunni, Arab atau Kurdi. Hal ini dalam rangka membebaskan diri mereka dari komplotan yang kejam, dan mendirikan pemerintahan yang adil, khas, dan terhormat berdasarkan Islam.<sup>261</sup>

Perlu diingat bahwa eksistensi khalifah berdurasi panjang, sekitar 14 abad lamanya sistem khilafah yang menaungi seluruh warna kaum Muslimin, dan khilafah yang tidak bermazhab. Tetapi khilafah sebagai sistem politik yang berdiri di atas sebuah konsensus yang mampu mengakomodasi perbedaan-perbedaan di tubuh umat hingga menjadi satu. Yang dikhawatirkan, jangan sampai kurung waktu yang singkat (era muawiyah atau yazid yang kelabu), membutuhkan kita pada kurung waktu yang panjang tatkala keemasan khilafah itu terjadi (Umar bin Abdul Aziz, Harun ar-Rasyid, Mu'tasim Billah dsb). Sehingga kita mengatakan lembaga kekhilafahan itu gagal dalam mengayomi kepentingan politik Umat Islam. Tanpa mau melihat kemajuan yang dicapainya pada masa keemasan tersebut. Dan ini yang diperjuangkan oleh teman-teman kita diberbagai ormas Islam termasuk yang disuarakan oleh Hizbut Tahrir dalam konferensinya di Bagdad pada tanggal 4 November 2004 yang lalu.

## **Pemikiran Ketatanegaraan Zaman Klasik**

Cukup beralasan apabila pencarian konsep dan bentuk negara sebagai isu sentral yang selalu menarik untuk diperbincangkan di kalangan para ahli

---

<sup>260</sup> *Ibid.*,

<sup>261</sup> *Ibid.*,

sepanjang sejarah pemikiran politik Islam. Hal ini disebabkan karena Al-Qur'an tidak memberikan penjelasan secara tegas dan rinci mengenai konsep dan bentuk negara yang harus dibangun, melainkan hanya menggunakan tema-tema dan prinsip umum mengenai pengelolaan pemerintahan atau negara. Namun hal ini bukan berarti pula bahwa kepemimpinan harus dibiarkan dan dikosongkan, karena dalam kenyataannya secara empirik nabi mempunyai pemerintahan dan beliau sendiri sebagai kepala negara di samping sebagai Rasul.

Tidak adanya ketegasan tentang konsep dan bentuk pemerintahan dalam sumber-sumber Islam tersebut, akhirnya melahirkan polarisasi pemikiran para ahli dalam mencari konsep tentang negara. Polarisasi itu tidak hanya dipengaruhi oleh pemahaman keagamaan para ahli tetapi juga dipengaruhi oleh dimensi kultural dan sosial politis dalam pencarian bentuk dan konsep negara selanjutnya.

Perspektif demikian, cukup wajar kalau tidak sedikit akhirnya lahir pemikir-pemikir politik yang membangun gagasan-gagasannya dengan bertitik tolak dari pemberian legitimasi-legitimasi pada sistem pemerintahan yang sedang berlangsung. Hal ini terutama setelah terjadi kontak Islam dengan pemikiran Yunani membawa angin segar bagi pertumbuhan dan perkembangan pemikiran Islam, terutama setelah karya-karya tulis Yunani diterjemahkan secara besar-besaran oleh *Bait al-Hikmat* pada masa Khalifah Al-Ma'mun (813-833 M).<sup>262</sup> Namun, tidak berarti sebelum kontak tersebut tidak ada kajian keilmuan dalam Islam. Kajian itu tetap berjalan meskipun dalam bentuk yang sangat sederhana, sesuai dengan taraf dan tingkat kebudayaan yang dimilikinya.

Perkenalan para ilmuwan Islam dengan alam pikiran Yunani itu semakin meluas dan mendalam, yang pada gilirannya menimbulkan perhatian dan hasrat di kalangan Ilmuwan Islam untuk mempelajari masalah-masalah kenegaraan secara rasional, dan kemudian lahirlah sejumlah pemikir Islam yang mengemukakan gagasan atau konsepsi politiknya melalui karya tulis dan pemikirannya.

Sarjana Islam pertama yang menuangkan gagasan atau teori politiknya dalam suatu karya tulis adalah Syihab al-Din Ahmad Ibnu Abi Rabi', yang hidup di Baghdad semasa pemerintahan Mu'tashim, khalifah Abbasiyah

---

<sup>262</sup> Harun Nasution, *Islam ditinjau dari segi aspeknya* jilid I (Jakarta: UI-Press, 1985), h. 64

kedelapan, putra Harun Rasyid dan yang menggantikan abangnya, Makmun. Setelah Ibnu Abi Rabi' kemudian menyusul pemikir-pemikir lain seperti Al-Farabi, Mawardi, Ghazali, Ibn Taimiyah yang hidup setelah runtuhnya kekuasaan Abbasyiah di Baghdad, dan Ibnu Khaldun yang hidup pada abad XIV M. Mereka itu dapat dianggap sebagai eksponen-eksponen yang mewakili pemikiran politik di dunia Islam pada zaman klasik dan pertengahan.<sup>263</sup> Konsepsi pemikiran politik mereka akan dielaborasi berikut ini.

### **Ibnu Abi Rabi**

Ibnu Abi Rabi adalah salah seorang dari pemikir muslim pertama yang telah mencoba memusatkan perhatiannya dalam masalah-masalah kenegaraan secara rasional. Sebagai exponen yang mewakili pemikiran politik pada zamannya, pengaruh alam pikiran Yunani, terutama pemikiran Plato di satu pihak dan penerimaan bahkan pemberian legitimasi terhadap sistem kekuasaan yang sedang berlangsung di pihak lain, memang terasa cukup mewarnai pemikiran politik mereka.

Kalau pun Ibnu Abi Rabi dipandang sebagai pioner pemikiran politik dalam Islam, namun yang terkait dengan data-data biografinya, memang tidak dijumpai atau tidak banyak diungkap dalam literatur-literatur Islam secara detail dan memuaskan. Informasi yang bisa diterima hanya seputar nama lengkap, karya-karyanya yang berupa buku yang ditulis, serta masa beliau hidup. Hal-hal yang melatar belakangi kenyataan ini juga tidak dijelaskan oleh penulis-penulis klasik maupun penulis modern.

Nama lengkap Ibn Abi Rabi adalah Syahabuddin Ahmad bin Muhammad bin Abi Rabi yang hidup di Bagdad semasa Mu'tashim, khalifah Abbasiyah kedelapan, yang memegang tampuk kekuasaan sekitar abad 19, tepatnya antara tahun 883-842.<sup>264</sup>

Satu-satunya buku yang berkaitan dengan politik yang pernah ia tulis adalah kitab *Suluk al-Malik fi Tadbiri al-Mamalik*. Sesuai dengan namanya buku ini menurut sejumlah pengamat ditulis untuk dipersembahkan kepada Khalifah Mu'tashim yang nantinya dipergunakan sebagai buku manual atau pedoman bagi kepala negara dalam menjalankan roda pemerintahan saat

---

<sup>263</sup> H. Munawir Sjadzali, *Islam Dan Tata Negara, ajaran, sejarah dan pemikiran*, edisi pertama (Jakarta: UI-Press, 1990), h.42

<sup>264</sup> *Ibid.*, h. 45

itu, termasuk bagaimana cara memilih para pembantu negara serta hubungan kerja antara khalifah dengan mereka.<sup>265</sup> Dan buku tersebut memang tidak sepenuhnya memuat pemikiran-pemikiran Ibnu Abi Rabi dalam bidang politik, tetapi juga memuat hal-hal yang berkenaan dengan akhlak. Sebagai karya awal dalam bidang politik, memang harus diakui kalau dalam penyajian gagasan-gagasan politiknya cukup sederhana, dalam pengertian lain belum mengarah kepada penyusunan dan pengungkapan secara sistematis. Penerimaan sekaligus pemberian legitimasi terhadap sistem kekuasaan yang sedang berlangsung yang merupakan ciri umum dari gagasan politik zaman klasik, cukup mewarnai pada pola penyajian gagasan politiknya. Sehingga kritikan-kritikan kepada penguasa dan sistem pemerintahan misalnya tidak diketemukan secara jelas pada seluruh sajian gagasannya, kecuali sebatas usulan-usulan dan nasihat-nasihat semata. Kecenderungan Ibnu Abi Rabi dalam hal ini memang tidak sepenuhnya bisa dipersalahkan karena dalam kenyataannya Dinasti Abbasiyah pada masa pemerintahan Mu'tashim sedang berada dalam puncak kejayaannya.

#### *Pembentukan dan Unsur-Unsur Pokok Negara*

Secara spesifik Ibnu Abi Rabi tidak mengemukakan definisi negara, namun terkait dengan hal ini paling tidak dapat dipahami melalui penjelasannya mengenai unsur-unsur yang harus diperhatikan dalam sebuah negara.

Mengenai proses terbentuknya sebuah negara atau kota, pemikiran Ibnu Abi Rabi bertitik tolak pada adanya kecenderungan watak dasar pada diri manusia untuk berkumpul dan bermasyarakat. Hal ini karena setiap manusia mempunyai kebutuhan alami yang tidak mungkin terpenuhi tanpa bantuan orang lain. Kebutuhan alami tersebut meliputi kebutuhan pangan, untuk mengganti kebutuhan tenaga yang telah digunakan ketika bekerja, kebutuhan pakaian untuk melindungi diri dari gangguan udara, panas dan dingin, begitu juga dengan kebutuhan papan untuk melindungi diri dari berbagai bencana, perkawinan untuk menjamin atau melestarikan kelangsungan umat manusia di bumi, serta kebutuhan pelayanan kesehatan dalam rangka memberikan pengobatan atas gangguan penyakit.<sup>266</sup>

---

<sup>265</sup> *Ibid.*,

<sup>266</sup> Ibnu Abi Rabi, *Suluk al-Malik fi Tadbiri al-Mamalik*. (selanjutnya disebut *Suluk*), h. 103 dan lihat pula Munawir Sjadzali, *op. cit.*, h. 44

Kebutuhan itu mesti harus dipenuhi karena manusia tidak akan mampu bertahan hidup tanpa kebutuhan tersebut. Dan manusia sebagai individu jelas tidak akan mampu dalam memenuhi semua kebutuhan tersebut, karena dalam pengadaannya dibutuhkan berbagai keahlian ilmu dan keterampilan dari banyak orang. Oleh karena itu diperlukan adanya kerjasama, dan kerjasama itu sekaligus mendorong untuk hidup berkelompok dan menetap secara bersama-sama dalam suatu tempat, proses inilah menurut Ibnu Abi Rabi yang membawa terbentuknya kota dan akhirnya menjadi sebuah negara. Kerjasama ini akhirnya akan melahirkan semacam pembagian tugas di antara anggota masyarakat, maka lahirlah kelompok-kelompok petani, pekerja bangunan, penjahit dan lain-lain sesuai dengan bakat dan perhatian masing-masing.<sup>267</sup>

Adanya hubungan dalam hidup bersama tersebut selanjutnya akan melahirkan hak-hak dan kewajiban bagi masing-masing anggota masyarakat. Maka untuk menjamin kerukunan dan keserasiannya, Tuhan kemudian meletakkan peraturan-peraturan sebagai rujukan yang harus dipatuhi. Tuhan pun mengangkat penguasa-penguasa berwibawa yang melaksanakan peraturan-peraturan itu guna menjaga tata tertib kehidupan masyarakat dan memenuhi kebutuhan serta mengikis pelanggaran yang merusak keutuhannya. Karena dalam perkembangannya jumlah penduduk kota dengan batas-batasnya menjadi terlalu sempit sehingga dapat menimbulkan bentrokan-bentrokan kepentingan dengan kota yang lain, maka diperlukan semacam kelompok bersenjata yang terlatih untuk membela kepentingan kota tersebut terhadap kota lain, dan juga seorang kepala yang berwibawa dan mampu menyelesaikan sengketa antara warga-warga kota dan memimpin kotanya menghalau serangan dan ancaman dari luar.<sup>268</sup>

Perspektif yang berkaitan dengan teori terbentuknya negara yang dikemukakan di atas, tampaknya Ibnu Abi Rabi berusaha untuk mengkombinasikan antara teori manusia sebagai makhluk sosial yang berkembang di kalangan pemikir-pemikir Yunani dengan keyakinan dan paham keagamaan yang ia yakini. Hal ini terlihat dari pemikiran Ibnu Abi Rabi bahwa kecenderungan manusia untuk berkumpul itu bukanlah semata-mata sebagai fitrah manusia yang lepas dari kekuasaan Tuhan

---

<sup>267</sup> *Ibid.*,

<sup>268</sup> Munawir Sjadzali, *op. cit.*, h. 44

sebagaimana yang dipahami oleh pemikir-pemikir Yunani seperti Plato dan Aristoteles. Tetapi justru memang telah diciptakan oleh Tuhan sejak awal menurut kehendak dan aturan-Nya.<sup>269</sup> Karena tugas manusia sebagai khalifah dalam memakmurkan bumi ini adalah juga merupakan kehendak Tuhan. Begitu juga dengan pengaturan hak dan kewajiban di antara mereka. Peraturannya memang ditetapkan oleh Allah karena tidak semua kejahatan dapat dicegah melalui akal atau mengikuti pola hidup yang terpuji, tetapi kejahatan yang datang dari sesama masyarakat dapat dicegah dengan memberlakukan hukum atau undang-undang yang telah ditetapkan Tuhan.

Tampaknya memang ada beberapa kesamaan paradigma pola pikir Ibnu Abi Rabi dengan pemikir Yunani dalam konteks ini. Boleh jadi Ibnu Abi Rabi sebelumnya terpengaruh oleh pemikiran Yunani sehingga dalam pikirannya, ia berangkat dari teori manusia sebagai makhluk sosial dan kemudian mewarnai paham keagamaan yang dianutnya. Karena pada masa menjelang dan ketika Ibnu Abi Rabi hidup kegiatan keilmuan dalam berbagai disiplin ilmu memang sangat berkembang terutama pada masa Al-Ma'mun berkuasa. Dengan dilakukannya penerjemahan karya-karya tulis Yunani itu, maka semakin memudahkan umat Islam untuk mentransfer dan mengkaji ilmu pengetahuan Yunani tersebut. Atau justru disebabkan oleh pemahamannya yang mendalam terhadap realitas sosial atau terhadap Al-Qur'an dan Al-Hadis, sumber ajaran Islam. Sehingga membawa ia kepada pemikiran-pemikiran tersebut. Akhirnya manusia sebagai makhluk sosial sebagaimana pemikiran Yunani, hanya dijadikan pembenaran. Terlepas dari kemungkinan apakah teori pemikiran Yunani yang lebih awal menyentuh pemikiran Ibnu Abi Rabi atau sebaliknya, yang jelas pendapat atau teori tentang makhluk sosial, yaitu manusia senang berkumpul dan bekerjasama merupakan tabi'at manusia dan telah menjadi pendapat universal yang diakui oleh berbagai pihak.

#### *Unsur-unsur Negara*

Untuk mendirikan sebuah negara menurut Ibnu Abi Rabi, diperlukan beberapa unsur, di antaranya antara lain: *pertama*, wilayah, yang di dalamnya harus ada sejumlah komponen penting, seperti tersedianya air bersih, sumber pangan yang memadai, daerah yang strategis dengan udara yang

---

<sup>269</sup> *Ibid.*,



bagus, tidak jauh dari tempat pengembalaan atau perkebunan, posisinya terlindung dari ancaman musuh, terdapatnya tempat shalat dan pasar di tengah kota, serta dikelilingi oleh sekelompok masyarakat yang bisa menopang pengembangan masyarakatnya.<sup>270</sup> Semua persyaratan tersebut menurut Ibnu Abi Rabi harus terpenuhi karena jika tidak, maka suatu negara akan sulit untuk didirikan, sebab semuanya dibutuhkan untuk kesejahteraan rakyat.

*Kedua*, Kepala Negara/Raja. Menurut Ibnu Abi Rabi sebuah negara harus memiliki kepala negara atau raja yang tugas utamanya adalah menyelenggarakan segala urusan negara dan rakyat, serta melindungi warganya dari gangguan atau bahaya, yang timbul di antara mereka sendiri, atau yang datang dari luar.<sup>271</sup> Hal ini karena menurut Ibnu Abi Rabi, manusia bukan malaikat yang kebal godaan atau tidak pernah berbuat jahat. Justru manusia merupakan makhluk yang tertarik pada perbuatan jahat, bahkan banyak manusia yang membiasakan diri untuk berbuat jahat. Untuk itu, maka tidak mungkin sebuah negara berdiri tanpa seorang penguasa.<sup>272</sup>

Mengingat begitu beratnya tanggung jawab seseorang kepala negara atau raja tersebut, maka seorang kepala negara menurut Ibnu Abi Rabi harus memiliki pernyataan-persyaratan tertentu, di antaranya: (1). Secara geneologi, ia merupakan anggota keluarga terdekat, atau mempunyai hubungan kekerabatan yang dekat dengan kepala negara, atau raja sebelumnya; (2). Mempunyai himmah atau cita-cita yang tinggi, sehingga ia akan berakhlak baik dan kemudian mampu meredam, atau mengembalikan emosinya; (3). Memiliki pendirian dan pandangan yang kokoh; (4). Memiliki ketahanan dalam menghadapi situasi yang sulit; (5). Memiliki kekayaan atau sumber finansial yang cukup; (6). Kemudian ia juga harus memiliki staf atau pembantu yang profesional serta berloyalitas tinggi.<sup>273</sup>

Terkait dengan kriteria mengenai pendirian negara yang dikemukakan di atas, Ibnu Abi Rabi tidak memberikan penjelasan lebih lanjut, bahkan ia hanya mencukupkan diri kalau calon raja tersebut seorang anggota keluarga dekat raja sebelumnya sebagai pelimpahan jabatan kepadanya. Ia tidak

---

<sup>270</sup> Ibnu Abi Rabi, *op. cit.*, h. 104

<sup>271</sup> Jalal Al-Syarif, *Al-Fiqh Al-Siyasi fi Al-Islam*, (Mishriyah: Al-Dar al-Jami'ah, 1978 M), h. 216-217

<sup>272</sup> *Ibid.*, h. 213-214

<sup>273</sup> Ibnu Abi Rabi, *op. cit.*, h. 407

menjadikan keturunan Quraisy sebagai salah satu syarat untuk menduduki jabatan kepala negara, sebagai satu kriteria umum yang dipertahankan oleh kebanyakan pemikir politik Islam. Hal ini memang patut diduga karena realitas sosial politik semasa pemerintahan Khalifah Mu'tashim dirasa terlalu kuat sehingga terlalu sulit dibayangkan kalau jabatan kepala negara akan jatuh ke pihak lain di luar keturunan Bani Abbas. Dan dengan penyebutan persyaratan dari keturunan pada urutan pertama tersebut, secara tidak langsung ia telah meligitimasi kelangsungan Dinasti Bani Abbasiyah yang notabene sebagai salah satu komponen terkemuka suku Quraisy. Untuk itu, maka wajar kalau Ibnu Abi Rabi dalam kitabnya tidak menyebutkan sebagai syarat pengangkatan kepala negara dan siapa yang berwenang untuk mengidentifikasi orang yang diangkat tersebut. Karena sebagaimana yang didukung oleh fakta historis bahwa yang lazim terjadi pada masa kekuasaan Dinasti Umayyah dalam kamus politik Abbasiyah memang tidak ada sistem lain kecuali turun temurun bahkan lebih ketat dan kental lagi.<sup>274</sup>

Kemudian untuk melengkapi persyaratan-persyaratan tersebut, kepala negara menurut Ibnu Abi Rabi juga harus menjadi panutan bagi rakyat, pandai membagi waktu antara kepentingan pribadi dan kepentingan rakyat, harus bijaksana dan tidak gembira atau lupa diri apabila dipuji dan tidak sedih atau kecil hati apabila mendapat kritikan. Begitu juga ia harus menegakkan keadilan serta kebenaran.<sup>275</sup>

*Ketiga*, Rakyat. Dalam menjelaskan, rakyat sebagai salah satu unsur negara, tampaknya Ibnu Abi Rabi lebih banyak melihat dari sisi pekerjaan atau fungsinya di tengah-tengah masyarakat, di samping juga ia melihat dari sisi moral mereka.

Di lihat dari sisi yang disebut pertama, rakyat menurut Ibnu Abi Rabi dapat diklasifikasikan dalam tujuh kelompok, yakni (1). Golongan muta'abbilun, yaitu golongan orang-orang zuhud yang menekuni masalah-masalah ibadah kepada Tuhan serta mereka yang mengagungkan ulama, (2). Golongan hukama', atau ilmuwan, yaitu orang-orang yang menguasai tentang ilmu-ilmu hikma, seperti kedokteran, astronomi, tehnik dan sejenisnya. (3). Golongan ulama, yaitu orang-orang yang mewarisi para nabi, kepada mereka tempat bertanya halal haram dan lainnya, dan merekalah yang

---

<sup>274</sup> Munawir Sjadzali, *op. cit.*, h. 48

<sup>275</sup> Jalal Al-Syarif, *op. cit.*, h. 220

menguasai ilmu-ilmu keislaman. (4). Golongan *dzu al-Anshab* atau bangsawan, yaitu mereka yang memiliki kedudukan sebagai pejabat tinggi negara dan orang yang memiliki kemuliaan dan kehormatan. (5). Golongan *Arbab al-Hurub*, yaitu pasukan keamanan negara. (6). Golongan *Imam al-Aswaq*, yaitu mereka yang melakukan kegiatan ekonomi sebagai sumber mata pencaharian. Dan yang (7). adalah *sukkan al-Qurra*, atau penduduk desa yang bermata pencaharian sebagai petani dan peternak.<sup>276</sup>

*Keempat*, Keadilan, bagi Ibnu Abi Rabi merupakan unsur terpenting dalam suatu negara. Ibnu Abi Rabi, mendefinisikan keadilan sebagai penetapan hukum Tuhan di muka bumi. Ini berarti pengejawantahan keadilan Tuhan berdasarkan norma dan petunjuk-petunjuk yang diberikan oleh Tuhan dalam mendirikan pemerintahan adalah hal yang harus dilaksanakan karena dalam konteks kekuasaan, keadilan merupakan syarat bagi terciptanya keseimbangan, pembagian peran di antara penguasa dan hak-hak politik rakyat, serta dalam rangka tercapainya kebahagiaan hidup warga negara.<sup>277</sup>

Sedangkan dalam pengaplikasiannya, Ibnu Abi Rabi membagi keadilan itu menjadi tiga bagian, yaitu: *pertama*, ditegakkan dengan memenuhi hak Allah, seperti dengan melaksanakan hal-hal yang telah ditentukan oleh Allah dan Rasul Nya. *Kedua*, ditegakkan dengan memenuhi hak sesama manusia, seperti dengan menyampaikan amanah, memberi kesaksian secara benar dan berbuat baik, ketiga, ditegakkan dengan menunaikan hak-hak orang yang telah mendahului kita, seperti mengafani, memandikan, membayar hutang-hutangnya serta mendidik anak-anaknya.<sup>278</sup>

Selanjutnya ada beberapa indikasi menurut Ibnu Abi Rabi bahwa seseorang telah bersikap adil di antaranya adalah menepati janji dan amanah, penyayang, selalu berpegang teguh kepada peraturan dan bertindak secara benar dalam setiap langkahnya, tidak melanggar peraturan-peraturan yang telah ditetapkan serta menempatkan setiap persoalan pada tempatnya.<sup>279</sup>

---

<sup>276</sup> *Ibid.*, h. 225-226

<sup>277</sup> Kusnadi, *Ilmu Negara* (Jakarta: Gya Maddia, 1988), h. 102

<sup>278</sup> Ibnu Abi Rabi, *op. cit.*, h. 228

<sup>279</sup> *Ibid.*, h. 229

Dilihat dari penjelasan tentang keadilan, tampaknya Ibnu Abi Rabi lebih melihat keadilan ini dalam konteks agama, dalam pengertian bahwa yang menjadi kriteria keadilan bukanlah semata-mata berdasarkan pertimbangan akal manusia atau atas dasar persamaan, tetapi lebih menekankan pada aspek terpenuhinya hak-hak seseorang sesuai dengan apa yang telah ditetapkan oleh Tuhan dalam hukum-hukumnya. Oleh karena itu ia melihat keadilan tidak hanya sebatas pemenuhan hak-hak manusia sebagai warga negara tetapi juga sebagai hamba Tuhan.

*Kelima*, Pemerintahan. Ibnu Abi Rabi juga memberikan penjelasan mengenai pemerintahan atau administrasi negara. Menurutnya, suatu pemerintahan negara mesti memerlukan pengelolaan yang baik. Oleh karena raja tidak mungkin untuk mengelola urusan kerajaan sendirian, maka ia membutuhkan aparatur yang membantunya dalam pengelolaan urusan agama serta rakyat. Dan unsur inilah yang menurut Ibnu Abi Rabi berfungsi sebagai perwujudan mata rantai penghubung antara raja dengan rakyat.<sup>280</sup>

Begitu pentingnya peranan aparatur negara ini, maka ia memberikan sejumlah hal yang perlu diperhatikan dalam rangka merekrut tenaga pemerintahan sehingga dengan adanya kriteria tersebut diharapkan pengelolaan pemerintahan akan berjalan secara efektif dan efisien. Di antaranya adalah agar penguasa tidak mengangkat para pembantu yang tidak memiliki integritas diri yang memadai, diharapkan untuk tidak meminta pendapat kepada orang-orang yang tidak dipercaya karena hal itu akan berakibat kepada hancurnya suatu negara, kemudian penguasa diharapkan agar tidak meminta bantuan kepada orang yang tidak memiliki kemandirian, suka meremehkan pejabat negara karena hal itu menunjukkan atas kelemahan pemikirannya, serta yang terakhir diharapkan agar tidak memberikan tugas kepada orang-orang yang bodoh karena akan mendapatkan akibat buruk dari kebodohnya.<sup>281</sup>

Pembantu-pembantu raja yang dimaksud Ibnu Abi Rabi tersebut adalah wazir. Wazir merupakan pembantu atau mitra terdekat dari kepala negara. Oleh sebab itu menurut Ibnu Abi Rabi seorang wazir harus memiliki karakteristik tertentu di antaranya yang terpenting adalah memiliki pengetahuan yang terkait dengan persoalan-persoalan keagamaan, memiliki

---

<sup>280</sup> Ibnu Abi Rabi, *op. cit.*, h. 229-30

<sup>281</sup> *Ibid.*,

kecerdasan dan kelembutan hati. Pembantu-pembantu raja tersebut termasuk di dalamnya sekretaris negara yang terdiri dari sekretaris meliter, pajak, kehakiman, dan hadharah. Kemudian Ibnu Abi Rabi juga menjelaskan hal-hal yang terkait dengan institusi hijab (protokol), hakim dan pejabat daerah.

#### *Bentuk Pemerintahan*

Dari sejumlah macam bentuk pemerintahan sebagaimana dikemukakan oleh pemikir-pemikir politik, termasuk Aristoteles, bentuk negara yang ideal dan terbaik menurut Ibnu Abi Rabi sebagaimana yang dikemukakan Munawir Sjadzali, adalah bentuk pemerintahan monarki, yaitu sebuah pemerintahan yang berada di bawah pimpinan seorang raja sebagai penguasa tunggal. Hal ini karena dengan adanya satu pucuk pimpinan, menurut Ibnu Abi Rabi, akan lebih menjamin adanya stabilitas politik serta akan terhindar dari kekacauan dan perpecahan sehingga pada gilirannya suatu keadilan, tujuan negara serta kemaslahatan rakyat bisa terwujud. Oleh karena itu ia menolak bentuk pemerintahan lain seperti Aristokrasi, yaitu suatu pemerintahan yang berada di tangan sekelompok kecil orang-orang pilihan atas dasar keturunan atau kedudukan, atau juga bentuk negara konstitusional, yaitu suatu negara yang diperintah langsung oleh seluruh warga negara untuk kepentingan bersama. Hal ini karena menurut Ibnu Abi Rabi bahwa dengan banyaknya kepala negara justru politik negara akan terus kacau dan pada gilirannya akan sulit membina persatuan.<sup>282</sup>

Dengan melihat realitas politik yang dialami pada masa pemerintahan Abbasiyah saat itu, maka tidak salah kalau kecenderungan Ibnu Abi Rabi dalam konteks ini -- dianggap oleh sejumlah pemikir politik -- terpengaruh oleh suasana kerajaan yang saat itu memang sedang mencapai puncak kejayaannya. Dan kenyataan ini akan tanpa semakin jelas ketika ia berusaha mencari dasar dengan sejumlah alasan-alasan rasional atas kekuasaan istimewa raja. Bagi Ibnu Abi Rabi seorang raja adalah orang yang memiliki segala keutamaan yang serba lebih dari para warga negara. Seorang raja tidak dapat dianggap sebagai bagian dari warga negara dan tidak harus tunduk kepada hukum negara sebagaimana warga negara yang lain, justru rajalah yang merupakan sumber sekaligus pelaksana hukum. Oleh karena seorang raja memiliki segala keutamaan, maka seorang raja berhak untuk

---

<sup>282</sup> Minawir Sjadzali, *op. cit.*, h. 42

memaksakan pandangan dan perintahnya tanpa harus merusak keserasian hubungan dengan negara selama orientasi kebijaksanaannya tetap mengacu kepada kepentingan negara. Hal ini menurut Ibnu Abi Rabi adalah karena Allah telah memberikan keistimewaan kepada para raja dengan segala keutamaan, telah memperkokoh kedudukan mereka di bumi-Nya, serta mempercayakan hamba-Nya kepada mereka.<sup>283</sup>

Dari sejumlah pernyataan dan alasan yang dikemukakan oleh Ibnu Abi Rabi mengenai kekuasaan istimewa raja tersebut, maka otoritas atau dasar kekuasaan seorang raja menurut Ibnu Abi Rabi adalah mandat dari Tuhan.<sup>284</sup>

Perspektif di atas, dapat dikemukakan bahwa Ibnu Abi Rabi adalah salah seorang pemikir politik muslim pertama yang telah banyak memberikan kontribusi dalam bidang politik dan kenegaraan dengan landasan moral-keagamaan. Dan hasil telaah terhadap pemikiran politiknya, terutama yang berkenaan dengan kekuasaan raja, serta proses terbentuknya negara, sangat tanpa adanya keterpengaruhan alam pikiran Yunani terutama Plato serta adanya keterpengaruhan dari peta politik pemerintahan Abbasiyah yang sedang solid, di samping juga disemangati oleh akidah Islam yang menjadi keyakinannya. Untuk itu wajar kalau akhirnya ia berkesimpulan bahwa proses terbentuknya negara adalah karena adanya kecenderungan watak manusia untuk berkumpul yang memang telah diciptakan oleh Tuhan sebelumnya. dan bentuk negara yang paling ideal bagi Ibnu Abi Rabi adalah monarki serta otoritas dari seorang raja adalah mandat dari Tuhan.

### **Al-Farabi**

Al-Farabi, nama lengkapnya adalah Abu Nashar bin Mohammad bin Mohammad bin Tharkhan bin Unzalagh Al-Farabi, disingkat dengan nama Al-Farabi. Ia lahir di suatu kota kecil bernama wasij, suatu desa di Farab (Transaxonia) pada tahun 870 M.<sup>285</sup> Dia lahir pada masa Dinasti Abbasiyah di bawah kekuasaan Khalifah Mu'tamid.<sup>286</sup>

---

<sup>283</sup> *Ibid.*, h. 47

<sup>284</sup> *Ibid.*, h. 48

<sup>285</sup> Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 26

<sup>286</sup> Munawir Sjadzali, *op. cit.*, h. 50

Ayahnya adalah seorang Jenderal yang berkebangsaan Persia dan ibunya berkebangsaan Turki. Pada saat itu, kekuasaan Abbasiyah diguncang oleh berbagai kerusuhan, gejolak politik, pertentangan dan pemberontakan. Motivasi pergolakan yang dilakukan masyarakat pada saat itu cukup beragam, politik dalam arti perebutan kekuasaan, agama, kesukuan, kebendaan dan lain-lainnya. Banyak anak-anak raja dan penguasa yang orang tuanya tidak berkuasa lagi, berusaha untuk mendapatkan kembali kekuasaan dan kekayaan nenek moyangnya, terutama dari kalangan orang-orang Persia dan Turki.<sup>287</sup>

Sejak muda Al-Farabi terkenal mempunyai bakat yang luar biasa dalam menggali ilmu pengetahuan. Ia akrab dengan khasanah keilmuan Yunani, Persia, dan India.<sup>288</sup> Dengan bakatnya itu tidaklah heran kalau Al-Farabi tercatat sebagai pemikir yang menguasai 70 bahasa, terutama penguasaannya secara penuh terhadap 4 (empat) bahasa yaitu bahasa Arab, Persia, Turki, dan Kurdi.<sup>289</sup>

Karir intelektualnya semakin menemukan titik cerah ketika usianya sedikit di atas 40 tahun, ia meninggalkan Farab, pergi ke Baghdad yang pada waktu itu merupakan Ibnu Kota ilmu pengetahuan dan peradaban Islam. di Kota ini, ia berguru pada ilmuan Kristen, Abu Basyir Matta bin Yunus – penerjemah karya-karya Plato, Aristo, dan filosof Yunani lainnya. Al-Farabi juga berguru kepada ilmuan Kristen lainnya di Harran yaitu kepada Yuhana bin Heilan. Di samping itu, ia berguru juga kepada ilmuan yang terkenal pada zaman dinasti Abbasiyah ketika di bawah kekuasaan Al-Mu'tadir, terutama dalam ilmu mantiq yaitu kepada Abu Bakar bin Siraj.<sup>290</sup>

Di pemerintahan, ia sempat menjadi hakim. Namun demikian ia lebih banyak menghabiskan waktunya untuk berkhawatir, menyendiri dan merenungi. Dari sini ia telah menghasilkan tidak kurang dari 18 buku. Ia bercita-cita untuk mewujudkan pemerintahan yang ideal sehingga tercipta masyarakat yang ideal pula. Keinginannya itu dituangkan dalam karya-karyanya sebagai berikut:

---

<sup>287</sup> *Ibid.*, h. 50

<sup>288</sup> Sharif, A., *History of Muslim Philosophy*, (German: Ottorassowitz, 1963), h. 704

<sup>289</sup> Munawir Sjadzali, *op. cit.*, h. 50

<sup>290</sup> *Ibid.*, h. 51

1. Kitab *Al-Ara Abl Al-Madinah Al-Fadlilah* (pandangan-pandangan para penghuni negara yang utama);
2. Kitab *Al-Siyasah Al-Madaniyy* (politik kenegaraan);
3. Kitab *Tabshil Al-Sa'adah* (jalan mencapai kebahagiaan);
4. Manuskrip *Fushul Al-Madani*.<sup>291</sup>

Dari karya-karya tersebut yang dianggap telah memberi sumbangan terbesar dalam kajian politik Islam adalah yang berjudul *Al-Ara Abl Madinah* dan *Al-Siyasah Al-Madaniyyah*. Kedua buku ini ditulis pada tahun 941-942 M yaitu ketika Al-Farabi mengasingkan diri di Damaskus dalam lindungan Saifud Daulah. Kedua buku tersebut merupakan ekspresi atas keprihatinan suasana politik yang bobrok dan penuh hura-hura.<sup>292</sup>

Buku *Al-Ara Abl Madinah Al-Fadlilah* berisikan tentang bentuk negara (model city), aspek-aspek politiknya, kedaulatan, arus politik yang diharapkan Islam. Dan buku *Al-Siyasah Al-Madaniyyah* berisi tentang keterangan-keterangan praktis politik yang didambakan Al-Farabi. Buku kedua ini memberikan uraian yang lebih rinci tentang konsep politik, perbedaan manusia dengan hewan, kebutuhan-kebutuhan manusia sampai kepada tuntutan terhadap negara kota, kepala negara dan bentuk-bentuk negara dalam perkembangan umat manusia.<sup>293</sup>

Munawir Sjadzali menilai bahwa posisi Al-Farabi yang tidak terlalu disibukkan oleh tugas-tugas birokrasi di pemerintahan dinasti Abbasiyah dipandang merupakan suasana yang menguntungkan dalam pengembangan karir intelektualnya. Artinya ia mempunyai kebebasan dalam berfikir dan steril dari unsur-unsur intervensi dan kooptasi dengan kepentingan-kepentingan politik tertentu.<sup>294</sup> Akhirnya Al-Farabi harus puas hanya meninggalkan gagasan-gagasannya dalam karya-karyanya tanpa mempunyai kesempatan untuk mewujudkan angan-angannya tersebut dalam kenyataan. Dan pada tahun 339 H atau 950 ia meninggal dunia dalam usianya yang menginjak 80 tahun.

<sup>291</sup> Sharif, *loc. cit.*,

<sup>292</sup> Haroon Khan Shernawi, Mempelajari Pendapat Sarjana-sarjana Islam Tentang Administrasi Negara, terjemahan M. Arief Lubis dari buku, *Muslim Political Thought and Administration*, (Jakarta: Tinta Mas, t.th. ), h. 62

<sup>293</sup> *Ibid.*, h. 64

<sup>294</sup> Lihat Munawir Sjadzali, *op. cit.*, h. 50



## *Tentang Konsep Negara Kota*

Pemikiran politik Al-Farabi dimulai dengan konsepnya mengenai kota atau negara. Baginya bahwa manusia adalah makhluk sosial, makhluk yang mempunyai kecenderungan untuk bermasyarakat, sebab mereka tidak dapat mencapai kebutuhannya dalam mewujudkan kemakmuran hidupnya tanpa hidup bermasyarakat dan bernegara atau adanya pemerintahan yang mengatur tata hidup bermasyarakat.<sup>295</sup>

Al-Farabi memandang bahwa hidup bernegara dan bermasyarakat itu merupakan hal yang penting dalam mencapai kemajuan tertinggi. Pandangan itu menggambarkan bahwa hidup bernegara merupakan aspek yang tidak bisa ditawar-tawar bagi setiap orang dalam segala zaman dan tempat.<sup>296</sup> Hal ini terlihat dari kecenderungan manusia untuk berkumpul satu sama lainnya.

Secara empiris, kumpulan manusia itu bermacam-macam yang secara garis besar dapat dikategorikan berdasarkan sifatnya pada dua macam yaitu kumpulan manusia atau masyarakat yang disebut “perfect” (sempurna) dan masyarakat yang “inperfect” (tidak sempurna). Masyarakat yang inperfect terwujud dalam penghidupan masyarakat yang terdapat di tingkat desa, kampung, lorong, dan keluarga. Sedangkan masyarakat yang lebih luas dari itu adalah yang terwujud dalam bentuk negara kota (Madinah) yang merupakan masyarakat sempurna (perfect). Kesempurnaan itu terletak pada kemampuan bersuwasembada dalam memenuhi kebutuhan warganya, baik secara ekonomi, sosial, budaya, maupun spiritual.<sup>297</sup>

Masyarakat sempurna lanjut Al-Farabi dapat dilihat pada tiga jenis, yaitu masyarakat sempurna besar, masyarakat sempurna sedang, masyarakat sempurna kecil. Yang termasuk masyarakat sempurna besar adalah gabungan banyak bangsa yang bersepakat untuk saling membantu. Masyarakat sempurna sedang adalah yang tinggal dalam suatu wilayah, dan masyarakat sempurna kecil adalah mereka yang menghuni kota. Ilustrasi tentang jenis-jenis masyarakat sempurna itu, antara lain, bahwa kategori masyarakat sempurna besar adalah semacam perserikatan bangsa-bangsa

---

<sup>295</sup> *Ibid.*, h. 50

<sup>296</sup> *Ibid.*, h. 65

<sup>297</sup> *Ibid.*, h. 52

(PBB), kategori masyarakat sempurna sedang adalah negara nasional, dan kategori masyarakat sempurna kecil adalah negara kota.<sup>298</sup>

Bagi Al-Farabi bentuk negara kota itu adalah yang paling ideal. Pandangan serupa ini juga dikemukakan Plato dan Aristoteles yang memandang bahwa negara kota merupakan bentuk yang paling unggul. Pandangan Al-Farabi tersebut menunjukkan penolakannya terhadap pemerintahan yang dijalankan dinasti Abbasiyah pada saat itu, yang cenderung menempatkan pemerintahan dalam skala besar tanpa mampu mengendalikan rakyatnya dengan baik. Atas dasar itulah ia kemudian mencoba mencari solusi untuk mengatur rakyat dengan baik dalam bentuk negara kota.<sup>299</sup>

Seiring dengan pendapatnya yang berkaitan dengan tiga bentuk masyarakat sempurna yang dikemukakan di atas, masyarakat sempurna kecil atau negara kota merupakan kesatuan politik yang terbaik, maka pusat perhatian Al-Farabi adalah di sekitar negara kota, yang selanjutnya kita sebut saja negara. Baginya, negara itu terdapat bermacam-macam jenisnya, atau memiliki karakteristik organisasi yang berbeda-beda, yaitu di satu pihak terdapat negara utama, dan di pihak lain sebaliknya terdapat pula negara bodoh,<sup>300</sup> negara rusak,<sup>301</sup> dan negara sesat.<sup>302</sup>

Negara yang utama (Al-Madinah Al-Fadlilah) menurut Al-Farabi adalah yang pengorganisasiannya laksana tubuh manusia yang utuh dan sehat yang semua organ tubuhnya bekerja bersama sesuai dengan tugasnya

---

<sup>298</sup> *Ibid.*,

<sup>299</sup> *Ibid.*,

<sup>300</sup> Negara bodoh adalah negara yang rakyatnya tidak tahu tentang kebahagiaan dan tidak terbayang pada mereka apa kebahagiaan itu. Kalau dituntun mereka tidak mau mengikuti dan kalau diberitahu tidak mau percaya. Lihat *Ibid.*, h. 57

<sup>301</sup> Negara Rusak adalah negara yang rakyatnya tahu apa kebahagiaan itu, sama halnya dengan rakyat di negara yang utama, tetapi mereka berperilaku dan hidup seperti rakyat di negara yang bodoh. Dengan kata lain mereka tahu tentang hal-hal yang baik, tetapi yang mereka lakukan adalah perbuatan-perbuatan yang hina. Lihat *Ibid.*,

<sup>302</sup> Negara sesat adalah negara yang diliputi oleh kesesatan, penipuan dan kesombongan. Rakyatnya tidak percaya akan adanya Tuhan, dan sebaliknya kepala negara menipu rakyatnya dan sebagainya. Lihat *Ibid.*,

masing-masing yang terorganisasi rapih demi kesempurnaan hidup tubuh itu dan penjagaan akan kesehatannya.

Nampaknya Al-Farabi membuat analisis dengan analogi struktur pemerintahan dengan organ tubuh manusia (biological analogies) dimana dalam tubuh manusia terdapat organ-organ yang secara fungsional menempati struktur yang berbeda antara satu dengan yang lainnya. Namun demikian kesemuanya menempati posisi yang penting. Sentral dari organ tubuh adalah jantung, kemudian disusul akal yang berkedudukan sebagai pemimpin (kepala) dan organ-organ lainnya membantu serta melaksanakan kebijakan kepala. Di sini Al-Farabi mengakui adanya kelas-kelas sosial dalam suatu masyarakat. Tinggi rendahnya kedudukan mereka terletak pada jauh dekatnya dengan kepala.<sup>303</sup>

#### *Kriteria Kepala Negara*

Kepala negara atau Imamah dipandang sebagai salah satu aspek penting dalam sebuah sistem pemerintahan. Kepala negara memegang otoritas yang vital. Selain memiliki kekuatan sentral dalam menjalankan aturan-aturan politik kenegaraan bagi rakyatnya. Ia dalam banyak hal juga memegang peranan yang menentukan dalam pengambilan atau melaksanakan keputusan.

Begitu besar pengaruh dan peranan kepala negara dalam suatu negara, sehingga kekeliruan memilih dan menunjuk kepala negara akan menghadapkan masyarakat dalam jurang kekacauan dan kehancuran.

Dengan demikian, kepala negara bukan hanya sekedar ada atau harus ada, tetapi lebih dari itu kepala negara harus memiliki kriteria-kriteria tertentu yang dapat menopang kedudukannya yang vital dan strategis.

Kepala negara merupakan sebuah komponen penting dalam sistem pemerinthan suatu negara. Oleh karena itu, pemikiran tentang konsepsi dan kriteria seorang kepala negara sangat ditentukan oleh sistem yang dianut oleh suatu negara.

Para ulama memandang bahwa sistem pemerintahan yang ideal untuk suatu negara memiliki pandangan yang beragam. Secara garis besar pandangan mereka dapat digolongkan sebagai berikut :

---

<sup>303</sup> *Ibid.*, h. 52

1. Golongan yang menghendaki agar sistem pemerintahan Islam harus mengikuti pola yang pernah diterapkan Nabi Muhammad saw dan khufa Al-Rasyidin.
2. Golongan yang hendak menerapkan ajaran-ajaran Islam secara tekstualis sebagaimana yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadis Nabi.
3. Golongan yang menghendaki agar penerapan ajaran Islam dalam pemerintahan dengan cara mengambil esensi dan semangat yang terkandung dalam ajaran Islam.<sup>304</sup>

Perspektif yang berkaitan dengan kategori di atas, nampaknya Al-Farabi cenderung pada kategori ketiga yaitu memandang bahwa yang terpenting adalah agar semangat ajaran Islam dapat diaplikasikan dalam sistem pemerintahan. Hal ini terlihat dari obsesinya untuk mewujudkan masyarakat yang baik dan sejahtera. Oleh karena itu, kepala negara adalah orang yang mampu membuat peraturan dan melaksanakan peraturan tersebut menuju tercapainya masyarakat yang baik dan sejahtera. Kemampuan seperti ini hanya dapat dimiliki oleh orang yang berkualifikasi sebagai nabi atau rasul. Karena nabi dan rasul sudah tidak ada, maka yang mendekati sifat-sifat nabi dan rasul adalah para filosofi yang memiliki akal mustafat. Dan jika tidak ditemukan sifat itu pada diri seseorang, maka dapat merupakan gabungan dari beberapa orang secara kolektif.<sup>305</sup> Yang penting mereka dapat mewujudkan keadilan dan kesejahteraan masyarakat.

Secara lebih rinci Al-farabi menetapkan kriteria seorang kepala negara adalah mereka yang memiliki sifat-sifat sebagai berikut: (1) memiliki kesempurnaan anggota tubuh; (2) memiliki pengertian yang luas; (3) mampu menjabarkan seluruh yang dikatakannya; (4) memiliki kesempurnaan daya ingat; (5) memiliki kesanggupan untuk menangkap inti dari suatu persoalan; (6) memiliki kesanggupan untuk menyampaikan keinginannya kepada orang lain dengan penuh kecintaan kepada ilmu pengetahuan; (7) menghindari perbuatan-perbuatan yang sia-sia; (8) dapat mengatasi keinginan yang berlebih-lebihan dalam makan, minum, dan dorongan hawa nafsu lainnya; (9) mencintai kebenaran dan membenci kepalsuan; (10) lapang dada dan cinta keadilan dan membenci pemaksaan

---

<sup>304</sup> *Ibid.*, h. 1-2

<sup>305</sup> Harun Nasution, *op. cit.*, h. 32-33

dan kesewenang-wenangan; (11) memiliki kesanggupan untuk menyebarkan keadilan tanpa suatu paksaan, tidak mengenal rasa takut dalam mengerjakan sesuatu yang menurut keyakinannya sebagai suatu kebenaran yang harus dilaksanakan; (12) memiliki cukup kekayaan.<sup>306</sup>

Kepala negara yang memiliki dua belas sifat tersebut, dipastikan akan dapat memimpin suatu negara dengan baik dan membawa rakyatnya kepada kebaikan, kemaslahatan dan kemakmuran.

Berkenaan dengan apa yang dikemukakan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa manusia tidak akan dapat hidup secara teratur tanpa adanya peraturan-peraturan yang mengikat. Peraturan-peraturan yang berkaitan dengan tata kehidupan bermasyarakat, hendaknya didasarkan pada kebutuhan-kebutuhan masyarakat itu sendiri.

Masyarakat yang ideal adalah masyarakat yang hidup dalam suatu negara yang ideal. Negara kota merupakan alternatif yang ditawarkan oleh Al-farabi untuk mewujudkan masyarakat yang ideal itu. Mekanisme sistem pengaturan pemerintahan dapat diumpamakan dengan sinerginya anggota-anggota tubuh manusia dalam mewujudkan suatu keinginan atau cita-cita.

Kepala merupakan unsur yang teramat penting bagi tubuh. Demikian pula kepala negara menempati posisi yang vital. Maka seorang kepala negara selayaknya memiliki kriteria yang mendukung tugas-tugasnya dalam mengantarkan kepada terwujudnya masyarakat yang baik dan merasakan kesejahteraan dalam hidupnya.

### **Al-Mawardi**

Nama lengkapnya adalah Abu Hasan Ali bin Muhammad bin Habib Al-Bashri Al-Bagdadi Al-Mawardi. Beliau dilahirkan pada tahun 364 H atau 974 M, dan wafat pada tahun 450 H atau 1059 M dalam usia 86 tahun di Bagdad.<sup>307</sup>

Bagdad sebagai tempat kelahirannya, merupakan salah satu pusat studi dan pendidikan dunia Islam. Di kota inilah ia pertama kali mendapat pendidikan dengan mempelajari Al-Qur'an dan Hadis. Dalam bidang Hadis, ia belajar dari beberapa orang ulama yang terkenal, seperti Hasan

---

<sup>306</sup> Haroon Khan Sherwani, *Mempelajari Pendapat-pendapat Sarajana Islam tentang Administrasi Negara*, (Jakarta: Tinta Mas, t.th.), h. 70

<sup>307</sup> C.E Boswarth dkk. (editor) *Encyclopedia of Islam*, vol. VI, (Leiden: E.J. Baill, 1991), h. 267

bin Ali Muhammad Al-Jilli, Muhammad bin Al-Mu'alla Al-Azdi. Dalam bidang Fiqhi ia belajar dari ulama seperti: Abi Al-Asim Al-Shaimiri dan kemudian melanjutkan studinya di Bagdad dan berguru pada Abu Hamid Al-Isfirayani.<sup>308</sup> Dalam kitab-kitab yang menceritakan biografi Al-Mawardi tidak disebutkan selain Al-Qur'an, Hadis dan Fiqh yang dipelajarinya. Sebab memang tiga macam ilmu inilah yang menjadi dasar bagi seseorang dalam memasuki ilmu lainnya pada masa itu. Setelah menyelesaikan pendidikannya di Bashrah dan Bagdad, dia kemudian menjadi guru.<sup>309</sup> Lama kelamaan dia pun terkenal di Bagdad dan juga dikenal oleh penguasa Bani Abbas ketika itu sehingga ia diangkat menjadi salah seorang pejabat kekhalfahan Bani Abbasiyah.

Al-Mawardi menguasai ilmu apa saja, tetapi reputasinya dalam bidang keilmuan maupun politik tidaklah diragukan. Dia dapat dikatakan sebagai seorang ilmuan multi disipliner. Hal ini terlihat dari karya-karyanya dalam berbagai ilmu pengetahuan, baik yang sudah diterbitkan maupun yang belum diterbitkan atau masih dalam bentuk manuskrip. Karya-karyanya antara lain: (1) Al-Hawai Al-Kabir; (2) Al-Ahkam Al-Syulthaniyah; (3) Qawanin Al-Wizarat wa Siyasah Al-Mulk; (4) Nashihat Al-Mulk; (5) Al-Iqna' (Mukhtashar Kitab Al-Hawi); (6) Al-Tafsir; (7) Adab Al-Qadhi; (8) A'lam Al-Nubuwwah; (9) Tahsil Al-Nadzar wa Ta'jil Al-Dhafar; (10) Kitab fi Al-Nahwi; (11) Al-Amstal wa Al-Hukam; (12) Adab Al-Dunya'; (13) Al-Buyu', dan (14) Al-Nukat wa Al-'Uyun.<sup>310</sup>

Kehidupan Al-Mawardi sebagai seorang ulama sangat dekat dan bahkan masuk dalam jaringan penguasa Abbasiyah. Selain menduduki jabatan sebagai Qadhi di beberapa kota, beliau bahkan pernah menjabat sebagai Qadhi Al-Qudhat pada masa kekhalfahan Al-Qadir (w. 422 H) yang berkedudukan di Ustuwa dekat Naishafur. Beliau juga pernah mendapat tugas khusus di saat Dinasti Buwaihi mulai berkuasa, yakni sebagai safir (penghubung) antara pemerintah khalifah Al-Qadir dari dinasti Abbasiyah yang beraliran Sunni dengan Amir Al-Umara' dari Dinasti Buwaihi yang beraliran Syi'ah).

---

<sup>308</sup> H. Khan Syerwani, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, (Lahore: Muhammad Ashraf, 1945), h. 107

<sup>309</sup> C.E Boswarth dkk, (editor), *loc. cit.*,

<sup>310</sup> Al-Khatif Al-Bagdady, *Tarikh Al-Umam Al-Islamiyah Al-Abbasiyah*, (Beirut: Makhtabah Al-Husanna, t.th, ), h. 102

Situasi politik di dunia Islam pada masa Al-Mawardi, -- sejak menjelang akhir abad ke-10 sampai pertengahan abad ke-11 M -- sangat memprihatinkan. Semula Bagdad yang menjadi pusat peradaban Islam dan poros negara Islam, kemudian berubah menjadi ajang perebutan para Panglima perang Bani Abbasiyah. Pada saat itu khalifah di Bagdad hanya merupakan kepala negara yang resmi dengan kekuasaan formal saja, sedang yang mempunyai kekuasaan sebenarnya dan pelaksana pemerintahan adalah para pejabat-pejabat tinggi dan para Panglima yang berkebangsaan Turki atau Persia serta penguasa-penguasa wilayah.

Meskipun kekuasaan para pejabat tinggi dan Panglima perang non Arab saat itu semakin meningkat, sampai waktu itu belum tampak adanya usaha dipihak mereka untuk menggantikan khalifah Arab itu dengan khalifah yang berkebangsaan Turki atau Persia. Namun mulai terdengar adanya tuntutan sementara golongan agar jabatan khalifah dapat diisi oleh orang yang bukan Arab dan bukan pula dari suku Quraisy. Tuntutan itu ditolak oleh golongan lain, khususnya orang-orang Arab yang masih mempertahankan kursi khalifah harus dipegang oleh suku Quraisy dan jabatan *wazir Tafwidh* harus berkebangsaan Arab dan beragama Islam. Al-Mawardi merupakan pendukung kelompok ini.

#### *Konsep Imamah*

Al-Mawardi adalah salah seorang pemikir politik realistik yang mendasarkan teori politiknya atas kenyataan yang ada. Hal ini dapat dilihat dari jalan pikirannya yang mempertahankan status quo atas pengangkatan khalifah harus tetap berkebangsaan Arab dari suku Quraisy, dan pembantu utama khalifah dalam penyusunan kebijaksanaan harus pula berkebangsaan Arab.

Al-Mawardi merupakan bagian yang membicarakan tentang jabatan kepala negara, cara pengangkatan dan persyaratannya, serta hubungan antara negara danarganya. Kepemimpinan atau Imamah dalam pandangan Mawardi mempunyai fungsi dan peranan untuk memelihara kelangsungan agama (Islam) dan mengatur atau menata kehidupan dunia (politik).<sup>311</sup> Dengan demikian seorang Imam di samping sebagai pemimpin agama, juga sebagai pemimpin politik atau kepala negara. Fungsi dan

---

<sup>311</sup> Abi Hasan Ali bin Muhammad bin Habib Al-Bashri Al-Bagdady Al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Syulthaniyah*, (Bairut: Dar Al-Fikr, t.th.), h. 5

peranan Imam dalam khalifahan selaras dengan konsep kekhalifahan manusia atau penciptaan manusia di atas bumi ini.

Imam yang dimaksudkan Al-Mawardi adalah khalifah, raja, sultan atau kepala negara. Apabila Imam telah disepakati oleh umat Islam melalui mekanisme tertentu yang ditetapkan dalam konstitusinya, maka umat atau rakyat harus taat dan patuh kepada Imam yang telah dibai'atnya. Kepatuhan kepada Imam tersebut berlaku selama aturan atau perintah Imam itu tidak bertentangan dengan aturan yang telah digariskan oleh Allah dan Sunnah Rasulnya.<sup>312</sup>

Keberadaan Imamah dalam komunitas Islam merupakan suatu keharusan atau wajib syar'i, baik kewajiban itu didasarkan atas pertimbangan akal atau atas pertimbangan syara' yang harus ditaati oleh manusia.<sup>313</sup> Dalam kaitan ini tampaknya Al-Mawardi sangat memperhatikan kesatuan umat, yaitu di bawah satu pimpinan, dan perlu mengusulkan adanya satu Imam sebagai satu-satunya pimpinan pusat yang sah bagi komunitas muslim, serta menekankan pentingnya pembentukan satu kekuasaan dan administrasi.

Menurut Al-Mawardi, bahwa ada dua komponen yang harus ada dalam penyelenggaraan sebuah pemerintahan negara, agar tujuan yang ingin dicapai dalam negara tersebut dapat tercapai secara tepat dan efektif. Kedua komponen itu *pertama* adalah Ahl Aqdh wa Al-Halli atau Ahl Al-Ikhtiar dan komponen *kedua* adalah Ahl Al-Imamah.<sup>314</sup>

Ahl Aqdh wa Al-Halli adalah mereka yang mempunyai wewenang untuk memilih imam bagi umat, atau itulah yang disebut dengan Ahl Al-Ikhtiar. Kelompok ini mempunyai beberapa syarat, yaitu, (1) bersikap adil; (2) berilmu pengetahuan supaya dapat mengetahui siapa yang pantas dan memenuhi syarat menjadi Imam; (3) memiliki wawasan yang luas dan kearifan yang memungkinkan mereka memilih siapa yang berhak menjadi

---

<sup>312</sup> Abu Zahra, *Al-Islam wa Al-Taqqin Al-Ahkam*, (Kairo: Dar Al-Fikr, 1977), h. 47

<sup>313</sup> Di sini terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang kewajiban mendirikan Imamah. Ada yang mengatakan bahwa kewajiban itu atas perintah Syara' sedangkan lainnya mengatakan bahwa kewajiban itu atas pertimbangan akal. Lihat Al-Mawardi, *loc. cit.*,

<sup>314</sup> *Ibid.*, h. 5-6



Imam, dan yang paling mampu mengelola kepentingan umat di antara mereka yang memenuhi syarat tersebut.<sup>315</sup>

Komponen kedua adalah Ahl Al-Imamah, yaitu mereka yang berhak mengisi jabatan Imam. Bagi mereka yang mempunyai persyaratan yang harus dipenuhi, yaitu: (1) bersikap adil; (2) mempunyai ilmu pengetahuan yang memadai untuk berijtihad; (3) sehat pendengaran dan penglihatannya; (4) lengkap anggota tubuhnya; (5) mempunyai wawasan yang memadai untuk mengatur untuk mengatur rakyat dan mengelola kepentingan rakyat dan mengeyahkan musuh, dan (7) keturunan Quraisy.<sup>316</sup>

### *Mekanisme Pemilihan Imam*

Terdapat paling tidak ada dua teori dalam pemilihan atau pengangkatan seorang Imam dalam pemikiran politik Al-Mawardi, yaitu *pertama* dengan cara pemilihan oleh Ahl Aqdhi wa Al-Halli dan *kedua* dengan cara penunjukan atau wasiat dari Imam sebelumnya. Pengangkatan dengan cara pemilihan oleh Ahl Aqdhi wa Al-Halli terdapat silang pendapat di kalangan ulama tentang jumlah peserta yang ikut dalam pemilihan tersebut. Pendapat *pertama*, mengatakan bahwa pemilihan itu sah apabila dilakukan oleh Ahl Aqdhi wa Al-Halli dari seluruh pelosok negeri, sehingga persetujuan itu dari seluruh rakyat. Pendapat *kedua*, berpendirian bahwa, pemilihan itu sah apabila dilakukan paling kurang lima orang, dan seorang di antara mereka diangkat menjadi sebagai Imam dengan persetujuan empat yang lain. Dasar pendirian kelompok ini ialah dahulu Abu Bakar diangkat sebagai khalifah pertama melalui pemilihan oleh lima orang, dan bahwa Umar bin Khattab telah membentuk “dewan formatur” yang terdiri dari enam orang untuk memilih seorang di antara mereka sebagai khalifah penggantinya dengan persetujuan lima anggota yang lain dari dewan itu. Pendapat *ketiga*, berpendirian bahwa pemilihan itu sah kalau dilakukan oleh tiga orang, apabila seorang di antara mereka diangkat sebagai Imam dengan persetujuan dua orang yang lain. Pendapat ini dianut oleh ulama Kufah. Pendapat *keempat*, berpendirian bahwa pemilihan Imam sah dilakukan oleh seorang. Kelompok ini berpendirian bahwa dahulu Ali bin Abi Thalib diangkat hanya oleh seorang, Abbas, paman Ali sendiri. Abbas berkata kepada Ali, “Ulurkan tanganmu” Aku hendak berbaiat

---

<sup>315</sup> *Ibid.*, h. 63

<sup>316</sup> *Ibid.*,

kepadamu”. Menyaksikan apa yang diperbuat oleh Abbas itu, semua yang hadir serentak berkata: Paman nabi telah berbaiat kepada saudara sepupunya nabi, dan semua mengikuti jejak Abbas.<sup>317</sup>

Pengangkatan Imam atau khalifah dapat dilakukan dengan penunjukan atau wasiat oleh Imam sebelumnya, menurut Al-Mawardi, didasarkan atas pengangkatan Umar bin Khattab menjadi khalifah melalui penunjukan khalifah sebelumnya, Abu Bakar Shiddiq. Demikian pula halnya dengan pengangkatan Usman bin Affan. Enam anggota “dewan formatur” yang memilihnya sebagai khalifah adalah ditunjuk oleh pendahulunya, Umar bin Khattab. Dalam hal pengangkatan Imam melalui penunjukan atau wasiat oleh Imam yang masih berkuasa, Mawardi menyatakan bahwa sebelum menunjuk calon penggantinya, seorang Imam harus berusaha agar yang ditunjuknya itu benar-benar berhak untuk mendapatkan kepercayaan dan kehormatan yang tinggi dan orang yang benar-benar paling memenuhi syarat.<sup>318</sup>

#### *Distribusi Kekuasaan*

Mengenai distribusi kekuasaan dalam Imamah, Al-Mawardi menjelaskan yuridiksinya, terhadap para pembantu yang secara resmi melaksanakan tugas-tugasnya. Kekuasaan para pembantu Imam dapat dibedakan menjadi empat kategori, yaitu:

*Pertama*, mencakup orang-orang yang yuridiksinya bersifat general di seluruh wilayah, yaitu para wazir. Pada mereka didelegasikan untuk bertindak dalam seluruh persoalan kenegaraan, kecuali wewenang tertentu yang tidak bisa didelegasikan kepada mereka, sebab wewenang tersebut hanya bisa dilakukan oleh khalifah.

*Kedua*, mencakup mereka yang yuridiksinya bersifat general di daerah tertentu, yaitu para pejabat propinsi, karena yuridiksi mereka di daerah itu bersifat general dalam hubungannya dengan semua persoalan di wilayah tersebut.

*Ketiga*, mencakup mereka yuridiksinya terbatas disemua wilayah, seperti kepala pengadilan (*Qadhi Al-Qudhat*), Panglima angkatan bersenjata (*Naqib Al-Jaisy*), para penjaga pos perbatasan (*Hami al-Thugur*), kolektor

---

<sup>317</sup> *Ibid.*, h. 64

<sup>318</sup> *Ibid.*, h. 64-65

pajak bumi, kolektor pajak sedekah, karena yurisdiksinya pada persoalan khusus.

*Keempat*, mencakup mereka yang yurisdiksinya khusus dalam wilayah-wilayah tertentu, yaitu kepala pengadilan (*Qadhi*) kota, kolektor pajak bumi lokal, penjaga perbatasan tertentu atau kepala tentara lokal, karena masing-masing dibatasi yurisdiksinya di dalam wilayah tertentu.

Pemilihan para pembantu Imam, harus memperhatikan kualifikasi para calon pembantunya, sekurang-kurangnya dalam tiga hal, yaitu: *pertama*, aspek moralitas atau akhlak. Imam hendaknya menilai aspek ini akan mempengaruhi seseorang dalam perjalanan kepemimpinannya; *kedua*, aspek kompetensi atau kapasitasnya. Aspek *ketiga* adalah motivasi kerja.

Wazir yang merupakan pembantu Imam dalam kategori pertama di atas, mempunyai peranan yang begitu urgen dalam pemerintahan. Menurut Al-Mawardi ada dua kategori wazir, yaitu, *wazir tafwidh* dan *wazir tanfidz*. *Wazir tafwidh* adalah pembantu utama kepala negara/Imam dalam kewenangan atau kekuasaan, tidak saja untuk melaksanakan yang sudah digariskan oleh Imam, tetapi juga membantu menggariskan dan merumuskan kebijaksanaan-kebijaksanaan itu bersama-sama dengan Imam dan juga membantu dalam menangani segala urusan rakyat. Persyaratan menjadi wazir sama dengan persyaratan menjadi Imam, kecuali syarat keturunan Quraisy, seorang untuk menjadi wazir harus keturunan Arab.

Adapun *wazir tanfidz* kekuasaannya jauh berkurang dari *wazir tafwidh*. Dia hanya pelaksana kebijaksanaan Imam dan penghubung antara Imam dan pejabat-pejabat tinggi negara dan rakyat. Menurut Al-Mawardi, ada empat macam fungsi wazir, yaitu:

1. Dalam hubungannya dengan Imam, wazir harus memperhatikan dan melaksanakan secara keseluruhan peraturan-peraturan yang telah ditetapkan oleh Imam.
2. Berkaitan dengan kewenangan dan penilaian bebas wazir. Ia boleh mengatur diri sendiri, seperti menunjuk seseorang untuk bekerja menurut kebijaksanaannya.
3. Berkaitan dengan kepegawaian, wazir berhak mengangkat pegawai pemerintahan. pegawai-pegawai tersebut praktis menjadi bawahannya. Selanjutnya wazir bertanggung jawab menentukan tugas-tugas yang dilakukan oleh para pegawainya, membuat

skala prioritas dan termasuk tehnik dan fasilitas kerja yang dibutuhkan.<sup>319</sup>

Mengenai keamiran umum, Al-Mawardi membaginya dalam dua bagian, yaitu: *Imarat Al-Istikfa'*, yang diangkat dengan pemilihan, dan *Imarat Al-Istila'*, yaitu diangkat karena keadaan yang memaksa. Para pejabat *Amir Al-Istikfa'*, dipilih secara bebas oleh Imam atau wazir *wazir tanfidz* untuk mengelola semua urusan di propinsi tertentu.

Menurut Al-Mawardi bahwa *Imarat Al-Istila'* merupakan keamiran yang dibangun dengan kekerasan dimana pemimpin atau penguasanya menjadikan dirinya sebagai kepala wilayah yang ditaklukkannya, memberikan peraturan dengan kekuatan, tidak dipilih secara bebas oleh Imam.<sup>320</sup> Dengan sejarah Islam keamiran, model ini berkembang ketika kerajaan bani Abbas memasuki masa kemundurannya, yaitu mulai pertengahan abad X M.

Dari apa yang dikemukakan di atas, terlihat bahwa pemikiran politik Al-Mawardi khususnya yang berkaitan dengan konsepnya tentang Imamah begitu kompleks, apalagi kalau diukur dengan keadaan dan kondisi obyektif masa itu. Beliau menjelaskan secara gamlang tentang mekanisme pemilihan Imam, distribusi kekuasaan antara Imam sebagai pemimpin tertinggi dalam Imamah dengan para pembantunya yang banyak merealisasikan ide-idenya, baik yang ada dalam ibukota maupun para pejabatnya di daerah.

Di samping itu beliau mempunyai kecenderungan paham pan Islamisme, walaupun paham ini lahir pada abad ke-19. Kecenderungan semacam ini bisa dipahami, apabila kita melihat kondisi masa itu, di mana kristalisasi doktrin atas pemahaman ajaran agama tentang adanya keharusan Imamah di dunia Islam di bawah satu payung kekuasaan Imamah

## **Al-Ghazali**

Nama lengkapnya adalah Abu Hamid Al-Ghazali atau Imam Al-Ghazali, seorang teolog terkemuka, ahli hukum, pemikir yang original, ahli tasawuf terkenal dan yang mendapat julukan Hujjah Al-Islam. Al-Ghazali dilahirkan di kota Thus, yang termasuk wilayah Khurasan, pada tahun 450

---

<sup>319</sup> Al-Mawardi, *Al-Qawanin Al-Wizarat wa Siyasaht Al-Mulk*, (Beirut: Dar Al-Taliyah li Al-Tiba'ah wa Al-Nashar, 1979), h. 139-141

<sup>320</sup> *Ibid.*, h. 33

H atau 1058 M, dan wafat juga di Thus pada tahun 505 H atau 1111 M. Karya tulisnya yang terbesar adalah *Ihya Ulum Al-Din* (Menghidupkan kembali Ilmu-ilmu Agama) yang terdiri dari enam jilid, yang oleh sementara kalangan dianggap sebagai buku petunjuk pelaksanaan paripurna untuk pengamalan dan penghayatan ajaran Islam, baik yang menyangkut ibadah murni maupun yang berkaitan dengan aspek-aspek kehidupan bermasyarakat.<sup>321</sup>

Ghazali mengikuti pendidikan pertama kali di Thus, di bawah asuhan seorang pendidik dan ahli tasawuf, sahabat karif ayahnya yang telah meninggal. Kemudian dia pindah ke Naisabur dan berguru tentang ilmu kalam atau teologi pada Imam Haramain Juwaini. Tampaknya pada waktu itu dia sudah mulai menulis dan mengajar. Ternyata pada waktu itu pula sudah mulai timbul kebingungan tentang kebenaran apa yang didapatkannya dari gurunya. Selain berguru kepada Imam Haramain Juwaini. Ghazali juga belajar kepada sejumlah ulama lain, tetapi umumnya kurang begitu terkenal. Kemudian dia menggabungkan diri dengan kelompok *Nizham Al-Mulk*, wazir Sultan Saljuk A. Arsalan, suatu kelompok yang waktu itu sangat menarik bagi para cendekiawan muda Islam.<sup>322</sup>

Pada tahun 484 H atau tahun 1091 M Ghazali ditugaskan oleh *Nizham Al-Mulk* untuk mengajar di lembaga pendidikan tinggi *Nizhamiyah* yang didirikannya di Baghdad. Empat tahun lamanya Ghazali mengajar pada lembaga yang kenamaan itu, dan melalui jabatannya sebagai Guru Besar namanya semakin dikenal, sehingga dia dipandang sebagai salah seorang ilmuwan yang disegani, dan ahli hukum yang dikagumi, tidak saja dalam lingkungan *Nizhamiyah*, tetapi juga di kalangan pemerintahan di Baghdad.<sup>323</sup>

Semasa hidup Al-Ghazali, dunia Islam memang mengalami kemunduran dan kemerosotan yang makin parah dibandingkan dengan masa-masa sebelumnya, termasuk kemerosotan kehidupan beragama dan akhlak. Semula Ghazali mengira dan berharap akan dapat berbuat sesuatu

---

<sup>321</sup> Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Iqtishad fi Al-I'tiqad*, (Mishr, Maktabat Al-Jund, 1972), h. 39 dan lihat pula Zainal Abidin, *Konsepsi Negara Bermoral menurut Al-Ghazali* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h.

<sup>322</sup> Munawir Sjadzali, *op. cit.*, h. 70

<sup>323</sup> *Ibid.*,

untuk memperbaiki kondisi dan situasi itu. Tetapi tampaknya baik skala maupun dimensi dan kompleksitas kebobrokan itu sedemikian rupa sehingga dia merasa semuanya itu jauh di luar jangkauan kemampuannya. Dalam bidang politik dualisme makin berkembang. Pada masa Ghazali, kekuasaan khalifah hampir semata-mata terbatas pada bidang spiritual, sedang kekuasaan politik yang sebenarnya berada pada penguasa-penguasa lokal yang bertebaran di wilayah dunia Islam apakah mereka itu bergelar Sultan, Raja atau Amir.<sup>324</sup>

Di Afrika Utara sebelah barat, pada masa itu telah berdiri dua kerajaan, yaitu kerajaan Murabithin yang dibangun oleh Abdullah bin Yasin dan Yusuf bin Tasyfin, yang wilayahnya meliputi Al-Jazair, Marakisy, Afrika Barat dan Andalusia; dan kerajaan Muwahidin yang dibangun oleh Muhammad bin Tumarat, yang wilayahnya meliputi seluruh daerah Maghrib Arab, Afrika Barat dan Andalusia. Al-Ghazali bersahabat dengan para pendiri dua dinasti itu.

Yusuf bin Tasyfin, pendiri kerajaan Murabithin, berhubungan dengan Ghazali melalui korespondensi. Yusuf meminta nasihat tentang masalah-masalah perang dan damai, dan kebijaksanaan politik negara. Oleh karenanya Ghazali berhak ikut bangga dengan keberhasilan Yusuf bin Tasyfin, baik dalam membangun maupun dalam mengelola negara dengan penuh keadilan dan kearifan, sampai dia mendapatkan julukan Amir Al-Muslimin, bukan Amir Al-Mu'minin yang merupakan gelar untuk khalifah saja. Persahabatan Ghazali yang lain, yang juga menghasilkan lahirnya suatu negara yang didasarkan atas pengarahan dan petunjuk darinya, adalah persahabatannya dengan Muhammad bin Tumarat, pendiri kerajaan Muwahidin, setelah ia berhasil memberontak terhadap Murabithin dan merebut sejumlah wilayah kekuasaannya. Hubungan antara pendiri dinasti Muwahidin dengan Ghazali yang berlangsung selama tiga tahun merupakan hubungan antara seorang murid dan seorang guru dan tutor.<sup>325</sup>

Berkaitan dengan politik, Al-Ghazali memahami bahwa secara teoritis, politik itu merupakan suatu ilmu yang memiliki urgensi dan kedudukan tersendiri. Secara praktis, politik adalah suatu profesi yang memiliki kehormatan dan manfaat tersendiri, karena ia berkaitan dengan usaha menangani urusan manusia dengan cara yang sebaik-baiknya. Al-

---

<sup>324</sup> *Ibid.*, h. 71-72

<sup>325</sup> *Ibid.*, h. 73-74

Imam Ibn Al-Qayyim mengutip perkataan Al-Imam Abu Al-Wafa' bin Usail Al-Hambaly, bahwa politik adalah suatu kinerja yang dengannya manusia bisa menjadi lebih dekat kepada perbaikan dan lebih jauh dari kerusakan, selagi tidak bertentangan dengan syari'at.<sup>326</sup>

#### *Proses Terbentuknya Negara*

Menurut Al-Ghazali, manusia diciptakan oleh Allah tidak bisa hidup seorang diri, ia membutuhkan orang lain untuk berkumpul dan bekerja bersama. Kebutuhan manusia untuk berkumpul dan bekerja sama itu didorong oleh dua sebab, yaitu *pertama*, kebutuhan untuk mempertahankan keturunan (reproduksi) demi kelangsungan hidup manusia. Hal ini hanya bisa terjadi melalui pergaulan antara laki-laki dan perempuan. *Kedua*, untuk mengadakan kerjasama atau tolong-menolong dalam rangka memperoleh makanan untuk mempertahankan hidup, pakaian untuk melindungi diri dari panas dan dingin, tempat tinggal untuk melindungi diri dari panas dan dingin, dan melindungi keluarga dan harta dari segala macam gangguan serta pendidikan anak.<sup>327</sup>

Manusia secara perorangan tidak mampu hidup sendiri, ini dapat dilihat pada kenyataan aktifitas kehidupan, seperti dalam hal mengerjakan sawah dan ladang. Untuk itu ia memerlukan alat-alat pertanian, yang untuk pengadaannya diperlukan pandai besi dan tukang kayu. Untuk mengadakan makanan dibutuhkan penggilingan gandum dan pembuat roti. Dan untuk penyediaan pakaian diperlukan tukang tenun dan tukang jahit. Pendidikan anak dibutuhkan tempat dan guru serta alat-alat lain. Semua faktor ini memerlukan kerjasama yang baik antar sesama manusia. Untuk itu diperlukan tempat tertentu, dan dari sanalah lahir suatu negara.<sup>328</sup>

#### *Unsur-unsur Negara*

Secara umum unsur-unsur terbentuknya sebuah negara adalah *pertama*, adanya kumpulan manusia atau masyarakat yang dalam kajian ilmu

---

<sup>326</sup> Ibn Al-Qayyim dalam Yusuf Al-Qardhawy, *Fiqh Daulah dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sunnah*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1997), h. 137

<sup>327</sup> Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya Ulum Al-Din*, (Bairut: Dar Al-Fikr, 1975), h. 1745 Lihat pula Munawir Sjdzali, *op. cit.*, h. 74

<sup>328</sup> *Ibid.*,

politik disebut rakyat, *kedua*, adanya wilayah tertentu, *ketiga*, adanya pemerintahan atau pemimpin, dan *keempat*, adanya konstitusi.<sup>329</sup>

Berkaitan dengan upaya untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan hidup rakyat, Al-Ghazali berpendapat bahwa negara memerlukan sejumlah unsur yang menjamin tegaknya negara, yaitu: pertanian, untuk menghasilkan bahan makanan; peternakan, untuk menghasilkan binatang ternak; perburuan, untuk menghasilkan binatang buruan; pertambangan, untuk memperoleh barang tambang yang tersimpan dalam perut bumi; pemintalan, untuk menghasilkan pakaian; pembangunan, untuk menghasilkan tempat tinggal.<sup>330</sup>

Selain itu, unsur politik juga merupakan sendi negara. Politik (*siyasah*) berkaitan dengan pengelolaan negara, pengaturan kerjasama antara warga negara untuk menjamin kepentingan bersama, menyelesaikan sengketa antara warga negara dan melindungi ancaman dan bahaya yang datang dari luar. Dalam bidang politik ini memerlukan: *pertama*, ahli pengukur tanah, untuk mengetahui ukuran tanah milik rakyat dan pembagiannya secara adil. *Kedua*, militer untuk memelihara keamanan dan pertahanan negara. *Ketiga*, kehakiman untuk menyelesaikan perselisihan dan pertikaian antara warga negara. *Keempat*, hukum, yaitu undang-undang yang memelihara moral masyarakat yang harus ditaati agar tidak terjadi perselisihan dan pelanggaran hak, yaitu undang-undang Allah di bidang Muamalat. Untuk mengatur semua hal tersebut diperlukan seorang kepala negara atau pemimpin yang bertugas untuk membela segala urusan rakyat dan negara.<sup>331</sup>

#### *Pembentukan Pemerintahan*

Lembaga pemerintahan (Imamah-khalifah) merupakan kepemimpinan umum bagi umat Islam dalam urusan agama (*biratut al-din*) dan urusan dunia (*siyasah al-dunia*) sebagai pengganti fungsi kenabian. Al-Ghazali mengemukakan bahwa pembentukan khilafah itu adalah wajib *syar'i*. dasarnya adalah ijma umat, dan kategori wajibnya adalah fardhu

---

<sup>329</sup> Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997), h. 223

<sup>330</sup> Abu Hamid Al-Ghazali, *op. cit.*, h. 1744

<sup>331</sup> *Ibid.*, h. 1745-1746



kifayah.<sup>332</sup> Ijma umat itu, menurutnya terdapat dalam sejarah umat Islam, yaitu terjadinya ijma para sahabat dalam proses pengangkatan khalifah yang menggantikan Nabi Muhammad saw setelah beliau wafat. Sejak peristiwa itu sampai pada masa Al-Ghazali, umat Islam selalu berada di bawah pemerintahan sistem khalifah. Ini berarti bahwa selama beberapa abad, umat Islam ijma menerima sistem pemerintahan itu. Jadi konsep ijma bagi Al-Ghazali adalah kosensus seluruh ulama dan masyarakat awam dalam waktu yang tidak terbatas. Bagi Al-Ghazali yang penting bukan ijmanya, melainkan mengapa ijma itu terjadi. Ijma umat Islam terhadap perlunya Imamah dimaksudkan dalam rangka memelihara syari'at Islam dan ketertiban agama, yang demikian tidak mungkin dapat terwujud kecuali ada penguasa yang ditaati.<sup>333</sup>

Al-Ghazali juga mengemukakan alasan lain yang didasarkan pada realitas sosial dan sifat alamiah manusia. Menurutnya, manusia itu cenderung untuk bermasyarakat agar mereka bisa bekerjasama dan tolong-menolong dalam rangka memenuhi kebutuhan hidup manusia. Tetapi karena dalam kerjasama dan tolong-menolong itu sering terjadi persaingan dan pertentangan, maka untuk mengatasinya diperlukan pemerintah atau penguasa, untuk melayani kepentingan rakyat.<sup>334</sup>

Pemikiran Al-Ghazali tersebut mengandung arti bahwa agama dan politik, dunia dan akhirat mempunyai kaitan erat yang tidak dapat dipisahkan. Karena tujuan manusia dalam bermasyarakat bukan hanya memenuhi kebutuhan dan mencari kebahagiaan materi semata, tetapi lebih dari itu untuk mempersiapkan kehidupan yang lebih sejahtera dan abadi di akhirat. Hidup dan kehidupan di dunia bukan untuk dunia semata, tapi dunia adalah untuk agama dan agama untuk mengatur dunia. Keduanya harus dipenuhi secara seimbang dan adil.<sup>335</sup> Aktualisasi agama adalah pemahaman, penghayatan dan ibadah. Ini tidak akan tercapai kecuali dengan jasmani yang sehat, dengan terpenuhinya kebutuhan-kebutuhan

---

<sup>332</sup> Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Iqtishad fi Al-I'tiqad*, (Mishr, Maktaba Al-Jund, 1972), h. 118

<sup>333</sup> Muhammad Jalil dan Ali Abd. Al-Mu'thi Muhammad Syaraf, *Al-Fikr Al-Siyasi fi Al-Islam*, (Iskandariyat: Dar Al-Jamiat Al-Mishriyat, 1978), h. 390

<sup>334</sup> Abu Hamid Al-Ghazali, *op., cit.*, h. 6

<sup>335</sup> Muhammad Jalil dan Ali Abd. Al-Mu'thi Muhammad Syaraf, *op., cit.*, h. 389

primer, keamanan jiwa dan hartanya terjamin. Bila kebutuhan-kebutuhan penting ini tak terpenuhi, ilmu dan amal juga tak akan tercapai, yang keduanya merupakan jalan dan alat untuk memperoleh kebahagiaan. Jadi kesejahteraan materil menjadi syarat terlaksananya penghayatan dan pengamalan agama, dan agama berperan mengatur cara memperoleh kebutuhan materil. Ketertiban dunia, keamanan jiwa, harta, dan aktualisasi agama tidak akan terwujud kecuali dengan adanya penguasa yang ditaati untuk mengatur dunia menjadi ladang memperoleh kehidupan sejahtera di akhirat.

Sehubungan dengan apa yang dikemukakan di atas, Al-Ghazali merumuskan teori hubungan antara agama dan politik yang sangat dekat dan saling bergantung. Agama adalah dasar dan sultan (kekuasaan politik) adalah penjaganya. Sesuatu yang tanpa dasar akan runtuh dan suatu dasar tanpa penjaga akan hilang. Jadi sultan sangat dibutuhkan untuk menjamin ketertiban dunia. Ketertiban dunia merupakan sebuah keharusan untuk ketertiban pelaksana agama, dan ketertiban pelaksanaan agama merupakan keharusan untuk memperoleh kebahagiaan di akhirat. Jadi pengangkatan Imam atau penguasa, wajib menurut hukum agama (syara'). Dengan demikian ikatan antara agama dan dunia atau antara agama dan kekuasaan politik secara integral akan menciptakan wibawa kedaulatan negara di tangan kepala negara yang berwibawa dan ditaati dalam rangka menciptakan kemaslahatan rakyat.<sup>336</sup>

Pandangan Al-Ghazali di atas, membuktikan betapa perlunya mendirikan pemerintahan di satu sisi, dan mendukung teori politiknya di sisi lain. Paradigma pemikiran Al-Ghazali itu didasarkan pada kenyataan historis umat Islam, bahwa watak manusia sebagai mahluk sosial, dan karakter ajaran Islam yang memberi perhatian secara seimbang pada urusan dunia dan akhirat, serta keinginan untuk melaksanakan syari'at Islam. hal ini, menurut Rosenthal, merupakan sebuah usaha beliau untuk mempertahankan institusi kekhalifahan sebagai simbol kesatuan masyarakat muslim.<sup>337</sup>

Al-Ghazali mensejajarkan politik dengan agama, berangkat dari persepsinya tentang posisi politik dalam ilmu pengetahuan. Baginya ilmu

---

<sup>336</sup> *Ibid.*, h. 377

<sup>337</sup> Rosental, E.I.J. *Political Thought in Medieval Islam*, (Londong: Cambridge University Press, 1962), h. 38

pengetahuan itu harus dibedakan antara ilmu syari'at dan ilmu yang bukan syari'at. Politik, etika dan metafisika termasuk dalam kategori pertama, sedangkan logika, matematika, dan fisika termasuk dalam kategori kedua.<sup>338</sup> Maksudnya kategori pertama seperti politik adalah bersumber dari syari'at, dan kategori kedua bersumber dari akal dan pengalaman empiris.<sup>339</sup> Dengan demikian, masalah siyasah termasuk dalam kajian fikih.<sup>340</sup>

Perspektif di atas, Al-Ghazali mendefinisikan siyasah itu sebagai usaha untuk memperbaiki kehidupan rakyat dengan membimbing mereka ke jalan yang lurus untuk menyematkan mereka di dunia dan di akhirat. Oleh karena itu politik baginya adalah alat untuk memperoleh kebahagiaan di dunia dan akhirat.<sup>341</sup>

Adapun tugas dan tujuan lembaga pemerintahan (khilafah) dalam pandangan Al-Ghazali, adalah lembaga yang memiliki kekuasaan dan menjadi alat dalam melaksanakan syari'at, mewujudkan kemaslahatan rakyat, menjamin ketertiban urusan dunia dan urusan agama. Ia juga berfungsi sebagai lembaga kesatuan umat Islam demi kelangsungan sejarah umat Islam.<sup>342</sup>

Al-Ghazali, tampaknya lebih condong kepada bentuk pemerintahan teokrasi Hal ini didasarkan pada pendapatnya bahwa seorang yang akan menjadi kepala negara harus mendapat *tafwidh* dari pemegang kekuasaan.

#### *Syarat-syarat Kepala Negara*

Al-Ghazali mengajukan sepuluh syarat yang harus dipenuhi oleh seseorang untuk dapat diangkat menjadi kepala negara, sultan, atau raja, yaitu: (1) dewasa atau aqil baligh; (2) otak yang sehat; (3) merdeka dan bukan budak; (4) laki-laki; (5) keturunan Quraisy; (6) pendengaran dan

---

<sup>338</sup> Shirwan Haroon Khan, *Studies in Muslim Political Thought, Heyderabad, (t,tp, tp, 1945), h. 203*

<sup>339</sup> Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Munqiz min Al-Dhalalat, (Qahirat, t,p, 1961), h. 27*

<sup>340</sup> Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Iqtishad fi Al-I'tiqad, op., cit., h. 105*

<sup>341</sup> Al-Ghazali dalam Muhammad Jalil dan Ali Abd. Al-Mu'thi Muhammad Syaraf, *op., cit., h. 5*

<sup>342</sup> Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Iqtishad fi Al-I'tiqad, op., cit., h. 105-106*

penglihatan yang sehat; (7) kekuasaan yang nyata; (8) hidayah; (9) ilmu pengetahuan; dan (10) wara'.<sup>343</sup>

Dari kesepuluh syarat tersebut di atas, Al-Ghazali menyimpulkan kepada empat syarat yang penting yaitu: (1) kemampuan bertindak; (2) kewibawaan; (3) jujur; dan (4) ilmu pengetahuan.<sup>344</sup>

#### *Sumber Kekuasaan*

Berdasarkan ayat 59 surat Al-Nisa yang memerintahkan orang-orang mukmin taat kepada Allah, kepada Rasul-Nya dan kepada para pemimpin, dan ayat 26 surat Ali Imran yang menegaskan bahwa Allah memberikan kerajaan (kekuasaan) kepada yang ia kehendaki. Al-Ghazali mendukung adigium yang mengatakan bahwa kepala negara atau sultan adalah bayangan Allah di atas bumi ini. Karena itu rakyat wajib mengikuti dan mentaatinya. Tidak boleh menentanginya. Oleh karena itu dalam kenyataan Tuhan memilih di antara cucu-cucu Adam menjadi nabi-nabi dan para pemimpin. Para nabi bertugas untuk membimbing rakyat kejalan yang benar, dan para raja atau pemimpin mengendalikan rakyat agar tidak bermusuhan sesama mereka, dan dengan kebijaksanaannya ia mewujudkan kemaslahatan rakyat. Alur pikiran Al-Ghazali tersebut, menurut Muhammad Jalal Syaraf dan Ali Abd. Al-Mu'thi Muhammad, mengandung arti bahwa kekuasaan kepala negara itu *muqaddas* (suci). Oleh karena itu rakyat wajib mentaati segala perintahnya. Sistem pemerintahan dalam pemikiran Al-Ghazali adalah teokrasi.<sup>345</sup>

#### *Kekhasan Pemikiran Politik Al-Ghazali*

Kekhasan pemikiran politik Al-Ghazali adalah pemikiran politik yang bersendikan agama dan moral. Pemikiran ini berdasarkan pada pendapatnya yang mengatakan bahwa kedudukan politik setingkat di bawah kenabian. Corak pemikiran demikian itu terdapat dalam bukunya *Al-Tibr Al-Masbuk fi Nashibat Al-Mulk* yang khusus membicarakan tentang etika dan moral para penguasa. Dalam buku ini, Al-Ghazali juga mengemukakan pemikiran politiknya yang dikenal dengan istilah

---

<sup>343</sup> Al-Ghazali dalam Munawir Sdzali, *op. cit.*, h. 78

<sup>344</sup> Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Iqtishad fi Al-I'tiqad, op., cit.*, h. 293

<sup>345</sup> Muhammad Jalil dan Ali Abd. Al-Mu'thi Muhammad Syaraf, *op., cit.*, h. 393

simbiosisme<sup>346</sup> agama dan negara atau politik. Kendati Al-Ghazali tidak secara khusus dikenal sebagai pemikir politik, namun beberapa karyanya mengandung pemikiran-pemikiran politik yang signifikan, seperti *Nasihah Al-Mulki*, *Kimiya-yi Al-Sa'adat*, dan *Al-Iqtisad fi Al-I'tiqad*.

Dalam *Nasihah Al-Mulki*, menurut Din Syamsuddin, Al-Ghazali antara lain, mengisyaratkan hubungan paralel antara agama dan negara, seperti yang dicontohkan dalam paralelisme nabi dan raja. Menurut Al-Ghazali, jika Tuhan telah mengirim nabi-nabi dan memberi kepada mereka wahyu, maka dia juga telah mengirim raja-raja dan memberi kepada mereka "kekuatan Ilahi" (*farr-i izadi*). Keduanya memiliki tujuan yang sama yaitu menciptakan kemaslahatan kehidupan manusia.<sup>347</sup> Mungkin Al-Ghazali tidak bermaksud menyamakan antara nabi dan raja, mungkin dapat berarti antara agama dan negara, namun paralelisme yang dilakukannya menurut M.Din Syamsuddin menunjukkan status tinggi dari raja atau negara dalam hubungannya dengan nabi atau agama.<sup>348</sup> Paralelisme ini dapat ditafsirkan sebagai simbiosis yang bersifat setara. Kesimpulan ini dikuatkan oleh pendapat Al-Ghazali bahwa agama dan negara atau politik adalah saudara kembar yang lahir dari satu ibu.<sup>349</sup>

M. Din Syamsuddin lebih lanjut mengatakan bahwa, konsep *farr-i izadi*, yang menjadi dasar simbiosis agama dan negara dalam pemikiran Al-Ghazali, mempunyai akar sejarah pada pemikiran pra Islam Iran. Konsep ini mengandung arti kualitas-kualitas tertentu yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin atau kepala negara, seperti pengetahuan, keadilan dan kearifan. Kualitas-kualitas demikian diyakini bersumber dari Tuhan dan bersifat "titisan" dengan menegaskan muatan *farr-i izadi* dalam kepemimpinan negara. Al-Ghazali mungkin bermaksud menegaskan dimensi keagamaan dalam lembaga negara. Jika demikian adanya, maka Al-Ghazali, seperti

---

<sup>346</sup> Simbiosisme agama dan negara yaitu berhubungan secara timbal balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini, agama memerlukan negara, karena dengan negara agama dapat berkembang. Sebaliknya negara memerlukan agama, karena dengan agama negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral

<sup>347</sup> Al-Ghazali dalam M. Din Syamsuddin, "Usaha Pencapaian Konsep Negara dalam Sejarah pemikiran Politik Islamh" *Politik Demi Tuhan*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), h. 49

<sup>348</sup> *Ibid.*,

<sup>349</sup> Al-Ghazali, *Kimiya-yai Sa'adat*, vol. 1, (Teheran: tp, 1940), h. 59

halnya Al-Mawardi, juga mengenalkan sebuah pendekatan realistik dalam melakukan rekonsiliasi antara idelitas agama dan realitas penyelenggaraan negara.<sup>350</sup>

Selain buku-buku yang dikemukakan di atas, juga terdapat buku-buku lainnya seperti surat-surat Al-Ghazali (*Letters of Al-Ghazali*) yang dihimpun oleh Abdul Qayyum. Surat-surat tersebut ia tujukan kepada para sultan, para gubernur, para pejabat pemerintahan, para penindas, penguasa yang tidak simpatik, petugas yang korup, para politisi, negarawan dan orang-orang lain yang menyalahgunakan kekuasaan dan kedudukan. Dalam surat-surat dimaksud, menurut Abdul Qayyum, “terpantulkan suatu realisasi diri yang paripurna dari salah seorang pembaharu yang paling mengesankan di zamannya, yang menolak untuk tunduk kepada kekuasaan yang tak bermoral.”<sup>351</sup>

Dalam konteks ini, Al-Ghazali mengelompokkan manusia ke dalam tiga golongan yaitu: (1) mereka yang terbenam dalam kegelapan dunia materi; (2) mereka yang berada di atas dunia materil cenderung ke arah pemumian rohani; dan (3) mereka yang bersifat ketuhanan dan sempurna.<sup>352</sup>

Dari apa yang dikemukakan di atas, dapat dikemukakan bahwa pemikiran politik Al-Ghazali memiliki kepedulian sosial yang tinggi. Ia menyumbangkan pemikirannya yang konstruktif secara aktif dalam upaya perbaikan ketidakadilan ekonomi, peningkatan taraf hidup golongan ekonomi lemah, menghilangkan atau mengurangi kuantitas dan kualitas penindasan dan korupsi, kejahatan moral dan kemunafikan.

Selain itu, Al-Ghazali juga menitik beratkan pentingnya kepala negara yang berakhlak, demokrat, dan konstitusional serta mendapat dukungan rakyat. Al-Ghazali dalam membangun pemikiran politiknya dengan mengajukan konsepsi negara yang bermoral dan pemerintahan yang bersih.

## **Pemikiran Ketatanegaraan Zaman Pertengahan**

Para pemikir dan sarjana Islam yang menuangkan gagasan atau teori politik dan ketatanegaraannya dalam suatu karya tulis, di antaranya adalah

---

<sup>350</sup> M. Din Syamsuddin, *loc. cit.*,

<sup>351</sup> Abdul Qayyum, *Letters of Al-Ghazali*. Terjemahan Haidar Baqir, (Bandung: Mizan, 1988), h. vi

<sup>352</sup> Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Iqtishad fi Al-I'tiqad, op., cit.*, h. 22-23

Ibnu Taimiyah dan Ibnu Khaldun. Ibnu Taimiyah yang hidup setelah runtuhnya kekuasaan Abbasiyah di Bagdad, dan Ibnu Khaldun yang hidup pada abad XIV M. Keduanya dapat dianggap sebagai eksponen-eksponen yang mewakili pemikiran politik dan ketatanegaraan di dunia Islam pada zaman pertengahan.

### **Ibn Taimiyah**

Nama lengkapnya adalah Abu Abbas Ahmad Ibn Abd Al-Halim Ibn Abd Al-Salam Abdullah Ibn Muhammad Ibn Taimiyah, yang dipanggil Ibn Taimiyah. Dia dilahirkan di Harran dekat Damaskus, Syria, pada hari senin tanggal 10 Rabi Al-Awal 661 H bertepatan dengan 22 Januari 1262 M, lima tahun setelah jatuhnya Baghdad ketangan bangsa Tatar, yang berarti pula berakhirnya dinasti Abbasiyah. Ia dibesarkan dalam lingkungan pergaulan yang bersih dimana penduduknya, baik laki-laki maupun perempuan kebanyakan sibuk menuntut ilmu fikih dan ilmu-ilmu ke-Islaman lainnya. Pada usia enam tahun dia mengikuti ayahnya pindah ke Damaskus demi menghindari dari kekejaman bangsa Tatar.<sup>353</sup>

Ayahnya, Abu Al-Mahasin Abd Al-Halim adalah salah seorang ulama terkemuka dari mazhab Hambali.<sup>354</sup> Begitu pula dengan kakeknya, Syaikh Al-Islam Abu Barakat Abd Al-Salam Ibn Abdullah juga merupakan seorang ahli fikih Hambali, ahli hadis dan ahli tafsir. Selain belajar kepada ayahnya, ia juga masih sempat belajar kepada beberapa orang ulama seperti Zainuddin Al-Muqaddasi, Najamuddin Ibn Asakir, dan Zainab binti Makki. Ketika berusia 20 tahun, pada waktu ayahnya tutup usia, ia mulai menunjukkan perhatian besar untuk mempelajari fikih Hambali, di samping mendalami ilmu-ilmu Al-Qur'an, Hadis, dan Teologi.<sup>355</sup>

Sebagai seorang ilmuwan, Ibnu Taimiyah mendapatkan reputasi sebagai seorang yang berwawasan luas, pendukung kebebasan berpikir,

---

<sup>353</sup> Ibnu Taimiyah, *Al-Siyasah Al-Syar'iyah fi Islah Al-Ra'I wa Al-Ra'iyah*. Diterjemahkan oleh Firdaus, (Jakarta: Bulan Bintang, 1989), h. 243

<sup>354</sup> Ibnu Taimiyah, *Al-Fatawa Al-Kubra*, dengan pengantar dan biografi oleh Hasanin Muhammad Makhluaf, jilid, 1, (Kairo: Dar Al-Kutub Al-Haditsah, 1966), h. 6

<sup>355</sup> Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah*. Diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin dengan judul *The Political Thought of Ibnu Taimiyah*, cet. 1 (Bandung: Pustaka, 1981), h. 11

teguh pendirian, pemberani, dan menguasai banyak cabang ilmu pengetahuan agama. Bahkan pada masa itu dapat dikatakan bahwa tidak terdapat tokoh yang sanggup menandingi kepepulerannya. Zahabiy mengungkapkan bahwa Ibnu Taimiyah merupakan seorang ahli tafsir, hadis, teologi dan fikih tatkala masih berusia 17 tahun. Ia terkemuka dalam bidang ilmu tafsir, ushul, dan semua ilmu-ilmu Islam. Dalam bidang hadis, namanya termasyhur melebihi ahli-ahli hadis lain yang terkemuka di masanya, seperti Ibn Daqiq al-Id, Kamaluddin Al-Zamlakani, dan Syamsuddin Al-Zahabi.<sup>356</sup>

Ibnu Taimiyah hidup pada masa dunia Islam mengalami puncak disintegrasi politik, sosial, akhlak, dan moral. Seperti diketahui, bahwa setelah pemerintahan tidak lagi berada di tangan khalifah yang berada di Bagdad, tetapi berada di tangan penguasa wilayah atau daerah, baik yang bergelar sultan, maupun raja atau amir, hal ini sangat disayangkan, wilayah kekuasaan mereka dipersempit atau bahkan ada yang direbut oleh penguasa-penguasa Tatar dari timur dan penguasa Krusades dari barat. Dengan jatuhnya Bagdad ketangan bangsa Tatar, yang merupakan puncak disintegrasi politik tersebut, maka penguasa-penguasa wilayah merasa bebas menggunakan gelar khalifah. Dari sekian banyak penguasa yang ada di masa itu hanya penguasa dari dinasti Mamalik dari mesir yang masih merasa perlu untuk mendapatkan legitimasi keagamaan bagi kekuasaannya. Untuk hal itu mereka mengangkat Pangerang Abu Al-Qasim Ahmad bin Amir Al-Mukminin, paman khalifah Musta'shim yang dibunuh oleh bangsa Tatar, dengan memberikan gelar baru Al-Munstashir bi-Allah pada tahun 659 H. Ibnu Taimiyah sendiri yang tinggal di Damaskus yang berada di bawah kekuasaan Mamalik.<sup>357</sup>

Sejalan dengan sikapnya yang ingin membawa umat kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah, ia melontarkan pernyataan-pernyataan yang bernada menyerang syirik, khurafat dan bid'ah. Pernyataan-pernyataan yang dikemukakannya tersebut banyak menyerang orang baik itu para ulama yang tidak sependapat dengannya, ataupun para pejabat pemerintah dan penguasa yang merasa terganggu dengan pernyataan-pernyataan yang dikemukakannya. Akibatnya banyak bermunculan musuhnya yang merasa tidak senang dengannya. Mereka berusaha mengurangi kemasyhurannya,

---

<sup>356</sup> *Ibid.*,

<sup>357</sup> Munawir Sjdzali, *op. cit.*, h. 80



bahkan berusaha menyingkirkannya sehingga dalam hidupnya, Ibnu Taimiyah, sering mengalami keluar masuk dan hidup di penjara, sekalipun demikian, beberapa karyanya ternyata dihasilkan dari dalam penjara tersebut.

Pada awalnya, sekalipun berada dalam tahanan, Ibnu Taimiyah, masih dapat melanjutkan kegiatan ilmiahnya dengan menulis buku dan makalah. Namun, ketika hampir mendekati akhir hayatnya, kegiatan tulis menulis ini terhenti karena penguasa menarik seluruh kertas dan alat tulis yang biasa ia gunakan untuk menulis di dalam penjara. Hal ini sangat memukul jiwanya dan merupakan siksaan batin yang sangat berat, yang menyebabkan ia jatuh sakit. Akhirnya ia meninggal dunia pada tanggal 20 Zulka'idah 728 H atau 26 September 1328 M dalam usia lebih kurang 66 tahun.<sup>358</sup>

#### *Politik yang Berbasis Agama*

Pemikiran politik Ibnu Taimiyah yang paling penting dituangkan dalam bukunya yang berjudul *Al-Siyasah al-Syar'iyah*. Buku ini, menurut Qamaruddin Khan, lebih banyak berisi peraturan-peraturan administrasi Islam dari pada politik, tetapi di dalamnya dapat kita temukan ide-ide yang sangat penting mengenai teori politik meskipun istilah yang dipakainya seringkali kabur.<sup>359</sup>

Munawir Sjadzali mengemukakan bahwa pemikiran politik Ibnu Taimiyah yang paling penting adalah buku yang berjudul *Al-Siyasah al-Syar'iyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyah* (politik yang berdasarkan Syari'ah bagi perbaikan penggembala dan gembala). Dalam buku ini Ibnu Taimiyah bermaksud untuk memperbaiki situasi masyarakatnya dan mengikis habis kebodohan, baik moral maupun sosial, yang semua itu diakibatkan dari berbagai malapetaka yang menimpa umat Islam karena adanya peperangan yang tiada henti-hentinya dan serangan bangsa Tatar. Menurut Ibnu Taimiyah, kebodohan umat disebabkan oleh kebodohan para pemimpin dan kurang tepatnya para pemimpin dalam memilih wakil-wakilnya, baik di pusat maupun di daerah. Oleh karena itu ia menyajikan suatu model pemerintahan menurut Islam berdasarkan keyakinan bahwa umat Islam hanya mungkin diatur dengan baik oleh pemerintah yang baik.<sup>360</sup>

---

<sup>358</sup> *Ibid.*, h. 82

<sup>359</sup> Qamaruddin Khan, *op. cit.*, h. 14

<sup>360</sup> Munawir Sjadzali, *op. cit.*, h. 82

Pemikiran politik Ibnu Taimiyah yang berbasis agama atau bersendikan agama itu selain tergambar dengan jelas di dalam bukunya di atas, juga didasarkan pada firman Allah dalam Al-Qur'an surat Al-Nisa, ayat 58 dan 59. Ayat 58 berbunyi: "Sesungguhnya Allah menyuruh kalian menyampaikan amanat kepada (mereka) yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kalian) apabila menetapkan hukum di antara manusia agar kalian menetapkannya dengan adil. Sesungguhnya Allah memberikan pengajaran yang sebaik-baiknya kepada kalian. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar dan Maha Melihat. Dan ayat 59 berbunyi: Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan Rasul-Nya, dan pemimpin kalian. Kemudian jika kalian berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah hal itu kepada Allah dan Rasul-Nya, jika kalian benar-benar percaya kepada Allah dan hari kemudian. Sikap demikian itu lebih utama bagi kalian dan akan lebih baik kesudahannya."

Bagi Ibnu Taimiyah ayat yang pertama, yakni ayat 58 surat Al-Nisa di atas, ditujukan kepada para pemimpin negara. Agar mereka dapat menciptakan kehidupan bernegara yang serasi dan seimbang, dan menyampaikan amanat kepada mereka yang berhak, serta bertindak secara adil dalam setiap mengambil keputusan terhadap sengketa antara sesama anggota masyarakat. Sedangkan ayat kedua, yakni ayat 59 surat Al-Nisa, ditujukan kepada rakyat. Mereka diperintahkan supaya taat, tidak saja kepada Allah dan Rasul, tetapi juga kepada pemimpin mereka, dan melakukan segala perintahnya selama tidak bertentangan dengan syari'at agama. Kemudian kalau terjadi perbedaan pendapat di antara mereka, maka dalam mencari penyelesaian hendaklah kembali kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (Sunnah). Ibnu Taimiyah lebih lanjut mengatakan bahwa dengan diwajibkannya para pemimpin negara dalam menyampaikan amanat kepada pihak yang berhak, dan untuk berlaku adil dalam setiap mengambil keputusan seperti yang terdapat di dalam Al-Qur'an ayat 58 surat Al-Nisa di atas, maka akan terjadi perpaduan antara kebijaksanaan politik yang adil dengan pemerintahan yang baik.<sup>361</sup>

Pemikiran politik Ibnu Taimiyah yang dituangkan dalam kitabnya *Al-Siyasah al-Syar'iyah* itu, beliau menjelaskan dua hal, *pertama*, menjelaskan mengenai penyampaian amanat yang berkaitan dengan masalah

---

<sup>361</sup> Qamaruddin Khan, *loc. cit.*, dan lihat pula Munawir Sjdzali, *op. cit.*, h.

kepemimpinan dan masalah pengelolaan harta negara dan rakyat. *Kedua*, menjelaskan tentang hukum (hudud) dan hak-hak yang meliputi masalah hukum Allah dan hak-hak-Nya serta hukum dan hak-hak manusia. Pada bagian akhir dari kitabnya beliau juga menjelaskan masalah musyawarah dan keharusan adanya pemerintahan, serta uraian singkat mengenai politik.

### *Penyampaian Amanat Kepada yang Berhak*

Ibnu Taimiyah menjelaskan agar para penguasa menyampaikan amanat kepada yang berhak sebagaimana yang terdapat dalam ayat 58 surat Al-Nisa. Penyampaian amanat yang dimaksud, mempunyai dua macam manifestasi: pertama, dalam penunjukan dan pengangkatan pejabat-pejabat negara; dan kedua, dalam pengelolaan kekayaan negara dan pengurusan serta perlindungan atas harta benda dan hak milik rakyat.

Persoalan amanat yang menjadi penekanan Ibnu Taimiyah, merupakan penyebab turunnya ayat 58 surat Al-Nisa. Peristiwa obyektif yang mengitari turunnya ayat tersebut, yakni ketika Nabi beserta kaum muslimin menaklukkan kota Mekah, beliau menerima kunci Kabah dari tangan bani Syaibah yang bertugas memegang kunci Kabah. Dalam masyarakat Quraisy ada beberapa tugas yang berkaitan dengan rumah suci Kabah yang merupakan suatu kehormatan bagi suatu kelompok bila mereka diberikan tanggung jawab untuk melaksanakannya. Ketika mengetahui kunci Kabah tersebut telah diserahkan kepada Nabi, Abbas, paman Nabi, yang biasanya bertugas menyediakan air untuk keperluan para jemaah haji, meminta kepada Nabi agar kunci Kabah diserahkan kepadanya. Dengan demikian ia akan memiliki dua tugas mulia sekaligus. Pada awalnya Nabi menyetujui permintaan pamannya, namun, Allah menegur perbuatan Nabi dengan menurunkan ayat 58 surat Al-Nisa tersebut yang mengandung perintah agar kunci Kabah dikembalikan kepada bani Syaibah.

Perspektif di atas, dapat dipahami bahwa pemimpin itu mempunyai kewajiban untuk mempercayakan setiap urusan yang berkaitan dengan kepentingan masyarakat umum kepada orang yang paling pantas untuk mengemban tanggung jawab tersebut. Dalam hubungan ini, Nabi pernah mengatakan “Barang siapa yang mendapat kepercayaan mengelola kepentingan umat Islam, lalu ia mempercayakan tanggung jawab pengaturan urusan tersebut kepada seseorang, pada hal ia mendapati orang

lain yang lebih pantas untuk melaksanakan tugas itu, berarti pemimpin itu telah mengkhianati Allah dan Rasul-Nya.” Umar bin Khattab dalam suatu ucapannya yang ditujukan kepada anaknya, Abdullah Ibn Umar yaitu, siapa yang mengangkat seseorang untuk memangku jabatan yang berkenaan dengan urusan umat Islam, lalu ia mengangkat orang yang disenanginya atau orang yang mempunyai hubungan kerabat dengannya, (tidak berdasarkan atas kecakapannya) maka kepemimpinan itu telah mengkhianati Allah, Rasul Allah dan umat Islam.<sup>362</sup>

Berdasarkan keterangan di atas, Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa seorang pemimpin atau kepala negara mempunyai kewajiban untuk terlebih dahulu meneliti siapa sebenarnya yang berhak untuk menjadi pemimpin atau wakil di seluruh daerah atau kota-kota wilayah kekuasaan, yaitu para pembesar yang merupakan wakil pemegang kekuasaan, para hakim, para pembesar militer, komandan-komandan pasukan baik, para pengawas keuangan yang terdiri dari para menteri, dan sekretaris negara, para petugas pemungut pajak dan zakat. Untuk seluruh jabatan tersebut seorang pemimpin harus mencari dan mengangkat orang yang paling patut dan cakap untuk menduduki jabatan tersebut.

Hal serupa juga berlaku untuk memilih orang-orang yang akan mengemban tugas sebagai imam salat, muazin, para qurra, pemimpin rombongan haji, petugas pasar, dan kepala desa. Selanjutnya Ibnu Taimiyah menegaskan bahwa seorang kepala negara tidak dibolehkan menyimpan dari ketentuan di atas, yaitu dengan memberikan seseorang suatu jabatan dimana masih terdapat orang lain yang lebih patut untuk tugas tersebut, disebabkan karena adanya hubungan keluarga, sahabat, satu daerah, satu mazhab dan yang lainnya, sehingga ia memberikan jabatan itu kepada orang tersebut. Begitu pula seorang pemimpin tidak diperkenankan mengangkat seseorang karena mendapat imbalan dari orang itu, dan tidak mengangkat seseorang karena adanya rasa benci dan permusuhan dengannya, sedangkan orang yang tidak diangkatnya itu lebih layak untuk memangku jabatan itu.<sup>363</sup>

Munawir Sjadzali menjelaskan bahwa ada dua pengertian amanat menurut Ibnu Taimiyah, pertama, amanat merupakan kepentingan rakyat yang merupakan tanggung jawab kepala negara. Baik atau tidaknya suatu

---

<sup>362</sup> *Ibid.*, h. 84

<sup>363</sup> *Ibid.*, h. 246

tugas itu dilaksanakan, tergantung kepada pelaksananya. Jadi seorang pemimpin, untuk terlaksananya dengan baik tugas tersebut harus memilih para petugas yang pantas untuk jabatan tersebut. Bila hal itu tidak dilaksanakan berarti ia telah mengkhianati Allah dan Rasul-Nya serta umat Islam. Kedua, amanat juga berarti kewenangan memerintah yang dimiliki kepala negara. Bila pemimpin membutuhkan pembantu atau wakil, ia berhak untuk mengangkat orang-orang yang dirasakan mampu membantunya dengan syarat ia harus memilih orang yang terbaik dan pantas untuk tugas tersebut. Bila tidak demikian berarti ia telah mengkhianati Allah, Rasul dan rakyat.<sup>364</sup>

Sedangkan amanat kedua, yakni yang berkaitan dengan pengelolaan kekayaan negara dan perlindungan harta milik para warga negara. Dalam hal kekayaan negara, rakyat tidak dibenarkan menolak membayar segala kewajiban yang telah ditentukan oleh kepala negara. Namun sebaliknya kepala negara harus membelanjakan dana yang diterima dari rakyat dan dari sumber-sumber lain secara baik dan sesuai dengan petunjuk Al-Qur'an dan Sunnah. Pemimpin harus sadar bahwa harta itu bukan miliknya, tetapi adalah amanat. Oleh karena itu kepala negara harus menjamin segala kewajiban keuangan dari negara untuk rakyat harus dipenuhi, dan juga harus melindungi hak milik, harta benda warga negara dari ancaman, baik itu dari aparat negara atau sesama rakyat.<sup>365</sup>

#### *Pelaksanaan Hukum*

Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa seorang pemimpin wajib melaksanakan hukum sebagaimana yang terdapat di dalam Al-Qur'an surat Al-Nisa ayat 58. Pelaksanaan hukum yang dimaksud Ibnu Taimiyah adalah pertama, ditujukan kepada pelaksanaan hudud atau hukum pidana yang terdiri dari dua macam yaitu hukum pidana yang merupakan hak Allah dan hukum pidana yang merupakan hak manusia. Hukum yang merupakan hak Allah yaitu hukuman bagi penyamun, pencuri, pezina dan lain sebagainya. Tugas ini merupakan kewajiban seorang pemimpin yang harus dilaksanakan, sekalipun tidak ada tuntutan dari siapapun, karena hukuman tersebut telah jelas digariskan dalam Al-Qur'an.

---

<sup>364</sup> Munawir Sjadzali, *op. cit.*, h. 85-86

<sup>365</sup> *Ibid.*,

Pelaksanaan hukum yang terdapat dalam Al-Qur'an itu diperuntukan bagi setiap orang tanpa ada perbedaan status sosial atau kedudukan si pelanggar hukum. Hukum tidak boleh dibatalkan hanya karena adanya syafaat atau campur tangan dari seseorang yang berpengaruh atau adanya imbalan materi. Siapa saja yang tidak melaksanakan hukum Allah dalam kondisi ia sanggup untuk melaksanakan, maka ia terkena laknat Allah, para malaikat dan umat manusia. perbuatan tersebut dinamakan dengan menjual belikan ayat-ayat Allah dengan nilai yang rendah. Para petugas tidak dibenarkan menerima uang tebusan dari seorang pezina, pencuri, peminum-minuman keras, perampok dan yang lainnya. bila para petugas melakukan hal yang demikian, berarti ia telah melakukan dua kesalahan besar yaitu tidak melaksanakan hukum dan memakan barang yang keji.<sup>366</sup>

Sementara hukum pidana yang merukan hak manusia seperti pembunuhan dan penganiayaan, sekalipun agama telah menentukan cara penyelesaiannya, kalau pihak yang dirugikan menuntut, tetapi Islam menghimbau kepada keluarga korban supaya bersedia memaafkan. Dalam Al-Qur'an ayat 45 surat Al-Ma'idah Allah berfirman "Dan Kami telah menetapkan terhadap mereka di dalamnya (Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka (pun) ada kisasnya. Barang siapa yang tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang yang zalim." Menurut Ibnu Taimiyah jika ada yang mengajukan perkara yang menyangkut kisas kepada nabi, beliau selalu menganjurkan kepada korban dan keluarganya supaya memaafkan kesalahan pelaku. Selain hak manusia akan kisas atau pembalasan terhadap pembunuhan dan penganiayaan. Ibnu Taimiyah juga menyinggung hak-hak manusia yang lain seperti hak suami dan istri dalam hubungan keluarga, dan hak masing-masing anggota masyarakat, baik dalam hubungan usaha maupun pergaulan sosial.<sup>367</sup>

#### *Musyawaharab dan Pemerintah*

Ibnu Taimiyah menjelaskan tentang pentingnya bermusyawaharab dan perlunya ada pemerintahan. Baginya pemimpin itu tidak boleh lepas dari musyawarah karena Allah memerintahkan kepada nabi sebagaimana yang

---

<sup>366</sup> *Ibid.*, h. 86-87

<sup>367</sup> *Ibid.*,

terdapat dalam Al-Qur'an surat Ali Imran ayat 159: "Maka dosa mereka kepada Allah, dan tetaplah engkau mengajak mereka bermusyawarah dalam memecahkan suatu persoalan. Maka sekiranya engkau telah mempunyai tekad, bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal."

Seorang kepala negara tidak boleh meninggalkan musyawarah karena nabi sendiri gemar bermusyawarah. Jika nabi saja diperintahkan Allah untuk bermusyawarah, apalagi orang lain. Apakah kepala negara bermusyawarah dengan meminta pendapat para ahli, dia harus mengikuti pendapat mereka selama pendapat itu sejalan dengan Al-Qur'an, sunnah, dan konsensus umat Islam.

Ibnu Taimiyah menegaskan bahwa adanya pemerintahan merupakan suatu yang amat diperlukan dan mendirikan sebuah pemerintahan untuk mengelola urusan umat, merupakan kewajiban agama yang terbesar, bahkan agama tidak dapat berdiri tanpa adanya pemerintahan. Manusia tidak akan mampu memenuhi semua kebutuhannya tanpa adanya kerjasama dan saling membantu dalam kehidupan bermasyarakat, dan setiap kehidupan bermasyarakat memerlukan seorang pemimpin atau kepala. Dalam hal ini ia mengatakan bahwa "apabila berangkat tiga orang dalam perjalanan, hendaklah mereka mengangkat salah seorang di antaranya menjadi kepala rombongan."<sup>368</sup>

Selain itu Ibnu Taimiyah mengemukakan alasan lain mengenai perlunya pemerintahan yaitu adanya perintah amar ma'ruf nahi mungkar. Tugas itu tidak dapat terlaksana tanpa adanya kekuasaan dan pemerintahan. Dengan demikian keberadaan kepala negara atau pemerintahan diperlukan, tidak hanya sekedar menjamin keselamatan jiwa dan hak milik rakyat, dan terpenuhinya kebutuhan materi, tetapi lebih dari itu juga untuk menjamin berlakunya segala perintah dan hukum Allah. Dalam hubungan ini Ibnu Taimiyah mendasar pada suatu riwayat, sultan atau kepala negara adalah bayangan Allah di bumi, artinya bahwa sultan adalah wakil Tuhan dimuka bumi. Bahkan menurut Ibnu Taimiyah, hidup selama 60 tahun di bawah pemimpin atau kekuasaan kepala negara, walaupun zalim, lebih baik bagi rakyat dari pada hidup tanpa kepala negara walaupun satu malam.<sup>369</sup>

---

<sup>368</sup> Ibnu Taimiyah, *Fatawa Al-Kubra*, jilid I (Kairo: Dar Al-Kutub Al-Haditsah, 1966), h. 190

<sup>369</sup> *Ibid.*, h. 290

Pandangan Ibnu Taimiyah ini, merupakan cerminan dari kekhawatirannya terhadap kemungkinan terjadinya gangguan stabilitas politik di negara tempat dia hidup.

### **Ibn Khaldun**

Nama lengkapnya, adalah Abd al-Rahman Ibn Muhammad Ibn Khaldun di lahirkan di Tunis pada 1 Ramadhan 732 H bertepatan dengan 27 Mei 1332 M, dan wafat pada 25 Ramadhan 808 H bertepatan 19 Maret 1406 M di Mesir.<sup>370</sup> Sebagai lazimnya anak-anak masa itu, ia dididik oleh keluarganya dalam berbagai ilmu agama, bahasa, logika, filsafat, dan politik. Kemudian pendidikannya berlanjut kepada beberapa orang guru, seperti Abu Abdillah Muhammad Ibn al-Arabi al-Hasyayiri, Abu al-Abbas Ahmad Ibn al-Qashashar, Abu ‘Abdillah Muhammad Ibn Bakr, di bidang bahasa. Dibiidang hadis, ia belajar kepada Abu ‘Abdillah al-Wadiyasi. Dibiidang fikih, ia belajar kepada Abu ‘Abdillah Muhammad al-Juyani dan Abu al-Qasim Muhammad al-Qashir. Dibiidang pengetahuan umum, seperti teologi, ilmu alam, matematika, dan astronomi, ia belajar kepada Abu ‘Abdillah Muhammad Ibn Ibrahim al-Abili.<sup>371</sup>

Ibn Khaldun hidup di kawasan Afrika Barat laut – di wilayah ini sekarang berdiri negara-negara, Tunisia, Al-Jazair, Marokko dan Andalusia – yang pada waktu itu merupakan kancah perebutan dan pertarungan kekuatan antara dinasti dan juga pemberontakan yang mengakibatkan kawasan ini sering berpindah tangan dari suatu dinasti ke dinasti yang lain. Kenyataan tersebut mewarnai kehidupan dan karier Ibn Khaldun, sehingga ia lebih sepuluh kali berpindah jabatan dan memberikan loyalitasnya kepada dinasti yang tengah berkuasa.<sup>372</sup> Selama hampir seperempat abad Ibn Khaldun berkecimpun dalam dunia politik. Ia mengawali karier politiknya pada dinasti Muwahhidin di Marokko, seterusnya pada Bani Marin di Fez, Bani Hafa di Tunis, Bani Ahmar di Andalusia, Bani Baqi di Tunis, dan

---

<sup>370</sup> Musthafa al-Syakiah, *Al-Asas al-Islamiyah fi Fikr Ibn Khaldun wa Nazhriyatih*, (Kairo: Al-Dar al-Mishriyat al-Lubnniyat, 1988), h. 19

<sup>371</sup> Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Al-Ta'rif bi Ibn Khaldun wa Rihlatuhu Gharban wa Syarqan*, di edit oleh Muhammad Ibn Tawit al-Thajji, Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, Kairo: tp., 1951), h. 15

<sup>372</sup> H. Munawir Sjadzali, *op. cit.*, h. 91



terakhir pada dinasti Mamalik di Mesir sebagai pengajar dan Hakim selama 24 tahun.<sup>373</sup>

Liku-liku perjalanan politik yang dilalui Ibn Khaldun tersebut banyak memberikan masukan kepadanya tentang keadaan, watak, dan adat istiadat masyarakat Barbar serta masyarakat lainnya yang hidup di padang pasir, seperti Nabatea, Suryani, Persia, Bani Israel, Koptik, Yunani, Romawi, Turki, dan Franka. Pengalaman tersebut setelah diperkaya hasil studinya pada perpustakaan-perpustakaan di Andalusia, pada usia 43 tahun, dengan berkonsentrasi penuh di Qal'at Ibn Salamah, yaitu suatu puri di desa dalam provinsi Oran yang sengaja disediakan oleh Amir Abu'Inan, yang berkuasa di Marokko pada waktu itu, Ibn Khaldun selama lima bulan menyelesaikan karya monumental *Muqaddimah* sebagai introduksi terhadap bukunya yang lebih tebal dan terdiri dari 6 jilid. Buku tersebut berisi tentang sejarah umum umat manusia, yang dinamakannya: *Kitab al-Ibar wa Diwan al-Mubtada' wa al-khabar fi Ayyam al-'Arabi wa al-'ajam wa al-Barbar wa Man 'Asrorubum min Dzaw'i al-Sulthan al-Akbar*.

Ia juga menulis *Al-Ta'rif bi Ibn Khaldun wa Rihlatuhu Gharban wa Syarqan* yang merupakan otobiografi, *lubab al-Muhashshal fi Ushul al-Din* yang merupakan ikhtisar terhadap Al-Muhashshalnya Al-Imam Fakhruddin al-Razi, dan *Syifa' al-Sya'il li Tahzib al-Masa'il* yang berisi uraian mengenai tasawuf dan hubungannya dengan ilmu jiwa serta masalah syari'at. Di samping itu, ia juga menulis 12 buku kecil tentang negeri-negeri Maghribi atas permintaan Timur Lenk.

Perjalanan hidup Ibn Khaldun seperti diutarakan di atas ditafsirkan oleh sarjana Khalduni kontemporer sebagai suatu tanda bahwa Ibn Khaldun tidak mengenal loyalitas dan bersifat sangat oportunitas.<sup>374</sup> Bahkan, oleh Thaha Hussein mengatakan bahwa sifat yang berubah-ubah menunjukkan Ibn Khaldun tidaklah benar-benar beragama.<sup>375</sup> Sedangkan Wafi menggambarkan Ibn Khaldun sebagai seorang yang mempunyai

---

<sup>373</sup> Yuhana Qumaiyr, *Ibn Khaldun*, (Bairut: Dar al-Masyriq, 1986), h. 10-7

<sup>374</sup> Mohammad Abdullah Enan, *Ibn Khaldun: His Life and Work*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1979), h. 39

<sup>375</sup> Fuad Baali dan Ali Wardi. *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles: A Social Perspective*. (G.K. Hall and Go. Baston, Massachusetts, 1981), h. 84

ambisi sangat besar dan kecenderungan yang jelek dalam dirinya, kendatipun ia tetap mengagumi kecemerlangan pikiran Ibn Khaldun.<sup>376</sup>

Dalam menilai sikap politik Ibn Khaldun yang terkesan mendua itu merupakan suatu keniscayaan bagi Khaldun dalam rangka memasukkan ide-ide politiknya di tengah dinamika dan kegagalan politik masa itu dan apabila dilihat situasi dan kondisi politik serta kejiwaan yang terjadi pada waktu itu,<sup>377</sup> mungkin sangat berbeda dengan situasi dan kondisi politik yang terjadi hari ini. karena itu, boleh jadi kesimpulan tentang sikap dan loyalitas politik Ibn Khaldun ini menjadi berbeda, disebabkan perbedaan setting politiknya.

### *Tentang Manusia Sebagai Makhluk Politik*

Ibn Khaldun melihat ada empat karakteristik manusia yang membedakannya dari makhluk lain, yaitu (1) makhluk yang selalu hidup secara berkumpul dan bermasyarakat, atau (*hayawan ijtimai'y*, atau *social animal*), (2) makhluk yang cerdas (*hayawan nathiq*, atau *logical animal*), (3) makhluk yang berpolitik (*hayawan siasy*, atau *political animal*), dan (4) makhluk yang berekonomi (*hayawan iqtisbadiy*, atau *economical animal*).<sup>378</sup>

Dua karakteristik pertama di atas, sebagai makhluk bermasyarakat dan makhluk cerdas, merupakan serapan dari pemikiran Yunani. Sedangkan dua watak manusia yang disebutkan terakhir, yakni makhluk berpolitik dan

---

<sup>376</sup> Ali Abdulwahid Wafi, "Abdurrahman binKahldun", diterjemahkan oleh Akhmadi Thoha, Ibn Khaldun: Riwayat dan Karyanya, (Jakarta: Grafiti Press, 1985), h. 73-76

<sup>377</sup> Di Eropa pada waktu itu terjadi peralihan pemikiran dari bersifat teologis dan filsafat spekulatif kepada pemikiran bersifat konstruktif positif, atau dari teosentris kepada antroposentris yang dikenal dengan renaissance. Sedangkan di dunia Islam terjadi disintegrasi yang diawali dengan jatuhnya Daulah Abbasiyah ke tangan pasukan Mongol. Di Andalusia umat Islam hancur dengan kekalahan Banu Ahmar oleh Kristen. Di Afrika Utara terjadi perkembangan politik yang pesat setelah pecahnya Imperium Al-Muwahhidin. Lihat Abd Al-Rahman Ibn Khaldun. *Muqaddimah*, (Kairo: Dar al-Fikr, t.th), h. 431 lihat pula A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara: Pemikiran Politik Ibn Khaldun*, (Jakarta: Pustaka Utama, 1992), h. 25-8

<sup>378</sup> Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, *op. cit.*, h. 41-3

ekonomi, sebagai pemikiran orisinal Ibn Khaldun, setidaknya ia telah memberi corak baru.

Ibn Khaldun menegaskan bahwa kehidupan politik itu hanya dimiliki manusia. Makhluk lain tidak mempunyai kehidupan seperti itu, oleh karena itu, manusia harus mengerahkan sifat-sifat terbaiknya, bukan sifat-sifat terburuk, untuk kepentingan politik dimaksud. Dalam kaitannya dengan kehidupan masyarakat, politik adalah suatu keharusan dalam rangka menata kehidupan. Bahkan secara ekstrim dapat dikatakan, tanpa politik kehidupan bersama tidak akan teratur. Dengan politiklah tujuan bersama dapat diwujudkan. Hal ini dimungkinkan, karena politik merupakan kekuasaan atau kedaulatan. Tanpa kekuasaan mustahil kehidupan bersama tertata dengan baik. Sejarah juga mencatat bahwa bangsa yang telah kehilangan kekuasaannya akibat dijajah, cepat atau lambat akan punah sebab mereka telah kehilangan gairah hidup, menjadi pemalas, dan harapan menjadi tipis. Semua sifat destruktif ini mencuat ke permukaan sebagai akibat penindasan kaum penjajah dan hilangnya tanggung jawab.<sup>379</sup>

Kendatipun demikian, dalam politik itu sendiri tidak bisa dihindari adanya unsur paksaan. Paksaan ini disetujui oleh Ibn Khaldun. Karena menurutnya, manusia kadang-kadang tidak mengerti batas-batas kepentingan pribadi yang sesungguhnya, lebih mementingkan pribadi dengan mengorbankan kepentingan bersama.

Politik juga merupakan suatu mekanisme yang harus digunakan manusia dalam mencapai kemaslahatan dunia akhirat. Melalui politik, manusia berusaha agar dapat bekerja sama untuk memenuhi kebutuhan pokok dan mempertahankan diri, baik terhadap ancaman-ancaman yang datang dari luar maupun terhadap permusuhan yang terjadi di dalam masyarakat itu sendiri. Hal ini dimungkinkan karena pada manusia terdapat pikiran dan tangan sebagai kelebihan. Sebaliknya, terdapat pula peninggalan dari sifat kebinatangan yang masih tersisa dalam tubuhnya, seperti egoisme.<sup>380</sup>

Dalam suatu kehidupan masyarakat, manusia memerlukan pemimpin. Pemimpin tersebut harus memiliki kekuasaan untuk dapat melaksanakan tugasnya dengan efektif. Tanpa pimpinan yang berkuasa seperti itu,

---

<sup>379</sup> *Ibid.*, h. 148

<sup>380</sup> *Ibid.*, h. 166

kehidupan manusia akan kacau-balau, karena masalah yang terdapat di kalangan manusia tidak dapat diselesaikan.

Dalam realitas, jenis pemerintahan itu ada dua macam, yaitu pemerintahan yang berdasarkan agama atau yang disebut *siasah diniyah* dan pemerintahan yang berdasarkan politik rasional atau *siasah aqliyyah*.<sup>381</sup> Adapun pemerintahan politik sipil utopis atau *siasah madaiyyah* tidak dimasukkan sebagai jenis pemerintahan yang benar-benar ada dalam praktek kenegaraan, tetapi dibicarakan oleh para pemikir politik sebagai suatu hipotesis saja, karena pada hakikatnya tidak mungkin terdapat di alam nyata, dalam pengertian konsepsinya berada dalam tataran ide. Seperti pendapat Plato tentang “negara sempurna” dalam bukunya Republik dan pendapat Al-Farabi tentang “*al-Madinah al-Fadbilah*”, (negara utama) yang dalam bukunya disebut *Ara’ Abl al-Madinah al-Fadbilah*.<sup>382</sup>

Dalam hal ini Ibn Khaldun menegaskan bahwa pemerintahan yang berdasarkan hukum agama atau wahyu Tuhan menjadikan rakyatnya memiliki motivasi yang kuat untuk mematuhi pemerintah, karena dasar keimanan. Mereka patuh karena mengharapkan pahala dari Tuhan atas perbuatan baik, sebaliknya, takut kepada azab apabila mereka tidak patuh. Sedangkan pemerintahan yang berdasarkan politik rasional para pembesar dan pemikir, rakyat memberikan kepatuhannya karena mengharapkan balasan dan kebaikan dari penguasa itu sendiri. Jadi, pemerintahan jenis pertama berguna untuk kehidupan dunia dan akhirat, sedangkan pemerintahan jenis kedua hanya berguna untuk dunia saja.<sup>383</sup> Hal ini dimungkinkan syari’ lebih mengetahui kepentingan manusia di dunia dan di akhirat, sementara penguasa hanya mengetahui apa yang tampak dari kepentingan dunia ini saja.

Dari dua sumber hukum negara tersebut, tentu Ibn Khaldun lebih menyetujui bentuk pertama, maka kepala negara itu ia sebut khalifah atau imam. Dinamakan khalifah karena dia adalah pengganti Nabi dalam memelihara kelestarian ajaran agama dan kesejahteraan duniawi bagi rakyat.

---

<sup>381</sup> *Ibid.*, h. 303

<sup>382</sup> Harun Nasution, *Falsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*, (Jakarta: Bukan Bintang, 1973), h. 32

<sup>383</sup> Muhammad Jalal Syarf dan Ali Abd al-Mu’thi Muhammad, *Al-Fikr al-Siyasi fi al-Islam: Syahshiyat wa Madzahib*, (Iskandariyah: Dar al-Jami’iyat al-Mishriyah, 1978), h. 516

Disebut imam karena sebagai pemimpin dia ibarat imam yang memimpin shalat dan yang harus diikuti oleh rakyat sebagai makmum.

Khalifah atau imam itu harus dipilih oleh *Ahl al-Halli wa al-Aqdi* dengan syarat-syarat: berpengetahuan luas, adil, mampu, sehat badan serta utuh semua panca inderanya, dan dari keturunan Quraisy.<sup>384</sup>

Kedudukan ahl al-Halli wa al-Aqdi, secara horizontal, merupakan pengembangan kedaulatan rakyat, yang kemudian dilimpahkan kepada kepala negara, untuk menerapkan semua kebijaksanaan pemerintahan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Sedangkan kriteria keturunan Quraisy menurut Khaldun dilihat dari segi historisnya, dan bukan dilihat dari segi dogmatis. Sebab secara historis waktu itu sosok pemimpin yang ideal dan memiliki kesanggupan sebagai pemimpin, seperti amanah, jujur, adil, kuat dan bertanggung jawab telah dimiliki oleh Quraisy.<sup>385</sup> Seandainya kriteria seorang pemimpin itu ada yang memiliki di luar suku Quraisy, maka ia berhak diangkat menjadi kepala negara (khalifah).

Sebagai seorang pemikir empiris, Khaldun memperhatikan realitas sejarah dalam Islam, bagaimana suatu pemerintahan yang berdasarkan agama secara murni yang dipimpin oleh seorang khalifah, kemudian berubah menjadi pemerintahan yang berdasarkan kekuasaan semata-mata (*mulk*), gelar kekhalifahan hanya sekedar nama saja. Bahkan secara lebih ekstrim beliau mengatakan bahwa kepala negara tidak mesti seorang Muslim. Untuk lebih meyakinkan kita Khaldun memberikan ilustrasi, yaitu ketika masyarakat Muslim berada dalam komunitas sosial meyoritas non Muslim, maka kepala negara bisa diangkat dari kalangan non Muslim, selama mereka adil dan memenuhi syarat-syarat sebagai kepala negara, serta mampu menciptakan suatu kebijaksanaan bagi kemaslahatan umat. Dari pada Muslim tetapi tidak memiliki kriteria tersebut. meskipun idialnya, untuk membangun negara “madany” kepala negara seharusnya seorang Muslim. Sebab, secara normative hanya Islam yang memiliki konsep ideal tersebut.<sup>386</sup>

---

<sup>384</sup> H. Munawir Sjadzali, *Op. Cit.*, h. 102

<sup>385</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun, Op.Cit.*, h. 242

<sup>386</sup> *Ibid.*, 65-69 dan lihat pula Osman Raliby, *Ibn Khaldun tentang Masyarakat dan Negara*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1965), h. 171

Dalam konteks ini, kepala negara dituntut tidak hanya mendasarkan kelembagaan dan kebijaksanaan pemerintahannya atas ajaran dan hukum agama yang diturunkan Tuhan yang ditaati oleh rakyat karena keyakinan agama mereka. Tetapi juga harus mempunyai kemampuan mengendalikan ketertiban negara. Untuk itu diperlukan wibawa dan kekuatan fisik yang memadai serta ketegasan dari penguasa.<sup>387</sup> Meskipun kepala negara bukan seorang diktator yang dengan kekuasaannya memaksakan kehendaknya kepada orang lain, akan tetapi seorang pemimpin umat yang bertugas melaksanakan tanggung jawab sosial, harus menciptakan suatu tatanan kehidupan sosial yang harmonis, aman dan sejahtera. Sebab kepala negara yang baik adalah kepala negara yang menyadari bahwa ia adalah pemegang amanat rakyat dan senantiasa berusaha berlaku adil, lemah lembut, dan bijaksana terhadap rakyatnya. Dengan sikap ini, kepala negara bersama seluruh rakyatnya akan hidup berdampingan dalam membangun negara dan peradabannya.<sup>388</sup>

#### *Agama Sebagai Sistem Legitimasi Sosial Politik*

Keunikan Ibn Khaldun terlihat pada upayanya yang mencoba merumuskan titik temu antara berbagai bentuk pemikiran yang kontradiktif pada masanya, sehingga terkadang, kalau pemikirannya tidak dianggap secara utuh akan melahirkan persepsi yang berbeda, bahkan boleh jadi bertentangan dengan pemikiran Ibn Khaldun yang sebenarnya.<sup>389</sup>

Satu segi Ibn Khaldun sangat mementingkan rasional dalam memecahkan setiap permasalahan, bahkan rasio dianggapnya merupakan sumber segala kesempurnaan dan puncak segala kemuliaan dan ketinggian. Tetapi, pada segi lain ia menempatkan eksistensi Tuhan bukan saja sebagai awal dari kesadaran dunia atau sebab dari segala sebab. Tuhan juga sebagai

---

<sup>387</sup> *Ibd.*, h. 103

<sup>388</sup> A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara*, (Jakarta: Gramedia, 1992), h. 94

<sup>389</sup> Aziz al-Azmeh, seorang peneliti Arab kelahiran Damaskus yang kini mengajar di Inggris menolak penelitian yang menafsirkan Ibn Khaldun bertolak dari permasalahan ilmu pengetahuan modern. Paradigma Ibn Khaldun mengacu kepada wawasan-wawasan yang berkembang padamasanya, tetapi tidak sampai menghasilkan sintesa dari paradigma yang berbeda. Karena itu, al-Muqaddimah adalah campuran dari unsure-unsur pradigmatis. Lihat Aziz al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*, (London: Third World Centre, 1981), h. 31

zat yang memiliki otoritas yang tidak bisa disangsikan. Tuhanlah yang menetapkan persepsi-persepsi indera kita, dan kreasi-Nya mengalahkan kreasi manusia.<sup>390</sup> Dengan adanya pemikiran yang demikian ini, Ibn Khaldun dapat disejajarkan dengan Al-Ghazali.<sup>391</sup>

Konsekwensi dari pemikiran ini, bagi Ibn Khaldun bahwa tujuan semua amalan agama adalah menumbuhkan disiplin yang mendalam pada jiwa, yang akan membawa kepada kepercayaan yang semestinya tentang keesaan Allah. Itulah arti keimanan yang membawa kepada kebahagiaan di akhirat.

Selanjutnya Ibn Khaldun mengatakan bahwa kita tidak perlu berusaha membuktikan keberadaan Tuhan secara rasional. Kita hanya meyakini dan mematuhi segala yang telah diperintahkan-Nya. Karena itu, kita harus bungkam mengenai sesuatu yang tidak kita pahami dan yang bersifat transenden. Lagi pula “hal-hal yang mutlak” dalam agama, tidak dapat dibuktikan secara rasional. Selain itu, hal-hal tersebut tidak memerlukan sesuatu pembuktian karena sudah dijamin kebenarannya oleh wahyu. Pemikiran tersebut dinilai oleh pengamatnya sebagai kecenderungan Ibn Khaldun terhadap sufisme karena terlalu menekankan peranan intuisi.<sup>392</sup>

Bertitik tolak dari persepsi keagamaan seperti diuraikan di atas, Ibn Khaldun yakin bahwa agama berperan penting dalam kehidupan sosial politik, yaitu sebagai perukun, penyatu, dan pengutuh masyarakat. Bahkan, apabila kekuatan agama tersebut berdampingan dengan *'ashabiyah* secara dealektis akan memberikan kontribusi besar dalam mewujudkan integritas kekuasaan politik. Sebaliknya, apabila agama dan *'ashabiyah* dipertentangkan, hal itu berarti mempercepat disintegrasi akan muncul. Untuk itu, diperlukan penjabaran masing-masingnya secara proporsional dan seiring. Keadaan ini tergambar dari kehidupan para Nabi yang diutus dari kaumnya sendiri, karena mereka akan merubah tradisi. Bagaimana mungkin tugas para Nabi tersebut akan berjalan sukses jika tidak didukung oleh kelompoknya.<sup>393</sup> Namun demikian, Ibn Khaldun menegaskan bahwa wahyu Allah itu tidak bersifat kodrati dan tidak mutlak diperlukan bagi

---

<sup>390</sup> Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, *Op. Cit.*, h.458

<sup>391</sup> Majid Fakhry, *A. History of Islamic Philosophy*, (New York: Cplombia University Press, 1970), h. 254-5

<sup>392</sup> Mohammad Abdullah Enan, *Op. Cit.*, hl. 23-4. Lihat pula D.B. MacDonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, Vol. III, Chicago: University of Chicago, 1909), h. 131

<sup>393</sup> Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, *Op. Cit.*, h. 551

organisasi politik suatu negara, karena kekuasaan politik tetap ada walaupun tanpa hukum-hukum Allah.<sup>394</sup>

Di samping itu, manusia sebagai makhluk social dan rasional akan selalu menjawab berbagai tantangan yang dihadapinya. Terbukti banyak bangsa yang tidak mengenal Nabi-nabi dan hukum Tuhan, namun tetap memiliki organisasi politik.<sup>395</sup>

Jika ditinjau dari kerangka pikir Ibn Khaldun yang realistik dan selalu menekankan pada kausalitas, sebenarnya ia menempatkan agama dan negara pada proporsi masing-masing dengan tepat tanpa mengacau-balaukan satu dengan yang lainnya. Idealisme agama adalah pelaksanaan ibadah kepada Allah dengan khusuk di tempat yang sepi, mencurahkan perhatian sepenuhnya kepada kegiatan-kegiatan keagamaan. Sedangkan kehidupan politik adalah masalah kehidupan nyata yang memerlukan kebijaksanaan.

Tentang masalah peranan sosial agama, Emile Durkheim sependapat dengan Ibn Khaldun, bahwa agama lebih banyak berfungsi sebagai factor pemersatu dalam kehidupan masyarakat. Ibn Khaldun memproyeksikan hal itu pada masyarakat Nomad yang menurutnya merupakan bangsa yang paling sukar untuk ditundukkan, apalagi dipimpin oleh orang lain. Hal ini karena sifatnya yang kasar, bangga, ambisius, dan berlomba-lomba untuk menjadi pemimpin. Berkat agama, mereka akan diatur dan ditingkatkan kekompakannya, sehingga secara berangsur-angsur watak kenomadan mereka akan berubah menjadi konstruktif dan terpuji membentuk kesatuan social, yang pada gilirannya kedaulatan politiknya semakin tinggi.<sup>396</sup>

Lebih jauh, Ibn Khaldun menegaskan bahwa kekuasaan dapat diperoleh dengan kemenangan, dan kemenangan itu harus disertai dengan kesatuan tujuan, sedangkan kesatuan tujuan hanya terdapat pada golongan yang bersandar pada partisipasi dan peran agama (Q.S. Al-Anfal: 63). Oleh karena itu, bila semangat agama melemah dan rusak, dengan sendirinya kemenangan yang diperoleh akan mengalami kemunduran.<sup>397</sup>

---

<sup>394</sup> M. M. Syarif, (Ed.), *A History of Muslim Philosophy*, (otto Harrassowitz: Wiesbaden, 1966), h.964

<sup>395</sup> E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introduction Outline*, (Cambridge: University Press, 1958), h. 92-103

<sup>396</sup> Abd al-Rahman Ibn Khaldun, Muqaddimah, *Op. Cit.*, h. 151 Lihat pula Fuad Baali, dan Ali Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic Thought Styles: A Sosial Perspektif*, (Baston: Massachusetts, 1981), h. 109

<sup>397</sup> *Ibid.*, h. 157



Dengan demikian, kalau *'ashabiyah* merupakan perintis menuju kesuksesan, maka agama akan mempertahankan kesuksesan tersebut. Karena itu, *'ashabiyah* tidak boleh tidak mesti ada, oleh karena itu agama harus mengambil kekuatan hukumnya dari *'ashabiyah*,<sup>398</sup> sebab tidak ada hukum agama atau suatu lembaga yang bisa berjalan tanpa adanya golongan yang bersatu untuk memaksakan dan menetapkan semua itu untuk dijalankan.<sup>399</sup>

Ibn Khaldun mengingatkan bahwa sebenarnya Islam tidak mencela *'ashabiyah* dan kedaulatan (*mulk*) asalkan keduanya diperuntukkan untuk menggerakkan massa yang besar supaya menerima kebenaran dan memelihara kepentingan umum. Yang dikecam Nabi Muhammad adalah manakala *'ashabiyah* dan kedaulatan tersebut digunakan untuk memperoleh kemenangan dengan cara yang tidak benar, dan menuruti kepentingan pribadi dan syahwat. Motivasi seperti ini akan menaburkan benih-benih perpecahan dan membuka pintu konflik antara manusia. Tentu hal ini tidak terjadi pada raja yang ikhlas dan berkuasa atas rakyat demi agama.<sup>400</sup>

Jadi, dari pemikiran di atas terlihat bahwa Ibn Khaldun tidak mempersoalkan sistem kekuasaan sepanjang terpelihara di dalamnya nilai-nilai keadilan, kejujuran, dan dimungkinkannya terlaksananya ajaran-ajaran agama. Yang menjadi permasalahan baginya adalah dampak negatif yang ditimbulkan oleh persoalan tirani, kezaliman, dan pola hidup mewah.

Kendatipun Ibn Khaldun berusaha menempatkan agama pada proporsi yang sesungguhnya dan tidak mau mempertentangkan agama dengan unsur-unsur kehidupan lain, namun ada semacam isyarat bahwa pemikirannya cenderung kepada sekuler. Hal ini tampak pada pernyataannya sendiri: "Ketahuilah, kekuasaan raja dan pemerintahan tegak oleh syarat alami peradaban, jika tidak, raja tidak akan dapat berbuat apa-apa dengan politik, watak peradaban tidak mengharuskan ahli-ahli fikih dan ulama memberikan saham dalam kekuasaan. Kekuasaan penasehat dan kekuasaan eksekutif hanya menjadi milik orang yang menguasai *'ashabiyah*

---

<sup>398</sup> Haron Khan Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, (diterjemahkan oleh Muhammad Ashraf Kashmiri Bazaar, (Lahore: tp., 1945), h. 188

<sup>399</sup> Charles Isawi, "An Arab Philosophy of History: Selection from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis", diterjemahkan oleh A. Mukti Ali, *Filsafat Islam tentang Sejarah: Pilihan dari Muqaddimah* karangan Ibn Khaldun dari Tunis, (Jakarta: Tintamas, 1976), h. 188-9

<sup>400</sup> Mustafa al-Syakiah, *op., cit.*, h. 144-9

yang dengannya orang dapat melaksanakan kekuasaan. Orang-orang yang tidak memiliki *'ashabiyah*, yang dapat menguasai urusan sendiri, dan yang tidak bisa mempertahankan diri adalah orang-orang yang bergantung kepada bantuan orang lain. Jika demikian, bagaimana mungkin mereka dapat berpartisipasi dalam dewan musyawarah, dan bagaimana mungkin nasehat mereka dapat diperhitungkan? Nasehat mereka sebagai pecahan dari pengetahuan tentang hukum-hukum agama hanya dipertimbangkan sejauh pencarian keterangan dari keputusan-keputusan hukum. Musyawarah masalah politik bukanlah wewenang mereka, sebab mereka tidak memiliki *'ashabiyah*, dan tidak mengetahui kondisi serta hukum yang mengatur *'ashabiyah* itu.<sup>401</sup>

Apabila dicermati pemikiran Ibn Khaldun di atas, ada isyarat bahwa ia ingin menempatkan elite agama sebagai suatu bagian dari bangunan kenegaraan, tidak sekedar pemberi legitimasi jika diperlukan untuk mengukuhkan otoritas raja, atau sebaliknya, elite keagamaan menempati posisi vital sehingga mereka bisa memaksa kehendaknya kepada penguasa dengan menggunakan hak-hak prerogratif dan pengaruhnya.<sup>402</sup> Perpaduan antara elite agama dan penguasa akan saling mengisi yang pada gilirannya melahirkan sinergi.

Berdasarkan uraian di atas, dapat dikemukakan beberapa bahwa sebagai orang yang hidup dalam kurun waktu kemunduran Islam pada abad XIV, Ibn Khaldun mendekati permasalahan secara realistik-empiris. Keinginannya untuk mencari titik temu dari perdebatan masalah-masalah keagamaan klasik, tidak menghasilkan sintesa yang dapat diterima semua pihak. Bahkan, mengundang kontroversi penilaian terhadap dirinya.

Bahwa sekalipun Ibn Khaldun memandang agama sebagai suatu hal yang mulia dan dapat merupakan salah satu unsur dalam menciptakan kesejahteraan hidup bersama. Namun, ia tidak mengecilkkan kebijaksanaan rasio pembesar negara, dan *'ashabiyah*. Ketiga hal itu saling tarik menarik dalam membentuk hegemonitas suatu negara. Karena itu, masing-masing harus difungsikan secara optimal dan proporsional.

## **Pemikiran Para Ahli Ketatanegaraan Kontemporer**

---

<sup>401</sup> Abd al-Rahman Ibn Khaldun, Muqaddimah, *op., cit.*, h. 202

<sup>402</sup> Uraian lebih lanjut tentang agama dan politisasi, dapat dilihat pada: Donald Eugene Smith, *Religion and Political Development: An Analytic Study*, (Boston: Little Brown and Compony, 1970), h. 126

Pemikir politik kontemporer, ditandai dengan munculnya beberapa pemikir politik Islam yang mewakili pemikiran abad ini. Para pemikir Islam, sejak itu mulai membicarakan mengenai konsepsi politik mereka, dan ada kecenderungan mereka untuk mensinergikan nilai-nilai Islam yang ideal dengan politik, mereka mencoba mengkompromikan antara realitas politik dengan idealitas politik seperti yang diisyaratkan oleh agama, dan menjadikan agama sebagai alat legitimasi terhadap realitas politik. Dalam pengertian lain menyelesaikan persoalan politik kala dihadapkan dengan prinsip-prinsip agama. Konsepsi negara dalam kecenderungan ini berbentuk kekhilafahan, yaitu institusi negara tetap merupakan lembaga politik yang berfungsi sebagai lembaga keagamaan sekaligus. Dan ada pula kecenderungan untuk melakukan pemisahan yang bersifat sekuler antara urusan politik dengan agama dalam hal ini Islam. Karena difahami bahwa domain kedua wilayah itu, yakni agama dan politik berbeda.

Persoalan tentang apakah konsepsi negara itu berkaitan dengan Islam atau tidak, hingga dewasa ini masih merupakan “isu” yang mengundang silang pendapat di kalangan para ahli. Ada yang berpendapat, konsepsi negara yang bersifat ideal, filosofis dengan bentuk *Al-Madinah Al-Fadilah* (negara utama) dan bentuk khalifah memberi pengaruh yang baik terhadap perkembangan dan kemajuan Islam. Anggapan ini terutama dikemukakan karena adanya kenyataan tentang kemajuan Islam selama berabad-abad lamanya dengan menganut sistem khilafah. Di pihak lain, ada yang berpendapat sebaliknya, konsepsi negara yang bersifat ideal, filosofis hanya berada dalam tataran ide atau wacana, tidak pernah terwujud dalam kenyataan sejarah, dan institusi kekhilafahan tidak relevan lagi untuk dikembangkan karena pada abad ini negara dibangun pada umumnya berdasarkan faham kebangsaan (*nation state*) yang lebih menekankan pada kerjasama, toleransi, demokrasi dan keadilan yang menjadi tuntutan masyarakat modernitas saat ini, bukan berdasarkan faham agama (*religion state*) seperti pada model kekhilafahan.

Pendapat pertama, antara lain dikemukakan oleh Al-Farabi, Ibnu Abi Rabi', Al-Mawardi, dan Al-Gazali sebagaimana yang dikemukakan terdahulu. Mereka mengemukakan argumentasi yang mendukung pernyataannya, karena secara empiris mereka mengalami dan merasakan kemajuan Islam pada masa pemerintahan Bani Abbasiyah yang menganut sistem kekhilafahan dalam pengelolaan kehidupan masyarakat dan pemerintahan.

Sedangkan pendapat kedua, antara lain dikemukakan oleh Ali Abd. Raziq di dunia Islam dan Mustafa Kemal Attatur di Turki. Mereka juga mengatakan bahwa dengan menganut sistem kekhilafahan itu, dunia Islam mengalami pula kemunduran selama berabad-abad lamanya karena mengamalkan pranata-pranata sosial keagamaan. Oleh karena itu mereka menggantinya dengan pranata-pranata sekuler, seperti diamalkan di Barat yang mengantarkannya kepada kemajuan.

Pemikiran demikian, di dunia Islam belum final dan tuntas, kemudian muncul gagasan pemikiran kontemporer untuk mengajukan konsepsi negara yang bersifat Republik yang juga dipahami sebagai sebuah bentuk pemerintahan yang dikehendaki oleh Islam, karena di dalamnya terdapat kebebasan berpendapat dan kepala negara harus tunduk kepada undang-undang dasar, meskipun masih terdapat pemikiran di kalangan tokoh-tokoh Islam kontemporer yang tetap mempertahankan model pemerintahan khilafah. Beragamnya pemikiran politik yang dibangun para pemikir kontemporer ini, disebabkan perbedaan latar belakang sosial politik yang mereka hadapi, dan perbedaan sikapnya terhadap Islam dalam mengapresiasi berbagai persoalan yang mereka hadapi. Keragaman pemikiran para ahli tersebut, dapat dilihat melalui pemikiran mereka berikut ini.

### **Jamaluddin Al-Afghani**

Al-Afghani, Nama lengkapnya adalah Sayyid Muhammad Jamaluddin Ibn Shafdar Al-Afghani, Gelar Sayyid disandangnya sejak lahir, karena keluarganya merupakan keturunan Nabi Muhammad melalui jalur seorang ahli hadis yang populer, yaitu Ali Al-Turmudzi keturunan Husain Ibn Abi Thalib.<sup>403</sup> Al-Afghani dilahirkan di As'adabad, dekat Kanar, di distrik Kabul Afghanistan, tahun 1838 M bertepatan dengan 1254 H. Keluarganya mengikuti mazhab Hanafi. Ia dibesarkan dan didik di Kabul.<sup>404</sup>

Ada dua versi berkaitan dengan kelahirannya, versi pertama mengatakan bahwa Jamaluddin lahir di Afghanistan, yang lain menyebut lahir di Persia. Hal ini dapat dirujuk dari pernyataan Albert Hourani yang

---

<sup>403</sup> Musthafa Abd Al-Raziq, (editor) *Jamaluddin Al-Afghani*, (Al-Araby: Dar Al-Kitab, 1966), h. 25

<sup>404</sup> *Ensiklopedi Islam Indonesia*, (Jakarta: Tim Penulis IAIN Syahid, 1994), h.

dikutip di dalam Ensiklopedi Islam. “Apakah ia orang Afghanistan, bagaimana pengakuannya atautkah orang Persia sebagaimana dilontarkan oleh lawan-lawannya.<sup>405</sup>

Versi kedua, dimunculkan oleh lawan-lawan politiknya, seperti Syekh Abu Al-Huda yang menyebutnya sebagai Al-Muta’afghin, yang mengaku sebagai orang Afghanistan. Pengakuannya sebagai orang Afghanistan mempunyai tujuan politis, yaitu agar ia dapat menyelamatkan diri dari kesewenang-wenangan penguasa Persia yang pada saat itu tidak senang terhadap dirinya.<sup>406</sup> Sementara menurut penuturannya sendiri, dia dilahirkan di As’adabad dekat Kanar, wilayah Kabul. Tetapi menurut Lothrop Stoddard, ia lahir di desa yang bernama As’adabad, dekat Hamazan Parsi. Ia berkebangsaan Afghanistan dan bukan Parsi, seperti yang dinyatakan oleh namanya.<sup>407</sup>

Dari dua informasi yang berbeda ini menyebabkan orang-orang Iran khususnya, lebih suka menyebutnya pemikir dan pejuang muslim modernis itu “Al-As’adabadi” bukan “Al-Afghani”, walaupun dunia Islam telah terlanjur mengenalnya, sebagaimana dikehendaki oleh yang bersangkutan sendiri dengan sebutan Al-Afghani.

Tidak ada sumber primer yang mendukung bahwa tempat lahir atau tempat dibesarkan Afghani adalah di Afghanistan, seperti yang biasa diakuinya. Namun kini banyak sumber yang memperlihatkan bahwa dia bukan seorang Afghanistan, tetapi ia lahir, besar, dan mendapat pendidikan Syi’ah di Iran. Menurut Nikki R. Keddie, biografi yang mengatakan bahwa ia orang Afghan adalah memutar balikan fakta, karena alasan politik. Biografi baru yang dipandang ilmiah menyebutkan bahwa ia lahir di Iran dan berpendidikan Syi’ah. Ia bukan seorang sunni Afghan sebagaimana yang sering diakuinya.<sup>408</sup> Dia pernah menetap di Teheran untuk menuntut ilmu kepada seorang yang Alim Syi’ah yang terkenal, Aqashid Shadiq. Kemudian ia melanjutkan studinya ke Al-Najaf di Iraq, pusat perguruan

---

<sup>405</sup> *Ibid.*,

<sup>406</sup> *Ibid.*, h. 300

<sup>407</sup> Lothrop Stoddard, *Dunia Baru Islam* (terjemahan), (Jakarta: Panitian Penerbit, 1966), 61

<sup>408</sup> Lihat Nikki R. Keddie, *Para Perintis Zaman Baru Islam* (editor Ali Rahman, terjemahan Ilyas Hasan), cet. 1 (Bandung: tp., 1995), h. 37-38

Syi'ah, dan selama beberapa tahun menjadi murid seorang sarjana Syi'ah yang terkenal, Murtadhla Al-Anshari.<sup>409</sup>

Terlepas dari dua versi terhadap kelahirannya, yang jelas pada masa remajanya dia tinggal di Afghanistan. Di Kabul dia mempelajari segala cabang ilmu ke-Islaman, di samping filsafat dan ilmu eksakta sampai umur 18 tahun. Kemudian dia pergi ke India dan tinggal di sana selama satu tahun sebelum menunaikan ibadah haji pada tahun 1857. Sekembalinya di Afghanistan dia memasuki dinas pemerinthan Amir Dost Muhammad Khan.<sup>410</sup>

Ketika berusia 20 tahun ia telah menjadi pembantu pengeran Dost Muhammad Khan. Di tahun 1884 ia menjadi penasihat Sher Ali Khan. Beberapa tahun kemudian ia diangkat oleh Muhammad A'zam Khan menjadi Perdana Menteri. Dalam pada itu Inggris telah mulai mencampuri soal politik dalam negeri Afghanistan dan dalam pemberontakan yang terjadi, Al-Afghani memilih pihak yang melawan golongan yang didukung Inggris. Pihak pertama kalah dan Al-Afghani merasa lebih aman meninggalkan tanah tempat tinggalnya dan pergi ke India pada tahun 1869.<sup>411</sup> Menurut Sjadzali, bahwa ketika Sher Ali dijatuhkan dengan dalih akan menunaikan ibadah haji lagi pada tahun 1869, Afghani meninggalkan Afghanistan. Dan waktu itulah awal keterlibatan langsung Afghani dalam gerakan Internasional anti kolonialisme Barat dan Despotisme Timur.<sup>412</sup>

Pada tahun 1869, ketika ia berusia sekitar 29 tahun, ia pergi ke India. Hanya kurang dua bulan, dari India ia langsung berangkat Kekairo, Mesir. Pada tahun 1870, ia menuju Turki dan kembali ke Kairo pada bulan Maret 1871. kedatangannya ke Kairo yang kedua kalinya ini, mendapat sambutan yang jauh lebih besar dari sebelumnya. Setelah sekitar 8 tahun ia berdiam di Kairo, menjelang akhir tahun 1879 ia berangkat ke India. Pada tahun 1883, ia berangkat ke Amerika, dan menetap di sana beberapa bulan, dan kemudian ia pergi ke London. Dari London pada awl September 1883, ia

---

<sup>409</sup> Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, cet. III, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 23

<sup>410</sup> Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara*, cet. V, (Jakarta: UI-Press, 1993), h. 117

<sup>411</sup> Harun Nasutin, *Pembaharuan Dalam Islam, Sejarah, Pemikiran, dan Gerakan*, cet. 12, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), h. 23

<sup>412</sup> Munawir Sjadzali, *op., cit.*, h. 117

terus menuju Paris, ia bekerja sama dengan muridnya, Muhammad Abdul untuk menerbitkan jurnal berbahasa Arab *al-Urmat al-Wusqa*. Pada tahun 1889, ia diundang ke Paris untuk suatu urusan persengketaan politik antara Paris dan Rusia. Pada tahun 1892 undangan yang sama datang dari penguasa Turki, Sultan Abdul Hamid untuk kepentingan politik Islam Istanbul dalam menghadapi kekuatan Eropa.<sup>413</sup>

Sultan Abdul Hamid II, penguasa Turki Usmani menundangnya untuk menetap di Istanbul karena sultan membutuhkan pemikirannya tentang Al-Jam'iyah Al-Islamiyah, atau Pan-Islamisme, persatuan umat Islam sedunia, tetapi pekirannya yang demokratis tidak sejalan dengan sultan yang masih mempertahankan otokratis lama. Karena sultan Hamid II ini takut dengan meluasnya gagasan dan pemikiran Jamaluddin, maka penguasa Usmani membatasi gerakannya, dan tidak membolehkannya keluar dari Istanbul. Kelihatannya, ia mejadi tamu terhormat kerajaan Usmani, tetapi pada hakikatnya ia menjadi tawanan yang berdiam di sangkar Emas Istana Raja.<sup>414</sup>

Di samping seorang revolusioner muslim yang anti tiran, Jamaluddin juga ilmuwan bahasa yang fasih berbahasa Arab, Persia, Turki, Rushto, Perancis, Inggris dan Rusia. Para ahli menyebutnya bahwa ia seorang ahli bahasa yang sempurna, menguasai berbagai bahasa dari bangsa beragama Islam di dunia, yang kefasihannya berbicara diakui, yang merasuk hati. Jiwa yang mau diam itu selalu mengembara dari negara Islam yang satu ke negara Islam yang lain untuk mempengaruhi orang-orang penting di Iran, Mesir, dan Turki. Beberapa ahli agama terbesar kita seperti Mufti Muhammad Abdul dari Mesir adalah muridnya, ia memang tidak banyak menulis tapi rajin berbicara dan dengan demikian, ia mengubah orang-orang yang kontak dengannya menjadi seperti dirinya.<sup>415</sup>

Pada tahun 1896, ia mendapat serangan kangker di rahangnya, dan meninggal dunia pada 9 Maret 1897.<sup>416</sup> Terdapat kecurigaan bahwa

---

<sup>413</sup> *Ensiklopedia Islam Indonesia*, (Jakarta: Tim Penulis IAIN Syahid, 1994), h. 62-63

<sup>414</sup> Ali Mufradim, *Islam di Kawasan Kebudayaan Arab*, cet. 1, (Jakarta: Logos, 1987), h. 157

<sup>415</sup> Jamil Ahmad, *Seratus Muslim Terkemuka*, cet. VI, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), h.264

<sup>416</sup> *Ibid.*, h. 267

penyakit kanker Afghani itu berasal dari makanan beracun yang berhasil dimasukkan ketempat tinggalnya oleh komplotan yang didalangi oleh seorang pejabat tinggi kepercayaan sultan.<sup>417</sup> Tetapi hal ini dibantah oleh Nikki R. Keddie, yang mengatakan bahwa di antara banyak mitos diseputar Al-Afghani, adalah bahwa dia diracun oleh sultan, namun bukti bahwa ia memang sakit dan dioperasi, terdokumentasi dengan baik.<sup>418</sup> Yang jelas membaca dan menelusuri perjalanan riwayat hidupnya, agaknya dia tidak pernah menikah, seperti tidak memperdulikan daya tarik wanita, dan membenci setiap hubungan dengan wanita.<sup>419</sup>

### *Pan-Islamisme*

Pan-Islamisme dalam pengertiannya yang luas, merupakan rasa solidaritas antara seluruh mukmin, solidaritas ini sudah ada semenjak masa Nabi, waktu Muhammad dengan pengikut-pengikutnya yang sedikit jumlahnya diikat antara sesamanya oleh tali iman, berhadapan dengan orang-orang Jahiliyah yang berusaha membinasakan mereka. Bagi Nabi Muhammad prinsip solidaritas ukhuwah di antara kaum muslimin merupakan suatu kepentingan yang utama. Dan beliau telah berhasil menanamkannya sedemikian dalam dihati kaum muslimin, sehingga jarak waktu 13 abad lamanya solidaritas ini tidak ada yang dapat melemahkannya.<sup>420</sup>

Sesungguhnya ikatan antara orang-orang Islam dengan sesamanya, sekarang ini jelas lebih kuat dari pada ikatan antara orang-orang Nasrani dengan sesamanya. Orang-orang Islam jika ada yang berkelahi atau berselisih dengan sesama mereka, perselisihan itu tidaklah melebihi pertengkaran kekeluargaan. Tetapi ketika menghadapi agresi dari orang-orang kafir, mereka biasanya melupakan perselisihannya, dan menyatu melawan agresi tersebut.

Pan-Islamisme yang dimaksudkan di sini, lebih khusus pengertiannya. Jamaluddin Al-Afghani menyebutkan bahwa Pan-Islamisme adalah gagasan kesatuan, karena Islam merupakan kesatuan. Ia mengatakan bahwa semua umat Islam harus bersatu menghadapi dominasi Barat. Istilah ini

---

<sup>417</sup> Munawir Sjadzali, *op., cit.*, h. 120

<sup>418</sup> Nikki R. Keddie, *op., cit.*, h. 28

<sup>419</sup> *Ibid.*, h. 28 dan lihat pula Jamil Ahmad, *op., cit.*, h. 267

<sup>420</sup> Lothrop Stoddard, *op., cit.*, h. 46-47



bercorak politik yang diberikan oleh pengamat Barat terhadap gagasan Jamaluddin Al-Afghani. Tetapi Al-Afghani sendiri menyebut gagasannya sebagai “Jam’iyah Islamiyah” dan bercorak moral. Al-Afghani mendambakan persatuan umat Islam sedunia secara moral Islam, yang kemudian ditafsirkan secara politik oleh Barat.<sup>421</sup>

Melalui gagasan Pan-Islamisme, Al-Afghani berjuang dengan segala daya untuk membendung dan jika mungkin menyapu bersih bahaya intervensi Barat dengan menghimpun kekuatan Islam secara menyeluruh. Al-Afghani membawakan inspirasi dan program populer untuk gerakan Pan-Islamisme dengan menegaskan kembali landasan-landasan umat Muslim dalam pengertian nasionalisme. Namun meski Pan-Islamisme itu dari sisi politik, dimaksudkan untuk menentang penetrasi Eropa, ia juga mengandung aspek reformasi internal.

Al-Afghani menyerang dengan kegigihan yang sama terhadap Islam dan pemerintahan Islam. Ia melihat penyalahgunaan Islam harus diatasi dan kejahatan yang dilakukan pemerintahan Islam, juga harus diluruskan. Pikirannya tidak terbatas hanya dalam bidang politik semata, tetapi juga keagamaan. Masalah utama baginya adalah bukana saja membuat negara-negara Islam menjadi kuat dan berhasil, akan tetapi bagaimana membuat orang-orang Islam itu memahami agama dengan benar dan hidup sesuai dengan ajaran-ajarannya.

Baginya, kemunduran umat Islam bukanlah karena Islam yang dianggap tidak sesuai dengan probahan zaman dan kondisi baru, tetapi umat Islam mundur karena telah meninggalkan ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya dan mengikuti ajaran-ajaran yang datang dari luar lagi asing bagi Islam. ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya hanya tinggal dalam ucapan dan di atas kertas. Sebagian dari ajaran-ajaran asing itu dibawa orang-orang yang berpura-pura bersikap suci, sebagian lagi oleh orang-orang yang mempunyai keyakinan-keyakinan yang menyesatkan dan sebagian lagi oleh orang-orang yang mempunyai keyakinan-keyakinan yang menyesatkan dan sebagian lagi oleh hadis-hadis buatan. Faham qadha dan qadar umapanya, menurut Al-Afghani telah dirusak dan dirubah menjadi fatalisme, yang membawa umat Islam kepada keadaan statis. Qadha dan qadar sebenarnya mengandung arti bahwa segala sesuatu itu terjadi menurut ketentuan sebab-

---

<sup>421</sup> H.A.R. Gibb, *Aliran-aliran Modern Dalam Islam*, terjemahan Muhammad Husen, cet. IV, (Jakarta: Rajawali Press, 1993), h. 49

musebab. Kemauan manusia merupakan salah satu dari mata rantai sebab-musebab itu. Di masa yang silam keyakinan pada qadha dan qadar serupa ini memupuk keberanian dan kesabaran dalam jiwa umat Islam untuk menghadapi segala macam bahaya dan kesukaran. Karena percaya pada qadha dan qadar inilah, maka umat Islam di masa yang silam bersifat dinamis dan dapat menimbulkan peredaban yang tinggi.<sup>422</sup>

Untuk menguasai itu semua antara lain menurut Al-Afghani, umat Islam harus kembali kepada ajaran Islam yang benar, mensucikan hati, memuliakan akhlak, berkorban untuk kepentingan umat, pemerintahan otokratis harus diubah menjadi demokratis, dan persatuan umat Islam diwujudkan sehingga umat akan maju sesuai dengan tuntutan zaman. Ia juga menganjurkan umat Islam untuk mengembangkan pendidikan secara umum, yang tujuan akhirnya ialah untuk memperkuat dunia Islam secara politis dalam menghadapi dominasi Barat. Ia berpendapat bahwa tidak ada sesuatu dalam ajaran dasar Islam yang tidak sesuai dengan akal ilmu pengetahuan, atau dengan kata lain bahwa Islam tidak bertentangan dengan ilmu pengetahuan.<sup>423</sup>

Prinsip utama pemikiran Al-Afghani ialah bahwa untuk berhasil mengembalikan kejayaan yang lalu dan sekaligus menghadapi abad modern, umat Islam harus mengamalkan ajaran Islam yang murni. Karena pemahaman serta pengamalan umat akan agamanya seperti yang ia saksikan terbukti membawa kekalahan terhadap bangsa-bangsa bukan Muslim. Al-Afghani memastikan tentang adanya sesuatu yang salah dalam pemahaman dan pengamalan agama itu, dan tentang adanya suatu bentuk semangat keislaman yang lebih murni, yang kini hilang atau melemah. Al-Afghani berpendapat bahwa semangat itu terletak dalam pokok seruannya di atas, yaitu berfikir rasional dan bebas.<sup>424</sup>

Perspektif di atas, dapat dikemukakan bahwa sebenarnya sasaran perjuangan Al-Afghani bermata dua, yaitu pada sisi ke dalam, menyuntikkan semangat baru bagi umat Islam dengan memahami agama yang diinterpretasikan sesuai dengan tuntutan zaman dan kebutuhan masa kini. Agar Islam mampu menjawab tantangan zaman, mampu menampung

---

<sup>422</sup> Harun Nasution, *op. cit.*, h. 53

<sup>423</sup> *Ibid.*, h. 56-57 dan lihat pula *Ensiklopedia Islam* jilid II, cet. III, (Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, 1994), h. 300

<sup>424</sup> *Ibid.*,

dan memecahkan masalah-masalah baru, maka ijthad harus digunakan. Ide-ide pembaharuan (reformasi) ini, dilanjutkan oleh Muhammad Abduh (1849-1905) sebagai muridnya.<sup>425</sup>

Pada sisi luar, ia berusaha memberikan jawaban bagi Islam terhadap serangan kritikan dari Barat, baik dalam segi sosial, politik, maupun intelektual. Dari lawatan politiknya, ia melihat bahwa umat Islam saat itu tidak memberikan jawaban yang cukup, karena umat Islam kelihatannya tidak percaya bahwa mereka mampu melawan Barat, serta ia tidak tahu bagaimana memulainya. Di sinilah Al-Afghani memberikan sumbangannya yang terbesar lewat sikapnya sebagai seorang mujtahid dan pemikir. Ia menyeru bahwa Islam pernah jaya dan bisa menjadi jaya kembali jika tidak membiarkan Eropa menginjak injak umat Islam. Umat Islam harus melawan karena umat Islam sanggup melawan, dan cara untuk melawan adalah dengan mengadakan reformasi, di mana setiap negara muslim menjadi kuat dan kemudian menyatukan negara-negara muslim tersebut dalam konfederasi ataupun Federasi Pan-Islamisme. Pan-Islamisme yang merdeka adalah merupakan salah satu ide Al-Afghani yang populer dan ia memberikan dorongan emosi yang baru pada idenya itu.<sup>426</sup>

Menurut Gibb (1974), ada empat hal yang menjadi ciri pokok pembaharu, *pertama*, membersihkan Islam dari pengaruh yang salah dan bid'ah. *Kedua*, pembaharuan sistem pendidikan. *Ketiga*, pemahaman Islam sehingga sehingga dapat dicerna oleh alam pikiran modern. *Keempat*, membendung infiltrasi Barat dan pembelaan terhadap serangan yang datang dari pihak luar.<sup>427</sup>

Al-Afghani merupakan salah satu tokoh yang pertama kali menyatakan kembali ke tradisi Muslim dengan cara yang sesuai dengan berbagai problem penting yang muncul terutama akibat Barat semakin mengusik Timur Tengah. Dengan menolak tradionalisme murni yang mempertahankan warisan Islam secara tidak kritis di satu pihak, dan peniruan membabi buta terhadap Barat di lain pihak. Afghani menjadi

---

<sup>425</sup> Philip K. Hitti, *Histori of The Arab*, cet. 10, (London: Macmilan Press, 1974), h. 753

<sup>426</sup> G.H. Jansen, *Islam Militan*, (Bandung: Pustaka Salman ITB, 1980), h. 127

<sup>427</sup> H.A.R. Gibb, *Modern Trend In Islam*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), h. 37

perintis penafsiran ulang terhadap Islam, yang menekankan pada kualitas yang diperlukan di dunia modern, seperti penggunaan akal, aktifisme politik, serta kekuatan militer dan politik. Dengan menemukan nilai-nilai seperti itu di dalam Islam, Al-Afghani mampu, dan banyak muslim yang memujinya -- mesih mampu mempengaruhi kaum muslim, – suatu hal yang tak dapat dilakukan oleh mereka yang hanya meminjam gagasan Barat begitu saja. Sebagai pembaharu yang pengaruhnya dirasakan di beberapa negara, Al-Afghani memicu kecenderungan menolak tradisionalisme murni dan westernisasi murni.<sup>428</sup>

Bagi Afghani, bahwa untuk melawan kekuatan asing, masyarakat dunia Islam terlebih dahulu harus dibebaskan dari belenggu tradisionalisme politik dan budaya, termasuk sistem pemahaman dan sikap keberagamaannya. Kemudian masyarakat dunia Islam harus menyatukan pandangan idiologi politiknya melalui Pan-Islamisme.<sup>429</sup>

Semangat Pan-Islamisme yang bergolora itu, mendorong Sultan Kerajaan Turki Usmani, untuk mengundang Afghani ke Istanbul, ibu kota kerajaan. Gagasan dan ide-idenya itu dengan cepat mendapat sambutan hangat di negeri-negeri Islam, akan tetapi semangat demokrasi Al-Afghani tersebut menjadi duri bagi kekuasaan Sultan, sehingga Afghani tidak diizinkan untuk berbuat banyak di Istanbul. Setelah itu, gagasan Pan-Islamisme dengan cepat redup, terutama setelah Turki Usmani bersama sekutunya, Jerman kalah dalam perang Dunia I, dan kekhalifahan dihapus oleh Mustafa Kemal, tokoh yang justru mendukung gagasan nasionalisme, rasa kesetiaan kepada negara kebangsaan.<sup>430</sup>

Gagasan Pan-Islamisme yang dibangun Al-Afghani itu, juga mendapat tantangan di negeri Mesir. Salah satu tokoh nasionalis Mesir adalah Lufti Al-Sayyid (lahir 1872) yang merupakan pendukung kuat sekularisasi dan werternisasi. Dalam pidato dan tulisannya yang dimuat dalam jurnal, Al-Jadidah, selama beberapa saat menjelang perang dunia I, dia mendendangkan pujian yang paling indah untuk Eropa, budaya, lembaga-lembaganya dan pada saat yang sama pula, menghimbau sesama

---

<sup>428</sup> Nikki R. Keddie, *op., cit.*, h. 18-19

<sup>429</sup> Ensiklopedia Islam Indonesia, *op., cit.*, h. 63

<sup>430</sup> Badri Yatim, *Islam Peradaban Islam, Dirasa Islamiyah II*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), h. 185

warga negara (Mesir) untuk menlenyapkan Islam dan mencari inspirasi dari Fir'aun (Mesir masa lampau).<sup>431</sup>

Nadaf Safran menulis, bahwa Lufti, secara terang-terangan menolak semua gagasan nasionalisme yang didasarkan atas agama, kota bukan pendukung setia Liga Muslim – yang dimaksudkan adalah Pan-Islamisme -, sebab Liga ini berdasarkan agama, sedang kita yakin bahwa nasionalisme dan ikatan-ikatannya adalah berlandaskan kegiatan politik. Dia juga mencemooh usaha-usaha untuk mengaitkan bangsa Mesir dengan ikatan rumpun Arab atau Turki dan menganggap kegiatan-kegiatan semacam itu sebagai suatu yang tidak terhormat, sama seperti usaha yang bertujuan memecah belah ikatan keluarga sendiri.. dia mengatakan bahwa sejarah bangsa Mesir kuno selama 3000 tahun telah berhasil mencipta inti Fir'auni (Pharaonic Core), yang bersamaan dengan berbagai unsur sejarah bangsa Mesir sesudahnya, membantu terciptanya kepribadian bangsa Mesir yang bercorak khas.<sup>432</sup>

Penolakan Lufhti terhadap Pan-Islamisme sebagaimana yang dikemukakan Nadaf Safran, adalah di saat banyak orang menaruh simpati terhadap gagasan itu, tidak hanya merupakan penampilan teoritik yang radikal tetapi juga merupakan kegiatan moral yang penuh keberanian. Penentangannya terhadap panggilan Islam, walaupun hanya sekedar slogan politik, yang diajukannya tepat saat banyak orang Mesir tidak mempunyai pilihan lain dalam menghadapi Inggris, merupakan integritas yang tidak ada taranya. Sikap itu juga menandai puncak yang diraih oleh bangsa Mesir untuk membebaskan diri dari obsesi mengenai masalah kekuasaan sebagai isu keagamaan, hal penting yang perlu dikemukakan adalah bahwa Lufti secara jelas memahami masalah yang dihadapi oleh masyarakat Mesir dengan tekak menegakkan suatu masyarakat politik yang sesungguhnya, memberikan pengarahannya untuk memecahkannya dan secara berani dia menyatakan rela berkorban untuk mencapai tujuan tersebut. Dia menyadari bahwa yang paling dibutuhkan oleh Mesir adalah mendidik kembali bangsa

---

<sup>431</sup> Maryam Jamilah, *Islam dan Orientalisme, Sebuah Kajian Analitik*, cet. I, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994), h. 150 *Egypt In Search Of Political Community*

<sup>432</sup> Nadaf Safran, , (Mesir: tp., ttp.), h. 15-17

secara menyeluruh dalam sistem kepercayaan yang baru dan tidak ragu-ragu berusaha melepaskan diri sama sekali dari konsep politik Islam tradisional.<sup>433</sup>

Melihat gagasan Pan-Islamisme Al-Afghani, tampaknya kurang berhasil.<sup>434</sup> Tetapi perlu diingat bahwa letak kebesaran Al-Afghani bukanlah dia sebagai pemikir, meskipun dalam dunia pemikiran, ia tetap dipandang sebagai orang penting dalam pemikiran, karena ia menunjukkan pandangan jauh ke masa depan dan daya baca zaman yang tajam. Tetapi kebesarannya terletak terutama dalam perannya sebagai pembangkit kesadaran politik umat dalam menghadapi Barat, dan pemberi jalan bagaimana menghadapi arus modernisme dunia ini.<sup>435</sup> Namun ide Pan-Islamisme Al-Afghani bukanlah suatu yang tidak berguna, seperti yang diuraikan oleh Nouruzzaman, tampaknya kini setelah dimodifikasi untuk disesuaikan dengan kebutuhan dan kondisi masa kini ditampung dalam OKI yang Indonesia ikut menjadi anggotanya.<sup>436</sup> Memang reputasi Al-Afghani di dunia Islam melampaui zamannya. Dia jauh kurang dikenal pada masa hidupnya ketimbang setelah meninggal, sebagaimana lazimnya tokoh-tokoh sejarah lainnya yang berpengaruh.

#### *Pemikiran Ketatanegaraan*

Jamaluddin Al-Afghani adalah seorang pembaharu dalam Islam dan tokoh politik yang perannya di dunia Islam tidak diragukan. Tempat tinggal dan aktivitas politiknya berpindah dari satu negara ke negara Islam yang lain.<sup>437</sup> Berbeda dengan tokoh yang lain, ia adalah pembaharu yang bergerak di berbagai dunia Islam dan meninggalkan pengaruh bukan di daerah-daerah yang dikunjuginya saja tetapi di seluruh dunia Islam.<sup>438</sup> Dan pengaruhnya yang terbesar ditinggalkannya di Mesir.<sup>439</sup>

---

<sup>433</sup> *Ibid.*,

<sup>434</sup> Ensiklopedia Islam Indonesia, *loc. cit.*, h. 63

<sup>435</sup> *The Enciclopedia Of Religion*, Vol. I, (New York: Micmillan Publishing Company, 1987), h. 60

<sup>436</sup> Nouruzzaman Siddiqi, *Jerani-Jerani Peradaban Muslim*, cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h.171

<sup>437</sup> Harun Nasution, *op. cit.*, h. 51,

<sup>438</sup> Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* jilid II, cet. IV, (Jakarta: UI-Press, 1996), h. 109

<sup>439</sup> Harun Nasution, *loc. cit.*,

Pemikiran politik Al-Afghani, menghendaki sebuah konsep negara yang bersifat Republik. Konsep ini dipahami sebagai sebuah bentuk pemerintahan yang dikehendaki oleh Islam, karena di dalamnya terdapat kebebasan berpendapat dan kepala negara harus tunduk kepada undang-undang dasar. Pendapat ini dipandang baru dalam sejarah pemikiran politik Islam. Sebab, sebelumnya umat Islam dan pemikirannya hanya mengenal bentuk khalifah yang mempunyai kekuasaan absolut. Sedangkan negara dalam pemerintahan Republik, yang berkuasa adalah undang-undang dan hukum, bukan kepala negara. Kepala negara hanya mempunyai kekuasaan untuk menjalankan undang-undang dan hukum yang digariskan oleh lembaga legislatif dalam memajukan kemaslahatan rakyat.

Pandangan di atas, jelas dipengaruhi oleh pemikiran Barat yang menganut sistem pemerintahan Republik. Namun tidak pula melepaskan pemahamannya terhadap prinsip-prinsip ajaran Islam yang berkaitan dengan kemasayarakatan dan kenegaraan.

Munculnya pemikiran seperti yang dikemukakan Afghani itu merupakan reaksi terhadap salah satu sebab kemunduran umat Islam yang bersifat politis, yaitu pemerintahan absolut. Pada hal bagi Afghani, Islam itu mempunyai unsur dinamis yang dapat disesuaikan dengan perkembangan zaman dengan jalan ijtihad.

Pada Pemerintahan absolut dan otokrasi tidak ada kebebasan berpendapat. Kebebasan hanya ada pada raja/kepala negara untuk bertindak yang tidak di atur oleh undang-undang. Karena itu, pemerintahan absolut dan otokrasi diganti dengan corak pemerintahan demokrasi. Pemerintahan demokrasi merupakan salah satu identitas dari pemerintahan yang berbentuk Republik. Demokrasi adalah pasangan pemerintahan Republik sebagai yang berkembang di Barat dan diterapkan oleh Mustafa Kemal Attatur di Turki sebagai ganti pemerintahan Khilafah.

Bukti keinginan Afghani akan pemerintahan yang demokrasi tersebut adalah penegasannya mengenai keharusan kepala negara mengadakan syura. Dan syura diperintahkan oleh Allah dalam Al-Qur'an agar diperaktekkan dalam berbagai urusan.<sup>440</sup>

---

<sup>440</sup> Qur'an Surat, *Asy-Syura*: 38

Pemerintahan yang demokratis, menurut Afghani,<sup>441</sup> menghendaki adanya Majelis Perwakilan Rakyat (MPR). Lembaga ini bertugas memberikan usul dan pendapat kepada pemerintahan dalam menentukan suatu kebijaksanaan negara. Urgensi lembaga ini dimaksudkan untuk menghindari agar tidak muncul pemerintahan yang absolut. Ide atau usul para wakil rakyat yang berpengalaman merupakan sumbangan yang berharga bagi pemerintahan. Karena itu para wakil rakyat harus yang berpengetahuan dan berwawasan luas serta bermoral baik. Wakil-wakil rakyat yang demikian membawa dampak positif terhadap pemerintahan, sehingga akan melahirkan undang-undang dan peraturan atau keputusan yang baik bagi rakyat.

Demikian juga para pemegang kekuasaan haruslah orang-orang yang paling taat kepada undang-undang. Kekuasaan yang diperolehnya bukan lantaran kehebatan suku, ras, kekuatan material dan kekayaannya. Model seperti inilah yang berlaku dalam sistem khilafah, yang oleh Afghani tidak sesuai dengan ajaran Islam. Baginya kekuasaan itu harus diperoleh melalui pemilihan dan disepakati oleh rakyat. Dengan demikian orang yang terpilih mempunyai dasar hukum untuk melaksanakan kekuasaan itu.<sup>442</sup> Pandangan ini mengisyaratkan bahwa sumber kekuasaan adalah rakyat. Dalam pemerintahan republik kekuasaan atau kedaulatan dari dan untuk rakyat. Di dalamnya terdapat perwakilan rakyat yang anggotanya dipilih oleh rakyat.

Dalam konteks ini, Afghani sejak awal menginginkan pembentukan sebuah “pemerintahan rakyat” melalui partisipasi rakyat dalam pemerintahan Konstitusional yang sejati. Dia banyak berbicara mengenai keharusan pembentukan dewan perwakilan yang disusun sesuai dengan apa yang diinginkan oleh rakyat, dan anggota-anggotanya terdiri dari orang-orang yang betul-betul dipilih oleh rakyat, sebab dia berkeyakinan bahwa suatu dewan perwakilan yang dibentuk atas perintah raja atau kepala negara, atau atas anjuran penguasa asing, maka lembaga tersebut akan lebih merupakan alat politik bagi yang membentuknya.<sup>443</sup>

---

<sup>441</sup> Abd Rahman AlRafi'i, *Jamaluddin Al-Afghani, Pelopor Kebangkitan dari Mesir*, (Dar Al-Kitab Al-Araby, 1961), h. 5-6

<sup>442</sup> *Ibid.*,

<sup>443</sup> Munawir Sjadzali, *op., cit.*, h. 128



Untuk mewujudkan keinginan itu, Afghani menganjurkan kepada rakyat untuk merebut kebebasan dan kemerdekaannya melalui revolusi atau pemberontakan. Agar lembaga perwakilan rakyat itu dapat berfungsi dengan baik, maka perlu ada pendidikan politik kepada rakyat, agar mereka dapat mengetahui hak-hak dan kewajibannya dan menyampaikan hak-hak politiknya kepada negara.

Jika pandangan Al-Mawardi dan Al-Gazali sebagaimana yang dikemukakan sebelum ini, menginginkan terwujudnya kesatuan umat Islam dan syariat Islam dapat dilaksanakan melalui sistem khilafah bagi dunia Islam, maka Jamaluddin Afghani juga menginginkan adanya persatuan umat Islam baik yang sudah merdeka maupun masih jajahan. Gagasan ini terkenal dengan Pan-Islamisme, seperti yang dikemukakan sebelumnya.<sup>444</sup> Ide besar ini menghendaki terjalinnya kerjasama antara negara-negara Islam dalam masalah keagamaan, kerjasama antara kepala negara Islam. Kejasama itu menuntut adanya rasa tanggung jawab bersama dari tiap negara terhadap umat Islam di mana saja mereka berada, dan menumbuhkan keinginan hidup bersama dalam suatu komunitas serta mewujudkan kesejahteraan umat Islam.

Ide Afghani tersebut bertujuan untuk mempersatukan umat Islam guna meminimisir penetrasi Barat dan kekuatan Turki Usmani yang dipandang menyimpang dari Islam. Oleh karena itu ide Pan-Islamisme yang diajukan Afghani adalah suatu bentuk asosiasi antar negara-negara Islam dan umat Islam di wilayah jajahan menentang kezaliman interen, para penguasa Muslim yang lalim, menentang kolonialisme dan imperialisme Barat serta mewujudkan keadilan.<sup>445</sup>

Perspektif yang dikemukakan di atas, tampak jelas ide-ide Afghani, al-Farabi, al-Mawardi dan al-Gazali tentang konsepsi negara atau pemerintahan Islam, dalam beberapa aspeknya terdapat perbedaan dari pada persamaannya. Terjadinya perbedaan tidak terlepas dari kapasitas pribadi masing-masing dan kondisi sosial politik yang dihadapi mereka, termasuk perbedaan pengetahuan, pengalaman, sikap dan perhatian di dalam mempersepsi permasalahan yang dihadapi umat Islam dan pemahaman terhadap ajaran Islam.

---

<sup>444</sup> H.A.R. Gibb, *op. cit.*, h. 49

<sup>445</sup> H. Munawir Sjadzali, *op. cit.*, h. 126

Umat Islam ketika itu berhadapan paling tidak ada dua masalah besar. *Pertama*, faktor interen yang berkaitan dengan kemunduran umat Islam dalam segala aspek kehidupan dan para penguasa muslim yang lain. *Kedua*, berhadapan dengan kekuatan asing, yaitu bangsa-bangsa Barat yang telah mengalami kemajuan di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, sehingga umat Islam terdesak dan menjadi bangsa terjajah oleh bangsa Barat.

Usaha mengatasi dua permasalahan tersebut mereka memberi penilaian yang berbeda terhadap masalah interen dan eksteren, sehingga melahirkan gagasan-gagasan yang berbeda pula, sekalipun tolok ukur penilai sama, yaitu ajaran Islam. Mereka berbeda pula dalam memahami *nash-nash* ajaran Islam. Afghani berpendapat bahwa umat Islam perlu meniru Barat dalam hal yang bersifat positif, di samping tetap komitmen terhadap nilai-nilai dasar ajaran Islam. Sedang bagi al-Mawardi dan al-Gazali, umat Islam tidak perlu meniru Barat, sebab dalam Islam merupakan ajaran kholistik dalam arti ajaran menyeluruh dan lengkap.

Bagi penulis, mengamati dan menganalisis pemikiran para tokoh-tokoh politik seperti itu cukup menarik untuk dilakukan. Penulis lebih cenderung pada paradigma perubahan kondisi sosial dan keyakinan keagamaan sebagai faktor yang mempengaruhi jalan pikiran para ahli di atas. Dilihat dari paradigma ini, fenomena konkret yang berhubungan dengan pemikiran politik, dapat dianggap sebagai hasil dari pengaruh atau manifestasi dari ide-ide tertentu yang berada dibaliknyanya itu.

### **Muhammad Abduh**

Abduh dilahirkan dari keluarga petani pada tahun 1265 H/1849 M di Mesir Hilir. Seorang pemikir, teolog, dan pembaharu dalam Islam di Mesir yang hidup pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Ayahnya bernama Abduh Hasan Khair Allah, berasal dari Turki dan telah lama menetap di Mesir. Ibunya berasal dari suku Arab asli yang menurut riwayat, silsilah keturunannya sampai kepada Umar bin Khattab. Abduh lahir pada masa pemerintahan Muhammad Ali Pasya.<sup>446</sup>

Pendidikan Abduh diawali dengan berguru kepada ayahnya. Di rumah pelajaran pertama yang diterima adalah membaca, menulis, dan menghafal Al-Qur'an. Hanya dalam jangka waktu dua tahun seluruh ayat Al-Qur'an telah dihafalnya. Kemudian pada usia 14 tahun ia dikirim

---

<sup>446</sup> Ensiklopedi Islam, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001), h. 255

ayahnya ke Tanta untuk belajar di Masjid al-Ahmadi (*al-Jami al-Ahmadi*). Di sini, di samping melancarkan hafalan Al-Qur'annya, ia juga belajar bahasa Arab dan fikih. Setelah belajar selama dua tahun, Abduh merasa bosan karena sistem pengajarannya memakai metode hafalan. Dengan rasa kecewa Abduh kembali ke desanya.<sup>447</sup>

Pada tahun 1866 Abduh berumah tangga. Sekitar 40 hari setelah menikah, Abduh dipaksa ayahnya kembali ke Tanta untuk melanjutkan pelajarannya. Dalam perjalanannya ke Tanta, ia mengubah haluan menuju desa Kanisah untuk bertemu dengan pamannya, Syekh Darwisy. Ia adalah pengikut Tarikat Syazillah yang mempunyai wawasan pengetahuan yang luas karena banyak melakukan perjalanan ke luar Mesir. Melihat Abduh yang dihinggapi rasa bosan dan kecewa dalam menuntut ilmu, Syekh Darwisy memberikan himbauan dan dorongan serta nasehat kepada Abduh agar kembali bersemangat dan bergairah menuntut ilmu. Demikianlah, berkat kesabaran dan kebijaksanaan Syekh Darwisy, Abduh akhirnya belajar kembali. Untuk sementara ia belajar kepada Syekh Darwisy dan Ilmu yang ditekuninya kebanyakan menyangkut tasawuf.

Kemudian Abduh kembali melanjutkan studinya di Masjid al-Ahmadi, Tanta. Beberapa bulan setelah itu, ia pergi ke Cairo dan masuk al-Azhar pada tahun 1866. Di Azhar, Abduh tidak menemukan sesuatu yang baru. Materi dan metode pengajaran tidak jauh berbeda dengan yang dijumpainya di Tanta. Abduh menceritakan pengalamannya kepada Syekh Darwisy yang kemudian menyarangkan kepadanya agar juga menuntut ilmu kepada ulama di luar al-Azhar. Mengikuti saran Syekh Drwisy, Abduh kemudian belajar pula ilmu-ilmu umum yang tidak dipelajarinya di al-Azhar, seperti filsafat, logika, dan matematika, pada Syekh Hasan at-Tawil.<sup>448</sup>

Pada tahun 1870, Abduh dan kawan-kawannya berkesempatan berdialog dengan tokoh pembaharu, Jamaluddin al-Afghani. Di sinilah awal perkenalan Abduh dengan Jamaluddin al-Afghani yang kemudian menjadi gurunya. Melalui Jamaluddin, Abduh mendalami pengetahuan tentang filsafat, matematika, teologi, politik, dan jurnalistik. Bidang pengetahuan yang menarik perhatian Abduh ialah teologi, terutama teologi Mu'tazilah. Kemudian setelah selesai pendidikannya di al-Azhar dengan gelar

---

<sup>447</sup> *Ibid.*,

<sup>448</sup> *Ibid.*,

kesarjanaaan *Alim*. Mula-mula dia memberikan pelajaran privat. Kemudian pada tahun 1879 dia diangkat menjadi pengajar di *Dar al-Ulum*, tetapi pada tahun itu juga diberhentikan dengan alasan yang tidak jelas, dan dia kembali ke kampungnya. Sementara itu Afghani juga diusir dari Mesir. Pada tahun 1880, setelah terjadi pergantian pemerintahan di Mesir, Abduh diangkat untuk memimpin majalah resmi *Al-Waqa'i al-Misriyah* (Peristiwa-peristiwa di Mesir), yang di bawah pimpinannya berubah menjadi corong Partai Liberal. Atas tuduhan terlibat dalam pemberontakan Urabi Pasha yang gagal, meskipun keterlibatan itu tidak jelas, setelah pemberontakan itu dapat ditindas pada akhir tahun 1882 Abduh diusir dari Mesir. Dari Mesir semula dia pergi ke Beirut, Libanon, baru kemudian pada tahun 1884 menggabungkan diri dengan Afghani di Paris. Bersama Afghani dia membentuk organisasi *al-Urwah al-Wusqa*, dan menerbitkan majalah yang senama dengan organisasi itu, tetapi hanya berumur delapan bulan seperti yang telah disinggung di bagian lain. Dari Paris dia pindah ke Tunisia beberapa bulan sambil berpropaganda mengenai organisasi itu. Tetapi sejak awal tahun 1885 dia menetap di Beirut dan sempat ikut mengajar dalam suatu lembaga pendidikan agama. Dalam periode itu Abduh sempat menyalin satu-satunya buku karya tulis Afghani yang cukup berarti, yang berisi sanggahan terhadap paham atheisme, dari bahasa Persia ke bahasa Arab.<sup>449</sup>

Dalam hubungan itu, di Mesir muncul suatu gerakan yang menentang penetrasi kekuasaan Barat yang dipelopori Jamaluddin Al-Afghani dengan nama Gerakan Nasional Mesir. Gerakan ini banyak mengancam kebijakan pemerintah Mesir yang terlalu memberi hati kepada penguasa Barat, Inggris, dan Perancis. Pemerintah dengan bantuan Barat berusaha menumpas gerakan ini karena dianggap membahayakan. Satu persatu pimpinannya ditangkap dan dipenjarakan, termasuk Muhammad Abduh. Setelah dipenjarakan selama tiga bulan, Abduh diasingkan keluar negeri. Mula-mula ia pergi ke Beirut, kemudian ke Paris. Di Paris ia bertemu dengan Jamaluddin dan membentuk gerakan yang diberi nama *al-Wurwah al-Wusqa* (Ikatan yang Kuat). Salah satu kegiatannya adalah menerbitkan majalah yang juga diberi nama *al-Wurwah al-Wusqa* (1884). Karena mendapat tekanan dari pihak Barat, Jamaluddin dan Abduh meninggalkan

---

<sup>449</sup> H. Munawir Sjadzali, *op. cit.*, h. 121

Paris. Keduanya lalu berpisah, dan Abduh kembali ke Beirut via Tunis pada tahun 1885.

Ketika berada di Beirut ia memusatkan perhatian dan kegiatannya pada ilmu dan pendidikan. Ia mengajar tafsir di Mesjid yang terdapat di kota itu, dan di Madrasah Sultaniah ia mengajar logika, teologi, sejarah Islam, dan fikih. Di rumahnya ia mengadakan kegiatan diskusi secara rutin, dan pesertanya bukan hanya orang muslim, tetapi juga orang Nasrani.

Pada tahun 1888 Abduh diizinkan kembali ke Mesir. Ia kembali mengajar di al-Azhar, tetapi tidak diizinkan mengajar di *Dar al-Ulum*. Pemerintah berusaha agar Abduh jauh dari masyarakat. Karena itu, ia diangkat menjadi hakim Pengadilan Negeri di Benha. Dari Benha ia dipindahkan ke Zagazig, lalu ke Cairo dengan tugas yang sama. selanjutnya, pada tahun 1890 ia diangkat menjadi penasihat pada Mahkamah Tinggi, dan akhirnya pada tahun 1899 ia diangkat menjadi mufti Mesir. Pada tahun itu juga ia dipilih menjadi anggota Majelis syura, dewan legislatif Mesir.<sup>450</sup>

Pada akhirnya Abduh meninggal dunia pada 11 Juli 1905. Jenazahnya diiringi oleh ribuan orang yang mencintainya. Bukan hanya orang-orang muslim tetapi orang-orang Yahudi dan Nasrani pun ikut berbondong-bondong memberi penghormatan terakhir kepada tokoh penggerak pembaharuan Islam ini.

#### *Pemikiran politik Abduh*

Seperti diketahui bahwa pada masa Abduh di Mesir, dunia Islam mengalami penjajahan dan kolonialisasi Barat. Hampir tidak ada wailayah Islam yang terbebas dari imperialisme Barat. Mesir yang merupakan negara di mana Abduh hidup, juga mengalami penjajahan Barat, yakni dari Perancis dan Inggris. Karena itu, Muhammad Abduh bangkit untuk mengkanter imperialisme Barat di dunia Islam termasuk di Mesir.

Abduh sangat membenci kehadiran bangsa-bangsa Barat di dunia Islam, namun ia juga menyesalkan sikap para penguasa muslim dan para ulama yang memberi peluang kepada bangsa-bangsa Barat untuk menguasai dan menjajah mereka. Oleh karena itu, kebencian terhadap kolonialisme Barat diperlihatkan ketika ia mendukung gerakan Nasionalisme Mesir Urabi Pasha, sebagaimana yang dikemukakan sebelumnya. bagi Abduh, kehadiran bangsa-bangsa Barat tidak hanya

---

<sup>450</sup> Ensiklopedi Islam, *op. cit.*, h. 256

menguasai dunia Islam, tetapi juga mengembangkan sistem nilai mereka, seperti dalam bidang sosial, politik, pendidikan, budaya, dan hukum terhadap umat Islam. dalam lapangan sosial politik, bangsa-bangsa Barat berusaha memaksakan kehendak mereka. Di bidang pendidikan. Lembaga-lembaga pendidikan Barat yang memisahkan antara pendidikan agama dengan pendidikan umum menjadi fenomena di dunia Islam. di Mesir sendiri terdapat dua lisme pendidikan antara pendidikan tradionalis agama dan pendidikan modern Barat. Banyak di antara pemuda Mesir yang berpengaruh terhadap model pendidikan Barat dan akhirnya tercabut dari nilai-nilai sosial budaya mereka sendiri. Mereka lebih mengagumkan pola pemikiran dan kebudayaan Barat yang tidak sepenuhnya sejalan dengan nilai-nilai ajaran Islam. Demikian pula dalam bidang hukum. Banyak hukum-hukum Barat yang diadopsi oleh dunia Islam.

Abduh juga mengecam terhadap para penguasa muslim yang despotis, dengan memandangnya sebagai antek-antek imperialis Barat yang berkonspirasi menindas rakyat. Baginya para pemimpin muslim tersebut menyandang gelar tinggi seperti sultan atau pangeran, hidup dengan mewah, dan berusaha mencari perlindungan dari pemerintahan asing non-muslim untuk memperkuat posisinya dalam menghadapi rakyatnya sendiri. Pemimpin seperti ini menjarah kekayaan rakyat demi kesenangan pribadi dan tidak menegakkan keadilan. Para pemimpin tersebut lanjut Abduh, menjadi penyebab pula bagi kehancuran moral atau akhlak masyarakat, dan selanjutnya menjadi pemimpin yang otoriter.

Kondisi demikian ini diperparah pula oleh kebodohan para ahli fiqh. Mereka tidak memahami politik dan bergantung kepada penguasa. Mereka menjadi alat jastifikasi penguasa untuk melegitimasi kepentingan-kepentingan penguasa itu sendiri. Para penguasa mendesak para ahli fiqh untuk mengeluarkan fatwa yang menguntungkan dan mempertahankan kekuasaan mereka. Kondisi demikian ini, menurut Abduh karena umat Islam terasuki oleh paham-paham keagamaan yang berasal dari luar Islam. Umat Islam sudah dijangkiti oleh paham jumud (beku dan statis), sehingga mereka tidak lagi berpikir dinamis untuk mencapai kemajuan. Paham ini menurut Abduh dibawah oleh orang-orang non-Arab yang masuk Islam telah berhasil merampas kekuasaan politik tertinggi dalam tubuh umat Islam. Dengan masuknya mereka ke dalam agama Islam, paham-paham dan adat istiadat lama mereka ikut terpengaruh di kalangan umat Islam yang mereka kuasai. Mereka adalah orang-orang yang kurang mementingkan

penggunaan akal dan tidak menghargai ilmu pengetahuan. Demi kepentingan mereka sendiri, penguasa Turki mendorong penerimaan mutlak terhadap kekuasaan dan mengekang penggunaan nalar secara bebas. Pengetahuan adalah musuh mereka, karena pengetahuan akan membukakan mata rakyat terhadap buruknya perilaku para penguasa.<sup>451</sup>

Untuk mempertahankan kekuasaan para penguasa ini, lalu mereka mengembangkan faham dan ajaran-ajaran yang membuat manusia statis, seperti pemujaan yang berlebih-lebihan pada Syekh dan wali, taklid kepada ulama-ulama terdahulu, dan tawakkal serta menyerahkan sepenuhnya secara bulat-bulat pada qada dan qadar. Sehingga terjadilah kebekuan akal dan kefakuman pemikiran dalam Islam, yang pada gilirannya berkembanglah faham jumud di dunia Islam.<sup>452</sup> Kekacauan intelektual yang terjadi di kalangan kaum muslimin di bawah pengaruh para penguasa yang bodoh, sehingga Islam disalah gunakan oleh para penguasa.

Muhammad Abduh, sebagaimana Muhammad Abd Wahab dan Jamaluddin Al-Afghani yang dikutip Harun Nasution, memahami bahwa dengan masuknya berbagai pengaruh dan faham-faham asing ke dalam Islam, membuat umat Islam lupa akan ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya. Itulah yang menjadikan masyarakat Islam jauh menyimpan dari masyarakat Islam yang sebenarnya. Untuk mengatasi kebekuan pemikiran, umat Islam harus kembali kepada ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya dengan membersihkan segala macam bentuk pengaruh dan faham-faham asing yang oleh Abduh disebutnya sebagai bid'ah dan khurafat. Umat Islam harus membuka kerang ijtihad dalam rangka menjawab berbagai persoalan yang dihadapi. Mereka harus melakukan interpretasi ulang terhadap pendapat-pendapat ulama terdahulu yang dianggap tidak relevan lagi dengan persoalan-persoalan yang sedang dihadapi sekarang ini. Pendapat ulama tidak tidaklah mutlak benar dan mengikat.<sup>453</sup>

Dalam hubungan ini, Abduh melihat, ajaran Islam itu ada dua, yaitu ajaran yang berkaitan dengan Ibadah dan muamalah. Masalah ibadah merupakan ajaran yang tidak memerlukan ijtihad. Sedangkan masalah muamalah atau masalah sosial kemasyarakatan termasuk di dalamnya

---

<sup>451</sup> Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah, pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), h. 62

<sup>452</sup> *Ibid.*

<sup>453</sup> *Ibid.*

masalah politik, menjadi lapangan ijtihad. Umat Islam diharuskan memberi apresiasi seluas-luasnya terhadap masalah yang kedua ini. Oleh karena itu, umat Islam tidak perlu mempertahankan pendapat-pendapat ulama masa lalu, apalagi pendapat itu tidak sesuai lagi dengan kondisi dan situasi yang dihadapi. Ijtihad harus dibuka seluas-luasnya terhadap masalah ini, dan taklid harus ditinggalkan.

Selain membuka kerang ijtihad dan mengembangkan pemikiran kritis, bagi Abduh memandang perlunya perubahan sistem pemerintahan dari otoriter, yang tidak dibatasi oleh undang-undang kepada pemerintahan konstitusional, yang dibatasi oleh undang-undang dan hukum. Dalam bidang politik dan ketatanegaraan ini, Abduh memiliki ide-ide yang berbeda dengan Jamaluddin Al-Afghani. Bagi Afghani menghendaki pembaharuan umat melalui pembaharuan negara, sedangkan Abduh berpendapat bahwa pembaharuan negara dapat dicapai melalui pembaharuan umat. Abduh tidak menghendaki jalan revolusi melainkan dengan jalan evolusi. Oleh karena itu, Abduh tidak menghendaki sikap konfrontatif terhadap penjajah agar dapat memperbaiki umat dari dalam.<sup>454</sup>

Dalam persoalan kekuasaan, Abduh memandang perlu membatasi kekuasaan dengan konstitusi yang jelas. Tanpa konstitusi akan timbul tindakan sewenang-wenang. Oleh karena itu, Abduh mengajukan prinsip musyawarah yang dipandanginya dapat mewujudkan kehidupan politik yang demokratis. Dalam bidang kenegaraan, ide Abduh yang terpenting adalah bahwa Islam mundur karena umatnya statis. Mereka enggan menerima, bahkan menolak pembaharuan. Abduh menyuru umat Islam agar kembali kepada ajaran dasar Islam seperti yang dipraktikkan pada zaman klasik Islam atau zaman khulafa Al-Rasyidin dan membuka lebar-lebar pintu ijtihad. Ide-ide pembaharuan Abduh banyak mengilhami timbulnya gerakan-gerakan pembaharuan di berbagai dunia Islam pada abad ke-20 termasuk di Indonesia.<sup>455</sup>

Muhammad Abduh sebagaimana yang dikutip Munawir Sjadazli merupakan tokoh pembaharu agama, yang juga melibatkan diri dalam percaturan politik dunia Islam termasuk percaturan politik di Mesir. Meskipun pemikiran sistem politik Islam Abduh tidak banyak dan juga tidak tuah dibandingkan dengan Rasyid Rida, yang pemikiran sistem

---

<sup>454</sup> Ensiklopedi Islam, *op. cit.*, h. 257

<sup>455</sup> *Ibid.*



politiknya lebih banyak dan lebih utuh, meskipun bernapaskan tradisional.<sup>456</sup> Namun pemikiran politik beliau banyak mengilhami pemikiran-pemikiran politik modern di dunia Islam.

Dalam pembaharuan politik Abduh pada umumnya dapat dikemukakan bahwa apa yang hendak diperjuangkan adalah pelaksanaan ajaran Islam tentang musyawarah melalui dewan-dewan konstitusi dan badan-badan perwakilan rakyat, pembatasan terhadap kekuasaan dan kewenangan pemerintah dengan konstitusi dan undang-undang, serta penerahan kekuatan dan potensi rakyat untuk mendukung reformasi politik dan sekaligus untuk membebaskan dunia Islam dari penjajahan dan dominasi Barat. Hal ini sejalan dengan Abduh dan Afghani. Tetapi mengenai cara-cara untuk mencapai tujuan tersebut terdapat perbedaan pendapat yang cukup mendasar antara keduanya. Bagi Afghani, cara terbaik dan paling efektif untuk mencapai tujuan-tujuan tersebut adalah melalui revolusi yang didasarkan atas kekuatan rakyat. Sedangkan Abduh, sasaran-sasaran itu akan tercapai dengan baik melalui evolusi dan usaha-usaha bertahap, dan untuk menjamin bahwa pembaharuan politik itu nanti akan menghasilkan perubahan-perubahan yang dapat dirasakan manfaatnya oleh masyarakat banyak, dan tidak hanya oleh segelintir manusia saja, diperlukan juga pembaharuan dalam bidang pendidikan yang akan meningkatkan kualitas pendidikan dan memperluas kesempatan belajar sampai pada rakyat jelata. Abduh percaya bahwa hanya melalui reformasi dalam bidang pendidikan umat Islam di satu sisi akan mendapatkan kebebasan dan kemampuan berpikir serta mengetahui akan hak-haknya, dan di sisi lain meningkatkan kesadaran akan tanggung jawab dan kewajibannya. Reformasi politik tanpa disertai pembaharuan dalam bidang pendidikan akan berakibat rakyat hanya akan pindah majikan, dari raja atau kepala negara yang despotik kepada wakil-wakil rakyat yang mampu memanipulasi kebodohan dan kelemahan rakyat untuk kepentingan diri sendiri atau kelompoknya.

Sedangkan pembentukan pemerintahan rakyat melalui partisipasi rakyat dalam pemerintahan konstitusi dengan keharusan membentuk dewan perwakilan yang disusun sesuai dengan apa yang diinginkan oleh rakyat, dan anggota-anggotanya terdiri dari orang-orang yang dipilih oleh rakyat yang diajukan Afghani. Tidak sependapat dengan Abduh. Abduh

---

<sup>456</sup> Munawir Sjadzali, *op., cit.*, h. 125

baru setuju dan mendukung dewan perwakilan rakyat setelah lembaga itu menjadi kenyataan di bawah pemerintahan revolusioner Urabi. Argumentasi Abduh mengapa tidak setuju dengan Afghani tentang pembentukan dewan tersebut, seperti yang dikemukakan di atas, karena baik rakyat yang akan diberi hak memilih maupun mereka yang akan dipilih untuk mewakili rakyat dalam dewan belum cukup dewasa untuk melaksanakan hak dan tanggung jawab masing-masing. Oleh karena itu pembentukam sebuah lembaga dewan perwakilan rakyat menurut Abduh belum saatnya, bahkan Abduh menuduh para cendikiawan sebagai suatu kesalahan atau suatu ketololan, yang menganjurkan rakyat agar menempuh satu jalan baru, yaitu pembentukan dewan perwakilan rakyat yang belum mereka kenal betul dan tahu seluk-beluknya. Tetapi itu tidak berarti bahwa Abduh menentang lembaga permusyawaratan. Dia bukan berpendapat bahwa berhubung Allah memerintahkan umat Islam untuk membudayakan musyawarah seperti tertera pada surah surat Ali Imran ayat 159 maka bermusyawarah itu hukumnya wajib. Hanya berhubung tidak diberikannya pola yang baku bagaimana musyawarah itu harus dilaksanakan, juga oleh Nabi sendiri, maka umat Islam mempunyai kebebasan untuk menentukan cara yang paling menjamin tercapainya tujuan.<sup>457</sup>

Proses realisasi terhadap gagasan pembentukan dewan perwakilan rakyat tersebut menurut Abduh sebaiknya dilakukan secara bertahap, yaitu pertama-tama melakukan proses pencerdasan masyarakat sehingga mereka memahami akan hak dan kewajibannya sebagai warga negara. Proses realisasi gagasan tersebut diperlukan masa persiapan sekitar lima belas tahun untuk melatih rakyat tentang bagaimana memanfaatkan hak-hak politik mereka dengan penuh rasa tanggung jawab, dan jangan langsung membentuk dewan perwakilan rakyat tingkat nasional dengan segala atribut dan kewenangannya. Oleh karena itu dalam rangka pembelajaran itu, menurut Abduh sebaiknya dimulai dengan pembentukan atau pemanfaatan dewan-dewan kota, dengan kewenangannya yang terbatas dan tugasnya yang belum besar, sebagai tempat berlatih bagi calon-calon anggota dewan perwakilan rakyat mengenai seluk beluk pengelolaan urusan negara. Oleh karena itu, Abduh dengan tegas menyatakan bahwa tidak ada salahnya umat

---

<sup>457</sup> *Ibid.*, h. 129

Islam meniru Barat, sepanjang tidak bertentangan dengan nilai-nilai dan ruh ajaran Islam.<sup>458</sup>

Pandangan Abduh itu diperkuat dengan merujuk kepada hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari bahwa Ibnu Abbas RA., mengatakan: “Nabi (dahulu) senang meniru apa yang dilakukan oleh ahlu-kitab dalam hal beliau tidak menerima petunjuk Allah secara khusus. Dahulu ahlu-kitab biasa membiarkan rambutnya lepas memanjang ke bawah, sedangkan orang-orang musyrik biasa membela rambutnya. Mula-mula Nabi membiarkan rambutnya lepas memanjang ke bawah, kemudian membelahnya”.<sup>459</sup>

Berkaitan dengan kekuasaan keagamaan dalam lapangan politik, menurut Abduh, Islam tidak mengenal adanya kekuasaan agama dalam arti: *pertama*, Islam tidak memberikan kekuasaan kepada seseorang atau sekelompok orang untuk menindas orang lain atas nama agama atau mendasarkan mandat dari agama atau dari Tuhan; *kedua*, Islam tidak membenarkan campur tangan seorang, penguasa sekalipun dalam kehidupan dan urusan keagamaan orang lain; *ketiga*, Islam tidak mengakui hak seseorang untuk memaksakan pendapat dan penafsirannya tentang agama atas orang lain. “Sesungguhnya dalam Islam tidak terdapat kekuasaan keagamaan selain kewenangan untuk memberikan peringatan secara baik, mengajak orang lain kepada kebaikan dan mencegah dari kemungkaran.” Bagi Abduh, kewenangan tersebut diberikan kepada setiap muslim, baik yang berpangkat tinggi maupun rakyat jelata. Bahkan salah satu prinsip ajaran Islam adalah mengikis habis kekuasaan keagamaan, sehingga setelah Allah dan Rasul Nya tidak akan ada seorang pun yang mempunyai kekuasaan atas aqidah dan iman orang lain. Bukankah Nabi Muhammad sendiri hanyalah seorang mubalig dan pemberi peringatan tanpa hak untuk memaksakan ajarannya. Tidak ada seorang muslim, bagaimanapun tingginya kedudukannya yang mempunyai hak atau kewenangan atas muslim lain, betapa pun rendah kedudukannya, selain hak untuk memberikan nasehat dan penyuluhan. Juga dalam Islam tidak terdapat penguasa agama yang atas nama agama, atau berlandaskan mandat

---

<sup>458</sup> *Ibid.*, h. 129-130

<sup>459</sup> *Ibid.*, h. 130

dari langit, dapat mengangkat dan menurunkan raja, memungut pajak dan upeti, serta mengundangkan hukum Ilahi.<sup>460</sup>

Pandangan demikian itu berarti Abduh tidak sependapat dengan sementara pemikir politik zaman klasik dan pertengahan yang menyatakan bahwa kekuasaan raja atau khalifah merupakan mandat dari Allah, dan karena itu dia bertanggung jawab kepada Allah pula. Bagi Abduh, khalifah atau kepala negara adalah seorang penguasa sipil yang pengangkatan dan pemberhentiannya merupakan hak manusia atau rakyat dan bukan hak Tuhan. Abduh mengakui bahwa Islam itu bukan agama semata-mata, melainkan mempunyai hukum-hukum yang mengatur hubungan antara sesama muslim dan sesama hidup, yang untuk pelaksanaan dan pengawasan berlakunya memerlukan adanya penguasa, lengkap dengan aparatnya. Menurut Abduh bahwa tugas itu merupakan tanggung jawab kepala negara beserta perangkat pemerintahnya. Tetapi kepala negara sebagai penguasa sipil diangkat oleh rakyat dan bertanggung jawab kepadanya. Rakyat adalah pemilik kekuasaan yang sesungguhnya, dan yang berhak menurunkan kepala negara dari tahta kekuasaannya. Kepala negara bukanlah sebagai wakil atau bayang-bayang Allah di muka bumi, yang mewajibkan setiap muslim taat kepadanya demi agama meskipun perilaku atau kebijakannya bertolak belakang dengan ajaran agama. Lebih jauh Abduh menyatakan bahwa kalau khalifah atau raja saja tidak memiliki kekuasaan keagamaan, maka lembaga-lembaga pemerintahan di bawah kepala negara lebih tidak mempunyai kekuasaan agama, termasuk lembaga fatwa dan jabatan Syaikh al-Islam atau Mufti. Mereka dapat saja memberikan opini hukum atau fatwa, tetapi tidak dapat dipaksakan.<sup>461</sup>

Berkaitan dengan hubungan antara agama dan politik dalam pemikiran Abduh, terlihat begitu jelas dalam Program Partai Nasional Mesir yang disusunnya. Pada butir V dari Program tersebut menyatakan bahwa: "Partai Nasional adalah suatu partai politik, dan bukan partai agama, yang keanggotaannya terdiri dari orang-orang dari berbagai kepercayaan dan mazhab, termasuk orang-orang Nasrani dan Yahudi, serta semua yang bercocok tanam di atas bumi Mesir dan berbicara dalam bahasa Mesir, karena partai ini tidak melihat perbedaan keyakinan, dan sebaliknya didasarkan atas kesadaran bahwa semua orang Mesir itu bersaudara satu

---

<sup>460</sup> *Ibid.*, h. 132

<sup>461</sup> *Ibid.*,

sama lain, dan bahwa hak-hak mereka dalam politik dan di muka hukum itu sama.”<sup>462</sup>

Pandangan di atas, sesungguhnya bukan hanya Abduh yang memiliki pandangan demikian. Pandangan serupa ini juga dikemukakan oleh ulama Al-Azhar, syari’at Islam yang benar adalah melarang sikap membenci, dan sebaliknya mengajarkan persamaan tanpa membeda-bedakan. Kalau diktum dari Program Partai Nasional Mesir dapat dianggap sebagai pencerminan pandangan politik Abduh, maka tampaknya dia tidak mendambakan berdirinya suatu negara Islam di Mesir, tetapi negara nasional yang berkewarganegaraannya meliputi seluruh penduduk Mesir, baik yang beragama Islam, Nasrani maupun Yahudi, dengan hak-hak yang sama dalam bidang politik dan ekonomi, serta di muka hukum.

Dalam konteks ini, bukan tidak mungkin bahwa pandangan politik Abduh tersebut merupakan salah satu faktor yang mempengaruhi para sahabat dan murid Abduh yang cenderung ke arah paham nasionalisme dan sekularisme, seperti Ahmad Lufti Sayyid, Saad Zaghlul, Thaha Husein dan Ali Abd al-Raziq.

### **Muhammad Rasyid Ridha**

Nama lengkap Rasyid Ridha adalah Muhammad Rasyid Ridha Ibn Ali Ridha ibn Muhammad Syams al-Din al-Qalamuny. Ia dilahirkan di desa Qalamun, tidak jauh dari Tripoli, daerah Suriah (Syam) pada tanggal 27 Jumadil Ula 1282 H/1865 M. Pemikir dan ulama pembaharu dalam Islam di Mesir pada awal abad ke-20.. Ia dilahirkan dan dibesarkan di lingkungan keluarga yang terhormat dan taat beragama. Ada riwayat yang menyebutkan bahwa Muhammad Rasyid Ridha berasal dari keturunan Nabi Muhammad saw melalui garis keturunan Husein bin Ali bin Abi Thalib, itulah sebabnya ia memakai gelar Syaid.<sup>463</sup>

Pendidikannya dimulai dengan membaca Al-Qur’an, menulis dan berhitung di kampungnya Qalamun, Suriah. Berbeda dengan anak-anak seusianya, Muhammad Rasyid Ridha lebih senang menghabiskan waktunya untuk belajar dan membaca buku dari pada bermain. Sejak kecil ia telah memiliki kecerdasan yang tinggi dan kecintaan terhadap ilmu

---

<sup>462</sup> *Ibid.*,

<sup>463</sup> Ensiklopedi Islam, *op. cit.*, h. 161

pengetahuan. Setelah ia lancar membaca dan menulis Rasyid Ridha masuk sekolah Madrasah Ibtidaiyah ar-Rasyidiyah, yakni sekolah milik pemerintah di kota Tripoli. Di sekolah itu ia belajar ilmu bumi, ilmu berhitung, ilmu bahasa, seperti nahu dan saraf dalam bahasa Arab, dan ilmu-ilmu agama, seperti akidah dan ibadah. Hanya setahun ia belajar di sini, karena ternyata sekolah itu khusus diperuntukkan bagi mereka yang ingin menjadi pegawai pemerintahan, sedang ia tidak berminat mengabdikan diri di pemerintahan.

Pada usia 18 tahun ia kembali melanjutkan studinya di sekolah yang dipilihnya sendiri, yaitu sekolah Madrasah al-Wathaniyah al-Islamiyah yang didirikan oleh Syekh Husain al-Jisr. Di sekolah ini jauh lebih maju, baik dalam sistem pengajaran maupun materi yang diajarkan. Di sini ia belajar mantiq, matematika, dan filsafat, di samping ilmu-ilmu agama. Gururnya, Syekh Husain al-Jisr, yang dikenal sebagai seorang yang banyak berjasa dalam menumbuhkan semangat ilmiah dan ide-ide pembaharuan dalam diri Rasyid Ridha kelak. Di antara pikiran-pikiran gurunya yang sangat mempengaruhi ide pembaharuan Rasyid Ridha adalah bahwa satu-satunya jalan yang harus ditempuh umat Islam untuk mencapai kemajuan adalah memadukan antara pendidikan agama dan pendidikan umum dengan menggunakan metode Eropa. Syekh Husain al-Jisr berpendapat demikian karena sekolah-sekolah yang didirikan bangsa Eropa dan Amerika di Suriah saat itu banyak diminati anak-anak pribumi. Keadaan ini justru mengkhawatirkan al-Jisr karena di sekolah-sekolah tersebut tidak disajikan materi pelajaran agama.

Rasyid Ridha selain menekuni pelajarannya di Madrasah al-Wataniyah al-Ismailiyah, ia juga tekun mengikuti berita perkembangan dunia Islam melalui surat kabar *al-Urwa' al-musqa* (Ikatan yang kuat; seurat kabar yang berbahasa Arab yang dipimpin oleh Jamaluddin Al-Afghani dan Muhammad Abduh, diterbitkan dipengasingan mereka di Paris). Melalui surat kabar ini Rasyid Ridha mengenal gagasan dua tokoh pembaharu yang sangat dikaguminya, yaitu Jamaluddin Al-Afghani dan Muhammad Abduh. Ide-ide pembaharuan yang dikumandangkan kedua tokoh itu melalui surat kabar *al-Urwa' al-musqa* sangat berkesan dalam diri Rasyid Ridha dan menimbulkan keinginan yang kuat di hatinya untuk bergabung dan berguru kepada kedua tokoh ini.

Apa yang diinginkan Rasyid Ridha untuk bertemu dengan Jamaluddin Al-Afghani tidak tercapai karena ia lebih dahulu meninggal dunia sebelum Rasyid Ridha menjumpai dengannya. Sebaliknya, Muhammad Abduh

sempat dijumpainya ketika Muhammad Abduh berada dalam pembuangannya di Beirut. Pertemuan dan dialog-dialog antyara Rasyid Ridha dengan Muhammad Abduh semakin menumbuhkan semangat juang dalam dirinya untuk melepaskan umat Islam dari belenggu keterbelakangan dan kebodohnya. Rasyid Ridha banyak menyerap pikiran-pikiran dan pandangan-pandangan Abduh dalam usaha memajukan umat Islam.

Pada tahun 1898 ketika Muhammad Abduh diizinkan kembali ke Mesir, Rasyid Ridha kemudian mengikutinya, lalu ia mengusulkan kepada gurunya, Muhammad Abduh, agar menerbitkan sebuah majalah yang diberi nama *al-Manar*, nama yang diusulkan Rasyid Ridha dan disetujui oleh Muhammad Abduh. Dalam terbitan perdananya dijelaskan bahwa tujuan *al-Manar* sama dengan *al-Urwah al-wusqa*, yaitu untuk memajukan umat Islam dan menjernihkan ajaran Islam dari segala paham yang menyimpan. Jadi *al-Manar* ini merupakan corong bagi gerakan pembaharuan Islam dibawah asuhan kedua tokoh pembaharu itu, yakni Abduh dan Rasyid Ridha. Hubungan antara guru dan murid itu makin hari makin kompak. Abdu dengan penuh keikhlasan membina Ridha dalam pengembangan pribadi dan keahliannya, sedangkan murid memperlihatkan loyalitas mutlak sebagai penyambung lida dan pena bagi gagasan dan pikiran Abduh sampai guru wafat pada tahun 1905. Keakraban itu sampai menimbulkan kecemburuan di kalangan murid-murid Abdu yang lain. Khususnya yang berkebangsaan Mesir.<sup>464</sup> Sepeninggal Abduh, Rasyid Ridha melanjutkan apa yang telah dirintis bersama-sama gurunya, yakni pembaharuan keagamaan dengan meneruskan penerbitan majalah *al-Manar*, dan juga tafsir Al-Qur'an dengan nama yang sama, *al-Manar*.

Rasyid Ridha juga adalah seorang pengikut Tarekat Nahsyabandiyah. Dari pengalamannya di dunia tarekat, ia menyimpulkan bahwa ajaran-ajaran tarekat yang berlebihan dalam cara beribadah dan pengultusan guru membuat seseorang mempunyai sikap statis dan pasif. Sikap-sikap seperti itu jelas merugikan umat Islam. Ide-ide pembaharuan yang dibawa Rasyid Ridha adalah dalam bidang agama, bidang pendidikan, dan bidang politik. Dalam bidang agama, ia berpendapat bahwa umat Islam lemah karena mereka tidak lagi mengamalkan ajaran-ajaran agama Islam yang murni seperti yang diperaktekkan pada masa Rasulullah saw dan sahabat-sahabatnya, melainkan ajaran-ajaran yang sudah banyak bercampur dengan

---

<sup>464</sup> Munawir Sjadzali, *op., cit.*, h. 123

bid'ah dan khurafat. Selanjutnya ia menegaskan, jika umat Islam ingin maju mereka harus kembali berpegang kepada Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad saw dan tidak terikat dengan pendapat ulama terdahulu yang tidak lagi sesuai dengan tuntutan hidup zaman modern.

Menurut Rasyid Ridha, ajaran Islam itu dibedakan antara masalah Ibadah, yang berhubungan dengan Tuhan, dan masalah muamalah yang berhubungan dengan manusia. Yang pertama telah tertuang di dalam teks akal dapat digunakan sepanjang tidak menyimpang dari prinsip-prinsip dasar ajaran Islam. Rasyid Ridha kemudian menyoroti paham fatalisme yang menyeliputi umat Islam waktu itu. Baginya, ajaran Islam sebenarnya mengandung paham dinamika, bukan fatalisme. Paham dinamika inilah yang membuat dunia Barat maju. Ia menjelaskan paham dalam Islam mengambil bentuk jihad, yaitu kerja keras dan rela berkorban demi mencapai keridaan Allah swt. etos jihad inilah yang mengantarkan umat Islam ke puncak kejayaannya pada zaman klasik. Idenya yang lain adalah toleransi bermazhab. Rasyid Ridha melihat fanatisme mazhab yang tumbuh di kalangan umat Islam mengakibatkan perpecahan dan kehancuran. Oleh karena itu, perlu dihidupkan sikap toleransi bermazhab, bahkan dalam bidang hukum perlu diupayakan penyatuan mazhab, walaupun ia sendiri pengikut setia mazhab Hanbali.<sup>465</sup>

Ide-idenya dalam bidang pendidikan, ia mengikuti gurunya, Muhammad Abduh. Ridha sangat menaruh perhatian terhadap pendidikan. Umat Islam hanya bisa maju apabila menguasai bidang pendidikan ini. Oleh karena itu, ia selalu menghimbau dan mendorong umat Islam untuk menggunakan kekayaannya bagi pembangunan lembaga-lembaga pendidikan. Baginya membangun lembaga pendidikan itu lebih bermanfaat dari pada membangun masjid. Artinya masjid jika pengunjunnya hanyalah orang-orang bodoh. Sebaliknya, lembaga pendidikan akan dapat menghapus kebodohan yang pada gilirannya membuat umat menjadi maju dan makmur. Usaha yang dilakukannya di bidang pendidikan adalah membangun sekolah misi Islam dengan tujuan untuk mencetak kader-kader mubaligh yang tangguh, sebagai imbalan terhadap sekolah misionaris Kristen. Pada tahun 1912 ia mendirikan sekolah di Cairo dengan nama Madrasah ad-Dakwah wa al-Irsyad. Di sekolah tersebut diajarkan ilmu agama, seperti Al-Qur'an, tafsir, akhlak, dan hikmah at-tasyri' (hikma

---

<sup>465</sup> Ensiklopedi Islam, *op. cit.*, h. 163



ditetapkannya syari'at), bahasa Eropa, dan ilmu kesehatan. Setelah itu, ia mendapat undangan dari pemuka Islam India untuk mendirikan lembaga yang sama di sana.

Dalam dunia politik, ia menjadi Presiden Kongres Suriah pada tahun 1920, sebagai delegasi Palestina-Suriah di Jenewa yang diselenggarakan untuk menuntut kemerdekaan penuh bagi wilayah itu tahun 1921, sebagai anggota Komite Politik di Kairo tahun 1925, dan menghadiri Konferensi Islam di Mekah yang membicarakan soal pemerintahan Islam dan jabatan khalifah tahun 1926, dan di Yarusalen tahun 1931 dia pergi ke Palestina atas undangan seorang sahabat dan muridnya, Amin Husein, Mufti Palestina, untuk menghadiri kongres yang membicarakan kehadiran masyarakat Yahudi di Palestina, dan kemungkinan mendirikan satu universitas Islam di sana. Muhammad Rasyid Ridha wafat pada tahun 1935.

Ide-idenya yang terpenting dalam bidang politik adalah tentang ukhuwah Islamiah (persaudaraan Islam). Ia melihat salah satu penyebab kemunduran umat Islam adalah adanya perpecahan yang terjadi di kalangan mereka. Untuk itu, ia menyuru umat Islam agar bersatu kembali di bawah satu keyakinan, satu sistem moral, satu sistem pendidikan, dan tunduk kepada satu sistem hukum dalam satu kekuasaan yang berbentuk khilafah, bukan berbentuk negara seperti yang ada di Barat. Bentuk kekhalifahan yang diinginkan Rasyid Ridha adalah seperti pada masa al-khulafa ar-Rasyidun (empat khalifah besar). Khalifah haruslah seorang mujtahid dan dalam menjalankan roda pemerintahannya, ia dibantu oleh para ulama. Hanya dengan sistem khilafah, ukhuwah Islamiah dapat diwujudkan.<sup>466</sup>

Fungsi khilafah dalam pandangan Rasyid Ridha, adalah menyebarkan kebenaran, menegakkan keadilan, memelihara agama, dan bermusyawarah mengenai masalah-masalah yang tidak dijelaskan dalam nash. Khalifah bertanggung jawab atas segala tindakannya di bawah pengawasan ahl al-halli wal aqdi yang anggota-anggotanya terdiri atas para ulama dan pemuka-pemuka masyarakat. Tugas ahl al-halli wal aqdi, selain mengawasi jalannya roda pemerintahan, juga mencegah terjadinya penyelewengan oleh khalifah. lembaga ini berhak menindak khalifah yang berbuat zalim dan sewenang-wenang.<sup>467</sup>

---

<sup>466</sup> *Ibid.,*

<sup>467</sup> *Ibid.,*

Keberadaan khilafah dalam pemikiran Rasyid Ridha adalah wajib syar'i dan sistem khilafah baginya mempunyai sifat internasional, yaitu kekuasaan politik yang mendunia. Artinya, di dunia Islam hanya boleh ada satu khilafah dan seorang khalifah. Tidak dibenarkan ada dua khalifah yang berkuasa.<sup>468</sup> Sebab jika ada khalifah lebih dari satu, maka bertentangan dengan tujuan pembentukan khilafah, untuk mempersatukan umat Islam sedunia di bawah satu kekuasaan politik. Dengan adanya satu konsep satu khilafah dan kesatuan umat, Rasyid Ridha menolak negara kesatuan yang berdasarkan kebangsaan (nasionalisme) menurut konsep Barat dengan mengesampingkan fanatisme, sebab dalam Islam rasa kebangsaan itu bisa tumbuh di atas dasar keagamaan.

Rasyid Ridha mengemukakan bahwa Islam itu bersifat kholistik (menyeluruh), utuh, dan lengkap mencakup seluruh aspek kehidupan, termasuk aspek politik. Pernyataan Rasyid Ridha ini bertujuan untuk menunjukkan bahwa teori klasik tentang sistem kekhalifahan telah menetapkan tolok ukur bagi penyelenggaraan kekhalifahan secara benar.

Pemikiran politik Ridha, berawal dari reaksinya terhadap persoalan-persoalan umat Islam yang mengalami kemunduran total dalam segala aspek kehidupan pada waktu itu. Ada dua masalah besar yang dihadapi umat Islam pada waktu itu dan sekaligus menjadi faktor yang mempengaruhi pemikiran Rasyid Ridha itu sendiri, yaitu:

1. Faktor Internal yang berkaitan dengan kemunduran umat Islam dalam segala aspek kehidupan dan para penguasa yang zalim.
2. Faktor eksternal, yaitu bangsa-bangsa Barat yang telah mengalami kemajuan dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, sehingga umat Islam terdesak dan menjadi bangsa yang terjajah oleh bangsa Barat.

Faktor internal yang terjadi pada waktu itu adalah bahwa umat dan ajaran-ajaran Islam banyak bercampur dengan bid'ah dan khurafat, oleh karena itu ajaran-ajaran Islam menyeleweng dari kebenaran. Berangkat dari kesadaran atas kelemahan umat Islam dan mencoba mengatasinya dengan jalan memperbaiki kualitas pendidikan dan pengajaran serta

---

<sup>468</sup> Muhammad Ismail al-Kahlani, *Subul al-salam*, juz. II, (Bandung: Maktabah Dahlan t.tp.), h 232

mengembangkan pikiran-pikiran yang benar dalam rangka mengatasi kebodohan dan pikiran yang merusak.<sup>469</sup>

Dari perspektif di atas, dapat dipahami bahwa akibat penyelewengan terhadap ajaran Islam dapat merusak ideologi umat Islam dan juga perpecahan serta umat menjadi kacau balau. Semua itu membawa kemunduran dan keterbelakangan umat Islam. Sehingga umat menjadi tidak dinamis. Oleh karena itu sikap aktif dan dinamis dari ajaran Islam itu perlu dihidupkan dan dilembagakan.

Faktor eksternal yang mempengaruhi pemikiran Ridha adalah akibat kemajuan pihak asing dalam segala hal yang membuat umat Islam terdesak dan menjadi bangsa yang bergantung pada bangsa-bangsa Barat. Kerajaan Turki Usmani merupakan kerajaan yang cukup luas, meliputi Eropa, Timur Tengah, dan sebagian Afrika, namun para penguasa tidak memperhatikan masa depan rakyatnya yang masih berpikiran tradisional. Akibatnya lama kelamaan Kerajaan Usmani mengalami kemunduran, khususnya dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi dan lebih terasa lagi setelah kalah perang pada abad ke 17.

Pemikiran pembaharuan Rasyid Ridha dan gurunya, Muhammad Abduh, telah banyak mempengaruhi pemikiran-pemikiran Islam selanjutnya termasuk di Indonesia. Ide-idenya mengenai pemberantasan bid'ah dan khurafat, banyak mengilhami timbulnya gerakan pembaharuan di Indonesia, termasuk juga konsepnya tentang khilafah yang banyak dielaborasi oleh pemikir-pemikir khilafah di Indonesia.

### **Hasan Al-Banna dan Ikhwan Al-Muslimin**

Hasan Al-Banna adalah seorang tokoh kharismatik. Ia lahir dari lingkungan keluarga yang bernuansa religius. Ayahnya, Syeikh Ahmad Abd Al-Rahman Al-Banna, seorang mantan murid pembaharu terkenal Muhammad Abduh di Al-Azhar. Hasan Al-Banna memperoleh pendidikan dari ayahnya, tidak saja ia mendapatkan ilmu agama murni, tetapi juga gagasan-gagasan pembaharuan yang ditularkan Muhammad Abduh melalui ayahnya. Ilmu yang diperoleh dari ayahnya dan ide-ide pembaharuan yang ditularkan dari Muhammad Abduh tersebut kemudian

---

<sup>469</sup>Rasyid Ridha, *Tarikh al-Ustadz al-Imam al-Sayyid Muhammad Abduh*, (Al-Manar, 1931 M/1350 H), h. 1003

diteruskan ke *Dar Al-Ulum*, Kairo. Dan di kota besar inilah Al-Banna berkenalan dengan Rayid Ridha beserta gerakan salafiyahnya. Hasan Al-Banna rajin membaca majalah al-Manar dan sekaligus menyerap ide-ide pembaharuan Afghani dan Abduh. Tetapi menurut Munawir Sjadzali bahwa yang paling berpengaruh terhadap pandangan Hasan Al-Banna adalah karya tulis Ridha tentang aspek-aspek politik dan sosial, tentang pembaharuan Islam, dan perlunya mendirikan negara atau pemerintahan Islam.<sup>470</sup>

Munculnya sosok Al-Banna dalam sejarah gerakan pembaharuan di Mesir disebabkan realitas sosial umat Islam yang cenderung mundur akibat penjajahan Barat. Kondisi umat semakin tidak agamis. Sementara Al-Azhar sebagai pusat ilmu agama hanya sebagai menara gading, tidak memperhatikan keadaan di sekelilingnya. Sehingga masyarakat Mesir terperosok dalam kemerosotan dalam berbagai aspek kehidupan. Hasan Al-Banna sebagai pejuang Islam dalam yang anti Barat tampil ke depan dan menyusun strategi agar umat Islam keluar dari kondisi yang menyedihkan tersebut. Sebagai sosok pembaharu, tidak hanya mengemukakan ide-ide, tetapi juga melakukan gerakan-gerakan, seperti dakwah, perbaikan ekonomi, dan pendidikan. Dakwah yang dilakukan melalui lembaga keagamaan itu kemudian dikenal dengan Al-Ikhwan Al-Muslimin.

Mendiskusikan Hasan Al-Banna berarti secara tidak langsung menyorot organisasi Al-Ikhwan Al-Muslimin. Membicarakan Ikhwan Al-Muslimin tidak bisa mengabaikan tokoh yang banyak mewarnai lembaga keagamaan tersebut, salah satunya adalah Sayyid Quthb.

#### *Ide dan Gerakan Politik Hasan Al-Banna*

Tampilnya Hasan Al-Banna merupakan tuntutan sosial politik saat itu. semangat nasionalisme yang pernah menguat dan dijunjung tinggi partai-partai, seperti *Al-Wafdi*, *Sa'adi*, dan liberal konstitusionalis menjadi lemah.<sup>471</sup> Sementara pihak Al-Azhar tidak melakukan tindakan untuk mengatasi krisis moral dan agama yang melanda masyarakat Mesir. Pengaruh penjajah mulai Perancis sampai Inggris semakin merusak tatanan sosial dan moral masyarakat. Atas pertimbangan tersebut Hasan Al-Banna

---

<sup>470</sup> *Ibid.*, h. 147

<sup>471</sup> Ishak Musa Al-Husaini, *Ikhwanul Muslimin*, (Jakarta: Grafiti Press, th., ), h. 84

melontarkan ide-idenya, yaitu: *Pertama*, Hasan Al-Banna menegaskan bahwa Islam adalah suatu agama yang sempurna dan lengkap dengan segala sistem-sistem yang dibutuhkan bagi kehidupan umat, termasuk sistem politik, ekonomi dan sosial. Oleh karena itu untuk meraih kembali kejayaan umat Islam tidak perlu meniru Barat. Dan untuk memulihkan kejayaan Islam tersebut, umat Islam harus kembali kepada agamanya yang sempurna dan lengkap itu, kembali kepada kitab sucinya, Al-Qur'an dan Sunnah Nabi saw, dengan jalan mencontoh pola hidup Rasul dan umat Islam generasi pertama. Dan tidak perlu atau bahkan jangan meniru pola atau sistem politik, ekonomi, dan sosial Barat.<sup>472</sup>

*Kedua*, dalam rangka melepaskan diri dari bangsa penjajah, Hasan Al-Banna menekankan dua hal pokok; yaitu agar setiap tanah air umat Islam merdeka dari kekuasaan asing sebagai tanda berdirinya hak-hak asasi manusia. Setiap orang tidak dapat mengingkari kecuali penguasa dan orang yang zalim. Hal yang kedua, adalah berdirinya daulah Islamiyah, melaksanakan hukum Islam, menerapkan undang-undang Islam, berpegang pada prinsip-prinsip Islam serta menyebarkan dakwah Islam secara bijaksana kepada semua orang.<sup>473</sup>

Upaya merealisasikan ide-ide pokok Hasan Al-Banna tersebut, ia mulai dari gerakan dakwah terhadap anak-anak muda yang ada di kedai-kedai kopi, bukan di mesjid. Dengan pertimbangan bahwa di kedai kopi sasarannya adalah anak-anak muda yang masih mempunyai semangat yang tinggi. Sementara itu di mesjid hanya dihuni oleh orang tua renta. Metode dakwah Hasan Al-Banna tersebut sangat mempesona. Selain suaranya yang merdu dan lembut, juga keahliannya dalam membakar semangat menggema dan menyentuh hati nurani orang yang mendengarnya. Dari gearakan dakwahnya ini, akhirnya jama'ah dan pendukungnya membentuk sebuah organisasi yang diberi nama Al-Ikhwan Al-Muslimun. Ikhwan Al-Muslimun kemudian berkembang menjadi lembaga-lembaga sosial yang bergerak di bidang pendidikan, ekonomi, sosial dan lainnya. Jama'ahnya juga semakin banyak karena sistem atau metode dakwanya tertata secara baik dan apik. Demikian pula halnya di bidang ekonomi, Hasan Al-Banna

---

<sup>472</sup> Hasan Al-Banna, *Mudzakhirat, ad-Da'wah Wad-Da'iyah*, (Kairo: Dar Al-Anshar, th.), h. 5

<sup>473</sup> Hasan Al-Banna, *Al-Aqaid Syarkh Ushulul Isyrin Ila Asy Syabab*, Terjemahan Afif Muhammad, Bandung: Pustaka, th.), h. 62

mengajak masyarakat dan pemerintah untuk memperbaiki sistem perekonomian yang selama ini telah dikuasai oleh penjajah dengan mendirikan pabrik, perusahaan bangunan, percetakan, perdagangan, dan usaha dalam bidang pertanian.<sup>474</sup>

Dalam bidang politik Hasan Al-Banna menegaskan, negara yang mayoritas beragama Islam harus bebas dari pengaruh asing. Dalam kondisi umat yang mayoritas, suatu kemestian untuk mendirikan daulah Islamiyah, dengan menjadikan Islam sebagai undang-undang Negara. Berkenaan dengan hal tersebut, Hasan Al-Banna mengajukan beberapa konsep politiknya; *pertama*, berupaya mengakhiri pertikaian antar partai dan menjembatani semua kekuatan politik yang ada di Mesir menjadi suatu orientasi politik dalam satu haluan perjuangan, yakni:

1. Memperjuangkan Islam,
2. Memperbaharui undang-undang sesuai dengan ajaran Islam dalam berbagai aspek,
3. Menambah kekuatan militer dan meningkatkan jumlah pemuda yang akan dilatih dengan semangat jihad,
4. Memperkokoh ikatan antar sesama negara-negara Islam terutama Negara-negara Arab,
5. Menanamkan semangat keislaman kepada seluruh aparat pemerintah agar aparat tersebut merasa bertanggung jawab untuk melaksanakan ajaran Islam.<sup>475</sup>

Untuk mencapai tujuan dari ide yang dikembangkannya, Hasan Al-Banna mengusulkan perbaikan undang-undang Mesir yang berdasarkan syari'at Islam serta mengangkat pegawai-pegawai yang memiliki pendidikan agama.

#### *Ikhwan Al-Muslimin*

Secara harfiah Ikhwan Al-Muslimin berarti saudara-saudara sesama muslim. Ia adalah organisasi keagamaan yang didirikan di Ismailiyah, sebelah Timur Laut Kairo, Mesir pada tahun 1928 oleh ulama kharismatik Syaikh Hasan Al-Banna.<sup>476</sup> Dalam kurun waktu sepuluh tahun pertama, Ikhwanul Muslimin memusatkan perhatiannya pada reformasi moral dan

---

<sup>474</sup> LHarun Nasution, *Ensiklopedia Islam Indonesia*, (Jakarta: Djambatan, 1992) h. 219

<sup>475</sup> Michael Yousef, *Revolt Against Modernity*, (Leiden: E.J. Brill 1985 ), h. 71

<sup>476</sup> Ishak Musa Al-Husaini, *loc., cit.*,

sosial, seperti mendirikan klinik rumah sakit kecil, mesjid, sekolah, bidang industri dan balai-balai pertemuan. Diusia 20 tahun Ikhwanul Muslimin memiliki lebih dua puluh ribu cabang yang tersebar dikawasan Mesir, dan berpusat di Kairo. Setiap kader Ikhwanul Muslimin dibekali dengan pelatihan tentang pembinaan moral dan pendidikan ideologi agar lebih mampu dan mau mempertahankan serta membela Islam. Keanggotaan Ikhwanul Muslimin tidak terbatas pada kalangan bawah, menengah, serta kelompok profesional tertentu, tetapi juga para mahasiswa dan angkatan bersenjata.

Dalam perjalanannya, akhirnya Ikhwanul Muslimin terlibat langsung dalam pergolakan politik dengan menentang kekuasaan atas pendudukan Inggris dan atas pendirian Negara Israel di bumi Palestina. Visi politiknya semakin terkrystal setelah menganjurkan dan mendambakan berdirinya Negara Islam. Atas dasar itulah insiden demi insiden muncul, di antaranya pembunuhan atas kepala kepolisian Kairo, dan akhirnya pemerintahan Mesir memutuskan untuk melarang Ikhwanul Muslimin melakukan kegiatan-kegiatan politik sekaligus menangkap tokoh-tokohnya. Tak lama kemudian, insiden berdarah kembali terjadi setelah penangkapan perdana Menteri Nuqrashi Pasha oleh seorang mahasiswa, konon dari anggota Ikhwanul Muslimin. Tetapi Ikhwanul Muslimin menyangkal tuduhan tersebut. Namun, pemerintah tetap yakin bahwa pelaku tersebut dari Ikhwanul Muslimin. Pemerintah membubarkan Ikhwanul Muslimin untuk menghindari kejaran pihak pemerintah, tokoh-tokoh Ikhwanul Muslimin dan Hasan Al-Banna sendiri menghilang dan pindah dari Mesir, walaupun akhirnya Hasan Al-Banna terbunuh pada 12 Februari 1949 oleh polisi rahasia Mesir.<sup>477</sup>

Sewaktu Jamalun Abdul Nasser memerintah sekitar tahun 1952, Ikhwanul Muslimin kembali muncul. Ikhwanul Muslimin mengusulkan pembentukan Negara Islam Mesir, tetapi Nasser tidak setuju. Akhirnya terjadi lagi bentrokan antara Ikhwanul Muslimin dengan pihak pemerintah yang ditandai dengan usaha percobaan pembunuhan terhadap Nasser. Lagi-lagi Ikhwanul Muslimin dituduh bertanggung jawab. Meskipun tidak diperoleh bukti yang kuat. Peristiwa ini dijadikan pemerintah untuk menghancurkan Ikhwanul Muslimin dengan menutup seluruh cabang-

---

<sup>477</sup> Munawir Sjadzali, *op., cit.*, h. 146

cabangnya, ribuan anggotanya ditangkap dan sejumlah pemimpinnya dihukum mati.<sup>478</sup>

Berkenaan dengan visi politik Ikhwanul Muslimin, dapat dilihat dari karya dua tokoh Ikhwanul Muslimin, yakni Sayyid Quthb dalam buku *Al-Adalah Al-Ijtima'iyah fi Al-Islam* dan karya Hasan Al-Banna *Al-Hudbaibi* dalam buku Ikhwanul Muslimin, *Du'at la Qudbat* mengajak bukan menghakimi.<sup>479</sup>

Sayyid Quthb mengemukakan tiga pokok pikiran sebagaimana yang dikemukakan di Philip K. Hitti,<sup>480</sup> yaitu: *Pertama*, pemerintahan supra nasional. Wilayah Negara meliputi seluruh dunia Islam dengan sentralisasi kekuasaan pada pemerintahan pusat yang dikelola atas prinsip persamaan penuh antara semua umat Islam yang terdapat diseluruh penjuru dunia Islam, tanpa adanya fanatisme ras dan kedaerahan, bahkan dalam banyak hal tidak pula mengenal fanatisme keagamaan. Wilayah-wilayah di luar pusat pemerintahan diperlakukan secara baik bukan seperti jajahan, tidak dieksploitasi untuk kepentingan pusat saja. Setiap wilayah merupakan bagian dari keseluruhan dunia Islam, dan semua warga memiliki hak-hak yang sama dengan warga Negara yang berada di pusat pemerintahan. Terbuka kesempatan bagi setiap daerah dipimpin oleh putra daerah sendiri dengan syarat kemampuan atas pertimbangan religius.

*Kedua*, persamaan hak antara para pemeluk berbagai agama. Negara Islam menjamin bahwa hak-hak bagi orang-orang *dzimmi* dan kaum musyrikin yang terikat perjanjian damai dengan kaum muslimin benar-benar ditegakkan atas asas kemanusiaan, tanpa perbedaan antara pemeluk agama yang satu dengan yang lain. Islam memberikan kebebasan sepenuhnya kepada pemeluk agama lain, dan memberikan jaminan persamaan yang mutlak dan sempurna kepada masyarakat dan bertujuan merealisasikan kesatuan kemanusiaan dalam bidang peribadatan dan sistem kemasyarakatan.

*Ketiga*, pemerintahan Islam, didasarkan atas tiga asas politik, yaitu: keadilan penguasa, ketaatan rakyat, dan permusyawaratan antara penguasa

---

<sup>478</sup> Hasan Al-Banna, *op., cit.*, h. 83

<sup>479</sup> Hasan Al-Banna, *Al-'Aqaid Syarkh Ushulul Isyrin Ila Asyabab*, Terjemahan Afif Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1984), h. 35

<sup>480</sup> Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, edisi X, (tp., : Macmillan Student, 1966), h. 35



dengan rakyat. Mengenai keadilan penguasa, seorang penguasa harus adil secara mutlak, keputusan dan kebijaksanaannya tidak terpengaruh oleh faktor X. Dalam Negara Islam setiap individu mempunyai hak yang sama tanpa ada diskriminasi atau tekanan.

Sedangkan mengenai ketaatan rakyat, anggota masyarakat harus taat kepada penguasa karena penguasa itu merupakan perpanjangan kewajiban terhadap perintah Allah dan Rasul. Jika penguasa telah keluar dari norma agama, maka gugur pula kewajiban untuk taat kepadanya. Seorang penguasa dalam Islam sama sekali tidak memiliki kekuasaan keagamaan yang diterimanya dari langit, tetapi dia menjadi penguasa karena pilihan kaum muslimin. Quthb menjelaskan bahwa pemerintahan Islam tidak harus dibentuk atas suatu sistem atau pola tertentu, yang terpenting adalah asalkan melaksanakan syari'at Islam.

Sementara musyawarah antara penguasa dan rakyat adalah prinsip terpenting dalam Islam. Prinsip syura yang pelaksanaannya tergantung kepentingan dan kebutuhan. Di masa Nabi pun bermusyawarah dengan sahabatnya tidak diberi petunjuk oleh wahyu dan mengambil pendapat mereka yang lebih sesuai dengan keperluan duniawi. Tradisi Nabi tersebut diikuti para sahabatnya, Khulafa Al-Rasyidun, termasuk Umar bin Khattab yang selalu bermusyawarah dengan sesama sahabat senior. Dalam hal ini, Islam memberikan ruang gerak yang luas dalam menentukan kebutuhan umat.<sup>481</sup>

Sementara itu, Hasan Ismail Al-Hudaibi, mengemukakan pokok-pokok pikirannya sebagai penyempurna pendapat Quthb di atas, yaitu *pertama*, bahwa Imamah sebagaimana juga dikemukakan oleh Mawardi, merupakan sebuah kepemimpinan Islam yang berfungsi sebagai pengganti kenabian dalam urusan agama dan politik keduniaan. *Kedua*, pemerintahan Islam adalah menjadikan Islam sebagai agamanya dan dibangun atas dasar syari'at Islam. *Ketiga*, sebagai konsekwensinya, maka pemimpin harus seorang mukmin, karena imam atau pemimpin berfungsi sebagai pengganti tugas kenabian dan urusan-urusan keduniaan.<sup>482</sup>

---

<sup>481</sup> Fathi Usman, *Ikhwanul Muslimin Membeda Demokrasi*, (Jakarta: Media Dakwah, th.), h. 43

<sup>482</sup> Hasan Ismail Al-Hudaibi, *Dhu'at La Qudhat*, (Kairo: Dar at Thaba'ah wa an-Hasyr Islami, th.), h. 39

## Jamal Abd Al-Nashir

Ide nasionalisme yang berkembang di dunia Islam untuk pertama kalinya muncul di Mesir dengan slogan “Mesir untuk bangsa Mesir”, yang selanjutnya berkembang dalam bentuk gerakan. Gerakan ini semakin berkembang dengan subur setelah munculnya Jamaluddin Al-Afghani yang kemudian menjadi inspirator bagi reformis sesudahnya seperti Abduh dan lainnya, serta bagi agitatot-agitatot seperti “Uraby Pasha yang menggerakkan aksi revolusi tahun 1882 M

Meskipun ide dan gerakan nasionalisme Mesir ini dapat dilumpuhkan, namun aksi-aksi berikutnya muncul silih berganti yang selanjutnya melahirkan tokoh-tokoh nasionalis besar seperti Mustafa kamil tahun 1096 M, Muhammad Farid, dan lain sebagainya.<sup>483</sup>

Setelah melalui perjalanan panjang, perjuangan nasionalisme Mesir terwujud pada pertengahan abad 20 masehi, yaitu setelah terjadinya kudeta terhadap raja Farouq pada tanggal 23 Juli 1952 M. Kudeta ini dimotori oleh Jamal Abd Al-Nashir dengan kelompoknya yang sekaligus mengakhiri sistem pemerintahan monarcy di Mesir lalu menggantinya dengan Negara Republik.<sup>484</sup> Gerakan tersebut tidaklah semata-mata menumbangkan kekuasaan, melainkan juga merupakan revolusi besar yang memperjuangkan ide-ide pembaharuan di Mesir waktu itu. Ide tersebut tertuang dalam program nasionalisasi dan sosiolisasi Mesir yang selanjutnya berkembang menjadi ide nasionalisme dan sosialisme Arab. Tokoh besar dalam gerakan ini adalah Jenderal Abd Al-Nashir.

Jamal Abd Al-Nashir dengan konsep nasionalisme dan sosialisme Arab-nya merupakan jawaban atas imperialisme Barat dengan segala konsep kapitalisme, marxisme, dan sosialisme yang dibawahnya serta pengaruhnya terhadap perjuangan dunia Islam khususnya bangsa-bangsa Arab dalam melepaskan diri dari imperialisme Barat.

Jamal Abd Al-Nashir dilahirkan di Bany Mor pada tanggal 15 Januari 1918 M. dan meninggal pada tanggal 28 September 1970 di Kairo.<sup>485</sup> Tanah kelahirannya adalah suatu daerah yang berdekatan dengan tempat

---

<sup>483</sup> Lothrop Stoddard, *op., cit.*, h 155-156

<sup>484</sup> Warren R, *Preece, (ed), A New Survey of Universal Knowleg: Encycyklopedia Britania*, volume 16, (Chicago: William Bosnton, 1965), h. 43

<sup>485</sup> Rif'at Siyat Ahmad, *Tswrah al-Jenderal Jamal Abd Nashir*, (Madinah Nashr: Dar al-Huda, 1993), h. 15

terjadinya pemberontakan melawan Inggris yang melibatkan seluruh penduduk Bany Mor pada tahun 1919 M. tahun kelahirannya bertepatan dengan berakhirnya perang dunia pertama dan diadakannya gencatan senjata antara Inggris dan Mesir. Peristiwa yang disebutkan terakhir Mesir diwakili oleh Sa'ad Zaglul, Abd al-aziz Fahmy, Ali Syawari, yang kemudian ditetapkan sebagai hari besar nasional sejak saat itu hingga dihapuskannya oleh Jamal Abd al-Nashir.

Dari sisi ini dapat dilihat bahwa Jamal Abd al-Nashir dari pergolakan revolusi melawan Inggris. Peristiwa tersebut menjadi perbincangan menarik di daerahnya yang kemudian membentuk kepribadian dan watak Jamal Abd al-Nashir kemudian.<sup>486</sup>

Nashir termasuk orang yang beruntung karena masih dapat mengenyam pendidikan yang memadai. Pendidikannya dimulai dari Madrasah Awwaliyyah, Ibtidaiyyah, Tsanawiyah, dan kuliah pada fakultas Hukum (kulliyah al-huquq). Beberapa bulan kemudian Nashir pindah dari kulliyah al-huquq ke Akademi militer ini didasari oleh pemikiran bahwa jalur itu akan melapangkan jalan dan usaha untuk mewujudkan cita-citanya agar dapat membebaskan Mesir dari kolonialisme dan imperialisme Mesir.<sup>487</sup>

Bakat kepemimpinan Nashir sebagaimana yang dikemukakan Rifat Siyat Ahmad, telah tampak pada masa remaja, ketika masih berstatus pelajar di Tsanawiyah pada usia 18 tahun. Ketika itu ia memimpin suatu demonstrasi menentang Inggris. Ketika Nashir lulus dari Akademi militer dan diangkat menjadi perwira, ia terpilih bersama Anwar Sadat dan beberapa perwira lainnya untuk mengikuti kursus lanjutan selama dua setengah bulan. Pada saat inilah Nashir bersama perwira besar lainnya membantu organisasi rahasia yang bertujuan untuk mewujudkan ide nasionalisme Mesir, dan Nashir ketika itu masih berusia 20 tahun.<sup>488</sup>

Setelah Nashir menyelesaikan kursus, kemudian ia dikirim ke Sudan, namun ia tetap berhubungan dan memikirkan organisasi rahasia yang dibentuknya. Hal ini terbukti setelah kembali dari Sudan, ia secara diam-diam dipilih untuk mengambil alih pucuk pimpinan organisasi menggantikan Anwar Sadat yang mendekam dalam penjara. Pada saat inilah

---

<sup>486</sup> *Ibid.*,

<sup>487</sup> *Ibid.*, h. 33

<sup>488</sup> *Ibid.*,

terjalin hubungan baik antar Nashir dan Ikhwanul Muslimun karena mereka mempunyai tujuan yang sama yaitu melepaskan diri dari penjajah dan mendirikan negara yang merdeka.

Sekembalinya Nashir dari Sudan sejak tahun 1942, ia diangkat menjadi pengajar di Akademi Militer dan sekaligus diberi kesempatan melanjutkan pendidikannya di tingkat Akademi yang lebih tinggi. Pendidikan tersebut diselesaikannya pada tahun 1948 dan mendapat kenaikan pangkat menjadi mayor. Di sekitar tahun itu pula, ia dilibatkan dalam perang Palestina antara Arab dan Israel. Perang yang banyak memberi inspirasi baginya untuk memperjuangkan kepentingan bangsa Arab. Pada tahun 1949 Nashir ditetapkan sebagai pengajar di Sekolah Administrasi Pemerintahan. Dan pada tahun 1951, ia mendapatkan kenaikan pangkat sebagai Letnan Kolonel.

Pada tanggal 23 Juli 1952, Nashir bersama dengan perwira besar lainnya dan organisasi yang dipimpinya berhasil menggulingkan Raja Farouq. Meskipun Nashir sebagai mobilisator gerakan ini, namun ia tidak mengangkat dirinya sebagai Presiden. Tetapi Nasir menunjuk Muhammad Najib seorang perwira senior, sebagai Presiden dan Nashir sendiri sebagai Perdana Menteri.

Kerjasama Nashir dengan Muhammad Najib tidak bertahan lama karena adanya perbedaan pandangan politik keduanya. Muhammad Najib dituduh bekerjasama dengan gerakan konservatif Ikhwanul Muslimun yang menentang perwujudan ide nasionalisme dan sosialisme Dewan Revolusi. Pertentangan itu berlangsung hingga diadakannya pemilihan umum tahun 1956, yang berhasil memilih Nashir sebagai Presiden Mesir.

Setelah Nashir menduduki kursi kepresidenan, berbagai langkah besar dalam bidang politik ia lakukan. Terobosan yang dilakukan Nasir antara lain: pembersihan orang-orang yang berseberangan dengannya; bersama Raja Sa'ud dari Arab Saudi, mengadakan kompromi Islam dan berhasil memilih Anwar Sadat sebagai ketua; Nasionalisasi terusan Suez dan menghentikan kerjasama dengan Amerika dan Inggris dalam pembangunan bendungan Aswan; pemutusan hubungan dengan Amerika dan menerima bantuan dari Negara Sosialis Sovyet dan RRC; pembentukan persekutuan resmi antara Mesir dan Suria dengan nama Republik Persatuan

Arab (RPA); perang melawan Israel; penciptaan aliansi Negara-negara Non-Blok; dan sebagainya.<sup>489</sup>

Pada tahun 1967, setelah kekalahan Mesir dari Israel dalam perang enam hari dan dipaksa melakukan gencatan senjata dan menandatangani perdamaian, merupakan pukulan berat bagi Nasir yang menyebabkan ia mengundurkan diri. Akan tetapi pengunduran dirinya ditolak oleh Dewan Nasional dan masyarakat Mesir. Akhirnya Nashir bersedia kembali menjabat perdana Menteri dan sekaligus sebagai Presiden serta melaksanakan tugas-tugas selanjutnya hingga ia meninggal pada tanggal 28 September 1970 akibat penyakit jantung yang dideritanya.<sup>490</sup>

#### *Gerakan Nasionalisme-Sosialisme Arab*

Kiprah yang diemban Nashir, digambarkan sebagai suatu kepemimpinan pembebasan, transformasi sosial, kontrol masyarakat terhadap penghasilan dan demokrasi dalam mencari pendapatan bagi rakyat. Perjuangan Nashir, meskipun ia seorang muslim, namun ia tidak menjadikan Islam sebagai dasarnya; akan tetapi lebih didasarkan pada kepentingan sektoral (dunia Arab). Nashir lebih memperjuangkan bangsa Arab dari pada memperjuangkan seluruh ummat Islam. Sikapnya terhadap Islam hanyalah sebagai alat politik untuk mendapat dukungan dari masyarakat Islam, meskipun perjuangannya sendiri lebih bercorak sekuler dan sosialis.<sup>491</sup> Tampaknya hal inilah yang menyebabkan Ikhwanul Muslimin berseberangan dengannya yang berkeinginan untuk mendirikan Negara Islam di Mesir.

Meskipun ide nasionalisme Arab Nashir tersebut tidak didasari oleh agama, namun dalam prakteknya keterlibatan agama sulit untuk dihindarkan. Dalam kaitan ini, Marcel A. Boisard mengemukakan bahwa perjuangan menentang dominasi Eropa dan terhadap pemukiman Yahudi di Palestina telah memberi kekuatan kepada nasionalisme Arab dan warna

---

<sup>489</sup> John L. Esposito, *Ancaman Islam Miytos atau Realitas*, Terjemahan Alwiyah Abdur Rahman dan Missi dan *The Islamic Threat: Myth or Reality*, (Bandung: Mizan, 1992), h. 82-85

<sup>490</sup> Warren R. Preece, *op., cit.*, h. 43

<sup>491</sup> Golam W. Choudhury, *Islam In The Modern Muslim World*, (London: Scorpion Publishing LTD, 1993), h. 110

baru yang tidak dapat terpisahkan dari Islam.<sup>492</sup> Dalam hal ini, nasionalisme Arab mencari ekspresi justifikasi keagamaan untuk tuntutan-tuntutan politik. Pendapat senada dikemukakan John L. Esposito, bahwa pada dasarnya nasionalisme Arab berorientasi sekuler, walaupun memiliki komponen Islami dalam identitas dan sejarah Arab.<sup>493</sup>

Nasionalisme dan sosialisme Arab Nashir menekankan persatuan politik dan kemerdekaan bangsa Arab dari kekuasaan asing. Nashir menuduh bahwa persoalan-persoalan yang timbul di dunia Arab disebabkan oleh kolonialisme Eropa dan persaingan kekuasaan di kalangan monarki Arab yang pro Barat. Akibat itu semua bangsa Arab hidup dalam perpecahan yang justru mengekalkan kelemahan dan ketergantungan Arab kepada Barat dan menjadikan dunia Arab tidak dapat menggagalkan berdirinya Israel. Kelemahan dan ketergantungan serupa itu dialami Mesir ketika diperintah oleh Raja Farouk. Oleh karena itu, ketika Nashir menjadi Presiden, ia segera menghapus sistem yang ada termasuk menghilangkan eksploitasi dibidang ekonomi yang waktu itu paling besar terdapat dalam kerajaan. Hal ini dapat dilihat pada mukaddimah konstitusi Mesir 1956: “mengikis semua aspek imperialisme; menyingkirkan feodalisme; mengikis sistem monopoli dan kontrol pengaruh kapitalis terhadap sistem pemerintahan; pembangunan masyarakat yang sehat.”<sup>494</sup>

Program nasionalisme Arab merupakan program yang idealis, revolusioner dan ambisius. Persatuan dan solidaritas Arab berakar dalam identitas Arab transnasional yang berdasarkan bahasa, sejarah, dan wilayah yang sama. Sosialisme Arab menjanjikan diciptakannya tatanan sosial yang baru berdasarkan perencanaan dan pengendalian Negara atas industri-industri, lembaga-lembaga keuangan dan keperluan utama. Sosialisme Arab menjadi alternatif ketiga bagi kapitalisme dan komunisme, menghancurkan kejahatan kapitalis dalam individualisme, konsumerisme, atheisme, maxisme, dan teori pertentangan kelasnya. Sosialisme Arab menjanjikan masyarakat yang lebih adil melalui pengendalian yang dilakukan oleh Negara terhadap sumber-sumber daya dan produksi nasional, distribusi kekayaan yang lebih merata, dan jasa sosial.

---

<sup>492</sup> Marcel A. Boiserd, *op., cit.*, h. 336-337

<sup>493</sup> John L. Esposito, *op., cit.*, h. 86

<sup>494</sup> *Ibid.*, h. 176

Program tersebut di atas, itulah yang akan diwujudkan oleh Nashir. Dalam mewujudkan sosialismenya, Nashir mengadakan pembaharuan dalam sistem pemerintahan dengan mengganti konstitusi Mesir tahun 1923. Keluarnya undang-undang *Land reform* misalnya, telah membatasi hak milik tanah sampai 200 are setiap orang. 250 are jika pemiliknya mempunyai seorang anak, dan jika mempunyai dua anak atau lebih seseorang hanya boleh memiliki 300 acre. Tanah kelebihan dari persatuan tersebut harus dijual kepada para petani yang lebih lemah, dan harganya harus dibayarkan kepada pemilik sebelumnya dengan angsuran selama 10 tahun. Di sektor lain, pembatasan atau nasionalisasi juga diadakan, utamanya pada sarana umum, bidang industri, perdagangan dan lain sebagainya.

Dalam bidang pendidikan, Al-Azhar diperbaharui melalui beberapa keputusan pemerintah yang pada hakikatnya menasionalisasikan lembaga ini. Tindakan ini dilakukan dalam undang-undang No.103. Juga diptuskan bahwa unsur-unsur pimpinan dalam universitas Al-Azhar diangkat dengan keputusan Presiden. Demikian halnya dengan pers dan media massa dinasionalisasikan. Semua penulis dan pengarang bahkan juga sastrawan dan semua orang yang terlibat dalam penyiaran berita diangkat menjadi pegawai pemerintahan.<sup>495</sup>

Di samping itu, untuk menunjang jalannya pembangunan, maka pada tanggal 2 oktober 1952, didirikan dewan Produksi Nasional dengan memajukan kekayaan nasional dan menambah produktivitas dalam bidang pertanian dan perdagangan, pengawasan pajak-pajak dan pelaksanaan proyek-proyek. Pada bulan Mei 1955, para menteri menandatangani beberapa proyek untuk mengangkat standar hidup masyarakat dan untuk menambah pemasukan Negara. Yang paling penting dari proyek-proyek tersebut, adalah:

1. Proyek tanggul yang menuju ke selatan bendungan aswan yang dipergunakan untuk keperluan air mium, irigasi, dan aliran listrik;
2. Produksi besi baja; dan
3. Pembangunan rel-rel kereta api.<sup>496</sup>

Predikat Nashir sebagai tokoh nasionalis dan anti imperialisme ( sering ditafsirkan sebagai anti Barat), popularitasnya di dunia Arab dan negara-negara dunia ke tiga menjadi semakin kuat dengan ketidak

---

<sup>495</sup> *Ibid.*, h. 79-180

<sup>496</sup> Hasan Ibrahim Hassan, *op. cit.*, h. 400

senangnya terhadap kontrol Barat terhadap Terusan Suez dan penciptaan aliansi Negara-negara Non-Blok yang ia lakukan bersama-sama dengan Nehru dari India dan Sukarno dari Indonesia.

Keberhasilan Nashir menasionalisasikan Terusan Suez, yaitu ketika Amerika membatalkan pinjaman untuk bendungan Aswan, dan penentangannya terhadap Barat, serta mundurnya pasukan Perancis dan Inggris yang dibantu oleh Israel dari Mesir meskipun tidak ada intervensi dari PBB, Ia mendapat pujian dari Negara-negara Barat, Islam dan dunia ketiga, yang melihatnya sebagai kekalahan bagi kolonialisme Eropa. Hal inilah yang mengilhami revolusi Mu'ammarr Qadhafi dari Libya, Muhammad Nimerri dari Sudan (1960), Nasionalisme Arab Partai Baath di syiria dan Irak, dan sosialisme Arab-Islam kemerdekaan Al-Jazair (1962).

Sejalan dengan merebaknya semangat Naserisme di berbagai Negara Arab dan keterlibatan Negara-negara Arab dalam peperangan melawan Israel, Nashir mengusulkan untuk membentuk suatu federasi yang bertujuan untuk mempersatukan bangsa Arab. Ide ini terwujud pada tahun 1958, ketika Nashir bersama partai Ba'ath Syiria membentuk Republik Persatuan Arab. Partai Ba'ath ketika itu, merupakan pengendali gerakan nasionalis-sosialis yang berada di Syria dan Irak. Namun karena Nashir dan para tokoh Ba'ath gagal memecahkan perselisihan mengenai pemimpinnya, akhirnya tahun 1961 negara RPA (Republik Persatuan Arab) itu dibubarkan, meskipun Negara Arab tidak berhasil membentuk persatuan politik Transnasional, namun hal itu dapat diimbangi dengan kesatuan mereka dalam menentang Israel.<sup>497</sup>

Pelaksanaan ide-ide Nashir di atas, bukan berarti bahwa Nasir tidak mendapatkan tantangan. Tantangan pertama yang dihadapi Nashir adalah datang dari Ikhwanul Muslimin yang menghendaki tegaknya negara Mesir yang berdasarkan Islam. Bahkan ketidaktujuan mereka terbukti dengan percobaan pembunuhan terhadap Nashir pada tahun 1954. Oleh karena itu, menghadapi mereka, Nasir mengambil tindakan tegas dengan membunuh, memenjarakan, dan membatasi gerakan mereka. Di samping itu, Mesir menuduh Arab Saudi mendalangi gerakan Ikhwanul Muslimin. Beberapa tokoh Ikhwanul Muslimin ditangkap dan dipenjara, termasuk Sayyid Qutb, Yusuf Rawas, dan Abd al-Fatah serta Ismail yang dihukum gantung pada tahun 1966.<sup>498</sup>

Kecurigaan Nashir terhadap Arab Saudi yang dianggapnya mendukung gerakan Ikhwanul Muslimin bersumber dari keinginannya mengontrol dan mempertahankan kepemimpinannya di dunia Arab. Bagi

---

<sup>497</sup> Golam W. Choudhury, *op. cit.*, h. 115

<sup>498</sup> Burry Rubin, *Islam Fundamentalism In Egypt Politice*, (London: Macmillan, 1990), h. 15



Nashir, Arab Saudi adalah saingan utamanya dalam hal ini. Sementara Arab Saudi semakin curiga dengan kepemimpinan Nashir yang agresif dan ekspansionis sosialis dan tidak Islami. Karena itu pemerintah Arab Saudi mempromosikan diri sebagai pelindung Islam dan mendorong solidaritas Islam. Mereka membentuk organisasi Islam internasional seperti Liga Muslim dunia dan Konferensi Islam pada tahun 1965 dan 1969. Hal itu sebagai wujud dari pembelaan diri mereka dari tuduhan Nashir yang menganggap mereka mempertahankan feodalisme monarki konservatif Arab.<sup>499</sup>

Namun tantangan yang paling dahsyat adalah kekalahan Mesir, Syria dan Yordan dari Israel meskipun waktu itu Mesir didukung oleh Soviet. Kekalahan Mesir dalam perang enam hari pada tahun 1967 dengan Israel itu, menampar kredibilitas dan pamor Nashir. Hal mana mengundang pertanyaan sejauh mana efektivitas nasionalisme/sosialisme Nashir. Kekalahan ini tidak saja dari segi militer tetapi juga terhadap konsep dan undang-undang Negara Mesir, atau sebagai kegagalan nasionalisme Arab Nashir dalam mengatasi masalah sosial-ekonomi khususnya di Mesir.

Nasionalisme Arab dan juga sosialismenya telah terbukti sebagai mitos yang telah hancur. Secara ideologis, nasionalisme ini tidak dapat menghasilkan solidaritas dan persatuan Arab dengan nasionalisasi dan *Land reform*-nya tidak membawa kepada tata egaliter Arab yang dijanjikan untuk mengubah keadaan buruk masyarakatnya.

## Muhammad Iqbal

Kemunduran umat Islam diikuti oleh penjajahan Barat terhadap dunia Islam pada abad 19, menimbulkan kesadaran umat Islam akan kondisi mereka. Mereka mulai menyadari bahwa selama beberapa abad, mereka mengalami degradasi sebagai akibat kemandekan intelektual.

Kehadiran penjajahan Barat bersamaan dengan ide-ide mereka, membukakan mata umat Islam untuk mencapai kemajuan dan mendapatkan kembali kejayaan masa lalu mereka. Untuk mewujudkan tujuan itu dilakukan setidaknya melalui beberapa tahap. Tahap *pertama*, dimulai dengan upaya merebut kembali kemerdekaan tanah air mereka yang dirampas penjajah Barat, kemudian tahap *kedua*, berusaha membawa umat Islam hidup sesuai dengan tuntutan ajaran Islam. upaya ini bisa berhasil apabila ajaran Islam dapat diinterpretasikan secara kreatif sesuai dengan perkembangan zaman.

Cukup banyak tokoh-tokoh Islam yang tampil memimpin umatnya untuk mencapai tujuan tersebut, di antaranya adalah Muhammad Iqbal

---

<sup>499</sup> John L. Esposito, *op. cit.*, h. 86

dan Muhammad Ali Jinnah. Iqbal terkenal sebagai seorang filosof, penyair dan pencetus ide Negara Pakistan, sedangkan Ali Jinnah adalah tokoh yang memperjuangkan hingga lahirnya Negara Pakistan.

Muhammad Iqbal lahir di Sialkot, suatu kota tua bersejarah di perbatasan Punjab Barat dan Kashmir, sekarang berada di wilayah Pakistan. Mengenai tanggal kelahirannya terdapat perbedaan pendapat para ahli. A. Schimel sebagaimana dikemukakan oleh B.P. Polinskaya, mengatakan bahwa Iqbal dilahirkan pada 22 Februari 1873, tetapi dalam tesisnya, Iqbal sendiri menulis tanggal lahirnya 2 Zul Qa'dah 1294/1876. sementara yang lain mengatakan tanggal kelahirannya adalah 9 November 1877.<sup>500</sup>

Iqbal berasal dari keturunan Brahmana Kashmir sub kasta Sapru dan moyangnya telah menjadi muslim semenjak tiga abad sebelum kelahirannya. Kakeknya, Muhammad Rafiq merupakan seorang sufi terkenal, sementara ayahnya Nur Muhammad juga aktif dalam kehidupan tasawuf. Ibunya adalah seorang yang taat beragama dan sangat cinta terhadap anaknya.<sup>501</sup>

Guru pertama Iqbal adalah ayahnya sendiri yang menanamkan kepadanya jiwa agama. kemudian ia belajar di maktab (madrasah) dan selanjutnya ke Scotch Mission School di Silakot tahun 1895, ia meneruskan pendidikannya ke Government College, Lahore. Di sini ia bertemu dengan Mir Hasan yang mendorongnya untuk memperdalam kajian dalam bidang kebudayaan dan sastra Islam. Di Lahore ini pula Iqbal berkenalan dengan Thomas Arnold, seorang orientalis. Lewat Arnoldlah ia pertama kali berkenalan dengan filsafat Barat. Kemudian atas anjurannya pula, Iqbal melanjutkan studi ke Inggris.

Pada tahun 1905 Iqbal berangkat ke Inggris dan belajar filsafat di Universitas Cambridge. Ia meneruskan studinya di Munich, Jerman. Di Jerman, ia mendapatkan gelar doktor tahun 1908 dengan disertasi yang berjudul "The Development Of Metaphysics in Persia".<sup>502</sup> Dari Munich Iqbal kembali ke London dan berhasil meraih gelar sarjana hukum. Setelah menimba ilmu pengetahuan di Barat, Iqbal kembali ke India dan melakukan berbagai propesi hingga akhirnya ia menampilkan sosoknya sebagai penyair-filosof.

---

<sup>500</sup> B.P. Polinskaya, dkk., *Iqbal Pemikir Sosial Islam dan Sajak-sajaknya*. Diterjemahkan oleh Djohan Efendi dan Abdul Hadi (Ed.), (Jakarta: PT. Pantja Simpati, 1986), h. 7

<sup>501</sup> Mustafa Mukmin, *Qasamal al-Alam al-Islami Al-Muashir*, (Bairut: Dar Al-Fikr, 1974), h. 257

<sup>502</sup> Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 190

Dalam bidang politik, Iqbal mulai menekuninya semenjak ia terpilih sebagai anggota Majelis Legislatif di Punjab tahun 1926 dan 1930 ia terpilih menjadi presiden Liga Muslimin. Ia juga ambil bagian dalam Komperensi Meja Bundar di London, di samping menghadiri pula Komperensi Islam di Yarusalem. Pada tahun 1933 ia diundang ke Afghanistan membicarakan pembentukan universitas Kabul.

Iqbal banyak menghasilkan karyanya dalam bidang filsafat dan puisi. Dalam filsafat, hasil-hasil kuliahnya di beberapa universitas kemudian dipublikasikan dengan judul “The Reconstruction of Religious Thought in Islam”. di antara puisinya yang diterbitkan adalah Shikwah, berisikan tentang pengaduan kepada Tuhan, *Asrar-i-khudi* mengandung tema tentang rahasia diri dan lain-lainnya.<sup>503</sup>

Muhammad Iqbal meninggal pada 21 April 1938, beberapa saat menjelang ajalnya, ia sempat bersyair,<sup>504</sup> isi syairnya antara lain: “Penyair yang pergi akan kembalakah ? / Angin sejuk yang bertiup dari Hijaz akankah kembali bertiup ? / Hari-hari si Fakir telah sampai pada batas akhirnya / Entahlah apakah akan datang kembalakah pemikir lain ?

#### *Ide-ide dan Pemikirannya tentang Islam*

Pemikiran ke Islaman Iqbal yang terpenting adalah tentang diri (khudi). Khudi berarti diri, ego, individualitas atau diri pribadi. Iqbal menggunakan istilah Khudi dalam filsafatnya lebih luas dan mendalam dari pengertian itu. Menurutnya, moralitas individu atau suatu bangsa bergantung kepada penilaian mereka tentang hakikat diri (ego). Menafikan pribadi dalam pandangannya merupakan ajaran sesat yang dikembangkan bangsa penjajah untuk mempertahankan jajahannya di dunia Islam dengan melemahkan akhlak umat Islam.<sup>505</sup> Oleh sebab itu individu atau suatu bangsa perlu menegakkan khudinya

Khudi individu suatu bangsa, menurut Iqbal mengalami perkembangan, perubahan, dan dinamika, tetapi hal itu tidak dapat berjalan sendiri melainkan melalui inisiatif dan ambisi yang positif. Inisiatif itu mesti dimulai oleh pribadi itu sendiri. Bila manusia tidak mampu

---

<sup>503</sup> H.H., Bilgrami, *Iqbal Sekilas Tentang Hidup dan Pikiran-pikirannya*. Terjemahan Djohan Efendi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), h. 92

<sup>504</sup> The New Encyclopedia Britannica, vol. X, (London: tp., 1974), h. 223

<sup>505</sup> Muhammad Iqbal, *Rahasia-rahasia Pribadi*, (terjemahan) oleh Bahrum Rangkuti dari *Asrar-i- Khudi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), h.131

mengembangkan inisiatif dan kekayaan batinnya, maka semangat jiwanya akan membantu dan ia akan terjerumus menjadi benda mati.<sup>506</sup>

Iqbal mengemukakan filsafat tentang khudi sebagai tanggapan terhadap kondisi umat Islam yang telah keluar atau melenceng dari bimbingan Al-Qur'an. Di bawah pengaruh kaum sufi dan para mullah, umat Islam melakukan pendekatan tentang kehidupan dunia secara negatif dan patalis. Hal ini lebih diperparah dengan adanya sebagian umat Islam yang mencampur adukan ajaran Yunani dan Hindu ke dalam ajaran Islam, sehingga mereka tidak mampu memahami makna hakiki ajaran Islam.<sup>507</sup>

Dengan berpijak kepada ajaran khudi, Iqbal mengemukakan pandangannya yang dinamis tentang kehidupan dunia. Islam menolak konsep lama yang mengatakan bahwa alam bersifat statis. Islam mempertahankan konsep dinamisme dan mengakui adanya gerak dan perubahan dalam kehidupan sosial masyarakat. Dengan berpegang kepada adanya gerak dan perubahan ini, Iqbal memberikan interpretasi radikal terhadap ayat-ayat tentang penciptaan Adam. Adam merupakan makna simbolis manusia yang secara kreatif berupaya mencapai kesempurnaan hidup. Kisah penciptaan Adam bukanlah kisah historis, tetapi simbolis.<sup>508</sup>

Islam pada prinsipnya mengajarkan dinamisme. Al-Qur'an senantiasa menganjurkan pemakaian akal terhadap ayat-ayat, terutama tentang tanda yang terdapat dalam alam. Hal ini merupakan jaminan bahwa Islam dapat berkembang dan dikembangkan sesuai dengan tuntutan zaman.

Bagi Iqbal bahwa prinsip yang dipakai dalam soal gerak dan perubahan itu adalah ijihad. Sayangnya ijihad tersebut selama lima ratus tahun telah ditinggalkan oleh umat Islam. berdirinya mazhab-mazhab fikih menutup mata umat Islam untuk melakukan ijihad, sehingga hukum Islam sampai kepada keadaan statis. Hal ini didukung pula dengan munculnya kaum konservatif dalam Islam yang berpandangan bahwa rasionalisme yang ditimbulkan kaum Mu'tazila akan membawa kepada disintegrasi yang membahayakan kesatuan politik Islam.<sup>509</sup>

Dengan tidak berkembangnya ijihad merupakan hal utama yang membawa kemunduran umat Islam. Puncaknya berawal dari kehancuran

---

<sup>506</sup> Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), h.12

<sup>507</sup> Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, ( Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 191

<sup>508</sup> Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, *op. cit.*, h.31

<sup>509</sup> Harun Nasution, *op. cit.*, h. 191

Baghdad sebagai pusat kemajuan pemikiran umat Islam di pertengahan abad ke-13.

Untuk mengembalikan semangat dinamis Islam menurut Iqbal, prinsip ijtihad perlu dikembangkan dan ajaran Islam perlu diinterpretasikan kembali. Ijtihad adalah cara yang paling tepat untuk membuang kejumudan hukum Islam dan ijtihad harus dialihkan dari individual kepada ijtihad kolektif. Ijtihad kolektif tersebut dilakukan dalam suatu lembaga legislatif Islam. lembaga ini tidak hanya diduduki oleh ulama yang mempunyai otoritas untuk menafsirkan Islam, tetapi juga oleh para ahli dari berbagai disiplin ilmu. Mereka yang disebut oleh Iqbal sebagai orang awam tentang hukum Islam, tetapi memiliki pandangan yang tajam tentang masalah-masalah kemasyarakatan. Oleh sebab itu Iqbal tidak memberikan persyaratan ulama saja yang hanya boleh duduk di lembaga ijtihad tersebut.

510

### *Ide-idenya tentang Barat*

Iqbal berpandangan bahwa dalam melakukan pembaharuan di dunia Islam, Barat bukanlah sebagai model. Ia tidak menerima kapitalisme dan imperialisme Barat. Yang mesti diambil dari Barat adalah dinamisme dan ilmu pengetahuan mereka.<sup>511</sup>

Kalau kapitalisme ditolak Iqbal, namun ia dapat menerima sosialisme Barat, sebab baginya, konsep Islam tentang persamaan dan penolakan terhadap rasialisme senada dengan teori-teori kaum sosialis. Oleh karena itu ia bersikap simpatik terhadap gerakan sosialisme di Barat dan di Rusia. Lebih jauh dikatakan bahwa antara Islam dan sosialisme ada persamaan, bahkan ia pernah mengatakan: “Karena Bolsyevisme tambah Tuhan hampir identik dengan Islam, maka saya tidak heran bila suatu saat Islam menelan Rusia atau sebaliknya Rusia menelan Islam”.<sup>512</sup> Sementara itu, Iqbal mengecam ideologi komunisme karena kehilangan nilai spiritual dan ketuhanannya.

Iqbal juga menentang nasionalisme karena dalam nasionalisme yang dijumpainya di Eropa terdapat kuman-kuman materialisme dan atheisme yang membahayakan bagi kemanusiaan. Nasionalisme Eropa berasal dari sikap materialisme mereka, sehingga melepaskan diri dari hal-hal yang transcendental.

---

510 Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, *op.*, *cit.*, h.174

511 Harun Nasution, *op.*, *cit.*, h. 193

512 *Ibid.*,

Iqbal juga menolak demokrasi Barat, karena ia memandang manusia hanya sebagai angka-angka dan menjadikan demokrasi sebagai alat untuk mencapai ambisi politik Negara-negara Barat. Dalam konteks ini, Ia kemudian berpuisi sebagai sebuah repreksi atas ketidak setujuannya terhadap demokrasi Barat. Puisi itu sebagai berikut: “Demokrasi di Barat adalah organ kuno yang serupa dengan mendengungkan lagu imperialisme yang itu-itu jua; yang engkau anggap sebagai Ratu kebebasan penuh dongeng / dalam kenyataannya ia adalah setan otokrasi yang dibungkus dalam pakaian tipuan / perundang-undangan, pembaruan, konsesi hak dan hak-hak istimewa hanyalah narkotik manis dalam ramuan pengobatan Barat / diskusi panas dalam dewan-dewan tidak lain dari kamuflese kaum kapitalis”.<sup>513</sup>

Namun Iqbal bukan berarti menolak sama sekali demokrasi, ia berpandangan bahwa demokrasi merupakan cita-cita politik Islam yang terpenting. Jadi ia bukan mengkritik esensi demokrasi, tetapi bentuk demokrasi yang ia tidak setuju seperti yang dipahami Barat. Ia menerima demokrasi asalkan cacat-cacatnya dihilangkan dan diberi nilai-nilai spiritual keagamaan seperti Tauhid, toleransi, persamaan dan sebagainya.

#### *Idenya tentang Negara Pakistan*

Pada tahap awal, Iqbal merupakan seorang nasionalis India yang berjuang untuk kesatuan umat Islam dan Hindu serta kemerdekaan India. Semangat nasionalismenya kemudian berubah karena nasionalisme India kenyataannya sulit diwujudkan dan ia sendiri curiga bahwa di balik nasionalisme India terletak konsep Hinduisme dalam bentuk baru. Perubahan pemikiran tersebut muncul pada tahun 1908 hingga akhir hayatnya, ia memisahkan politik dari nasionalisme dan menghubungkan politik dengan agama dan kebudayaan.

Beranjak dari teori “dua komunitas”, Iqbal mengembangkan gagasan dua bangsa. Menurutnya, umat Islam dan Hindu tidak dapat hidup berdampingan dalam negara India. Umat Islam memerlukan otonomi tersendiri untuk mewujudkan tujuan-tujuannya. Pendapat tersebut ditegaskannya dalam pertemuan tahunan Liga Muslim pada tahun 1930. Ia mengatakan, “Saya ingin Punjab, daerah perbatasan Barat Laut, Sind dan Balukistan, bergabung menjadi satu negara”.<sup>514</sup>

Pada pertemuan itu untuk pertama kalinya ide dan tujuan membentuk negara tersendiri bagi umat Islam diumumkan secara resmi dan kemudian

---

<sup>513</sup> B.P. Palius kaya, dkk. Iqbal Pemikir Sosial Islam dan Sajak-sajaknya, *op.*, *cit.*, h. 18

<sup>514</sup> Muhammad Iqbal, *Rahasia-rahasia Pribadi*, Terjemahan, Bahrn Rangkuti dari Asrar-i-Khudi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), h. 8

menjadi tujuan perjuangan nasional umat Islam India. Atas dasar ini, Iqbal dipandang sebagai bapak Pakistan. Nama Pakistan sendiri menurut suatu pendapat berasal dari seorang mahasiswa Islam India di London yang bernama Khaudari Rahmat Ali. Menurutnya, Pakistan adalah singkatan dari wilayah-wilayah; Punjab, Afghan, Kasmir, Sind, dan Balukhistan.<sup>515</sup> Sumber lain mengatakan, nama itu berasal dari kata Persia, *pak* yang berarti suci, dan *Stan* yang berarti Negara.<sup>516</sup>

Akhirnya Negara Pakistan berdiri pada tanggal 15 Agustus 1947 atas usaha umat Islam di bawah pimpinan Muhammad Iqbal dan Ali Jinna. Atau dengan kata lain Muhammad Iqbal sebagai pejuang dalam merintis pembentukan negara Pakistan dan Ali Jinna yang kemudian melanjutkan perjuangan Iqbal tersebut sampai berdirinya negara Pakistan yang dicita-citakan itu. Ide Iqbal dan Ali Jinna untuk mendirikan Negara Pakistan tidaklah bertentangan dengan persaudaraan dan persatuan umat Islam. Melalui paham pan-Islamismenya, ia memandang dunia Islam seluruhnya adalah satu keluarga yang terdiri atas Republik-republik dan Pakistan yang akan dibentuk adalah salah satu dari Republik itu.

### **Muhammad Ali Jinnah**

Muhammad Ali Jinnah lahir pada 25 Desember 1876 di Karachi. Ayahnya bernama Jinnah, seorang pedagang terkenal dan ibunya bernama Mithibai.<sup>517</sup> Dalam usia 10 tahun, ia dikirim orang tuanya belajar ke Bombay. Setahun kemudian ia kembali ke Karachi dan melanjutkan pendidikan menengah pertama di Sind, Madrasah al-Islami. Pendidikan menengah atas, ia tamatkan di Mission High School. Atas saran Frederick Leigh Croft, Jinnah dikirim orang tuanya ke London untuk mendalami bisnis di perusahaan Crahams Shipping and Trading Company dan ketika itu ia masih berusia 16 tahun.<sup>518</sup>

Di London, Jinnah tidak mendalami masalah bisnis, ia lebih tertarik mempelajari hukum di Lincoln's inn. Gelar sarjana diperolehnya dalam bidang hukum pada tahun 1896 dan tahun itu juga ia kembali ke India dan bekerja sebagai pengacara di Bombay. Di sini banyak berhubungan dengan berbagai lapisan masyarakat, di antaranya dengan Jaksa Agung Bombay, Machperson. Ia sangat simpatik kepada Jinnah, sehingga memberikan

---

<sup>515</sup> *Ibid.*,

<sup>516</sup> Harun Nasution, *op., cit.*, h. 194

<sup>517</sup> G.H., *Quatd-E-Azam Jinna: The Story of a Nation*, (London: Ferozsos, th., ), h. 5-6

<sup>518</sup> A.H, Al-Biruni, *Maker of Pakistan and Modern Muslim India*, (Lahore: Muhammad Ashraf, 1950), h. 210

fasilitas pustaka pribadinya kepada Jinnah. Hal ini dimanfaatkan Jinnah sebaik-baiknya untuk menambah khasanah ilmu pengetahuan dan kepekaan terhadap nasib bangsanya.

Ali Jinnah menekuni politik setelah ia memperhatikan, bahwa propesinya sebagai pengacara tidak dapat menjawab keprihatinan situasi sosial politik yang muncul. Hal ini ia lakukan sampai akhir hayatnya pada 11 September 1948 setelah berhasil memperjuangkan berdirinya negara Pakistan.

### *Karir Politikanya*

Karir politik Ali Jinnah berawal dari keanggotaannya di dalam Partai Kongres pada tahun 1906. Ia menjauhkan diri dari Liga Muslim hingga tahun 1913 karena tidak setuju dengan politik organisasi ini yang setia dan patuh kepada Inggris. Oleh sebab itu, ia lebih memilih menentang Inggris untuk kepentingan nasional India yang terdapat dalam partai Kongres.

Pada tahun 1913, Jinnah bergabung kembali dengan Liga Muslim setelah organisasi ini merubah sikap dan menerima ide pemerintahan sendiri bagi India, ia pun langsung terpilih sebagai Presiden organisasi tersebut. Pada waktu itu Jinnah masih yakin bahwa kepentingan umat Islam India dapat dijamin melalui ketentuan-ketentuan tertentu dalam Undang-Undang Dasar. Oleh sebab itu, ia mengadakan perundingan dengan pihak Kongres Nasional India. Salah satu hasil perundingan itu adalah perjanjian Lucknow 1916 yang isinya adalah bahwa umat Islam India akan memperoleh daerah terpisah dan pembobotan perwakilan kaum minoritas dalam badan Legislatif. Ketentuan ini akan dicantumkan dalam Undang-Undang Dasar India yang akan disusun kemudian.<sup>519</sup>

Dalam konteks ini, Jinnah kemudian menyadari bahwa lama kelamaan sulit untuk mencapai persamaan pandangan antara golongan Islam dan Hindu. Ia kemudian berbalik menentang konsep nasionalisme India yang dibangun oleh Gandhi, di mana umat Islam dan Hindu tergabung dalam satu bangsa. Demikian pula ia tidak setuju dengan politik non-koperasi Gandhi sehingga akhirnya ia meninggalkan Partai Kongres.

Kekecewaan Jinnah terhadap kelompok Hindu kian bertambah ketika ia menghadiri Konferensi Meja Bundar (KMB) tahun 1930-1932 yang digelar pemerintah Inggris untuk membahas kemerdekaan India. Ia menyaksikan semangat orang-orang Hindu yang menggebu-gebu dalam membicarakan kemerdekaan India untuk kepentingan orang Hindu semata tanpa memperhatikan sedikit pun kepentingan orang Islam yang minoritas. Ia menilai orang-orang Hindu berpandangan sempit dan sulit untuk diajak

---

<sup>519</sup> Smith W.C., *Modern Islam In India: A Social Analysis*, (London: CVictor Gollanez, 1946), h. 247 dan Lihat pula Harun Nasution, *op. cit.*, h. 195



kompromi. Lantaran ia memutuskan mengundurkan diri dari lapangan politik, dan menetap di Landon dengan bekerja sebagai pengacara.<sup>520</sup>

Ketiadaan Jinnah dalam barisan Liga Muslim membuat umat Islam India merasa kehilangan. Barisan Liga terpecah dalam beberapa fraksi politik, antara satu sama lain saling menyerang. Sementara itu kepemimpinan Agha Khan di Liga kurang efektif, sehingga Liga ketika itu membutuhkan seorang pemimpin baru lagi aktif. Atas dasar inilah teman-temannya termasuk wakil Presiden Liga Muslim di tahun 1934 meminta Ali Jinnah pulang ke India dan di tahun itu pula ia dipilih menjadi Presiden tetap Liga Muslim.<sup>521</sup>

#### *Perjuangan Politik Jinnah dalam Pembentukan Negara Pakistan*

Tampilnya kembali Jinnah memimpin Liga Muslim mendatangkan angin segar dan membawa perubahan. Dengan kebijakannya, Liga berubah menjadi gerakan rakyat yang cukup kuat. Cabang-cabang di wilayah dan daerah diorganisir dengan rapih, sikap antagonis terhadap kongres dan kelompok Hindu ditingkatkan. Pada masa sebelumnya Liga hanyalah merupakan perkumpulan golongan yang terdiri dari hartawan, pegawai tinggi, tuan tanah dan kalangan intelegensia. Sementara hubungannya dengan umat Islam dari kalangan awam belum begitu berjalan.

Perkembangan yang baik di Liga Muslim belum mampu menyatukan seluruh umat Islam India ke dalam satu bendera. Hal ini terbukti dari hasil pemilihan daerah pada tahun 1937 yang menunjukkan bahwa Liga belum mendapat dukungan kuat dari seluruh umat Islam India. Dari 1, 585 kursi yang diperebutkan, Liga Muslim hanya mendapat 108 kursi, golongan Islam lain memperoleh 376 kursi, sementara Partai Kongres mendapat 714 kursi.

Bertolak dari kekalahan tersebut, Partai Kongres mulai tidak mengindahkan lagi Liga Muslim, bahkan Nehru, seorang Presiden Partai Kongres India sebagaimana yang dikemukakan Harun Nasution bahwa di India hanya ada dua kekuatan politik, yaitu Partai Kongres dan Pemerintahan Inggris.<sup>522</sup>

Kelompok nasionalis India merasa berani mengangkat anggota-anggotanya sendiri menjadi menteri di daerah-daerah, termasuk di daerah yang penduduknya mayoritas muslim. Kalaupun ada yang diangkat dari golongan Islam, maka mereka adalah pengikut Partai Kongres bukan dari Liga Muslim.

---

<sup>520</sup> *Ibid.*, ,

<sup>521</sup> A. H. Al-Biruni, *loc. cit.*,

<sup>522</sup> Harun Nasution, *op. cit.*, h. 196

Belajar dari pengalaman tersebut, umat Islam mulai sadar bahwa apa yang dikhawatirkan Sir Sayyid Ahmad Khan dan Viqar al-Muluk sebelumnya, mulai menjadi kenyataan dan kekuasaan Hindu mulai terasa. Umat Islam di daerah-daerah mayoritas Islam, mulai menyadari perlunya mendukung Liga Muslim sebagai satu-satunya organisasi umat Islam India. Para Perdana Menteri Punjab, Bengal dan Sind pun mulai bekerja sama dengan Jinnah.<sup>523</sup>

Sikap kongres terhadap Liga tidak membuat Jinnah menghentikan usahanya untuk bekerja sama dengan Kongres demi masa depan India. Ia melakukan perundingan-perundingan dengan organisasi itu, tetapi selalu berakhir dengan kegagalan bahkan Kongres tidak mengakui Liga Muslim sebagai organisasi politik satu-satunya bagi umat Islam India.

Berdasarkan pengalaman tersebut, lalu Jinnah tidak lagi percaya kepada Partai Kongres dan ia yakin bahwa kepentingan umat Islam India bisa terjamin hanya melalui pembentukan Negara tersendiri yang terpisah dari Negara umat Hindu India. Hasil perundingan yang akan dirumuskan dalam Undang-Undang Dasar, bersama Partai Kongres tidak akan memberi jaminan.

Masalah pembentukan Negara tersendiri bagi umat Islam dibahas dalam rapat tahunan Liga Muslim di Lahore pada tahun 1940. Sidang rapat kemudian menyetujui pembentukan tersebut dan menjadikannya sebagai agenda perjuangan Liga Muslim. Negara itu diberi nama Pakistan. Mengenai bentuk pemerintahan dan daerahnya belum dijelaskan ketika itu.

Tujuan perjuangan Liga Muslim yang jelas semakin memperkuat kedudukannya karena mendapat dukungan besar dari umat Islam India. Tokoh-tokoh Islam yang bergabung dengan Partai Kongres kehilangan pengaruh, sebagian mereka ada yang pindah ke Liga Muslim dan sebagian lagi tetap di Kongres dan ada pula yang mengundurkan diri dari medan politik. Pada akhirnya organisasi Islam yang ada di India mendukung Liga Muslim dan menuntut pembentukan Negara Pakistan.

Memperhatikan perkembangan Liga Muslim yang semakin kuat, Partai Kongres mulai memperhitungkannya. Pada tahun 1944, diadakanlah negoisasi antara Gandhi dan Jinnah yang membicarakan tentang aksi bersama terhadap Inggris. Namun, karena perbedaan pendapat antara keduanya tentang masa depan India, maka pertemuan itu tidak membawa hasil apapun. Selanjutnya Jinnah mulai menjelaskan apa yang dimaksud dengan Pakistan. Negara ini akan meliputi enam daerah, yaitu daerah perbatasan Barat laut, Balukhistan, Sind, Punjab di sebelah Barat serta Bengal dan Assam di sebelah Timur. Menurut Jinnah, penduduk Islam dari daerah ini berjumlah 70 juta dan sekitar 70 persen dari seluruh penduduk.

---

<sup>523</sup> Smith, *Ibid*, h. 250-251

Liga Muslim memperoleh dukungan yang kuat dari umat Islam. Hal ini terbukti dari hasil pemilihan tahun 1946, di mana dari 102 kursi di Dewan Pusat, 30 kursi diraih Liga dan Kongres memperoleh 57 kursi. Di Assam, Liga mendapat 31 dari 34 kursi, dan di Sind memperoleh 29 dari 34 kursi. Atas dasar inilah kedudukan Jinnah dalam perundingan dengan Inggris di dalam Kongres tentang masa depan umat Islam India bertambah kuat.<sup>524</sup>

Dari tahun 1940-1947 pembagian anak benua India terus menjadi isu kontroversial dalam kancah perpolitikan di India dan melatar belakangi berbagai negosiasi antara Inggris, Kongres dan Liga. Pada tahun 1942 Inggris telah mengeluarkan janji akan memberi kemerdekaan kepada India sesudah Perang Dunia ke II selesai, namun realisasinya selalu gagal. Akhirnya pemerintah Inggris memutuskan membentuk pemerintahan sementara, terdiri dari orang-orang yang ditentukan oleh Inggris sendiri.

Kebijaksanaan Inggris membentuk pemerintahan sementara di tentang Jinnah. Pemerintah Inggris kemudian menunjuk Pandit Nehru, sebagai Presiden Kongres untuk menyusun pemerintahan sementara. Dalam penyusunan ini Nehru banyak memberi jabatan kepada pemimpin Kongres. Huru-hara pun timbul dan Jinnah diminta supaya turut menyusun pemerintahan sementara itu. Lalu ia menunjuk lima pemimpin Liga Muslim untuk turut dalam pemerintahan, di antaranya Mr. Liaquat Ali Khan di keuangan, Mr. Ghazanfer Ali Khan di kesehatan. Sekalipun pemerintahan telah disusun, namun huru-hara belum dapat diatasi.

Melihat kondisi yang demikian, lalu Jinnah mengusulkan penundaan pertemuan Dewan Konstitusi yang direncanakan pada bulan Desember 1946. Usulnya tidak diterima sehingga ia mengeluarkan pernyataan akan memboikot sidang Dewan Konstitusi. Pemerintah Inggris lalu merubah sikap dan menetapkan akan menyerahkan kedaulatan sebelum tahun 1948.

Pada bulan Agustus 1947, Inggris mengeluarkan keputusan untuk menyerahkan kedaulatan kepada Dewan Konstitusi, satu untuk Pakistan dan satu untuk India. Pada tanggal 14 Agustus 1947, Dewan Konstitusi Pakistan dibuka secara resmi dan esoknya tanggal 15 Agustus 1947 Pakistan lahir sebagai Negara merdeka bagi umat Islam India. Jinnah diangkat menjadi Gubernur Jenderal dengan mendapat gelar sebagai *Qaid-i-azam* (Pemimpin Besar) dari rakyat Pakistan. Ia masih sempat merasakan hasil perjuangannya selama setahun dan kemudian meninggal pada 11 September 1948.

## **Ali Abd Al-Raziq**

---

<sup>524</sup> Harun Nasution, *op., cit.*, h. 198

Ali Abd Al-Rasyiq lahir pada tahun 1888 M di wilayah Al-Mania, Mesir dan wafat tahun 1966 M. Ayahnya seorang pembesar (gubernur) yang terpandang dan aktivis politik yang terkenal dan disegani. Ayahnya bernama Hasan Abdurraziq, salah seorang sahabat Muhammad Abduh. Pada tahun 1907, ia menjadi wakil ketua Partai Rakyat (*Hizb al-Ummah*). Saudara-saudara Ali Abd Al-Raziq adalah aktivis politik yang handal. Salah seorang saudaranya, Hasan Abdurraziq, pernah mendirikan partai yang bernama *Hizb al-Abrar al-Dusturiyah* yang mempunyai hubungan dengan inggeris.<sup>525</sup>

Pendidikan formal Ali Abd al-Raziq diawali di Al-Azhar, yaitu ketika masih berumur 10 tahun bersama kakaknya Mustafa bejalar ilmu hukum kepada Syekh Abu Katwah, sahabat Abduh dan murid Jamaluddin Al-Afghani. Dia juga pernah belajar di *Al-Jami'ah al-Misbriyah* dan belajar sejarah peradaban Arab pada Guru Besar. Santillana. Setelah tamat belajar di Al-Azhar, ia bersama kakaknya melanjutkan studinya ke Eropa. Mustafa belajar di Paris, sedang dia sendiri belajar di Universitas Oxford Inggris. Di Universitas ini, ia belajar secara serius ilmu politik dan ekonomi serta hukum, tetapi sayang ia belum sempat menyelesaikan pendidikannya, kemudian ia kembali ke Mesir, karena terjadi perang dunia I.

Dari latar belakang pendidikan beliau ini, dapat diketahui bahwa ia adalah seorang ahli dalam bidang agama dan politik. sebagai seorang cendekiawan muslim dari Mesir. Pada tahun 1925 Ali Abd al-Raziq menerbitkan sebuah risalah yang berjudul *Al-Islam wa Ushul al-Ahkam* (Islam dan Prinsip-prinsip Pemerintahan) yang kemudian menimbulkan kontroversial di kalangan masyarakat Mesir, dan menyebabkan ia dipecat dari jabatannya sebagai hakim agama oleh semacam Majelis Ulama Mesir.

Isu sentral yang dibawah risalah Ali Abd al-Raziq tersebut pada garis besarnya adalah penolakan terhadap sistem khilafah.<sup>526</sup> Sementara persoalan khilafah pada waktu itu menjadi agenda politik Rasyid Ridha dan

---

<sup>525</sup> Muhammad Iqbal dan Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam*, cet.1, (Jakarta: Kencana Prenade Media Group, 2010), h. 114, dan bandingkan dengan Dhiya'uddin al-Rais, *Islam dan Khalifah kritik terhadap buku Khalifah dan Pemerintahan dalam Islam*, terj. Dari Al-Islam wa Khalifah fi al-'Ashar al-Hadits, (Bandung: Pustaka, 1985), h. 24

<sup>526</sup> M. Din Syamsudin, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik" dalam *Politik Demi Tuhan*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), h. 49-50

kawan-kawannya yang bersemangat untuk menghidupkan kembali supremasi khilafah dalam menghadapi Mukhtamar besar Islam di Kairo. Karena momennya kurang tepat, maka muncul reaksi negatif dan ekstrim dari para ulama dan masyarakat atas risalah tersebut. Dalam konteks ini, menurut Munawir Sjadzali, andil Rasyid Ridha cukup besar pengaruhnya dalam kampanye yang berakhir dengan penolakan, pengucilan dan pemecatan Ali Abd al-Raziq oleh ulama Al-Azhar atau Majelis ulama Mesir.<sup>527</sup>

Pemikiran Ali Abd al-Raziq, sebagaimana yang dikutip M. Din Syamsudin, adalah bahwa Islam tidak mempunyai kaitan apa pun dengan sistem pemerintahan kekhalifahan, termasuk kekhalifahan al-Khulafa al-Rasyidun. Kekhalifahan al-Khulafa al-Rasyidun, bukanlah sebuah sistem politik keagamaan atau keislaman, tetapi sebuah sistem yang bersifat duniawi.<sup>528</sup> Ali Abd al-Raziq sendiri menjelaskan pokok-pokok pandangannya, yaitu bahwa “Islam tidak menetapkan suatu regim pemerintahan tertentu, tidak pula mendesakkan kepada kaum muslim suatu sistem pemerintahan tertentu lewat mana mereka harus diperintah, tetapi Islam telah memberikan kita kebebasan mutlak untuk mengorganisasikan negara sesuai dengan kondisi-kondisi intelektual, sosial dan ekonomi yang kita miliki, dan dengan mempertimbangkan perkembangan sosial dan tuntutan zaman.”<sup>529</sup>

Pandangan Ali Abd al-Raziq itu diperkuat dengan mengemukakan alasan bahwa kekhalifahan yang kita kenal itu tidak memiliki landasan teori yang kuat baik di dalam Al-Qur’an maupun Hadis Nabi. Kedua sumber ajaran Islam ini tidak menyebut istilah khilafah dalam pengertian kekhalifahan yang pernah ada dalam sejarah. Lebih dari pada itu, tidak ada petunjuk yang jelas dalam Al-Qur’an dan Hadis Nabi yang menentukan suatu bentuk sistem politik untuk didirikan oleh umat Islam.<sup>530</sup> Oleh karena itu, Ali Abd al-Raziq menolak pandangan yang mengatakan bahwa Nabi Muhammad saw, mendirikan negara Islam di Madinah. Baginya, Nabi

---

<sup>527</sup> Munawir Sjadzali, *op., cit.*, h. 139

<sup>528</sup> M. Din Syamsudin, *op., cit.*, h 50

<sup>529</sup> *Ibid.*,

<sup>530</sup> Ali Abd al-Raziq, *Al-Islam wa Ushulul al-Hukm*, (Bairut: 1966), h. 42

Muhammad adalah semata-mata utusan Tuhan, bukan seorang kepala negara atau pemimpin politik.<sup>531</sup>

Perspektif di atas, lanjut Din Syamsudin, bahwa Ali Abd Raziq bermaksud untuk membedakan antara agama dan politik, tepatnya antara misi kenabian dengan aktifitas politik.<sup>532</sup> Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh Munawir Sjadzali, bahwa Ali Abd al-Rasziq membedakan antara risalah atau misi kenabian dengan pemerintahan atau politik, dan akhirnya disimpulkan bahwa risalah kenabian itu bukan pemerintahan dan bahwa agama itu bukan negara.<sup>533</sup>

Ali Abd Raziq memberikan alasan yang cukup panjang dari perspektif teologis dan historis untuk membuktikan bahwa tindakan-tindakan politik Nabi Muhammad saw, seperti melakukan perang, mengumpulkan jizyah, dan bahkan jihad, tidak berhubungan dan tidak merefleksikan fungsinya sebagai utusan Tuhan. Bagi Ali Abd Raziq, Islam adalah suatu entitas keagamaan (*wahdah diniyah*) yang bertujuan untuk mewujudkan komunitas keagamaan yang tunggal (*jama'ah wahidah*), berdasarkan kesamaan keyakinan. Dalam hal ini ia mengatakan: “Adalah masuk akal bagi seluruh dunia untuk mempunyai satu agama, dan seluruh kemanusiaan diorganisasikan dalam satu kesatuan keagamaan, tetapi bahwa seluruh dunia dipimpin oleh satu pemerintahan adalah melampaui watak kemusiaan dan bertentangan dengan kehendak Tuhan. Hal semacam itu merupakan tujuan duniawi yang Tuhan telah menyerahkannya kepada akal kita. Dia telah memberikan kepada manusia kebebasan untuk mengatur urusan-urusan duniawiyah sesuai dengan arah kecenderungan akal pikiran dan pengetahuannya. Ketentuan Tuhan adalah bahwa umat manusia harus tetap dalam kebinekaan”<sup>534</sup>.

Kalau kita memperhatikan pandangan di atas, ada dua hal penting yang terkandung dalam pernyataan di atas, yakni: *Pertama*, bahwa penggunaan istilah jama'ah, mengandung pengertian sebuah komunitas keagamaan, dan tidak mengandung pengertian komunitas politik. *Kedua*, kendati pun itu sebuah komunitas keagamaan yang tidak mengandung pengertian komunitas politik, tetapi ia jelas membutuhkan instrumen

---

<sup>531</sup> M. Din Syamsudin, *loc., cit.*,

<sup>532</sup> *Ibid.*,

<sup>533</sup> Munawir Sjadzali, *op., cit.*, h. 140

<sup>534</sup> M. Din Syamsudin, *op., cit.* h. 51

politik untuk mencapai tujuannya. Dari sini dapat ditarik kesimpulan dari pemikiran Ali Abd Raziq bahwa masyarakat Islam bukanlah sebuah masyarakat politik, tetapi selalu ada peluang bagi masyarakat ini untuk mewujudkan bentuk pemerintahan Islam yang sesuai dengan konteks budaya dan tuntutan zaman.

Menyikapi pemikiran di atas, menurut Din Syamsudin, Ali Abd Raziq sesungguhnya tidak bermaksud mengatakan bahwa Islam tidak menganjurkan pembentukan suatu negara. Sebaliknya, Islam memandang penting kekuasaan politik. Tetapi hal ini tidak berarti bahwa pembentukan negara atau pemerintahan itu merupakan salah satu ajaran dasar Islam. Dalam pengertian lain, kekuasaan politik itu diperlukan oleh umat Islam, tetapi bukan karena tuntutan agama, melainkan tuntutan situasi itu sendiri.<sup>535</sup>

### **Al-Maududi**

Abu A'la Al-Maududi lahir pada tanggal 3 Rajab 1321 H/25 September 1903 M di Aurangabad, kota terkenal di Kesultanan Hyderabad di daerah Decan-sekarang negara bagian Andrapradesh India. Dari jalur ayahnya, Maududi adalah keturunan Nabi Muhammad saw, sehingga dia mendapat gelar "Sayyid". Keluarganya mempunyai tradisi sebagai pemimpin agama. Banyak di antara nenek moyangnya merupakan syekh-syekh sufi terkenal, antara lain Khawajah Quthbuddin Maududi (wafat 527 H). Nama keluarganya sendiri dinisbatkan kepada syekh besar dari Tarikat Chrishti. Nenek moyangnya pindah dari Chrishti ke India pada akhir abad ke-9 H/15 M. Orang pertama yang sampai ke India di antara mereka adalah Abu A'la Al-Maududi (w. 935 H) memiliki nama yang sama dengan Maududi sendiri. Maududi adalah bungsu dari tiga bersaudara. Ayahnya bernama Ahmad Hasan, seorang ahli fiqh yang saleh.<sup>536</sup>

Riwayat pendidikan Maududi dimulai dari rumahnya sendiri. Kemudian dia masuk sekolah menengah Madrasah Fauqaniyah, suatu sekolah yang menggabungkan antara pendidikan Barat modern dan pendidikan Islam tradisional. Setelah tamat dengan hasil yang baik, dia melanjutkan studinya ke Perguruan Tinggi Dar al Ulum di Hyderabad.

---

<sup>535</sup> *Ibid.*,

<sup>536</sup> Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*, cet. 1 (Bandung: Mizan, 1993), h. 238

Pendidikannya sempat tertinggal karena ayahnya sakit dan kemudian meninggal dunia. Namun semangat menuntut ilmu tidak padam. Perkembangan intelektualitasnya lebih banyak berasal dari belajar secara otodidak. Ia menguasai bahasa Arab, Persia, Inggris, dan bahasa ibunya, bahasa Urdu.<sup>537</sup>

Setelah menyelesaikan pendidikan formal, Maududi menggeluti bidang Jurnalistik. Tahun 1918, dia telah menulis artikel-artikel di surat kabar berbahasa Urdu. Tahun 1920 saat berusia 17 tahun dia telah menjabat sebagai editor surat kabar *Taj* yang terbit di Jublpore. Pada akhir tahun yang sama, dia memasuki New Delhi. Tahun 1921-1923, dia memimpin surat kabar muslim, dan tahun 1925-1928 memimpin surat kabar *Jam'iyat-I Ulama-I Hind*, suatu organisasi ulama-ulama muslim. Di bawah asuhannya, *Jam'iyat* menjadi surat kabar ummat Islam terkemuka di India. Pada tahun 1920-1928, Maududi mengarang empat buah buku, tiga dalam bahasa Inggris dan satu berbahasa Arab. Salah satunya adalah *al-Jihad fi al-Islam*, suatu tulisan yang membahas tentang perang dan damai dalam hukum Islam. Buku ini merupakan salah satu yang terbaik Maududi, dan buku ini adalah kumpulan tulisan bersambung yang dimuat di *Jam'iyat* selama tahun 1927. Buku ini mendapat pujian dari Muhammad Iqbal dan Muhammad Ali Jauhar, pimpinan gerakan khilafah dan gerakan kemerdekaan di India.<sup>538</sup>

Pada era tahun 1920-an, Maududi mulai menggeluti bidang politik. Dia aktif dalam gerakan khilafah yang bergerak secara rahasia. Namun kemudian dia meninggalkan gerakan ini karena tidak setuju dengan idenya. Selanjutnya dia bergabung dengan *Tabrieh-I Hijrat* suatu gerakan menentang kolonial Inggris dan menganjurkan umat Islam agar hijrah massal ke Afghanistan. Tetapi akhirnya dia juga meninggalkan gerakan itu karena berselisih paham dengan pimpinan gerakan dalam menilai tujuan dan strategi gerakan yang dipandanginya tidak realistis dan tidak terencana dengan baik.<sup>539</sup>

Kemudian Maududi kembali mengkonsentrasikan diri di bidang keilmuan dan jurnalistik. Dia meninggalkan *Jam'iyat* pada tahun 1928 dan pindah ke Hyderabad. Tahun 1933 dia memimpin majalah *Tarjuman al-*

---

<sup>537</sup> *Ibid.*, h. 238

<sup>538</sup> *Ibid.*, h. 239

<sup>539</sup> *Ibid.*,



Qur'an yang kemudian menjadi corong penyampaian pemikiran-pemikirannya. Maududi membahas ide-ide, nilai-nilai, dan prinsip-prinsip dasar Islam dan membahas masalah-masalah modern yang menjadi pusat benturan pemikiran antara Islam dan Baarat. Maududi berusaha menjelaskan solusi yang ditawarkan Islam terhadap masalah-masalah pokok abad modern. Di samping itu, Maududi juga mengembangkan metodologi baru dalam membahas dan membandingkan pemikiran Islam dan Barat dalam berbagai masalah kontemporer dengan menunjukkan keunggulan Al-Qur'an dan Sunnah. Pada pertengahan 1930-an, Maududi mulai menulis isu-isu politik dan kultural yang tengah dihadapi muslim India dari perspektif yang lebih luas. Dia mengkritik ideologi-ideologi baru yang bermunculan dengan menerangkan bahaya-bahayanya. Maududi menentang nasionalisme karena bertentangan dengan ajaran Islam. dalam konteks India. Nasionalisme menurutnya akan menghancurkan identitas kolektif umat Isma.<sup>540</sup>

Atas undangan Muhammad Iqbal, Maududi terpaksa pindah dari Hyderabad ke Pathankot di Punjab Timur. Bersama Iqbal, Maududi mendirikan semacam akademi dan pusat riset bernama Dar al Islam yang berfungsi melatih sarjana yang berkompeten tentang Islam untuk melahirkan karya-karya bermutu mengenai Islam dan merekonstruksi hukum Islam.

Pada tahun 1941, Maududi mendirikan *Jam'iyat-i Islami* di Lahore, suatu organisasi yang lebih merupakan gerakan kebangkitan ideologi dari pada suatu partai politik. organisasi ini banyak merekrut anggota dari sekolah-sekolah, universitas-universitas, dan lembaga-lembaga lainnya. *Jam'iyat-i Islami* mengkombinasikan agama, komitmen dan pendidikan modern untuk mencetak kelompok elit terpelajar.<sup>541</sup>

Maududi diangkat menjadi ketua *Jam'iyat-i Islami* sejak berdiri tahun 1941 sampai tahun 1972. ketika anak benua India pecah menjadi Pakistan dan India tahun 1947, *Jam'iyat-i Islami* ikut terpecah menjadi *Jam'iyat-i Islami* Pakistan dan *Jam'iyat-i Islami* India. Maududi memilih tinggal di Pakistan dan mulai memusatkan perhatiannya untuk membentuk masyarakat dan negara Islam sejati di Pakistan. Maududi mengamati

---

<sup>540</sup> *Ibid.*, h. 240

<sup>541</sup> Rashid Abdullah, *Political Science: An Islamic Perspective*, (London: Macmillan Press, 1996), h. 135-136

perkembangan keadaan dengan seksama dan mengemukakan hasil analisisnya terhadap keadaan yang berkembang di Pakistan. *Pertama*, telah terjadi kebingungan dalam gerakan nasional karena keanekaragaman kelompok dan pandangannya masing-masing. *Kedua*, tidak terdapat konsepsi yang jelas tentang sifat dari negara Pakistan yang baru dibentuk. *Ketiga*, pimpinan gerakan berada di tangan orang-orang yang sudah disekulerkan dan dibaratkan. *Keempat*, sentimen rakyat menyetujui pembentukan negara Islam.<sup>542</sup>

Maududi banyak menulis dan melontarkan kritik kepada pemerintah yang berkuasa di Pakistan karena dianggapnya telah gagal mendirikan Pakistan menjadi negara Islam. Akibatnya, dia sering ditahan dan dipenjara. Tahun 1953, Maududi dijatuhi hukuman mati berdasarkan undang-undang darurat karena tulisannya tentang Qadian yang dinilai bersifat menghasut. Dia menghadapi ancaman hukuman itu dengan berani dan menolak untuk mohon grasi. Pemerintah Pakistan akhirnya merubah hukuman menjadi hukuman seumur hidup akibat tekanan kuat dari dalam dan luar negeri yang meminta pembebasan Maududi.<sup>543</sup>

Maududi menghabiskan umurnya 60 tahun masa hidupnya untuk kegiatan kemasyarakatan. Selama waktu tersebut, dia telah menghasilkan lebih dari 120 buah buku dan tulisan lainnya. buku-bukunya banyak diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa seperti bahasa Arab, Inggris, Persia, Hindi, Perancis, Jerman, Swahili, Tamil, Benggali, bahasa Asia, Afrika, dan lain sebagainya. Karya terbesarnya adalah tafsir Al-Qur'an dalam bahasa Urdu yang berjudul "*Tafhim Al-Qur'an*" yang dikerjakan selama 30 tahun. Maududi juga aktif dalam konferensi-konferensi internasional dan banyak mengunjungi wilayah-wilayah Islam di berbagai penjuru dunia. Dia menjadi penasehat pendirian Universitas Islam Medinah dan menjadi anggota dewan akademis pada Universitas tersebut sejak berdiri tahun 1962. Maududi juga menjadi anggota komite pendiri Rabitha al-Alam al-Islami di Makkah dan anggota akademi riset tentang

---

<sup>542</sup> J. Charles Adams, *Maududi dan Negara Islam*. Dalam John L. Esposito (Ed). *Dinamika Kebangunan Islam: Watak, Proses, dan Tangtangan*, cet. 1, terjemahan Bakri Siregar dari *Voices of Resurgent Islam*, (Jakarta: CV Rajawali, 1987), h. 121

<sup>543</sup> Mukti Ali, *op. cit.*, h. 241

hukum Islam di Medinah.<sup>544</sup> Dan akhirnya Maududi wafat di salah satu rumah sakit di New York, Amerika Serikat pada tanggal 23 september, 1979

### *Pemikiran Kenegaraan Maududi*

Konsep Islam mengenai kehidupan manusia sebagaimana dipaparkan Al-Qur'an adalah bahwa manusia harus membuktikan semua kehidupan untuk Allah SWT. Untuk itu manusia harus mematuhi dan menjalankan seluruh sistem ajaran Islam. Islam sebagai suatu sistem ajaran harus dipahami dalam arti yang utuh dan menyeluruh, mencakup segala aspeknya.

Pelaksanaan total ajaran Islam dalam seluruh aspek kehidupan manusia adalah mustahil tercapai tanpa adanya organ yang berkuasa dan mengatur kehidupan masyarakat tersebut. Berdasarkan kenyataan inilah, Maududi menyatakan bahwa adanya suatu negara adalah suatu keharusan dalam Islam. Di antara ayat Al-Qur'an yang sering dijadikan argument oleh Maududi adalah Al-Qur'an surat Al-Isra ayat 80: "Ya Tuhanku masukkanlah aku melalui gerbang kebenaran dan keluarkanlah aku melalui gerbang kebenaran pula dan berilah aku otoritas kekuasaan dari sisi-Mu untuk membantuku".

Yang dimaksud "kekuasaan" (*Sultbanan Nashiraa*) pada ayat itu, adalah negara. Dengan adanya negara, Rasul dan umat Islam dapat menjalankan syari'at Islam, menegakkan kebenaran, dan mencegah kemungkaran.<sup>545</sup> Dilihat dari latar belakang dan tujuan negara yang dikemukakan Maududi, jelas bahwa negara yang dibentuk adalah negara ideologis. Negara ideologis tersebut bertujuan menegakkan ideologi tertentu, dalam hal ini Islam. konsekuensinya, negara harus diselenggarakan oleh orang yang menyakini, memahami, dan memiliki komitmen yang tinggi kepada ideologi Islam.

Satu perinsip utama dan sentral dalam pemikiran kenegaraan Maududi adalah teori kedaulatan Tuhan. Menurut Maududi hanya Allah yang berdaulat. Manusia hanyalah subyek yang menjalankan kekuasaan mewakili Tuhan (sebagai khalifah). Tuhanlah pembuat hukum dan kewenangan legislasinya hanya ada padanya. Konsekuensinya, negara harus

---

<sup>544</sup> *Ibid.*, h. 242-243

<sup>545</sup> Abu A'la Al-Maududi, *The Islamic Law and Constitution*, (Lahore: Islamic Publication Ltd, 1977), h. 158

berdasarkan kepada hukum yang ditetapkan oleh Allah.<sup>546</sup> Maududi mengemukakan beberapa ayat Al-Qur'an sebagai landasan argumentasinya antara lain surat Yusuf (12): 40, Ali Imran (3): 154, Al-Nahal (16): 116, dan Al-Maidah (5): 44

Maududi menolak paham kedaulatan rakyat yang menjadi landasan demokrasi Barat, sebab rakyat belum tentu berpihak kepada kebenaran. Bisa saja suatu kebijakan atau hukum harus ditetapkan karena merupakan kehendak mayoritas rakyat, meskipun kebijakan atau hukum itu buruk dalam pandangan moral dan agama, atau sebaliknya. Di samping itu, pengalaman membuktikan bahwa sebagian besar rakyat tidak mampu merumuskan kepentingan mereka sebenarnya. Oleh karena itu, Maududi menolak kekuasaan tertinggi di tangan rakyat tanpa ada pembatasan.

Maududi menyebut bentuk negara tersebut di atas dengan nama "*Kingdom of God*" yang dalam bahasa politik disebut teori Teokrasi. Secara spesifik, Maududi mengemukakan istilah baru "*Teo-Demokras?*", yaitu suatu sistem pemerintahan demokrasi Ilahi, di mana kaum muslimin diberi kedaulatan rakyat yang terbatas di bawah pengawasan Tuhan.<sup>547</sup>

Maududi sendiri tidak setuju dengan istilah kedaulatan rakyat. Istilah yang lebih tepat dalam konteks Islam adalah kekhalifahan, sebab menurut Islam kedaulatan hanyalah milik Allah. Khalifah mewakili penguasa tertinggi dan tidak berwenang menjalankan kekuasaan apapun kecuali apa yang telah didelegasikan kepadanya.

Kekhalifahan dalam Islam adalah kekhalifahan umum. Pada dasarnya kekhalifahan adalah milik umat manusia seluruhnya, bukan hak istimewa individu, keluarga, suku, kelompok, atau sekte manapun. Akan tetapi, karena kekhalifahan menyiratkan pengakuan kepada Allah sebagai pemegang kedaulatan, maka hanya orang muslim sajalah yang berhak menjabatnya. Hak kekhalifahan ini terbuka bagi seluruh muslim.<sup>548</sup>

Untuk menyelenggarakan negara, menurut Maududi ada tiga badan yang mempunyai fungsi masing-masing. Ketiga badan itu adalah Legislatif (Ahl al-Halli wa al-Aqdi), Eksekutif (Ulil Amr/Umara'), dan Yudikatif (Qadha). Badan Legislatif mempunyai beberapa fungsi: pertama, menetapkan, menjabarkan dan membuat peraturan pelaksanaan dari

---

<sup>546</sup> Abu A'la Al-Maududi, *op., cit.*, h. 131-132

<sup>547</sup> *Ibid.*, h. 232-233

<sup>548</sup> *Ibid.*, h. 166

pedoman-pedoman yang sudah ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya. Kedua, memilih dan menetapkan interpretasi yang benar, tepat, dan bijaksana terhadap pedoman-pedoman Al-Qur'an dan Sunnah yang mempunyai beberapa kemungkinan penafsiran. Ketiga, membuat analogi-analogi atau menelusuri jurisprudensi dan doktrin hukum dalam khasanah fiqh, jika Al-Qur'an dan Sunnah tidak memberikan isyarat yang jelas tentang suatu masalah. Keempat, merumuskan ketentuan-ketentuan hukum yang baru sesuai dengan jiwa syari'at, jika dalam Al-Qur'an dan Sunnah tidak terdapat aturan yang bersifat dasar sekalipun. Lembaga eksekutif berfungsi menjamin terlaksananya aturan dan pedoman yang terkandung dalam Al-Qur'an dan Sunnah dalam kehidupan masyarakat. Untuk itu, setiap muslim diperintahkan untuk mentaati Allah dan Rasul-Nya. Sedangkan lembaga Yudikatif, berfungsi menegakkan hukum Ilahi, menegakkan keadilan dan menetapkan hukuman.

Yang menarik dari pemikiran Maududi tentang lembaga-lembaga ini adalah bahwa kepala negara atau khalifah merupakan pimpinan tertinggi ketiga lembaga negara tersebut. Meskipun demikian, ketiganya melaksanakan fungsinya secara terpisah dan mandiri. Legislatif bertugas memberikan nasehat kepada khalifah mengenai masalah hukum, pemerintahan, dan kebijakan negara. Para pejabat eksekutif bekerja menjalankan pemerintahan, di bawah pimpinan dan petunjuk khalifah. Para hakim juga berada langsung di bawah pimpinan khalifah, tetapi khalifah tidak dapat semena-mena memecat hakim dan tidak pula dapat mempengaruhi keputusan mereka. Apabila seseorang mengajukan tuntutan atau gugatan hukum kepada khalifah, baik sebagai pribadi, maupun sebagai kepala eksekutif, maka khalifah harus hadir dan melakukan pembelaan di muka hakim sebagaimana rakyat biasa.

Pemberlakuan ketentuan tentang lembaga-lembaga negara tersebut tidaklah kaku. Jika tuntutan kebutuhan menghendaki, ketentuan di atas dapat dirubah dan atau diganti rincian, asalkan tetap dalam ruang lingkup prinsip-prinsip fundamentalnya. Kekuasaan kepala negara dapat dibatasi untuk menghindari kediktatoran, sebab sulit mendapatkan kepala negara yang sekaliber Khulafa al-Rasyidin. Kekuasaan lembaga legislatif juga dapat dibatasi. Kepada lembaga Yudikatif dapat diberikan kekuasaan untuk membatalkan produk hukum lembaga legislatif yang dinilai bertentangan dengan Al-Qur'an dan Sunnah, meskipun kekuasaan Yudikatif semacam ini tidak dijumpai di zaman Khulafa al-Rasyidin.

Suatu hal lagi yang menarik adalah tentang hubungan antara lembaga negara. Bahwa kepala negara, meskipun diwajibkan untuk bermusyawarah dengan penasehatnya (legislatif), tetapi kepala negara tidak diwajibkan menerima dan menjalankan mufakat hasil musyawarah atau keputusan mayoritas. Hal ini disebabkan tanggung jawab *de facto* urusan pemerintahan berada di pundak kepala negara. Apabila masing-masing lembaga yang berbeda pendapat tetap pada pendirian masing-masing, maka boleh diadakan referendum untuk menentukan pendirian mana yang harus dijalankan. Dalam hal ini, pihak yang kalah dalam referendum harus mundur. Dalam memahami ketentuan ini, Maududi kembali menggaris bawahi bahwa konsep ideal ini bisa dilaksanakan dengan syarat lembaga-lembaga tersebut harus diisi oleh person-person yang berkualitas seperti zaman Khulafa al-Rasyidin. Jika syarat ini tidak terpenuhi, maka tidak ada alternatif lain kecuali menundukkan lembaga eksekutif kepada keputusan mayoritas.<sup>549</sup>

Tentang bagaimana mekanisme pemilihan kepala negara dan anggota badan legislatif. Maududi mencontoh kepada praktek Rasulullah dan Khulafa al-Rasyidin dengan mengambil ketentuan-ketentuan umumnya dan menyesuaikan persoalan-persoalan teknis dengan keadaan dan kebutuhan. Rasulullah dipilih dan ditugaskan langsung oleh Allah. Abu Bakar dipilih dalam musyawarah kaum muslimin. Umar terpilih berdasarkan penunjukan Abu Bakar setelah sebelumnya dimusyawarahkan dengan para sahabat terkemuka dan paling terpercaya. Usman bin Affan terpilih melalui musyawarah formatur enam sahabat terkemuka yang dibentuk Umar. Abd al-Rahman bin Auf sebagai pimpinan formatur terlebih dahulu mengadakan survey pendapat umum sebelum memutuskan hasil musyawarah formatur. Ali bin Abi Thalib terpilih melalui musyawarah dan pembaitan umum di Masjid Nabawi.

Berdasarkan fakta sejarah dan semangat Al-Qur'an, Maududi menetapkan tiga ketentuan dasar pemilihan kepala negara. Pertama, pemilihan kepala negara sepenuhnya diserahkan kepada rakyat. Tidak ada yang berhak mengangkat dirinya sebagai kepala negara dengan paksaan atau kekerasan. Kedua, tidak ada yang menepoli kekuasaan oleh satu klaim atau kelompok tertentu. Ketiga, pemilihan harus dilaksanakan berdasarkan

---

<sup>549</sup> *Ibid.*, h. 219-221

kehendak bebas rakyat. Tentang bagaimana teknis penjaringan suara rakyat, disesuaikan dengan keadaan dan kebutuhan yang berkembang.<sup>550</sup>

Pemilihan anggota legislatif juga dapat dicontohi dari perilaku Rasulullah. Ketika masih di Mekkah, Rasul memilih para sahabat untuk bermusyawarah berdasarkan dua kriteria, yaitu kedahuluan masuk Islam dan faktor kemampuan dan wawasan yang baik. Setelah hijrah ke Madinah, Rasul juga memilih sahabat di kalangan Anshar untuk diajak bermusyawarah berdasarkan dua kriteria di atas, Khulafa Al-Rasyidin juga mengikuti Sunnah Rasul ini, sehingga dapat diambil kesimpulan bahwa pemilihan anggota legislatif didasarkan kepada kemampuan, kejujuran, kesetiaan, dan kepercayaan masyarakat. Pada situasi dewasa ini, pemilihan anggota legislatif dapat dilakukan melalui pemilihan umum yang bersih.

Kesempatan untuk menjadi khalifah dan anggota legislatif terbuka untuk seluruh warga negara yang telah memenuhi yang telah memenuhi syarat-syarat tertentu. Maududi menetapkan dua jenis syarat-syarat yang harus dipenuhi, yaitu syarat legal formal dan syarat kualitas pribadi. Syarat legal formal terdiri dari: muslim, laki-laki, berakal dan dewasa, serta warga negara Islam. Adapun syarat kualitas adalah harus bersifat amanah, taqwah, berwawasan, perkasa, tidak menuruti hawa nafsu, tidak sombong dan tidak memiliki sifat tercela lainnya.<sup>551</sup>

Tentang kewarganegaraan, Maududi membagi warga negara Islam menjadi dua, yakni warga negara muslim dan zimmi. Muslim yang menjadi warga negara adalah penduduk asli atau yang berdomisili di wilayah negara Islam yang beragama Islam. Sedangkan muslim yang belum hijrah ke wilayah negara Islam dan belum menghentikan ketaatan kepada negara non-Islam, tidak termasuk warga negara dan tidak mendapat perlindungan dan jaminan dari negara Islam. Muslim mempunyai hak dan kewajiban yang penuh sebagai warga negara dalam segala aspeknya. Zimmi adalah warga non-muslim yang menetap di wilayah negara Islam dan menyatakan pengakuan, kesetiaan dan ketaatan kepada negara Islam. Mereka mempunyai hak yang sama dengan warga muslim, kecuali dalam hak politik. Mereka tidak berhak menempati jabatan-jabatan kunci dalam negara Islam. Sebanding dengan hal itu, Zimmi juga dibebaskan dari

---

<sup>550</sup> *Ibid.*, h. 225-226

<sup>551</sup> *Ibid.*, h. 232-235

tanggung jawab negara yang khusus dibebankan kepada warga muslim, seperti tugas pembelaan dan penyelenggaraan negara.

Secara umum setiap warga negara berhak atas perlindungan dari negara terhadap nyawa, harta, martabat, dan kehormatan mereka. Mereka berhak atas perlindungan terhadap kebebasan pribadi, kemerdekaan mengeluarkan pendapat dan menganut keyakinan masing-masing, serta jaminan terpenuhinya kebutuhan pokok. Pada sisi lain, setiap warga negara berkewajiban untuk taat, setia, dan bekerja untuk kemakmuran negara. Mereka juga berkewajiban bekerja sama dengan pemerintah untuk membela negara dari bahaya.

### **Muhammad Husain Haikal**

Muhammad Husain Haikal dilahirkan di desa Karf Ghanam, wilayah Mesir Hilir, tidak jauh dari Kairo, 30 Agustus 1888.<sup>552</sup>Sejarahwan, sastrawan, dan negarawan Mesir.<sup>553</sup>

Haikal berasal dari keluarga aristocrat yang taat beragama. Kakeknya, Salim Effendi, seorang kepala suku yang sangat dihormati sehingga diberi gelar “Sesepuh Negeri”.<sup>554</sup>Setelah belajar mengaji di desanya (Karf), Haikal pindah ke Cairo dan mengawali pendidikan formalnya di Sekolah Dasar al-Jamaliyyah hingga tamat pada tahun 1901. Kemudian, ia melanjutkan pendidikan menengah ke Sekolah al-Khedawiyah di kota yang sama hingga lulus pada tahun 1905. Atas saran Gurunya, Lutfi Sayyid (w.1973, tokoh pemikir pembaharuan Islam dan murid Muhammad Abduh), ia meneruskan pendidikannya ke Sekolah Tinggi Hukum Cairo sampai meraih gelar *licence* pada tahun 1909. Karena keinginannya yang kuat untuk mendalami ilmu hukum, Haikal pergi ke Paris melanjutkan pendidikannya di Fakultas hukum di Universitas di Paris, Piarancis. Kemudian ia melanjutkan ke pascasarjana di Universitas tersebut hingga berhasil meraih gelar doktor pada tahun 1912 dengan disertasi berjudul *La*

---

<sup>552</sup> Muhammad Husain Haikal, *Hayat Muhammad*, diterjemahkan oleh Ali Audah dengan judul “Sejarah Hidup Muhammad, edisi khusus, cet. 3, (Jakarta: PT. Pustaka Litera AntaNusa, 2011), h. xxviii

<sup>553</sup> Ensiklopedi Islam, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2001), h. 162

<sup>554</sup> *Ibid.*,



*Dette Publique Egyptienne* (Agama orang-orang Mesir). Ia merupakan putra Mesir pertama yang menyandang gelar kesarjanaan semacam itu.<sup>555</sup>

Dengan bermodalkan sarjana hukum, maka setelah kembali ke Mesir (1912), ia menjadi pengacara dengan membuka kantor pengacara di Al-Mansurah. Selain ia sebagai pengacara, ia juga memberi kuliah hukum di almamaternya, Sekolah Tinggi Hukum Cairo. Sementara itu Ia juga menyempatkan dirinya untuk menulis berbagai artikel yang berkaitan dengan masalah-masalah sosial dan politik di media massa, seperti dalam majalah *Al-Jaridah*, *as-Sufur*, dan *al-Abram*.<sup>556</sup>

Setelah Perang Dunia I, rakyat Mesir bangkit berjuang untuk menuntut kemerdekaan penuh dari Inggris, muncullah beberapa partai politik sebagai wadah perjuangan rakyat, seperti *al-Abrar ad-Dusturiyyin* sebagai partai liberal konstitusi yang berdiri pada tahun 1922, dan Haikal memilih bergabung dalam partai ini. Karena kemampuannya dalam bidang jurnalistik, ia kemudian dipercayakan memimpin surat kabar harian Al-Siasah yang merupakan corong partai tersebut. Melalui partai ini, ia memulai karir sebagai politikus.

Pada tahun 1937 karier di dunia politik Haikal semakin meningkat, hingga ia diangkat sebagai menteri negara urusan dalam negeri. Jabatan Menteri Dalam Negeri dirangkap oleh Perdana Menteri. Pada tahun 1938 ketika dibentuk pemerintahan baru Haikal ditawarkan untuk menjabat sebagai Menteri Dalam Negeri. Tetapi ia menolak tawaran itu dengan alasan bahwa Lufti Sayyid gurunya, dianggap lebih tepat untuk menduduki jabatan itu. Dan Haikal sendiri lebih tepat menduduki jabatan menteri pendidikan. Usulan tersebut dapat diterima dan ia diangkat sebagai menteri pendidikan (1938-1939). Selanjutnya, ia menjabat sebagai menteri sosial (1940-1942) dan kembali menjadi menteri pendidikan (1942-1945). Di samping itu, pada tahun 1943-1952 ia terpilih sebagai ketua partai Leberal konstitusi. Dan pada tahun 1945 ia meninggalkan kabinet karena ia terpilih menjadi ketua Senat. Jabatan ini dipegangnya sampai tahun 1950. reputasi Haikal cukup diperhitungkan dalam kehidupan politik. berkali-kali ia dipercaya sebagai ketua delegasi Mesir di PBB dan berbagai konferensi internasional.<sup>557</sup>

---

<sup>555</sup> Muhammad Husain Haekal, *op., cit.*, h. xxix

<sup>556</sup> Ensiklopedi Islam, *loc., cit.*,

<sup>557</sup> *Ibid.*,

Setelah Revolusi Juli 1952 yang mengubah Mesir dari bentuk pemerintahan monarki menjadi republik, Haikal mundur dari pentas politik karena pemerintahan dikuasai oleh kelompok meliter di bawah pimpinan Gamal Abdel Nasser (presiden pertama Mesir). Sampai wafatnya dalam usia 68 tahun pada tanggal 8 Desember 1956, dengan meninggalkan nama harun sebagai pejuang Islam, yang disegani dan berwibawa, pelopor pembaharuan, berpikir yang berani, dan negarawan yang besih.<sup>558</sup>

Haikal adalah seorang pengarang dan penulis yang produktif dalam banyak bidang, ia banyak menghasilkan karya dalam berbagai bidang ilmu, terutama dalam bidang sejarah, sastra, politik, dan agama. Di antara karya tulisannya dalam bidang sejarah Islam adalah *Hayatu Mubammad* (sejarah hidup Muhammad) yang diterbitkan dalam bentuk buku untuk pertama kalinya pada tahun 1935, *Fi Manzil al-Wahyi* (Dilembaga Wahyu) pada tahun 1937 sepulang dia dari menunaikan ibadah haji, *Abu Bakr Al-Shiddiq* tahun 1945, *Al-Faruk Umar* bagian pertama pada tahun 1944 dan bagian kedua tahun 1945, *Usman bin Affan* yang diterbitkan pada tahun 1964, dan *al-Amakin al-Muqaddasab* (tempat-tempat suci), pada tahun 1935. Karyanya dalam bidang sastra antara lain: *Yaumiyyah Paris* (beberapa hari di Paris), 1909, *Saurab al-Adab* (Revolusi Sastra), 1933 dan lain sebagainya. Dalam bidang politik antara lain: *Jean Jacques Rousseau*, 1921-1923 (2 jilid), *Tarjim Misriyyah wa Garbiyyah* (Biografi Tokoh-tokoh Mesir). setelah dia wafat, 1929, *al-Misriyyah wa al-Ingqilab ad Dusturi* (Mesir dan perubahan Konstitusi), 1931, *al-Hukumah al-Islamiyyah* (Pemerintahan Islam), 1935, *asy-Syarq al-Jadid* (Timur yang baru), 1963 dan *Muzakkirat fi as-Siyasah al-Misriyyah* (Memori tentang Politik Mesir), 1951-1953 (2 jilid). Sementara dalam bidang ilmu agama karyanya yang terkenal adalah *al-Imam wa al-Ma'rifah wa al-Falsafah* (Iman, Pengetahuan, dan Filsafat), 1965.<sup>559</sup>

Di antara karya-karyanya yang paling terkenal di kalangan umat Islam adalah *Hayatu Mubammad*. buku ini diterjemahkan dalam berbagai bahasa, termasuk bahasa Indonesia. Ia adalah seorang sejarawan yang pertama yang menulis sejarah hidup Muhammad saw dengan menggunakan metode penulisan ilmiah berdasarkan data-data empiris. Cara penulisan ini

---

<sup>558</sup> Munawir Sjadzali, *op., cit.*, h. 181

<sup>559</sup> *Ibid.*, h. 163

berbeda dengan cara yang umumnya digunakan penulis lain, yaitu merujuk pada mitos yang sulit dibuktikan kebenarannya secara ilmiah.<sup>560</sup>

### *Pemikiran Ketatanegaraan Haikal*

Konsep dasar mengenai pengelolaan kehidupan bermasyarakat yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah tidak dijelaskan secara rinci, atau dalam pengertian lain tidak ada yang langsung berkaitan dengan ketatanegaraan. Kehidupan bermasyarakat dan bernegara bagi umat Islam menurut Haikal baru dimulai ketika Nabi berhijrah dan menetap di Madinah, dan di tempat yang baru itulah Nabi Muhammad berdasarkan wahyu Ilahi mulai meletakkan ketentuan-ketentuan dasar bagi kehidupan keluarga, pembagian waris, usaha dan jual beli. Sedangkan ayat-ayat yang diwahyukan dalam periode Mekkah terbatas pada ajakan untuk mengesakan Tuhan dan iman atau percaya kepada Allah, para Malaikat dan rasul Allah, hari akhir, serta nilai-nilai kemanusiaan yang tinggi. Bahkan ketentuan-ketentuan dasar tentang kehidupan bermasyarakat, kehidupan ekonomi dan budi pekerti itu belum menyentuh secara rinci dasar-dasar bagi kehidupan bernegara, dan tidak secara langsung menyinggung sistem pemerintahan. Dua ayat Al-Qur'an yang memerintahkan agar umat Islam berkonsultasi satu sama lain dalam soal-soal bersama (surat Ali Imran ayat 159 dan surat Al-Sura ayat 38) itu tidak diturunkan dalam kaitan sistem pemerintahan.<sup>561</sup>

Berkaitan dengan sistem pemerintahan, apakah ajaran Islam mengenai pemerintahan itu lebih dekat dengan sistem republik dari pada sistem kerajaan, Haikal mengemukakan bahwa memang empat khalifah pada periode pertama Islam itu dibai'at berdasarkan musyawarah atau konsultasi, tetapi tidak (selalu) melalui pemilihan langsung, dan oleh karena itu tidak dapat dikatakan sama dengan sistem parlementer atau sistem perwakilan. Dengan pembai'atan oleh rakyat setelah berkonsultasi dengan tokoh-tokoh masyarakat kiranya dapat dikatakan bahwa kedudukan para khalifah tersebut lebih dekat dengan kedudukan presiden dari pada kedudukan raja. Sedangkan negara-negara dari dinasti Umayyah dan Abbasiyah, dan dinasti-dinasti berikutnya, mengambil bentuk kerajaan yang bertolak belakang dengan semangat republik. Dari dua sistem tersebut,

---

<sup>560</sup> *Ibid.*

<sup>561</sup> *Ibid.*, h. 183

republik dan kerajaan, sukar bagi kita untuk menyatakan bahwa sistem republik itulah yang Islami, sedangkan sistem kerajaan tidak Islami, atau sebaliknya, oleh karena semasa hidup Nabi Muhammad di Madinah belum terdapat ketentuan-ketentuan dasar mengenai sistem pemerintahan yang rinci. Nabi sama sekali tidak mengadakan perubahan terhadap sistem pemerintahan yang beliau temui dalam masyarakat Arab yang tidak selalu sama satu sama lain. Nabi Muhammad membiarkan masing-masing suku dan kelompok mengatur kehidupannya bermasyarakat sesuai dengan tradisi dan pilihan mereka masing-masing, asalkan mereka menerima baik agama yang beliau bawakan dari Allah. Di Madinah sendiri, setelah kedudukan umat Islam sudah mulai mapan Nabi tidak menrubah corak pemerintahan yang ada. Apa yang sering terjadi hanyalah apabila turun wahyu yang memberikan ketentuan-ketentuan yang berbeda dengan pola atau kebiasaan hidup bangsa Arab, maka Nabi baru mengarahkan umat Islam sesuai dengan petunjuk wahyu itu, tanpa bergeser dari prinsip-prinsip dasar pemerintahan yang sudah ada.<sup>562</sup>

Menurut Haekal, sistem pemerintahan di Arabia tidak sama antara satu wilayah dengan wilayah yang lain, seperti antara masyarakat Badawi dengan masyarakat kota, antar masyarakat kota di utara dengan masyarakat kota di selatan. Perbedaan itu lebih disebabkan oleh perbedaan iklim dan latar belakang sosio kultural dan sejarah. Kota-kota yang ada di kawasan Hijaz misalnya merupakan kota yang mandiri, tidak mengenal kekuasaan lain, serta tidak menganut sistem pemerintahan yang berbeda satu sama lain. Begitu pula halnya dengan Mekah, Madinah, dan Thairf.<sup>563</sup>

Kota Mekah sebelum datangnya Islam lanjut Haekal, diperintah secara kolektif oleh sejumlah keluarga. Ka'ba urusan pengelolaannya diserahkan kepada keluarga dan anak cucu Hasyim, urusan pemerintahan kepada keluarga Makhzum, urusan perpajakan kepada keluarga Taim dan sebagainya. Ketika Mekah jatuh ke tangan umat Islam Nabi tidak merubah sistem pemerintahan di daerah Mekah, dan diteruskan secara kolektif kepada sejumlah keluarga terkemuka.<sup>564</sup>

Perbedaan pola pemerintaha antara bagian utara dan bagian selatan Semenanjung Arabia menurut Munawir Sjadzali, jauh lebih besar

---

<sup>562</sup> *Ibid.*,

<sup>563</sup> Muhammad Husain Haekal, *op., cit.*, h. 14

<sup>564</sup> *Ibid.*,

dibandingkan dengan perbedaan antara kota-kota kawasan Hijaz atau bagian utara. Di kawasan Yaman, atau bagian selatan, sejak lama sebelum ke datangan Islam sudah terdapat satu kesatuan politik yang lebih besar dan yang wilayahnya meliputi daerah yang jauh lebih luas dari pada kota, serta tunduk kepada satu kepala negara. Lahirnya kesatuan politik yang lebih besar dan wilayah luas itu, lanjut Sjadzali disebabkan oleh dorongan kepentingan ekonomi dan pengaruh sejarah. Persamaan kepentingan ekonomi penduduk-penduduk Yaman mendorong mereka untuk membangun bendungan Ma-rib; untuk keamanan bendungan tersebut dan pengelolaan irigasi serta pembagian air dari bendungan itu diperlukan satu pemerintah atau kepala negara yang harus ditaati oleh seluruh penduduk kawasan itu dan hukum yang sama-sama dipatuhi. Adapun sistem pemerintahan di kalangan suku-suku yang tinggal jauh dari kota-kota sama sekali berbeda dari sistem di kota-kota, baik di kawasan Hijaz maupun kawasan Yaman. Kekuasaan mutlak kepala suku merupakan dasar kehidupan Badawi. Kepala suku adalah penguasa tertinggi dan tunggal, serta sekaligus hakim.<sup>565</sup>

Dalam kondisi sosial politik yang digambarkan itu, Nabi Muhammad tidak merubah sistem pemerintahan yang beraneka ragam di Hijaz, dan tidak pula meletakkan dasar-dasar bagi sistem pemerintahan Islam. Apa yang beliau lakukan hanyalah mengirim utusan keberbagai suku dan kota yang sudah menerima Islam sebagai agamanya untuk mengajarkan agama dengan sendi-sendi dan prinsip-prinsip dasarnya, serta mengajak suku-suku dan masyarakat di kota-kota itu untuk mengatur pola hidupnya dengan sendi-sendi dan prinsip-prinsip dasar tersebut.

Apa yang dikemukakan itu yang paling penting dari prinsip-prinsip dasar baru yang diajarkan oleh Islam bagi pengaturan perilaku manusia dan hubungan antara sesama mereka, yang pada dasarnya akan mewarnai sistem politik, adalah iman akan adanya Tuhan yang Maha esa dan bahwa ia satu-satunya yang wajib disembah. Kemudian dari prinsip-prinsip iman itu berkembanglah prinsip-prinsip dasar persamaan, persaudaraan, dan kebebasan. Dengan prinsip ini, semua orang Islam sama derajatnya di hadapan Allah. Orang Arab tidak lebih baik dari pada orang yang bukan Arab. Semua orang akan mendapatkan balasan dan imbalan sesuai dengan amal perbuatan mereka masing-masing. Manusia adalah bersaudara satu

---

<sup>565</sup> Munawir Sjadzali, *op., cit.*, h. 184

sama lain. Maka tidak akan sempurna iman seseorang sebelum dia mencintai saudaranya sebagaimana dia mencintai dirinya sendiri. Manusia bebas dalam segala hal, termasuk dalam memilih atau menganut keyakinan. Oleh karena itu tidak dibenarkan adanya pemaksaan untuk memeluk agama dan keyakinan.<sup>566</sup>

Prinsip-prinsip dasar pemerintahan pada periode awal Islam inilah yang menjadi acuan. Kemudian setelah wilayah kekuasaan Islam meluas, mulailah masuk pengaruh-pengaruh dari luar yang sering kali bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar tersebut. Sistem pemerintahan Romawi dan Persia mulai memperlihatkan pengaruhnya pada dunia Islam dengan dibentuknya dewan oleh Umar bin Khattab. Pada periode Usman bin Affan pengaruh tersebut semakin tampak. Ketika berdiri dinasti Umayyah dengan pusat pemerintahan di Damaskus, Suria, yang bertetangga dengan ibu kota kerajaan Romawi, pengaruh asing sangat mewarnai sistem penyelenggaraan pemerintahan Umayyah, terutama aspek-aspek luarnya, sedangkan jiwa dan semangat Arab masih cukup kuat. Hal demikian disebabkan oleh karena pada waktu itu para penguasa dan mereka yang menduduki jabatan-jabatan penting dalam pemerintahan masih orang-orang yang berkebangsaan Arab. Tetapi ketika kekuasaan pemerintahan dunia Islam pindah ke dinasti Abbasiyah, pengaruh dari luar itu makin mendalam dan makin tampak, oleh karena itu dalam dinasti itu orang-orang berkebangsaan Persialah yang sebenarnya berkuasa dalam banyak urusan negara, meskipun khalifah tetap dari keturunan Quraisy. Sementara itu, semasa dinasti Abbasiyah banyak buku-buku tentang filsafat dari Yunani diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Dengan demikian teori-teori filsafat Yunani mulai mempengaruhi alam pikiran pemikir-pemikir Islam.

Dalam hubungan ini, Munawir Sjadzali juga mengatakan bahwa pada masa penerjemahan buku-buku filsafat Yunani kedalam bahasa Arab para ilmuwan dan ahli hukum Islam masih mendasarkan konsepsi mereka kepada Al-Qur'an dan Sunnah Nabi, tetapi sebagian besar di antara mereka bukan lagi berkebangsaan Arab, dan wajar kalau konsepsi mereka dipengaruhi oleh pandangan hidup dan budaya di tempat asal mereka. Pengaruh Romawi dan Persia memberikan kekuasaan absolut kepada kepala negara dalam pemerintahan yang berbentuk kerajaan. Semasa Al-Khulafa Al-Rasyidin, khususnya Abu Bakar dan Umar, khalifah adalah wakil rakyat,

---

<sup>566</sup> *Ibid.*, h. 185

memerintah atas nama rakyat, dan rakyat berhak mengawasi serta meluruskannya, dan wajib taat kepadanya pada batas-batas mandat yang mereka amanatkan kepadanya. Sedangkan pandangan yang melandasi sistem pemerintahan pada zaman dinasti Abbasiyah ialah khalifah, yang merupakan bayangan Allah di bumi, dan di tangannya terletak kunci-kunci khazana kekayaan Tuhan. Pada khalifahlah hak untuk membuka atau menutup pintu khazanah itu. Bahkan pada waktu itu berkembang teori bahwa kekuasaan khalifah itu suci (*muqaddas*) yang diterimanya dari Tuhan dan bukan dari rakyat. Oleh karena itu dia bertanggung jawab kepada Tuhan, tidak kepada rakyat.<sup>567</sup>

Dari beberapa uraian di atas, dapat dikemukakan bahwa Islam tidak memberikan petunjuk yang langsung dan rinci tentang bagaimana umat Islam mengatur urusan yang berkaitan dengan pengelolaan kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Menurut Haekal Islam hanya meletakkan prinsip-prinsip dasar bagi peradaban manusia, atau ketentuan-ketentuan dasar yang mengatur perilaku manusia dalam kehidupan dan pergaulan dengan sesamanya, yang pada gilirannya akan mewarnai pola kehidupan politik. Adapun prinsip-prinsip dasar yang diletakkan oleh Islam yang dimaksud ada tiga hal, yaitu: prinsip Tauhid, yakni iman akan keesaan Tuhan, prinsip Sunnah-tullah, yakni percaya adanya hukum alam yang pasti dan tidak pernah berubah, dan prinsip persamaan.<sup>568</sup>

Mengenai prinsip dasar pertama yang ditawarkan Islam adalah Tauhid atau percaya kepada keesaan Tuhan. Prinsip ini sesuai dengan firman Allah dalam surat Al-Nisa ayat 48 bahwa Tuhan tidak akan mengampuni perbuatan yang mempersekutukan Dia. Dia akan mengampuni dosa-dosa yang lain bagi siapa yang dikehendaki Nya. Perbedaan keyakinan selalu merupakan penyebab terjadinya keresahan dalam suatu masyarakat atau negara. Oleh karena itu Islam mengajak umat manusia untuk menyetujui suatu keyakinan dasar sebagai asas tunggal bagi kehidupan bersama. Keyakinan dasar atau aqidah asasiyah yang ditawarkan Islam itu adalah Tauhid. Banyak umat agama-agama lain yang juga percaya akan keesaan Tuhan, termasuk umat Yahudi. Di antara umat-umat itu ada yang mengesakan Tuhan dengan jelas, tetapi juga terdapat mereka yang percaya kepada keesaan Tuhan itu secara implisit. Maka Tauhid atau percaya akan

---

<sup>567</sup> *Ibid.*, h. 186

<sup>568</sup> Ensiklopedi Islam, *op. cit.*, h. 163

keesaan Tuhan dapat dipergunakan sebagai keyakinan dasar untuk landasan hubungan bermasyarakat antar umat-umat dari berbagai agama.

Prinsip dasar kedua yang diletakkan Islam adalah kepercayaan bahwa alam semesta ini, termasuk kehidupan manusia, tunduk kepada sunnahtullah atau hukum alam. Dan sunnahtullah tersebut tidak pernah berubah dan tidak pula akan berubah. Dalam konteks ini, Haekal ingin mengatakan bahwa dalam pengelolaan kehidupan bermasyarakat dan bernegara agar diperhatikan watak-watak dasar manusia sesuai dengan fitrah alaminya, dan jangan dipaksakan sesuatu yang bertentangan dengan fitrah manusia itu.

Prinsip dasar ketiga adalah persamaan. Iman akan keesaan Tuhan dan kepercayaan bahwa alam semesta, termasuk umat manusia, tunduk kepada sunnahtullah atau hukum alam, membawa kita kepada kesimpulan bahwa semua manusia sama derajatnya di hadapan Tuhan, sama hak dan kewajibannya, dan sama-sama tunduk kepada sunnahtullah. Umat Islam itu bersaudara satu sama lain dengan hak dan kewajiban yang sama. Tidak ada perbedaan antara Arab dan bukan Arab. Dalam hal ini Islam tidak dapat dipaksakan dengan pedang. Kebebasan beragama dan menyatakan pendapat tetap terjamin. Bagi mereka yang tetap tidak bersedia memeluk agama Islam diharuskan membayar Jizyah atau pajak drngan imbalan perlindungan dan pembebasan dari kewajiban bela negara. Persamaan antara sesama umat Islam itu meliputi pula persamaan penuh antara laki-laki dan perempuan.

Berdasarkan pada tiga prinsip dasar tersebut di atas, diharapkan agar perilaku manusia dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara dapat mewarnai semangat persaudaraan, cinta-kasih, rasa keadilan, dan takwa. Corak pemerintahan Islam dalam sejarah sangat beraneka ragam. Semasa dinasti Umayyah tidak sama dengan periode Al-Khulafah Al-Rasyidin. Pada zaman dinasti Abbasiyah juga berbeda. Menurut Haekal sukar menentukan dan memilih mana dari tiga corak pemerintahan itu yang harus diambil sebagai contoh. Corak atau sistem pemerintahan itu tidak semata-mata ditentukan oleh prinsip-prinsip ajaran saja, tetapi juga oleh situasi lingkungan, sejarah, latar belakang budaya, dan tingkat perkembangan intelektual serta peradaban.

Corak pemerintahan Islam sepanjang sejarah telah banyak dipengaruhi oleh banyak faktor, baik internal maupun eksternal. Di antaranya banyak yang bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar yang



telah diuraikan di atas. Oleh karena itu sukar untuk mengatakan bahwa corak atau sistem tersebut merupakan corak atau sistem Islam yang murni. Tetapi sebaliknya pada tingkat kemajuan yang sekarang ini kita tidak mungkin lagi kembali kepada pola Arab purba. Namun hal itu tidak berarti bahwa sekarang ini tidak dapat lagi diterapkan ajaran-ajaran umum Islam tentang hidup bermasyarakat dan bernegara. Hanya saja harus disesuaikan dengan situasi, kondisi serta tingkat kemajuan intelektual dan peradaban pada zaman dan tempat kita hidup, dengan memperhatikan tiga prinsip dasar yang telah ditawarkan Islam bagi pengelolaan kehidupan bermasyarakat dan bernegara yang dikemukakan di atas.

Dari perspektif di atas, dapat dikemukakan bahwa sistem pemerintahan Islam menurut Haekal tidak ada yang baku. Umat Islam bebas menganut sistem pemerintahan apa pun, asalkan sistem tersebut menjamin persamaan hak antara para warga negaranya, pengelolaan urusan negara diselenggarakan atas prinsip musyawarah, serta berpegang pada tata nilai moral dan etika yang diajarkan Islam. dengan perkataan lain, bahwa sistem pemerintahan yang sesuai dengan ketentuan-ketentuan Islam adalah sistem yang menjamin kebebasan dan berasaskan prinsip bahwa pengangkatan kepala negara dan kebijakannya harus berdasarkan persetujuan rakyat, bahwa rakyat berhak mengawasi pelaksanaan pemerintahan dan meminta pertanggung jawaban. Islam menghimbau kepada umat manusia, khususnya umat Islam, agar berusaha melaksanakan prinsip-prinsip tersebut sejauh kemampuan.<sup>569</sup>

Dalam hubungan ini, Haekal mengakui bahwa kesadaran umat Islam tentang hak-hak mereka terhadap para penguasa itu baru timbul berkat masuknya pengaruh peradaban Barat, termasuk teori-teori politiknya pada pertengahan abad 18. Oleh karena itu, sebagaimana Muhammad Abdu, dia tidak segan-segan secara selektif dan kritis mempelajari teori-teori politik yang berkembang di Barat, dan kalau itu dipandang baik dan sesuai dengan semangat Islam dia ambil.<sup>570</sup>

Sebagai pengikut Muhammad Abduh, Haekal sangat mengutamakan kemerdekaan individu dan kebebasan berpikir. Menurutnya, ajaran Islam sangat mementingkan kebebasan berpikir, sebab antara agama dan ilmu tidak bertentangan serta tidak akan pernah terjadi pertentangan di antara

---

<sup>569</sup> *Ibid*,

<sup>570</sup> Munawir Sjadzali, *op., cit.*, h. 189

keduanya. Kalau ada yang bertentangan, maka dapat dipastikan bahwa yang bertentangan itu hanyalah antara orang-orang ahli agama dan ahli ilmu.<sup>571</sup>

<b>BAB</b>	<b>PRINSIP-PRINSIP PENGELOLAAN HIDUP</b>
<b>5</b>	<b>BERMASYARAKAT DAN BERNEGARA DALAM ISLAM</b>

### **Prinsip Musyawarah**

Musyawarah bukanlah suatu hal yang baru dalam Islam, sebab Nabi Muhammad saw sendiri selama hidupnya senantiasa mengamalkannya. Dengan musyawarah, maka *Islamic political cause* dapat diperjuangkan. Sehingga kepentingan-kepentingan Islam dalam arti yang luas akan padat terlindungi dengan baik.

Islam menggunakan istilah musyawarah ini sebagai pondasi utama dalam kehidupan politik, di samping elemen-elemen lain yang juga berperan penting.<sup>572</sup> Al-Qur'an mengajarkan kepada kita tentang pentingnya musyawarah itu, "Dan bagi orang-orang yang mematuhi seruan Tuhan Nya dan mendirikan shalat, sedang segala perkara mereka selesaikan dengan musyawarah di antara mereka (Q.S.42: 38).

Nurcholish Madjid memberikan komentar tentang ayat 38 di atas, bahwa musyawarah, merupakan kata kunci dalam pengelolaan umat, dan menunjukkan cara ideal yang harus ditempuh oleh seseorang dalam berbagai urusannya, sehingga di satu pihak, ia tidak terlalu egoistis dan di pihak lain ia tidak mudah meninggalkan tanggung jawab yang dibebankan

---

<sup>571</sup> *Ibid*,

<sup>572</sup> Gaffar Affan, *Islam dan Demokrasi: Pengalaman Empirik yang Tertindas Dalam Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 tahun Prof Dr. Munawir Sjadzali, MA*, (Jakarta: Paramadinah1, 995), h. 348

atas dirinya, dan sebagai pribadi yang dalam perkembangannya akan diperhatikan dalam pandangan Tuhan.<sup>573</sup>

Prinsip ini sepenuhnya dilaksanakan oleh Nabi Muhammad saw dalam kehidupannya, baik sebagai pribadi, maupun sebagai bagian dari kelompok masyarakat, dan sepenuhnya diikuti oleh para penguasa pada masa awal Islam, yakni masa Khulafa Al-Rasyidin.

Secara fungsional, musyawarah adalah untuk membicarakan kemaslahatan masyarakat dan masalah-masalah yang berkaitan dengan masa depan pemerintahan. Dengan musyawarah, rakyat akan menjadi terdidik dalam mengeluarkan pendapat dan mempraktekannya. Dalam musyawarah terkandung sejumlah elemen yang dengan sendirinya akan kita temukan berkaitan dengan proses politik, yaitu apa yang disebut dengan istilah partisipasi, kebebasan, keadilan, dan persamaan. Hal ini karena tidak mungkin musyawarah itu dijalankan tanpa kehadiran elemen-elemen tersebut. Ikut sertanya seseorang dalam proses musyawarah untuk memutuskan sebuah perkara atau persoalan-persoalan yang sedang dihadapi, dengan sendirinya secara substansi mempunyai makna partisipasi politik. Musyawarah juga tidak mungkin diwujudkan tanpa adanya kebebasan untuk menyatakan pendapat. Unsur yang berkaitan erat dengan adanya keadilan dan tak kalah pentingnya dalam musyawarah dalam rangka mengambil keputusan itu haruslah didasari oleh semangat persamaan atau equality.<sup>574</sup>

Musyawarah sebagai institusi politik merupakan perpanjangan dari tradisi orang-orang Arab yang selalu bermusyawarah dalam menyelesaikan urusan-urusan kabila atau daerah-daerah mereka. Institusi musyawarah yang dikenal sebelum Islam datang adalah sebagai urat nadi yang kegiatannya berpusat di *Dar Al-Nadwab*. Tradisi ini dilestarikan oleh Islam karena sejalan dengan dasar-dasar ajaran Islam.<sup>575</sup>

Ketika Nabi Muhammad saw masih berusia belia, beliau sudah ikut berpartisipasi dalam musyawarah yang dilakukan oleh orang-orang Quraisy Mekkah, misalnya keterlibannya dalam *Hilf al-Fudbul* yaitu perjanjian yang

---

<sup>573</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Pramadinah, 1992), h. 12

<sup>574</sup> Gaffar Affan, *op. cit.*, h. 350

<sup>575</sup> Departemen Agama RI, *Ensiklopedia Islam*, (Jakarta: Djambatan, 1993), h. 1165

bertujuan untuk melindungi hak-hak orang tertindas. Peristiwa itu terjadi pada dua puluh tahun sebelum kerasulan Muhammad.<sup>576</sup>

Pada perkembangan selanjutnya, Muhammad selalu menerapkan musyawarah dalam menyelesaikan masalah-masalah yang dihadapinya terutama setelah beliau diangkat menjadi Nabi, sehingga pada saat itu masyarakat Arab dianggap sebagai cikal bakal penyusunan emperium dunia Islam. Dalam hubungan ini Robert N Bellah, seorang ahli sosiologi agama kenamaan mengatakan bahwa, di bawah kepemimpinan Muhammad masyarakat Arab ketika itu telah membuat lompatan ke depan yang luar biasa dalam kompleksitas sosial dan kapasitas politik ketika struktur yang telah mulai terbentuk di bawah pimpinan Nabi itu, kemudian dikembangkan oleh para khalifah pertama untuk menyediakan dasar emporium dunia Islam. Hasilnya adalah sesuatu yang untuk masa dan tempatnya luar biasa modern. Ia modern dalam hal tingkat komitmen, keterlibatan, dan partisipasi tinggi yang diharapkan dari semua lapisan masyarakat. Ia modern dalam hal keterbukaan posisi kepemimpinannya terhadap kemampuan yang dinilai menurut ukuran-ukuran universal, dan dilambangkan dalam usaha untuk melembagakan kepemimpinan puncak yang bukan bersifat warisan. Meskipun pada saat-saat awal mengalami beberapa kendala tertentu dalam mewujudkan prinsip-prinsip tersebut, namun komunitas itu berhasil juga mewujudkannya. Bangunan komunitas nasional modern itu, untuk melukiskan komunitas Islam pertama, yang menunjukkan bahwa adanya emperium dunia Islam tersebut sebagai contoh munculnya nasionalisme partisipan yang egaliter, dan sama sekali bukanlah suatu fabrikasi ideologi yang tidak historis.<sup>577</sup>

Madinah sebagai sebuah negara yang baru bagi umat Islam saat itu, Nabi Muhammad saw adalah segala-galanya. Beliau adalah Rasul Allah dengan otoritas yang berlandaskan kenabian sekaligus sebagai pemimpin masyarakat atau kepala negara. Demikian pula dalam hal perilaku beliau. Hubungan antara umat Islam dengan beliau adalah hubungan antara pemeluk agama yang beriman dengan ketaatan serta loyalitas yang utuh dari

---

<sup>576</sup> Dja'far Subhani, *The Massage*, Terjemahan oleh Muhammad Hasyim dan Meth Kieraha, (Jakarta: Lentera Basritama, 1984), h. 123

<sup>577</sup> Robert N Bellah, *Islamic Traditions and Problems of Modenization*, (New York: Harper and Row, 1976), h. 151

seorang pemimpin pembawa kebenaran yang mutlak dengan wahyu Ilahi sebagai sumber dan rujukan, bertanggung jawab kepada Tuhan.

Nabi Muhammad selalu berpedoman kepada Al-Qur'an di dalam menentukan sesuatu. Akan tetapi apabila ada perkara-perkara yang belum diatur di dalam Al-Qur'an, Nabi Muhammad mengajak para sahabatnya untuk bermusyawarah. Beliau sering kali meminta saran dan pendapat mereka dalam soal-soal yang berkaitan dengan kemasyarakatan, kenegaraan, Kemilteran, dan masalah-masalah sosial lainnya. Kadang-kadang beliau bermusyawarah atau meminta pendapat dengan sahabat-sahabatnya yang ahli dan cendekia, kadang-kadang pula beliau hanya meminta pendapat dari salah seorang di antara mereka. Tetapi bila masalahnya penting dan berdampak luas bagi kehidupan sosial masyarakat beliau menyampaikannya dalam pertemuan yang lebih besar mewakili semua golongan.<sup>578</sup>

Implementasi konsep musyawarah yang dilakukan oleh Nabi Muhammad saw tersebut, dapat dilihat pada priode Madinah. Ketika beliau mendapat berita bahwa kaum Quraisy telah meninggalkan kota Makkah untuk berperang melawan kaum muslimin, beliau belum menentukan sikap kecuali setelah memperoleh persetujuan dari kaum Muhajirin dan Anshar. Untuk itu beliau bermusyawarah dengan mereka untuk membicarakan kondisi mereka, seperti belanja perang dan jumlah pasukan mereka. Beliau juga secara khusus meminta sikap dan pendapat kaum Anshar sebagai golongan terbesar kaum muslimin dalam menghadapi perang tersebut. Hal ini disebabkan karena kaum muslimin yang berjuang bersama Rasulullah bukan tidak mengetahui apa yang sedang terjadi. Mereka tahu benar apa yang tersirat dalam operasi-operasi militer, dan siap mengorbankan segala sesuatu untuk membela dan melindungi agama. Bahkan dalam menentukan posisi strategis menghadapi pertempuran itu, Nabi mengikuti saran seorang sahabat dari golongan Anshar yaitu Hubab Ibn Mundzir. Peperangan ini terjadi pada tahun kedua Hijrah dan dikenal dengan sebutan perang Badar, suatu peperangan yang merupakan kotak

---

<sup>578</sup> Syaraf Miuhammad dan Muhammad, Ali Abdul Mu'ti, *Al-Fikr al-Syasi fi al-Islam*, (Iskandaria: Dar al-Jami'at al-Mishriyyah, 1978), h. 72-73

senjata pertama bagi kaum muslimin dan berhasil membawa kemenangan di pihak Islam dengan membawa sejumlah tawanan perang.<sup>579</sup>

Dalam menghadapi perang Uhud tahun ke 3 H, Nabi juga bermusyawarah dengan pemuka-pemuka muslim Madinah mengenai taktik dalam menghadapi musuh, apakah mereka bertahan di dalam kota Madinah atau keluar dan menyongsong musuh dari Mekkah itu. Nabi kemudian berpendapat bahwa lebih baik kita bertahan di dalam kota, tetapi karena mayoritas shahabat berpendapat bahwa lebih baik keluar dari kota, beliau mengikuti pendapat mayoritas tersebut. Dalam musyawarah ini, tampak sekali Nabi begitu terbuka menerima pendapat para sahabatnya. Hal serupa terlihat pula dalam menghadapi perang Ahzab atau perang Khandaq tahun ke 5 H. beliau menerima pendapat Salman Al-Farisi agar kaum muslimin membuat parit di sekitar kota Madinah dan memperkuat pertahanan dalam kota. pendapat ini semula ditentang oleh kaum Muhajirin dan Anshar, tetapi akhirnya mereka bersedia menerima dan melaksanakannya setelah mendapat persetujuan dari Nabi Muhammad saw.<sup>580</sup>

Kendatipun Nabi selalu bermusyawarah, tetapi beliau tidak selalu mengikuti pendapat para sahabatnya. Dalam beberapa peristiwa Nabi mengambil keputusan yang bertentangan dengan pendapat para sahabat, dan bila keputusan yang diambil Nabi itu salah, maka turunlah wahyu yang membenarkannya. Seperti terlihat pada masalah tawanan perang Badar. Pada peristiwa itu Nabi sependapat dengan pendapat yang disampaikan oleh Abu Bakar untuk melepaskan tawanan perang -- karena mereka berasal dari suku Nabi, bahkan keluarga Nabi -- dengan mengambil imbalan berupa tebusan tunai untuk kepentingan umat Islam yang pada waktu itu serba kekurangan, sedangkan Umar yang menyarankan untuk membunuh tawanan tersebut sebagai balasan atas apa yang mereka lakukan terhadap orang-orang di Mekkah dahulu, tidak begitu diperhatikan oleh Nabi. Setelah para sahabat melepaskan tawanan itu atas petunjuk dari Nabi, turunlah wahyu surah al-Anfal ayat 67 yang tidak membenarkan pengambilan tebusan dari tawanan tersebut. Sewaktu Umar menemukan Nabi dan Abu Bakar yang menangis, Nabi menjawab bahwa beliau

---

<sup>579</sup> J Suyuthi Pulungan, *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan Al-Qur'an*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 210

<sup>580</sup> Ibn Al-Atsir, *Al-Kamil fi al-Tarikh*, jilid III, (Bairut: Dar Shadir, 1965), h.

menangisi mereka yang meminta tebusan bagi para tawanan, dan seandainya hari itu turun azab maka tidak seorangpun selamat selain Umar dan Sa'ad Ibn Muazdz yang mendukung pendapat Umar. Kasus yang lain adalah perlakuan Nabi terhadap jenazah Abdullah Ibn Ubay Ibn Salul, seorang tokoh utama kelompok munafik, di mana seorang anaknya menghadap kepada Nabi dan memohon kepada beliau untuk menyembahyangi jenazah ayahnya, dan Nabi menyatakan bersedia memenuhi permohonan itu. Mendengar hal itu, dan mengingat pula perbuatan Abdullah semasa hidupnya yang banyak merugikan Islam dan Nabi sendiri, Umar menentangnya dan mengingatkan Nabi akan firman Allah surah al-Taubah ayat 80, yang menyatakan bahwa tidak ada faedahnya memintakan ampun orang munafik, dan meskipun dimintakan ampun sampai tujuh puluh kali, Allah tidak akan mengampuni mereka. Namun Nabi tetap pada pendiriannya dan menyembahyangi jenazah Abdullah. Tidak lama kemudian turunlah wahyu seperti yang tertera dalam surah al-Taubah ayat 84 yang melarang Nabi menyembahyangi jenazah orang-orang munafik yang meninggal dan mengunjungi kuburannya.<sup>581</sup> Turunnya ayat tersebut merupakan penjelasan terhadap ayat 80 surah yang sama yakni ayat yang diajukan Umar untuk memperingatkan Nabi.

Pada kesempatan yang lain Nabi kadang-kadang mengambil keputusan sendiri tanpa lebih dahulu berkonsultasi dengan para sahabat. Hal ini beliau lakukan bila masalahnya urusan agama atau wahyu. Hal lain yang penting untuk dikemukakan adalah bahwa selain orang-orang muslim, Nabi juga bermusyawarah dan berkonsultasi dengan golongan lain yang hidup bersama dengan Nabi di Madinah, seperti konsultasi dengan komunitas non-musli, Yahudi, Nasrani, dan golongan lain yang menjadi bagian dari masyarakat Madinah.

Dalam kehidupan bernegara di Madinah, piagam Madinah yang merupakan kesepakatan bersama antara berbagai golongan yang ada di negara Madinah yang harus dilaksanakan sebagai undang-undang. Selain mengadakan musyawarah dengan golongan lain yang ada di Madinah, Nabi di dalam musyawarah juga memperlihatkan toleransi yang sangat luar biasa kepada orang lain sekalipun kepada lawan politiknya. Hal itu terlihat ketika diadakan musyawarah yang kemudian melahirkan apa yang oleh sejarah Islam dicatat sebagai Perjanjian Hudaibiyah. Pada waktu itu Nabi akan

---

<sup>581</sup> J. Suyuthi Pulungan, *op., cit.*, h. 213

melaksanakan ibadah Umrah dengan para pengikutnya. Karena tujuannya adalah beribadah, Nabi tidak membawa senjata seperti halnya orang yang akan berperang. Maksud tersebut ternyata dihalang-halangi oleh orang-orang Quraisy Makkah, akhirnya Nabi dan pengikutnya berhenti di Hudaibiyah dan mulai mengadakan perundingan dengan orang-orang Makkah dengan kirim mengirim utusan. Sekalipun negosiasi sudah berkali-kali dilakukan, persetujuan nampaknya sulit tercapai karena begitu alotnya urusan kaum Quraisy yang mempertahankan prinsip-prinsip mereka. Nabi Muhammad saw, begitu tolerannya kepada tuntutan yang diajukan oleh Suhayl Ibn Amr, seorang utusan kaum Quraisy Makkah yang menolak redaksi perjanjian dari Rasul yaitu kalimat “ Dengan nama Tuhan yang Maha Penyayang lagi Maha Pengasih” dan diubah menjadi “Dengan namaMu ya Tuhan”, dan kalimat “ Muhammad utusan Allah” diubah menjadi “Muhammad anak Abdullah”. Tentu saja hal ini membuat marah dan dongkol para sahabat Nabi terutama Umar Ibn Khattab.<sup>582</sup>

Hal-hal tersebut tampaknya merupakan petunjuk dan ikhtiar Nabi bagi umatnya. Mereka mempunyai kebebasan untuk menentukan bentuk dan sistem musyawarah serta mekanismenya agar disesuaikan dengan tuntutan zaman dan tempat. Yang penting dalam pelaksanaan musyawarah itu dan prosedur pengambilan keputusannya mereka tetap berpegang teguh pada prinsip-prinsip ajaran Islam. pendapat yang menjadi keputusan akhir bukan melihat kepada siapa yang mengemukakan pendapat itu, pendapat mayoritas atau minoritas, tetapi bagaimana kualitas pendapat itu dan dampaknya bagi kemaslahatan umat, bukan hanya kemaslahatan bagi yang bermusyawarah.

Ditegaskan pula bahwa ketetapan Piagam Madinah tentang musyawarah dan praktek Nabi membudayakannya mengandung arti bahwa pelaksanaan musyawarah merupakan sesuatu yang penting dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara dalam rangka menyelesaikan berbagai masalah yang timbul secara proposional. Karena itu, prinsip ini menjadi bagian pembahasan ilmu ketatanegaraan dan politik, dan salah satu ciri yang prinsipil secara konstitusional bagi negara modern.

Bila dikaitkan dengan konsep negara modern yang jauh lebih kompleks seperti sekarang ini, proses musyawarah yang dijalankan pada

---

<sup>582</sup> Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI-Press, 1993), h. 19



zaman Nabi sebenarnya secara substantif tidak berbeda dengan apa yang diperlihatkan dalam proses politik sekarang, yaitu apa yang kita kenal dengan *representative democracy*, karena kita juga memahami bahwa Nabi melakukan musyawarah kadang-kadang tidak melibatkan segenap warga negara yang telah memiliki *political franchise*, akan tetapi musyawarah yang melibatkan sahabat-sahabat yang tentu saja sangat berpengaruh dalam lingkungan masyarakat.

Perspektif di atas, kiranya dapat dikemukakan bahwa praktek musyawarah yang dilakukan Nabi dari sudut kualitas pesertanya dan kualitas masalah yang beliau musyawarahkan, diindikasikan dengan praktek musyawarah kepala negara atau pemerintahan di zaman modern sekarang ini. sebab dalam kenyataannya antara berbagai pemerintahan dan negara sekalipun sama-sama mengaku menjunjung tinggi prinsip-prinsip musyawarah atau demokrasi, namun dalam prakteknya tidak menunjukkan keseragaman. Bila Nabi mengadakan musyawarah dengan peserta yang besar jumlahnya mewakili semua golongan, bisa diidentikkan dengan seorang Presiden atau pemerintah yang meminta pendapat atau saran dari wakil-wakil rakyat (DPR). Bila beliau meminta pendapat dari beberapa sahabat terkemuka bisa diidentikkan dengan seorang Presiden yang meminta pendapat kepada para menteri-menteri sebagai pembantu Presiden. Sedangkan bila beliau meminta pendapat dari seorang sahabat saja, bisa diidentikkan dengan seorang Presiden yang berkonsultasi dengan sahabat Presiden. Adapun bila beliau mengambil suatu keputusan tanpa melalui musyawarah atau konsultasi, bisa diidentikkan dengan seorang Presiden atau kepala negara yang mempunyai hak istimewa untuk memutuskan hal-hal yang penting dan strategis. Pengidentikkan ini semata-mata penafsiran terhadap fakta-fakta historis yang ada.

### **Prinsip Persamaan**

Persamaan atau egalitarian dalam pengelolaan sosial politik didasarkan pada kerangka pemikiran rasional yang dibangun melalui Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad saw yang menjadi landasan konseptual dalam pengelolaan kehidupan bersama atau pengelolaan sosial politik yang menjadi dasar sistem politik dan undang-undang. Bahkan menjadi dasar hubungan antara pemerintah dengan rakyat.

Dalam konteks teoritis Louis Marlow, Al-Qur'an menjelaskan tentang prinsip kesetaraan.<sup>583</sup> Penegasan mengenai keesaan Tuhan dan menegakkan prinsip kesetaraan di antara manusia yang diciptakan-Nya.<sup>584</sup> Secara prinsip lanjut Marlow agama-agama monoteisme menganggap pengikutnya bersaudara walaupun asal mereka berbeda. Namun, pandangan itu tidak keluar dari satu keyakinan bahwa manusia adalah setara di hadapan Tuhan.<sup>585</sup> Egalitarianisme religius atau moral terkandung, baik dalam kitab suci Al-Qur'an maupun dalam kitab suci agama lain. Al-Qur'an, sebagaimana kitab-kitab sebelumnya, banyak menerangkan mengenai moral dalam pengelolaan kehidupan sosial, tetapi menyerahkan kepada manusia itu sendiri untuk menerapkannya di dunia.<sup>586</sup>

Hal yang disebutkan terakhir, yakni Pengelolaan kehidupan sosial, manusia diletakkan sebagai khalifah "pengelola" dan "penguasa" di bumi, tanpa membedakan antara satu sama lain. Dalam Al-Qur'an seperti dikemukakan di muka, terdapat dua ayat yang berbicara tentang khalifah, di antaranya pada ayat 62 surat Al-Naml dan ayat 165 surat Al-An'am. Surat Al-Naml ayat 62 berbunyi: "Dan Ia (Allah) menjadikan *kalian* sebagai penguasa-penguasa di bumi," dan ayat 165 surat Al-An'am yang berbunyi: "Ia (Allah) adalah yang menjadikan kalian penguasa-penguasa di bumi." Perkataan "kalian" dalam dua ayat tersebut mengandung pengertian umat manusia seluruhnya,<sup>587</sup> baik muslim maupun non-muslim. Pengelolaan dan penguasaan kehidupan bersama di muka bumi meliputi aspek sosial, politik dan lain-lain. Adalah suatu yang naif kalau pengelolaan dan penguasaan bumi ini hanya diperuntukkan kepada orang-orang tertentu dan agama tertentu saja.

Prinsip kekhilafahan ini menjadi landasan teori politik modern bahwa semua orang mempunyai hak politik yang sama untuk menjadi penguasa dan pengelola bumi secara keseluruhan, dalam istilah yang lebih populer yakni kepala negara, siapa saja termasuk non-muslim sepanjang mereka memiliki kualitas dan kemampuan dalam bidang itu.

---

<sup>583</sup> Louis Marlow, *op. cit.*, h. 16

<sup>584</sup> Q. S. An-Nisa, 4: 1

<sup>585</sup> Q. S. Al-Hujurat, 49: 13

<sup>586</sup> *Ibid.*,

<sup>587</sup> H. Munawir Sjadzali, *loc. cit.*, h. 173

Berdasar kerangka ini, maka kaum minoritas non-muslim yang menjadi warga negara dalam komunitas mayoritas muslim harus dihormati dan dilindungi hak-hak asasinya, termasuk hak-hak politiknya. Bila tidak akan timbul banyak kesulitan dalam mengelola sebuah pemerintahan. Sebab sulit dibantah, kehidupan berbangsa dan bernegara akan mengalami banyak kendala, manakalah kepentingan kelompok yang satu diakomodasi sementara yang lain diabaikan. Karena itu ada baiknya bila kaum minoritas non-muslim yang menjadi warga negara sebuah komunitas muslim dapat diberi jaminan untuk mempergunakan hak-hak politiknya secara penuh, termasuk hak untuk menjadi penguasa atau pemimpin politik dalam pemerintahan.

Landasan filosofis bagi satu pemerintahan yang baik, harus meninggalkan perilaku politik yang bersifat diskriminatif, sektarian dan tirani kekuasaan, menjadi suatu sistem pemerintahan konstitusional dan demokratis, rakyat tanpa kecuali non-muslim menentukan proses perjalanan suatu pemerintahan. Dalam konteks demokrasi yang mempunyai makna sebagai pemerintahan rakyat, kekuasaan tertinggi dipegang oleh rakyat dan dilakukan oleh mereka baik langsung atau tidak melalui sebuah sistem perwakilan yang biasanya dilakukan dengan cara mengadakan pemilu yang diadakan secara priodik; tidak ada distingsi kelas atau privilege berdasarkan agama, keturunan dan kesewenang-wenangan.

Sistem pemerintahan konstitusional sangat kompatibel dengan aspek aspek demokrasi. Apabila dapat melepaskan diri dari ikatan label, distingsi kelas atau privilege berdasarkan identitas tersebut, maka akan didapatkan bahwa pemerintahan konstitusional, memiliki setidaknya tiga unsur pokok yaitu: *pertama*, Konstitusional. Pemerintahan esensinya merupakan sebuah pemerintahan yang konstitusional, di mana konstitusi tersebut mewakili kesepakatan rakyat untuk diatur oleh sebuah kerangka hak dan kewajiban yang ditentukan dan disepakati oleh semua rakyat termasuk di dalamnya warga negara non-muslim.

*Kedua*, Partisipatoris. Bahwa sistem politik adalah partisipatoris, dari pembentukan struktur pemerintahan institusional. Sistem ini bersifat partisipatoris, dalam arti bahwa kepemimpinan dan kebijaksanaan akan dilakukan dengan basis partisipasi rakyat secara penuh melalui proses pemilihan. Umat Islam dapat memanfaatkan kreativitas mereka berdasarkan petunjuk Islam dan preseden Nabi sebelumnya untuk

melembagakan dan memperbaiki proses-proses itu. Aspek partisipatoris ini disebut proses syura dalam Islam.

*Ketiga, Akuntabilitas.* Poin ini menjadi akibat wajar esensial bagi sistem konstitusional/partisipatoris. Kepemimpinan dan pemegang otoritas, pada tataran praksis akuntabilitas berkaitan dengan rakyat, dan oleh karena itu pemimpin harus bertanggung jawab pada rakyat.

Analisis tentang hak-hak politik non-muslim yang menjadi warga negara dalam suatu pemerintahan, lebih menekankan pada status kewarganegaraannya, bukan yang lain. Secara epistemologi sebagian pemikir politik seperti Abdullah Ahmed An-Na'im, tidak lagi membedakan status dan hak-hak politik warga negara non-muslim (*dzimmi*)<sup>588</sup> dengan warga negara muslim dalam pemerintahan, sebagai warga negara sama dan sederajat dalam partisipasi politik,<sup>588</sup> meskipun di sisi lain masih ada juga pemikir yang tetap membedakannya. Ilmuwan yang disebutkan pertama menghindari kesan dikotomis dan diskriminasi politik terhadap warga negara. Pandangan ini memahami bahwa non-muslim yang menjadi warga negara Islam adalah warga negara penuh, yang memiliki hak-hak politik yang sama dengan orang Islam dalam mengelola pemerintahan.<sup>589</sup>

Karena non-muslim memiliki hak-hak politik yang sama dengan umat Islam, maka tidak tepat kalau larangan mengangkat non-muslim dalam mengelola pemerintahan dikaitkan dengan ayat 28 surat Ali Imran sebagaimana yang dikemukakan di muka, sebab ayat ini turun disaat hubungan umat Islam dengan non-muslim tidak saling menguntungkan sebab dalam situasi bermusuhan. Kalau ayat ini melarang umat Islam melakukan aliansi politik dengan non-muslim adalah sesuatu yang wajar karena kondisi politik yang demikian itu. Tetapi pada saat yang lain Allah tidak melarang kamu (umat Islam) berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu karena agama dan tidak mengusir kamu dari negerimu sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat adil.<sup>590</sup>

---

<sup>588</sup> Abdullah Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*, cet. Pertama, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2007), h. 197

<sup>589</sup> A. Rahman I. Doi, *Shari'ah: The Islamic Law*, cet. duabelas, (Kuala Lumpur: A.S. Noor DEEN, 2002), h. 426-7 dan lihat pula Musthafa Muhammad Thahhan, *op. cit.*, h. 45

<sup>590</sup> Q. S. Al-Muntahanah, (60): 8

Berbuat baik dan berlaku adil dalam konteks ini termasuk mengakui hak-hak politik non-muslim dan tidak melakukan diskriminasi politik terhadap warga negara dengan latar belakang agama dan keyakinan dalam pengelolaan kehidupan bersama. Berkaitan dengan ini, bagaimana dengan Indonesia, apakah non-muslim memiliki hak-hak politik dalam mengelola pemerintahan. Abdurrahman Wahid mengatakan tidak ada masalah. Non-muslim memiliki hak penuh dalam pengelolaan pemerintahan. Sebab hal tersebut sesuai dengan semangat dan roh UDD 1945.<sup>591</sup>

Dalam hubungan ini, Munawir Sjadzali lebih menekankan pada aspek kemampuan/prestasi dan keadilan dalam pengelolaan pemerintahan, bahwa siapapun tanpa membedakan, muslim atau non-muslim mempunyai hak yang sama dalam mengelola pemerintahan sepanjang dapat menciptakan kesejahteraan dan kestabilan politik.<sup>592</sup> Pendapat ini diperkuat dengan mengutip ungkapan Ibn Taimiyah, bahwa kepala negara yang adil meskipun kafir adalah lebih baik dari pada kepala negara yang tidak adil meskipun Islam.<sup>593</sup>

Pandangan di atas sesuai dengan teori “konstitusi” bahwa setiap warga negara termasuk non-muslim memiliki hak politik yang sama untuk mengambil peran politiknya dalam mengelola suatu pemerintahan. (pasal 28C: (2) dan (3) UUD 45.<sup>594</sup>

Sementara pemikir yang disebutkan *kedua*, masih tetap membedakan dengan mempertahankan konsep *dżimmi harbi*, seperti yang dikemukakan Al-Maududi, bahwa non-muslim (*dżimmi*) tidak mempunyai hak politik untuk mengelola negara seperti menjadi Presiden dalam pemerintahan Islam, sebab pengelolaan negara dalam arti kepala negara hanya milik umat Islam saja dalam rangka meneruskan misi kenabian dengan berideologi Islam.<sup>595</sup> Karena negara Islam itu berdasarkan ideologi Islam. dan setiap negara yang berideologis, kata Al-Maududi, posisi-posisi penting dalam pemerintahan, utamanya kepala negara, gubernur, wali kota dan bupati pastilah hanya akan diberikan kepada orang-orang yang memiliki

---

<sup>591</sup> Abdurrahman Wahid, *op. cit.*, h. 30-5

<sup>592</sup> Munawir Sjadzali, *op. cit.*, h. 173-4

<sup>593</sup> *Ibid.*, h. 89-90

<sup>594</sup> UUD '45 yang sudah diamandemen dengan penjelasannya, *op. cit.*, h.

21

<sup>595</sup> Abu A'la Al-Maududi, *op. cit.*, h. 247

kepercayaan sepenuhnya kepada ideologinya dan yang mampu menyelenggarakan sesuai dengan isi dan jiwa ideologi itu sendiri.<sup>596</sup>

Pandangan yang disebutkan pemikir pertama, menggunakan pendekatan substantif dalam melihat negara atau pemerintahan Islam. Pendekatan substantif cenderung melakukan substansiasi agama ke dalam aksi-aksi politik dengan menawarkan nilai-nilai Islam yang ideal. Pemerintahan Islam dalam perpektif substantif bukanlah dilihat dari wilayah geografisnya, *darul Islam* (negeri Islam) atau penduduknya beragama Islam dan *darul harb* (negeri non-muslim) atau penduduknya non-muslim, melainkan indikator kualitatif yaitu tersedianya perangkat penegakkan keadilan; kemerdekaan; menghargai persamaan hak-hak setiap warga negara; keselamatan dan kemerdekaan beragama; terselenggaranya sistem politik yang demokratis dan pluralis, secara khusus diterimanya kemajemukan agama-agama.<sup>597</sup>

Atas dasar inilah, Syekh Syaukat Hussain memandang, Islam tidak mengenal dikotomi antara kehidupan temporal (duniaw<sup>3</sup>) dengan kehidupan spiritual. Pada dasarnya, struktur Islam adalah *religio-politic* yang dalam sistem ini, negara hanyalah suatu usaha untuk mencapai tujuan spiritual dalam organisasi manusia. Persatuan manusia dalam kehidupan temporal dan spiritual sebenarnya untuk saling melengkapi dan secara total dilaksanakan secara bersama-sama, dan tujuan temporal itu tidak hanya bisa dilakukan oleh umat Islam tetapi siapapun termasuk non-muslim.<sup>598</sup>

Sedang pandangan pemikir yang disebutkan *kedua*, menganut pemikiran formalistik. Pemikiran ini cenderung mementingkan bentuk dari pada isi. Pendekatan ini akan menampilkan konsep tentang negara atau pemerintahan dengan simbolisme keagamaan, seperti tampak pada pandangannya yang mengaitkan kekuasaan itu dengan istilah ideologis Islam untuk melaksanakan hukum-hukum Tuhan (*syari'at*), demikian juga menggunakan model-model pemerintahan Islam atau partai Islam yang bersifat formalistik.

Kajian ini menganut pandangan yang disebutkan pertama di atas, karena kajian ini memusatkan perhatian pada berkembangnya faham kebangsaan atau *nation state* yang menjadi tempat semua warga negara sama

---

<sup>596</sup> *Ibid.*, h. 285

<sup>597</sup> Hari Zamhari, *op. cit.*, h. 256-7

<sup>598</sup> Syekh Syaukat Hussain, *op.cit.*, h. 9

dan sederajat dengan warga negara lain tanpa membedakan agama, muslim dan non-muslim dalam pengelolaan pemerintahan.

Faham kebangsaan ini menjadi tuntutan masyarakat modernitas dewasa ini yang lebih menekankan pada prinsip persamaan (egalitarian), toleransi, keadilan dan demokratisasi, sehingga hak-hak politik warga negara benar-benar dapat diwujudkan dalam kehidupan bermasyarakat, bernegara dan berbangsa. Sementara Islam dalam arti nilai-nilainya tetap menjadi acuan dalam mewarnai pengelolaan kehidupan sosial politik dan pemerintahan.

### **Prinsip Keadilan**

Politik yang adil bagi setiap umat dimaksudkan sebagai pengaturan urusan umat dalam pengelolaan urusan bersama atau politik dengan menerapkan sistem dan peraturan yang menjamin keamanan bagi setiap warganegara yang berasas keadilan serta untuk merealisasikan kemaslahatan umat.

Islam menjamin politik semacam itu. Asas keadilan dijadikan acuan untuk merealisasikan kemaslahatan manusia pada setiap zaman dan tempat karena dua hal. *Pertama*, bahwa dasar dan sumber utama ajaran Islam adalah Al-Qur'an, meskipun Al-Qur'an tidak menjelaskan sistem tersebut secara rinci, namun Al-Qur'an menetapkan dasar-dasar dan kaidah-kaidah yang bersifat umum tentang sistem pengaturan dan pengelolaan urusan umat dalam pemerintahan. Kaidah-kaidah tersebut sangat relevan dengan situasi dan kondisi yang bersifat plural atau majemuk, karena setiap umat terus berusaha untuk mewujudkan kemaslahatannya.

Pengaturan semacam itu tidak dirinci oleh al-Qur'an dengan sistem yang jelas dan konkrit dalam pengelolaan pemerintahan, dan juga tentang sistem kedaulatan serta keharusan memiliki wakil-wakil rakyat (DPR), akan tetapi al-Qur'an hanya menyodorkan prinsip-prinsip dasar yang harus dijadikan acuan dalam pengelolaan pemerintahan demi mewujudkan keadilan sosial, dan supaya umat manusia tidak terpecah-belah. Konsep keadilan itu sudah ditegaskan oleh Allah swt. "Dan apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil". (Q.S. An-Nisa: 58), demikian juga tentang konsep dan asas musyawarah "Dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu." (Q.S. Ali-Imran: 159), begitu pula asas persamaan "Sesungguhnya orang-orang mukmin adalah bersaudara". (Q.S. Al-Hujurat: 10).

Selain dasar-dasar yang dikemukakan itu, berkaitan dengan sistem yang tidak dikemukakan di atas, seyogyanya para pemimpin hendaknya membuat sistem dan membentuk pemerintahan, serta menjadikan majlis pemerintahan yang relevan dan sejalan dengan kemaslahatan, asalkan tidak melampaui batas keadilan, musyawarah dan asas persamaan.

Dalam konteks ini Abdul Wahab Khallaf, mengatakan bahwa dalam Islam tidak membatasi ketentuan-ketentuan hukuman kecuali pada lima golongan yang melanggar hukum, yaitu orang memerangi Agama Islam, berbuat kerusakan di muka bumi, membunuh tanpa hak, menuduh zina, mencuri, serta laki-laki dan wanita yang berzina. Sedangkan semua tindakan kriminal seperti tindakan pidana dan pelanggaran-pelanggaran hukumnya tidak ditentukan. Akan tetapi pemimpin harus membuat hukuman itu demi menjaga stabilitas keamanan dan sesuatu yang tidak diinginkan, karena ketetapan hukum akan sangat berbeda-beda menurut situasi dan kondisi lingkungan setempat.<sup>599</sup> Oleh karena itu lanjut Wahab, pemimpin harus menetapkan aturan hukum yang relevan dengan kondisi dan situasi umat.<sup>600</sup> Dalam hubungan ini Allah Swt, telah memberikan petunjuk kearah itu, bahwa dasar umum hukuman adalah harus seimbang dengan tindakan pelanggaran, “Dan jika kamu memberikan balasan, maka balaslah dengan balasan yang sama dengan siksaan yang dilimpahkan kepadamu.” (Q.S. An-Nahl: 126).

Adapun aturan-aturan yang berkaitan dengan hubungan antara manusia (muamalah), hanya cukup menjelaskan adanya tuntutan kebutuhan dan menolak bahaya. Dasar yang harus diperpegangi dalam konteks ini adalah asas kerelaan, seperti yang dijelaskan Allah “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan bathil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama suka di antara kamu”. (Q.S. An-Nisa: 29). Aturan main dalam bidang muamalah juga termasuk dalam bidang politik, rincian hukumnya diserahkan kepada penguasa atau pemimpin, dengan tidak mengesampingkan asas kerelaan.

Islam hanya mensinyalir larangan berpolitik atau bermuamalah yang menimbulkan persengketaan dan permusuhan. Allah mengharamkan riba

---

<sup>599</sup> Abdul Wahhab Khallaf, *Al-Siyasah al-Syar'iyah* (al-Qahirat: Dar al-Anshar, 1977), h. 19

<sup>600</sup> *Ibid.*,



dan judi karena ada unsur mudharat di dalamnya. Dan Islam tidak merinci hukum *juz'i* dalam muamalah, dengan maksud agar para pemimpin membuat aturan sendiri sesuai dengan lingkungan mereka.

Dalam masalah politik, secara umum al-Qur'an menjelaskan hubungan antar umat Islam, seperti yang dipahami dari al-Qur'an "Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu karena agama dan tidak pula mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangi kamu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan barang siapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang zalim". (Q.S. Al-Muntahanah: 8-9).

Al-Qur'an tidak menerangkan secara rinci tentang urusan umum semacam itu. Ketidak rincian itu ternyata mempunyai hikmah, yaitu untuk memberi peluang setiap umat untuk membuat sistem sendiri sesuai dengan situasi dan kondisi mereka dalam merealisasikan tuntutan kemaslahatan umat.

Esensi *kedua*, adalah bahwa tujuan Islam adalah untuk merealisasikan asas kemaslahatan umat manusia serta menolak kemudharatan. Prinsip ini dapat dipahami dari al-Qur'an "Dan dalam qishash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu". (Q.S. Al-Baqarah: 179). Pada ayat lain dikatakan "Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu". (Q.S. Al-Baqarah: 185), demikian pula dalam surat Al-Haj "Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan". (Q.S. Al-Haj: 78).

Berdasarkan prinsip yang terkandung dalam ayat di atas, dapat dikemukakan bahwa tujuan Islam adalah untuk memperbaiki tatanan kehidupan manusia, menegakkan keadilan dan prinsip kemudahan, serta menghilangkan kesulitan, maka dari sini dapat dipastikan bahwa Islam menjamin politik yang adil. Islam mengandung prinsip menghendaki kemaslahatan dan tidak mengenyampingkan pengaturan urusan pemerintahan.

Jika politik Islam benar-benar menjamin politik yang adil dan menerima setiap sistem yang menghendaki kemaslahatan umat serta tidak mengesampingkan urusan umat, lalu kenapa sebagian pemerintahan Islam harus mentransfer aturan-aturan berupa hukum produk luar negeri, dan

tidak mengikuti ajaran Islam sebagai sistem hukum atau aturan main dalam pemerintahan. Atau dengan ungkapan lebih tegas, kenapa pemerintahan Islam, seperti negara Mesir, mentransfer hukum perdata, hukum pidana, hukum acara dari luar ?

Apa yang dikemukakan itu, bukan karena kelemahan sumber Islam yang menjadi aturan main dalam pengelolaan pemerintahan, akan tetapi kelemahan umat Islam sendiri. Islam sebenarnya sudah menentukan aturan main berupa hukum-hukum tersebut, termasuk pula ketetapan dasar metodologi istimbat atau petunjuk kemaslahatan pada setiap masa. Hal itu dimaksudkan agar dikalangan intelektual maupun para pakar dalam mengamati urusan keduniaan dapat membuat sendiri aturan main berupa aturan-aturan yang dijadikan pegangan dalam pengelolaan kehidupan bersama dalam sebuah pemerintahan. Selain itu agar mereka mampu menggerakkan perkembangan zaman dan manusia mampu menginstimbatkan berbagai peristiwa hukum yang relevan dengan berbagai kondisi, ruang dan tempat dengan berdasarkan kepada kemaslahatan manusia.

### **Prinsip Ketaatan Kepada Pemimpin**

Hubungan antara penguasa dengan rakyat yang lebih penting adalah bagaimana rakyat dapat merasakan keadilan dan kemakmuran serta kesejahteraan baik lahir maupun bathin.

Jika kita berbicara tentang negara, maka unsur yang terpenting dalam konteks ini adalah pemerintah, rakyat, wilayah dan konstitusi. Keempat persyaratan itu mutlak harus ada dalam sebuah negara yang berdaulat. Ketiadaan salah satu unsur tersebut, maka keabsahan suatu negara akan diragukan, bahkan tidak diakui sebagai sebuah negara.

Penguasa atau pemimpin sebuah negara, apapun namanya – apakah khalifah, raja, kaisar, presiden atau kekuasaan lainnya – yang dalam menjalankan tugasnya sejalan dengan semangat Islam, maka kewajiban bagi rakyat untuk mentaatinya dan itu tidak bisa dihindari, apalagi penguasa itu dipilih dan ditetapkan atas dasar kesepakatan bersama. Prinsip ketaatan kepada pemimpin merupakan perintah agama.<sup>601</sup> Ketaatan kepada pemimpin, dilakukan selama dalam kerangka kebaikan dan bukan

---

<sup>601</sup> Al-Qur'an Surat 4: 59

sebaliknya, menentang perintah Allah dan Rasulnya atau untuk maksiat adalah hak bagi pemimpin. Jika sebaliknya diperintahkan melakukan kemaksiatan, maka tidak ada hak baginya untuk mendengar dan mentaatinya.

Hak selalu diikuti dengan kewajiban. Istilah hak dan kewajiban merupakan dua kata yang sulit untuk dipisahkan. Di mana ada kewajiban di situ ada hak. Dalam satu kaedah dikatakan “*kuḥḥu ḥaqqin yuqābiluhū wajīb*”. Namun tidak layak bagi seseorang untuk menuntut hak sebelum menjalani kewajiban. Islam lebih banyak berbicara kewajiban ketimbang hak, terutama pada masalah yang bersifat “*ghairu aqil al-ma’na*”, Hal ini sejalan dengan keterangan yang terdapat dalam Al-Qur’an dan hadis Nabi, seperti, “Hai orang yang beriman, jika kalian membela (agama) Allah, maka Dia pun akan menolongmu dan mengokohkan kedudukanmu”<sup>602</sup>, artinya apabila kita menunaikan kewajiban, dalam hal ini membela agama Allah, maka Allah pun akan memberikan hak kita yaitu Allah akan menolong dan mengokohkan kedudukan kita.

Demikian pula halnya dalam politik, seorang penguasa jika telah menunaikan kewajibannya, maka ia juga pantas mendapatkan haknya untuk diikuti dan ditaati. Abu Bakar dalam pidatonya menyatakan “Taatilah aku selama aku taat kepada Allah. Tetapi jika aku menyimpang, maka tidak layak lagi bagiku untuk ditaati”<sup>603</sup>.

Dibalik kewajiban ada juga hak bagi pemimpin atau penguasa yang diberikan oleh rakyat kepadanya. Jika pemimpin itu telah disepakati dan telah melaksanakan kewajiban sebagaimana mestinya, maka layaklah ia mendapatkan haknya. Di antara hak-haknya itu adalah mentaatinya dengan cara yang makruf, membelanya atau menolongnya dan sebagainya.

Meskipun kewajiban untuk taat kepada pemimpin, namun tidak menafikan untuk melakukan koreksi terhadap penguasa itu sendiri, selama penguasa atau pemimpin itu melakukan tindakan yang dianggap penyimpang dari aturan, baik aturan negara maupun aturan agama. Karena penyelewengan dan penyimpangan dari aturan-aturan tersebut termasuk kemungkaran yang wajib disingkirkan. Sedangkan *amar ma’ruf nahi mungkar* merupakan suatu kewajiban untuk dilakukan. Mengentaskan kemungkaran penguasa dapat dilakukan dalam berbentuk koreksi atas segala

---

<sup>602</sup> Al-Qur’an Surt.47: 7

<sup>603</sup> J. Suyuthi Pulungan, *op., cit.*, h. 108

penyimpangannya, dan ini merupakan tugas dan kewajiban warga negara khususnya orang-orang yang beriman, sebab, “orang yang beriman, baik laki-laki maupun perempuan satu sama lain adalah penolong, melaksanakan yang ma’ruf dan mencegah yang mungkar”.<sup>604</sup>

Taat yang diwajibkan setiap warga negara atau orang beriman kepada pemimpinnya bukan berarti mendiamkan mereka atas segala penyimpangan dan penyelewengan yang dilakukan. Taat adalah kewajiban, namun melakukan koreksi terhadap penyimpangan penguasa juga sama wajibnya. Mendiamkan mereka dalam kemungkaran berarti melalaikan tugas sebagai *amar ma’ruf nahi mungkar*. Hal ini dapat dipahami pernyataan Rasulullah, “siapa saja yang melihat kemungkaran, hendaknya ia meluruskan (mengubah) dengan kekuasaannya, jika tidak mampu maka dengan pikiran dan pandangannya, dan jika tidak mampu maka dengan hatinya. Dan yang terakhir merupakan selemah-lemahnya iman”.<sup>605</sup>

Dengan demikian, rakyat khususnya kaum muslimin, memiliki dualisme kewajiban, taat selagi pemimpin berjalan di atas rel kebenaran, dan mengoreksinya jika menyimpang di jalan kebenaran.

### **Hak-hak Sosial Non-Muslim dalam Islam**

Islam mengajarkan kaum muslim untuk menghormati para penganut agama lain dalam hal ini non-muslim dan melarang menghina agama-agama mereka atau merusak tempat-tempat ibadah mereka. Sebaliknya Islam memerintahkan kaum muslimin berbuat baik dan adil terhadap mereka. Sekalipun demikian Islam juga menyatakan bahwa dalam agama-agama mereka telah terdapat “kekeliruan”, seperti ketidak murnian kitab suci mereka karena sudah terjadi perubahan, penambahan dan pengurangan atau penyembunyian sebagian isinya, dan rusak akidah Tauhid mereka, karena menganggap para pemuka agama sebagai *arbab* (Tuhan-tuhan) yang memiliki wewenang untuk menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal, atau pun karena sikap berlebihan terhadap pembawa risalah agama mereka dengan menempatkannya pada kedudukan Tuhan.

Bagaimanapun kritik Islam terhadap agama-agama non-muslim dan para penganutnya, tetapi orang-orang non-muslim tetap mendapat tempat

---

<sup>604</sup> Al-Qur’an Surat. 9: 71

<sup>605</sup> RH. Muslim, Ahmad, Turmuzi, Abu Daud, al-Nasai, dan Ibn Majah dari Abu Sa’id.

untuk hidup di tengah-tengah masyarakat muslim. banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang melukiskan dinamika hubungan sosial politik muslim dengan non-muslim pada masa Nabi, dan dapat dijadikan acuan bagi kaum muslimin sesudahnya, tentu saja dengan interpretasi yang berdasarkan realitas yang dihadapi setiap masa.

Orang-orang non-muslim yang dihadapi Nabi Muhammad saw, ketika berada di Mekkah adalah orang-orang musyrik. Agama Yahudi dan Nasrani. Fazlur Rahman mengemukakan bahwa Agama Yahudi dan Nasrani itu, juga sudah dikenal orang-orang Arab. Hal ini didasarkan pada Al-Qur'an surat Al-Mu'minin /23: 83 yang berbunyi:

*Sesungguhnya kami dan bapak-bapak kami telah diberi peringatan dengan hal ini dahulu, ini tidak lain hanyalah dongeng orang-orang dahulu kala.*

Fazlur Rahman memahami ayat ini, bahwa orang-orang Yahudi dan Nasrani telah mencoba menarik orang-orang Arab ke dalam agama mereka.<sup>606</sup> Namun hanya segelintir orang Mekkah yang menganut agama Nasrani, karena – seperti yang dikatakan oleh Watt – menganut agama Nasrani itu mengandung implikasi politik, sebab kekaisaran Bizantium dan Abisinia menganut agama Kristen Ortodoks dan monofosit, sedangkan kekaisaran Persia menganut Kristen Nestorian.<sup>607</sup> Maksudnya, sekte mana pun yang menjadi pilihan orang Arab akan menyebabkan permusuhan dengan sekte lainnya, dan hal itu akan mengganggu kepentingan dagang mereka.

Di Madinah, sebagaimana yang ditunjukkan oleh banyak ayat, sudah banyak para penganut Yahudi dan Nasrani. Selain kedua agama itu, Al-Qur'an juga menyebutkan adanya para penganut dua agama lain, yaitu orang-orang Shabi'un (Q.s. Al-Baqara/2: 62, Al-Maidah/5: 69, dan Al-Hajj/22: 17) dan orang-orang Majusi (Q.s. Al-Hajj/22:17). Syahrastani menggolongkan para penganut kedua agama ini sebagai komunitas agama yang memiliki “*Syubbah Kitab*”.<sup>608</sup>

---

<sup>606</sup> Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, ter. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1983), h. 218

<sup>607</sup> W. Montgomery, Watt, *Pengantar Studi Al-Qur'an*, terj. Taufiq Adnan Amat, (Jakarta: CV. Rajawali, 1991), 12

<sup>608</sup> Al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, (Bairut: Dar Al-Fikr, t.th.), h. 259

Para ulama telah sepakat bahwa Yahudi dan Nasrani adalah *Ahl al-Kitab*. Tetapi mereka berbeda pendapat mengenai status orang-orang Shabi'un, Majusi, serta agama-agama lain yang tidak disebutkan dalam Al-Qur'an, apakah mereka termasuk Ahl Kitab atau bukan. Mengenai orang Majusi, sebuah Hadis Nabi dikutip Ibn Katsir dan Sayyid Sabiq mengatakan, "Perlakukanlah (aturlah) mereka menurut aturan yang diterapkan kepada Ahl al-Kitab (Yahudi dan Nasrani)".<sup>609</sup> Namun Ibn Katsir berpendapat bahwa keumuman hadis itu sudah *ditakhshish* atau dibatasi. Maksudnya mereka diberlakukan seperti Ahl al-Kitab hanya dalam hal membayar jizya (pajak kepala), sedang dalam hukum sembelihan dan hukum mengawini wanita mereka, Hadis itu di takhshish oleh Q.s. al-Maidah/5: 5 yang hanya menghalalkan sembelihan Ahl al-Kitab (yahudi dan Nasrani). Jumbuh ulama fiqh juga berpendapat bahwa orang-orang Majusi juga Shabi'un tergolong musyrik, maka sembelihan mereka haram dimakan dan wanita mereka haram dinikahi.<sup>610</sup>

Quraish Shihab cenderung berpendapat bahwa istilah Ahl al-Kitab yang terdapat dalam al-Qur'an hanya ditujukan kepada orang-orang yang menganut agama Yahudi dan Nasrani, kapan pun dan di mana pun, serta dari keturunan bangsa mana pun. Pendapat beliau ini didasarkan atas Q.s. al-An'am/6: 156 yang berbunyi:

*Kami turunkan al-Qur'an agar kamu (orang-orang kafir) tidak mengatakan bahwa, Kitab itu diturunkan hanya kepada dua golongan sebelum kami (yahudi dan Nasrani), dan sesungguhnya kami tidak memperhatikan apa yang mereka baca.*

Namun demikian, lanjut Shihab, para penganut agama lain – termasuk para penyembah berhala non-Arab meskipun tidak disebut Ahl al-Kitab – mereka diperlakukan sebagaimana Ahl al-Kitab. Artinya, mereka membayar jizya, sembelihan mereka halal dikonsumsi, dan wanita mereka boleh dinikahi.<sup>611</sup>

---

<sup>609</sup> Ibn Katsir, Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim, jilid 2, (Bairut: Dar al-Fikr, t.th.), 27 dan lihat pula Sayyid Sabiq, Fiqh al-Sunna, jilid 3, (Semarang: Toha Putra, t.th.), h. 264

<sup>610</sup> *Ibid*

<sup>611</sup> M Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1996), h. 368-369

Berbeda dengan pendapat di atas, Rasyid Ridha lebih moderat dalam melihat istilah *al-musyrikun*. Baginya istilah *al-musyrikun* sebagaimana yang disebutkan dalam al-Qur'an hanyalah orang-orang Arab penyembah berhala.<sup>612</sup> Dan karena itu para penganut agama Majusi, Shabi'un, dan para pemeluk agama-agama yang tidak disebutkan dalam al-Qur'an seperti Brahmanisme (Hindu), Budha, Konfuchu, dan Shinto dapat digolongkan sebagai Ahl al-Kitab dengan alasan bahwa tidak ada satu umat pun yang tidak didatangi oleh seorang rasul Tuhan. Pada awalnya mereka memiliki kitab suci dan mempunyai akidah Tauhid, tetapi seiring perjalanan waktu kitab suci dan keyakinan Tauhid mereka rusak. Mengenai sebab mereka tidak disebutkan dalam al-Qur'an, menurutnya, adalah karena orang-orang Arab tidak mengenal mereka.<sup>613</sup> Mengikuti pendapat Rasyid Ridha, maka dapat dipahami bahwa sembelihan mereka adalah halal dimakan, dan winta mereka halal untuk dinikahi.

Mengenai hak-hak sosial non-muslim, dalam konteks ini adalah berkaitan dengan hubungan pertetanggaan, perkawinan, belajar-mengajar, dan peradilan. Berkaitan dengan masalah-masalah itu, al-Qur'an menyebutkan:

*Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu karena agama dan tidak mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat adil (A.q. al-Mumtahanah/ 60: 8).*

Ayat ini menunjukkan bahwa perbedaan agama semata-mata tidak boleh menjadi alasan bagi kaum muslimin untuk tidak berbuat baik terhadap orang-orang non-muslim, sebagai tetangga atau sebagai sesama anggota masyarakat. Islam mengajarkan kita bahwa orang-orang non-muslim yang hidup di tengah-tengah masyarakat muslim diperlakukan sebagaimana layaknya dengan anggota masyarakat. Mereka tidak diasingkan dari pergaulan hidup bahkan dibolehkan saling memberi dan mengkomsumsi makanan dengan orang-orang Ahl Al-Kitab, dan membolehkan pula mengawini wanita-wanita mereka. Namun Q.s. al-

---

<sup>612</sup> Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar* jilid 6, (Bairut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 180

<sup>613</sup> *Ibid*, h. 187-189

Maidah/5: 5 membedakan hukum sembelihan Ahlu Al-Kitab dari sembelihan orang-orang musyrik. Demikian juga wanita-wanita Ahlu Al-Kitab boleh dinikahi, tetapi wanita-wanita musyrik tidak boleh dinikahi (Q.s. al-Baqarah/2: 221).

Al-Qur'an tampaknya menunjukkan sikap tegas terhadap orang-orang musyrik penyembah berhala, berbeda dari sikap toleran yang ditunjukkannya kepada para penganut agama Yahudi dan Nasrani. Hal ini dikarenakan al-Qur'an tidak menerima kemusyrikan, sebagaimana disinggung di muka.

Membina hubungan kerja sama dengan orang-orang non-muslim dalam bidang politik tidak dilarang dalam Islam, meskipun terdapat beberapa ayat dalam al-Qur'an yang secara tekstual melarang, seperti ayat 28 surat Ali Imran dan ayat 51 surat Al-Maidah. Pada Q.s. Ali Imran/3: 28 berbunyi:

*Janganlah orang-orang mu'min mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mu'min. Barang siapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah, kecuali karena (siasat) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka.*

Sedang pada Q.s. Al-Maidah/5: 51 berbunyi:

*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi wali (mu): sebahagian mereka adalah wali bagi sebahagian yang lain. Barang siapa di antara kamu mengambil mereka menjadi wali, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim.*

Dua ayat di atas secara substansi mempunyai tujuan yang sama, yaitu larangan mengangkat non-muslim (orang Kafir, Yahudi dan Nasrani) sebagai pemimpin politik di tengah-tengah mayoritas muslim, dilatar belakangi oleh sebab *nuzul* ayat tersebut yang menurut Muhammad Al-Gazali dan Nurcholish Madjid turun dalam kondisi orang-orang non-muslim sedang memusuhi kaum muslim, sehingga mengharuskan umat Islam untuk menjauhi orang-orang non-muslim dan tidak boleh mengangkat mereka sebagai pemimpin umat Islam.<sup>614</sup> Sedangkan Nurcholish Madjid menegaskan bahwa larangan dalam ayat tersebut

---

<sup>614</sup> Sayyid Muhammad Al-Gazali, *al-Ta'ashub wa al-Tasamuh Bain al-Mas'hiyyah wa 'Islam*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Hadisah, 1966), h. 40



muncul karena faktor psikologis-politik. Munculnya zaman yang didominasi dan dikuasai oleh bangsa-bangsa yang bukan muslim sekarang ini, disertai masa jajahan yang cukup pahit kepada dunia Islam, telah mendorong kelompok muslim termasuk di negeri ini bersikap dan berpandangan eksklusivistis bahkan sikap-sikap radikal terhadap orang-orang non-muslim.<sup>615</sup>

Dari perspektif ini, maka komunitas non-muslim harus dilihat pada dua hal yaitu. Pertama, golongan non-muslim yang berdamai dengan orang-orang muslim dan tidak memerangi mereka karena agama serta tidak mengusir mereka dari tempat tinggal mereka. Golongan ini berhak mendapat perlakuan yang baik dan keadilan. Kedua, golongan yang memusuhi dan memerangi orang-orang muslim, dengan cara menyerbu atau mengusir mereka dari tempat tinggal, atau berkomplot dengan pihak tertentu untuk tujuan tersebut, seperti yang dilakukan orang-orang musyrik Mekkah. Pengertian yang terkandung di dalam *nash* Al-Qur'an ayat 28 surat Ali Imran dan ayat 51 surat Al-Maidah ini tertuju kepada golongan kedua.

Sedangkan golongan yang disebutkan pertama, itulah yang diakomodasi oleh Al-Qur'an surat Al-Muntahanah, (60): 8 yaitu:

*Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu Karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. (QS. Al-Muntahanah, 60: 8).*

Ayat ini mengemukakan gagasan yang besar tentang persaudaraan manusia, bahwa umat Islam tidak dilarang berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang non-muslim yang tidak memusuhi dan memerangi mereka karena alasan agama. Oleh karena itu umat Islam hendaknya menerima mereka dengan prinsip kerja sama dan persaudaraan, melakukan perbaikan kehidupan serta menyelesaikan persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan yang dihadapi bersama. Ini termasuk memberikan nasehat atau kritik kepada penguasa sebagai bagian dari kontrol sosial terhadap pemerintah. Sehingga setiap orang sebagai warga negara hendaknya mengikuti perkembangan masyarakat agar masing-masing mampu melihat

---

<sup>615</sup> Nurchilish Madjid, *Islam Kemoderenan dan ke Indonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1987), h. 73

dan memberikan saran atau nasehat dalam berbagai bidang kehidupan termasuk bidang politik.

Pandangan di atas, dapat dipahami bahwa setiap warga negara, non-muslim dan muslim, hendaknya berpartisipasi dalam mengelola kehidupan bersama di masyarakat. Non-muslim sebagaimana dengan umat Islam, memiliki hak dalam mengatur kepentingan umum, termasuk di dalamnya menyuruh kepada kebaikan dan mencegah dari yang mungkar. Dalam kaitan itu juga, non-muslim mempunyai kemampuan mengemukakan pendapat yang benar, berpartisipasi dalam kegiatan politik, dan bertanggung jawab atas semua tindakannya. Dalam pengertian lain non-muslim memiliki hak-hak politik sama dengan kaum muslimin.

Dalam konteks ini, Cawidu mengemukakan suatu analisis yang lebih moderat dengan mengutip beberapa mufassir, seperti Thabathaba'i lebih mengartikan kata "*awliya*" pada tiga ayat yang dikemukakan oleh kelompok atau aliran pemikiran pertama di atas sebagai sekutu-sekutu atau sahabat-sahabat rohaniyah yang menyebabkan orang-orang mukmin mentaati dan mengikuti adat istiadat mereka (non-muslim). Demikian juga Muhammad Asad menganggap bahwa "*awliya*" yang dilarang dalam ayat di atas lebih berkonotasi aliansi moral dari pada aliansi politik. Karena itu Cawidu berkesimpulan bahwa membina hubungan kerja sama dengan orang-orang non-muslim dalam bidang politik tidak dilarang dalam Islam, bahkan dianjurkan dan dipraktekkan oleh Rasulullah serta kaum muslimin sesudah beliau.<sup>616</sup>

Dalam hubungan ini, Abdurrahman wahid mengatakan bahwa orang-orang non-muslim yang menjadi warga negara dalam sebuah negara Islam memiliki hak-hak penuh, termasuk hak untuk menjadi kepala negara. Beliau mencontohkan di Iraq menteri luar negerinya Thareq Azis yang beragama Kristen dan sesudah itu menjadi perdana menteri di Iraq yang setingkat dengan kepala negara.<sup>617</sup> Ini terjadi ketika Saddam Husain dijatuhkan oleh kekuasaan Barat melalui Amerika dan pada saat itulah Thareq Azis diangkat menjadi perdana menteri di Iraq.

---

<sup>616</sup> Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr Dalam Al-Qur'an*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), h. 211-212 dan lihat pula Nanang Tahqiq (ed.), *Politik Islam*, cet. pertama, (Jakarta: Kencana, 2004), h. 126

<sup>617</sup> Abdurrahman Wahid, "Presiden Dan Agama", dalam *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), h. 303

Argumen lain yang dikemukakan atas kebolehan kerja sama dengan non-muslim dalam bidang politik adalah QS. Al-Hujurat (49): 13 yaitu:

*Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.*

Dan hadis Nabi saw yang berbunyi:

*Wahai manusia, ingatlah sesungguhnya Tuhan kamu satu dan bapak kamu satu (Adam), ingatlah tidak ada keutamaan orang Arab atas orang bukan Arab, tidak ada keutamaan orang-orang bukan Arab atas orang Arab, orang berwarna atas orang hitam, orang hitam atas orang berwarna, kecuali karena takwanya (H. R. Ahmad).<sup>618</sup>*

Dari ayat dan hadis di atas merupakan teks suci yang memperlihatkan adanya pesan egalitarianisme, dan tidak ada agama yang demikian kuat dari pada agama Islam dalam hal persamaan manusia.<sup>619</sup> Hakikat penciptaan manusia adalah sama tidak ada perbedaan, yakni sama-sama keturunan Adam. Oleh sebab itu, tidak ada kelebihan seorang individu dari individu yang lain, satu golongan atas golongan yang lain, suku, ras, dan lain sebagainya.

Karena hakikat kejadian manusia sama, sungguh sangat tidak adil kalau di antara mereka ada yang mengklaim dirinya lebih tinggi dari yang lain. Keadilan, menurut Ibn Taimiyah menuntut agar semua orang diperlakukan sama.<sup>620</sup> Meskipun antara sesama manusia terdapat perbedaan dari segi gender, ras, karakter, agama, status sosial, usia, kekuatan, bangsa dan sebagainya. Namun sebagai manusia mereka tetap sama dan sederajat dan yang membedakan adalah kualitas takwanya yang tercermin dalam sifat-sifat baik yang ia miliki dan amal perbuatan baik yang ia lakukan.<sup>621</sup>

---

<sup>618</sup> Ahmad Ibn Hanbal, *Al-Musnad*, jilid 2, (Bairut: Maktaba al-Islam<sup>3</sup>, 1985), h. 285-539

<sup>619</sup> Lihat Budhy Munawar Rahman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran dan Kanvas Peradaban*, cet. pertama, (Jakarta: Mizan, 2006), h. 630

<sup>620</sup> Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibn Taimiyah Tentang Pemerintahan Islam*, cet. pertama, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 101

<sup>621</sup> Mujar Ibn Syarif, *op. cit.*, h. 4

Pandangan itu dapat dipahami bahwa Islam menjunjung tinggi prinsip egalitarianisme di antara sesama manusia, tanpa melihat agama dan status sosialnya. Dengan demikian, tidak salah kalau Yusril Ihza Mahendra menegaskan bahwa negara yang didasarkan atas prinsip-prinsip Islam adalah negara yang menganut paham egaliter, kedaulatan rakyat, keadilan dan persamaan hak kepada semua warga negara tanpa memandang agama yang dianutnya.<sup>622</sup>

Dari sisi lain, Al-Qur'an juga mengajak manusia (tanpa membedakan agama, muslim dan non-muslim) agar bermusyawarah<sup>623</sup> Musyawarah, hendaknya dijadikan salah satu prinsip pengelolaan bidang-bidang kehidupan bersama, termasuk kehidupan politik. Dalam ayat tersebut, Allah swt memuji mereka yang senang melakukan musyawarah. Karena itu, ayat ini dijadikan acuan oleh banyak ulama politik untuk membuktikan adanya hak politik setiap warga negara. Dan Piagam Madinah merupakan hasil kesepakatan bersama antara Nabi Muhammad saw, umat Islam dengan non-muslim (Yahudi dan Nasrani).<sup>624</sup> Untuk mengatur pengelolaan kehidupan bersama di Madinah.

---

<sup>622</sup> Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam politik Islam*, cet. pertama, (Jakarta: Pramadina, 1999), h. 75

<sup>623</sup> Q.S. Al-Syura,42: 38. Dalam konteks ini Nabi pernah mengadakan musyawarah dengan non-muslim Yahudi. Hal ini penting untuk dapat menjadi pijakan bahwa hak untuk menentukan pendapat sebenarnya adalah hak setiap warga masyarakat sebagai anggota komunitas, bukan hak kelompok tertentu. Peristiwa musyawarah antara Nabi dengan non-muslim yaitu ketika seorang laki-laki dan seorang perempuan Yahudi yang sudah berkeluarga melakukan zina, para Rahib Yahudi Bani Quraizah berkumpul di Bait al-Midras untuk membicarakan hukuman bagi pelaku zina tersebut. Para Rahib berselisih pendapat tentang hukuman apa yang harus dijatuhkan bagi keduanya. Kemudian mereka sepakat untuk membawa masalah itu kepada Muhammad saw untuk mendapatkan pandangan beliau tentang masalah tersebut. Sebelum memberikan pendapatnya, Nabi saw bertanya kepada para Rahib Yahudi tersebut tentang apakah ada dalam Taurat jenis hukuman bagi pelaku zina yang sudah berkeluarga. Mereka mengatakan bahwa bagi pelaku zina yang sudah berkeluarga hukumannya adalah rajam. Atas dasar ini Muhammad saw menetapkan hukuman bagi keduanya adalah rajam. Lihat Ali Nurdin, *op. cit.*, h. 246

<sup>624</sup> Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah Dan Undang-undang Dasar 1945: Kajian Perbandingan Tentang Dasar Hidup Bersama Dalam Masyarakat Yang Majemuk*, cet. pertama, (Jakarta: UI-Press, 1995), h. 36-37 dan 44

Musyawah sebagai salah satu prinsip pengelolaan kehidupan politik, dalam proses perjalanannya mengalami perkembangan seiring dengan perkembangan dinamika politik modern. Sehingga keanggotaan majelis umat atau majelis permusyawaratan rakyat, menurut Taqiyuddin An-Nabhan<sup>3</sup>,<sup>625</sup> non-muslim juga mempunyai hak politik. Karena majelis umat semata-mata merupakan wakil umat atau kelompok mereka dalam menyampaikan pendapat. Sebagaimana setiap muslim memiliki hak untuk menyampaikan pendapat, maka non-muslim juga memiliki hak politik untuk menyampaikan suara dalam rangka menerapkan hukum-hukum Islam terhadap dirinya, termasuk masalah kedzaliman penguasa (terhadap diri mereka). Oleh karena itu, non-muslim juga berhak mewakilkan kepada siapa saja yang dikehendakinya, termasuk kepada umat Islam dan dia juga diperbolehkan untuk menjadi wakil bagi siapa yang menghendakinya. Untuk menjadi wakil maupun yang mewakilkan, tidak harus muslim kata An-Nabhan<sup>3</sup>, melainkan boleh non-muslim. Karena itu, dibenarkan bagi orang-orang muslim untuk memilih orang yang mewakili mereka di dalam majlis umat itu, baik muslim maupun non-muslim. Selama mereka memiliki kewarganegaraan daulah Islam.

Islam memandang rakyat yang diperintah oleh daulah Islam semata-mata sebagai manusia, terlepas dari agama, suku, ras, dan golongan. Sehingga, kebijakan pemerintah yang digariskan untuk memerintah mereka (non-muslim) semata-mata menganggap mereka sebagai manusia, sehingga daulah Islam akan memerintah dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia, dan mengeluarkan manusia dari ketersesatan (*dlulumat*) menuju jalan keselamatan. Oleh karena itu, semua rakyat memiliki hak dan kewajiban yang berhubungan dengan manusia. Sebagai seorang manusia, adalah sama dilihat dari segi, bahwa semuanya wajib dikenai pemberlakuan hukum termasuk hukum Islam. Sehingga, ketika seorang hakim (*qadi*) menyelesaikan perkara sengketa, begitu pula penguasa ketika memerintah, maka mereka tidak akan melakukan diskriminasi, melainkan akan memperlakukan mereka secara adil, sebab mereka dilihat sebagai warga negara daulah Islam, dan bukan yang lain.<sup>626</sup>

---

<sup>625</sup> Taqiyuddin An-Nabhani, Sistem Pemerintahan Islam: Doktrin, Sejarah Empirik, cet. pertama, (Bangil: Al-Izzah, 1996), h h. 289-299

<sup>626</sup> *Ibid.*,

Atas dasar itu, masing-masing warga negara daulah Islam memiliki hak untuk menyampaikan pendapatnya, baik secara langsung, maupun memilih wakil untuk menyampaikan pendapatnya serta pendapat orang yang dipilihnya. Untuk itu, prinsip-prinsip Islam tentang musyawarah harus dipegang teguh semua peserta musyawarah yaitu kebebasan, keadilan dan persamaan hak dalam berbicara dan menyampaikan pendapat, dari kelompok mayoritas atau minoritas tetapi bagaimana kualitas pendapat tersebut bagi kemaslahatan umat. Sehingga peserta musyawarah terlebih lagi yang memimpin musyawarah harus dapat berlaku adil.<sup>627</sup>

Selanjutnya, menanggapi ayat 62 surat Al-Naml dan ayat 165 surat Al-An'am serta ayat 55 surat Al-Nur yang dijadikan alasan oleh kelompok pertama khususnya Al-Maududi yang menjadikan landasan teori politiknya tentang teori kekhilafahan (penguasa) di bumi yang diperuntukkan kepada umat Islam, oleh kelompok atau aliran ini mengajukan sanggahan sebagai berikut. Bahwa argumen Al-Maududi dalam memahami ayat tersebut tidak dapat dijadikan acuan, karena itu mengandung kelemahan yakni, dalam ayat tersebut menyatakan bahwa umat manusia itu adalah khalifah-khalifah (penguasa-penguasa) di bumi, sebagaimana yang terdapat dalam ayat 62 surat Al-Naml yang berbunyi: "Dan Ia (Allah) menjadikan *kalian* sebagai penguasa-penguasa di bumi", dan ayat 165 surat Al-An'am yang berbunyi: "Ia (Allah) adalah yang menjadikan *kalian* penguasa-penguasa di bumi". Menurut penafsiran Munawir Sjadzali, perkataan كُمْ (*kalian*) dalam dua ayat tersebut adalah "umat manusia seluruhnya". Bukan hanya umat Islam saja.<sup>628</sup>

Namun bagi Al-Maududi kata كُمْ dalam arti *kalian* (manusia) itu adalah umat Islam, sebab ayat 55 surat Al-Nur yang dikutip di atas, disimpulkan Al-Maududi bahwa hanya umat Islamlah yang berstatus khalifah-khalifah Allah di bumi. Hal ini tidak dapat dijadikan sandaran, sebab yang dijanjikan untuk menjadi penguasa-penguasa di bumi dalam ayat itu, adalah mereka yang selain iman juga mempunyai "prestasi", berhasil mengelola dan memanfaatkan kekayaan alam yang melimpah rupa dan sumber daya manusia ini untuk memakmurkan dunia dan

---

<sup>627</sup> Ali Nuridin, *Qur'anic Society: Menelusuri Konsep Masyarakat Ideal dalam Al-Qur'an*, cet. pertama, (Jakarta: Erlangga, 2006), h. 247

<sup>628</sup> Munawir Sjadzali, *Islam Dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, edisi kelima, (Jakarta: UI-Press, 1993), h. 173

meningkatkan kesejahteraan serta kualitas hidup. Kelompok manusia yang demikian ini wajar kalau kemudian menjadi penguasa-penguasa di bumi, tidak hanya dalam arti kekuasaan politik tetapi juga kekuasaan dalam bidang ekonomi dan bidang-bidang lain. Dari ayat tersebut jelas tidak dapat seseorang mengambil kesimpulan bahwa kekuasaan politik itu otomatis diberikan oleh Allah hanya kepada umat Islam, termasuk mereka yang hanya beriman tetapi tidak berprestasi.<sup>629</sup>

Lagi pula kalau diikuti pendapat Al-Maududi itu, bahwa hanya umat Islamlah yang berhak menjadi khalifah-khalifah (Allah) di bumi, bagaimana kita menjelaskan situasi dunia sekarang ini, umat Islam untuk memenuhi hampir segala keperluan hidup masih sangat bergantung kepada karya, produksi dan pelayanan dari bangsa-bangsa yang bukan Islam, dan juga dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, bahkan barangkali ketertibatan hidup, umat Islam tertinggal jauh dari bangsa-bangsa bukan Islam. Apakah sudah benar bahwa umat Islam yang mengaku sebagai khalifah-khalifah (Allah) di bumi demikian kala dan tertinggal dalam segala bidang oleh mereka yang menurut Maududi bukan khalifah-khalifah (Allah) itu. Apakah Allah rela melihat para khalifahnyanya dalam kondisi yang demikian.<sup>630</sup>

Dalam konteks kekhalifahan ini yang lebih penting selain iman adalah kualitas dan prestasi managerial dalam pengelolaan kehidupan di dunia. Mengapa kualitas dan prestasi ditekankan, karena dalam hadis Nabi Muhammad saw disebutkan bahwa pemimpin haruslah orang Quraisy yang dulu pernah dikemukakan oleh Abu Bakar al-Shiddiq untuk mencairkan suasana ketegangan dalam rapat pemilihan khalifah pengganti Nabi Muhammad saw di Saqifah Bani Saidah, yang berbunyi: “Para Imam (kepala negara) itu harus dari suku Quraisy” (Rawahul Ahmad).<sup>631</sup>

Hadis di atas, menurut Ibn Hazam adalah shahih yang mempunyai sekitar empat puluh jalur sanad.<sup>632</sup> Bahwa kepemimpinan itu harus dari suku Quraisy, menurut Ibn Khaldum, karena berdasarkan kenyataan empirik, kaum Quraisy saat itu merupakan satu-satunya etnis Arab yang

---

<sup>629</sup> *Ibid.*, h. 173-174

<sup>630</sup> *Ibid.*,

<sup>631</sup> Ahmad Ibn Hambal, *al-Musnad*, jilid dua, (t.tp. Al-Maktaba al-Islami, t. th., ), h. 141

<sup>632</sup> Ibn Hazam dalam Mujar Ibn Syarif, *op. cit.*, h. 59

paling kuat, cerdas dan berpengaruh, di samping mereka memiliki solidaritas kelompok yang kuat dan cerdas, membuat mereka menjadi figur yang paling berwibawa dan cerdas untuk menjaga dan memelihara kesatuan dan persatuan kelompok. Hanya tokoh yang memiliki latar belakang etnis serupa itulah kata Ibn Khaldun yang akan mampu memimpin masyarakat dan mengelola negara secara efektif. Tetapi bila etnis lain yang lebih kuat dan lebih berwibawa ketimbang etnis Quraisy, tentu merekalah yang lebih berhak atas kepemimpinan itu. Dengan demikian syarat keturunan Quraisy itu tidak lebih hanya sekedar syarat “simbolik” belaka.<sup>633</sup>

Dari sini dapat digaris bawahi bahwa persyaratan suku Quraisy tidak ditekankan pada etnisnya tetapi pada “kemampuan” dan “prestasinya” untuk memimpin. Jika mampu memimpin dan memiliki prestasi/kualitas managerial yang cukup dan mendapat dukungan rakyat, calon dari etnis manapun boleh dan berhak menjadi pemimpin publik. Dalam kaitannya dengan kepemimpinan non-muslim, dapat dipahami bahwa selama tidak ada undang-undang yang melarang dan memiliki kemampuan dan kualitas boleh dan sah-sah saja. Sebab pengangkatan seorang pemimpin tidak mewakili kelompok agama dan golongan tertentu, melainkan kualitas dan prestasi yang bersangkutan.

Selain itu, teori politik Al-Maududi, yang memberikan hak politik kepada umat Islam untuk menduduki jabatan strategis dalam pemerintahan Islam seperti kepala negara, akan menimbulkan persoalan lain yaitu bagaimana hal itu diatasi dalam suatu wilayah yang majemuk (multi golongan) di mana Islam tidak dijadikan asas kesepakatan politik bersama seperti di Indonesia.

Dalam kasus semacam ini, agaknya keluwesan dan perkembangan syari’at Islam, terutama dalam aspek politiknya, sangatlah mungkin adanya toleransi terhadap berbagai bentuk modus yang dapat terjadi. Al-Qur’an tidak memberikan rincian secara jelas mengenai sistem dan teori politik yang harus diikuti, demikian juga Nabi Muhammad saw tidak meletakkan aturan yang baku untuk dipedomani oleh kaum muslim sesudahnya. Hal ini mungkin karena Rasulullah tidak mau melakukan sesuatu yang saat itu sesuai dengan umat Islam, namun ternyata hal serupa itu tidak lagi sesuai dengan umat Islam di masa-masa sesudahnya, karena pergeseran dan

---

<sup>633</sup> Abd. Rahman Ibn Muhammad Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, (Bairut: Dār Ihy al-Turats al-‘Arab<sup>3</sup>, t. th), h. 94 dan lihat pula Mujar Ibn Syarif, *op. cit.*, h. 62



perubahan situasi dan kondisi sosial yang mengitarinya. Untuk itu Rasulullah tidak ingin membebani umatnya dengan sesuatu yang mungkin memberatkan mereka. Hal yang demikian itu diserahkan kepada kaum muslimin untuk mencari solusi yang terbaik dalam menyelesaikan problem-problem yang mereka hadapi khususnya yang berkaitan dengan kehidupan politik mereka.

Tujuan utama syari'at Islam adalah mewujudkan kemaslahatan manusia seluruhnya, baik di dunia maupun di akhirat.<sup>634</sup> Mencapai tujuan yang bersifat global semacam ini tidak mudah dilakukan dengan menyandarkan diri pada teori dan sistem yang kering, kaku dan sangat mengikat, terutama dalam aspek politik yang cenderung berubah dan berkembang. Yang paling utama adalah bahwa ajaran-ajaran moral Al-Qur'an, yang bertumpu pada prinsip keadilan (*al-adalah*), prinsip persamaan (*al-musawah*), prinsip musyawarah (*al-syura*) dan prinsip kebebasan (*al-hurriyyah*), serta dilandasi oleh akhlak dan moral Islam. Pengejawantahan dan manifestasi prinsip-prinsip moral tersebut jelas sekali tidaklah harus melalui suatu bentuk institusi atau sistem politik tertentu semata-mata.

Sebagai contoh yang dapat ditunjukkan dalam sejarah ialah sistem khilafah yang selama berabad-abad lamanya dipandang sebagai satu-satunya pilihan sistem kenegaraan Islam, bahkan sering dipertahankan dengan berbagai tragedi. Kiranya sistem yang pernah menguasai dunia pemikiran politik Islam hingga paruh pertama abad ke-20 ini, kini tidak lebih dari sekedar masa lalu. Rasanya tak pernah lagi muncul seorang Rasyid Ridha, yang dengan penuh semangat berupaya mengembalikan bentuk kekhilafahan Quraisy di abad ke-20 ini. Suatu upaya yang disebut oleh Syafi'i Ma'arif, sebagai suatu pekerjaan sia-sia dalam rangka memutar jarum jam ke belakang kembali.<sup>635</sup>

Pendapat yang tidak mengakui adanya hak-hak politik non-muslim dalam pengelolaan negara atau menjadi presiden dalam pemerintahan Islam termasuk di Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam, sesungguhnya untuk pertama kalinya dikemukakan oleh para teokritikus politik muslim zaman klasik, seperti Abu Ya'la al-Farra (w. 458 H), al-

---

<sup>634</sup> Hasby Ash-Shidieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), h. 180

<sup>635</sup> A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, (Jakarta: LP3ES, 1985), h. 202

Mawardi (w. 450 H, dan Imam Haramain al-Juwaini (w. 478). Karena itu, tidak mengherankan jika ada pandangan sementara kalangan umat Islam, baik di Indonesia maupun di negara-negara mayoritas muslim lainnya seperti Al-Maududi yang menolak bahkan mengabaikan hak-hak politik non-muslim termasuk untuk menjadi Presiden di masa sekarang ini, bahkan sangat mungkin dipengaruhi oleh pemikiran mengenai konsep negara ideologis klasik yang mendasarkan negara pada ideologi Islam, yang dalam literatur sunni klasik disebut sebagai negara khilafah.

## DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Al-Qur'an
- Affan, Gaffar, *Islam dan Demokrasi: Pengalaman Empirik yang Tertindas Dalam Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 tahun Prof. Dr. Munawir Sjadzali*, MA, Jakarta: Paramadinah1, 995
- Al-Atsir, Ibn, *Al-Kamil fi al-Tarikh*, jilid III, Bairut: Dar Shadir, 1965
- Ahmed An-Na'im, Abdullah, *Islam dan Negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*, cet. Pertama, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2007
- Ahmad, Turmuzi, Abu Daud, al-Nasai, dan Ibn Majah dari Abu Sa'id, *RH. Muslim*.
- Abu al-Fadhl al-D<sup>3</sup>n Muhammad bin Mukram bin manzhur, Lisan al-'Arab, jilid enam, Bairut: Dar Shadir, 1386/1968 M
- An-Nabhani, Taqiyuddin Sistem Pemerintahan Islam: Doktrin, Sejarah Empirik, cet. pertama, Bangil: Al-Izzah, 1996
- Abdul Hamid Ismail al-Anshori, *As-Syura wa Asarubuh fi al-Demokratyiah*, Kairo: al-Matba'ah al-Salafiyah wa Maktabatuha, 1980
- Ash-Shidieqy, Hasby, *Falsafah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1981
- Ma'arif, A. Syafi'i, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, Jakarta: LP3ES, 1985
- Asy-Syathibi, Abu Ishaq, *Al-Muwaaafaqaat fi Ushul Al-Syari'ah*, Mesir: Maktabah Tijariyah, t.th
- Arnold, T.W., "Kalifa" dalam M.TH. Houstma, et. Al. (eds), *First Encyclopedia of Islam*, vol. IV, Leiden: E.J.Brill, 1987
- Ali, Syed, *A Short History of The Saracens*, Delhi: Kitab Bhavan, 1981
- Ali Abd. Al-Mu'ti Muhammad Syaraf dan Muhammad Jalal *al-Fiker al-Siyasi fi al-Islam*, Iskandariyah: Dar al-Jami'at al-Musriyah, 1978
- Al-Asqalani, Ibn Hajar, *Al-Ishabah Fi Tamyiz al-Shahabah*, Bairut: Dar al-Fikr, 1978
- Al-Asy'ary, Abu Hasan, *Maqalat Al-Islamiyin*, jilid I, Kairo: Maktabah Al-Nahdlah Al-Misriyah, 1969
- Abd Rahman Ibn Muhammad Ibn Khaldum, *al-Mukaddimah*, Bairut: Dar Ihy al-Turats al-'Arabi,
- Ali, Sayid Amir, *Mukhtasyar Tarikh Al-Arab*, cet. 3, Bairut: Dar Al-Ilm lil Malayin, 1977
- Abu al-Hasan Ali Al-Mas'udi, *Muruj al-Zabab wa Ma'adin al-Jauhar*, Bairut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1982
- A. W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia* Terlengkap cet. IV Surabaya: Pustaka Progressif, 1997

- Abu Ja'far bin Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Jami al-Bayan an Ta'wil Ayat Al-Qur'an*, vol. I juz I Mesir: Al-Maktaba, 1956
- Arnol, TW, "Khalifah" dalam M.TH, Houstma, et. al- (eds), *First Encyclopedi of Islam*, vol IV, Leiden: EJ. Brill, 1987
- Abdullah, HM. Amin, "Islam Agama Damai" *Suara Muhammadiyah* No. 20/Th. Ke-88 Vol. Oktober Tahun 2006,
- A., Sharif, *History of Muslim Philosophy*, German: Ottorrassowitz, 1963
- Ahmad, Rif'at Siyat, *Tswrah al-Jenderal Jamal Abd Nashir*, Madinah Nashr: Dar al-Huda, 1993
- Abi Hasan Ali bin Muhammad bin Habib Al-Bashri Al-Bagdady Al-Mawardi, *Al-Ahkam Al-Syulthaniyah*, Bairut: Dar Al-Fikr, t.th.
- Abidin, Zainal, *Konsepsi Negara Bermoral menurut Al-Ghazali* Jakarta: Bulan Bintang, 1975
- Al-Azmeth, Aziz, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*, London: Third World Centre, 1981
- Abdullah, Rashid, *Political Science: An Islamic Perspective*, London: Macmillan Press, 1996
- Adams, J. Charles, *Maududi dan Negara Islam*. Dalam John L. Esposito (Ed). *Dinamika Kebangunan Islam: Proses, Watak dan Tangtangan*, cet. 1, terjemahan Bakri Siregar dari *Voices of Resurgent Islam*, Jakarta: CV Rajawali, 1987
- A. Boisard, Marcel, *Humanisme dalam Islam* terjemahan HM. Rasjidi Jakarta: Bulan Bintang, 1980
- Anwar, Syafii, *Pemikiran dan Aksi Islam di Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995
- Ali, Mukti, *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*, cet. 1, Bandung: Mizan, 1993
- Abu al-Husain Ibn Faris Ibn Zakaria, *Mu'jam Maqaiyis al-Lughat*, jilid III, Mesir: Mustafa al-Baby al-Halaby, 1972
- AIW.C., Smith, *Modern Islam In India: A Social Analysis*, London: CVictor Gollanez, 1946
- Ahmad, Jamil, *Seratus Muslim Terkemuka*, cet. VI, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996
- Al-Bagdady Al-Khatif, *Tarikh Al-Umam Al-Islamiyah Al-Abbasiyah*, Beirut: Makhtabah Al-Husanna, t.th
- Bahansi, Ahmad Fathi, *Al-Siyasat al-Jinaiyat fi al-Syar'at*, (Mishr: Maktabat Dar al-Urubat, 1965), h. 61
- Rabi, Ibnu Abi, *Suluk al-Malik fi Tadbiri al-Mamalik*. (selanjutnya disebut *Suluk*),
- Broklemen, Carl, *History Of The Islamic Peoples*
- Bek, Khudari, *Mubadharat Tarikh Al-Umam al-Islamiyah*, Qairo: Mathba'at al-Istiqamat, 1370 H

- Baali, Fuad, dan Ali Wardi. *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles: A Social Perspective*. G.K. Hall and Go. Baston, Massachusetts, 1981
- Al-Banna, Hasan, *Al-Aqaid Syarikh Ushul Isyrin Ila Asy Syabab*, Terjemahan Afif Muhammad, Bandung: Pustaka, th, 1984.
- , *Mudzakhirat, ad-Da'wab Wad-Da'iyah*, Kairo: Dar Al-Anshar, th
- Bilgrami, H.H., *Iqbal Sekilas Tentang Hidup dan Pikiran-pikirannya*. Terjemahan Djohan Efendi, Jakarta: Bulan Bintang, 1979
- Biruni A.H., *Maker of Pakistan and Modern Muslim India*, Lahore: Muhammad Ashraf, 1950
- Ba'albaki, Munir, *Al-Mawarid: Kamus English-Arabic*, Bairut Libanon: Dar El-ILM lil Malayem, 1979
- Cawidu, Harifuddin, *Konsep Kufr Dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991
- C.E Boswarth dkk. (editor) *Encyclopedia of Islam*, vol. VI, Leiden: E. J. Baill, 1991
- Cipto, Bambang, *Partai Politik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Choudhury, Golam W, *Islam In The Modern Muslim World*, London: Scorpion Publishing LTD, 1993
- Al-Dainuri, Ibnu Qutaibah, *Al-Imamah wa Al-Siyasah*, jilid I, Kairo: Al-Halb, t.t.
- Djazuli, H.A, *Fiqh Siyasah: Implementasi Kemaslabatan Umat dalam Rambu-rambu Syari'ah*, cet. Jakarta: Kencana, 2 2003
- Departemen Agama RI, *Ushul Fiqh I*, Jakarta: Proyek Pembinaan dan Sarana Perguruan Tinggi Agama, 1986
- , *Ensiklopedia Islam*, Jakarta: Djambatan, 1993
- Ensiklopedi Islam*, jilid 3 Jakarta: PT Ichtihar Baru van hove, 2001
- Ensiklopedi Indonesia*, jilid III, Jakarta: Ikhtiar Baru Van hoeve, 1982
- Enayat, Hamid, *Modern Ismalic Political Thought*, Londong and Austin, tp., 1982
- E.I.J., Rosental, *Political Thought in Medieval Islam*, Londong: Cambridge University Press, 1962
- Ena, Mohammad Abdullah, *Ibn Khaldun: His Life and Work*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1979
- Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Tim Penulis IAIN Syahid, 1994
- Ens Philip K., *Ekelopedia Islam* jilid II, cet. III, Jakarta: Ichtihar Baru Van Hoeve, 1994,
- Ensiklopedi Islam, Jakarta: PT. Ichtihar Baru Van Hoeve, 2001
- Esposito, John L, *Ancaman Islam Miytos atau Realitas*, Terjemahan Alwiyah Abdur Rahman dan Missi dan The Islamic Threat: *Myth or Reality*, Bandung: Mizan, 1992
- Effendi, Bahtiar, "Fenomena Partai Islam", *Tempo*, 12-18 Januari 1999.

- Ensiklopedi Islam, Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2001
- Fathiyah Al-Nabrawi dan Muhammad Nashr Mihna, *Tathawur Al-Fikr Al-Siyasi fi Al-Islam*, cet. 1, Kairo: Dar Al-Ma'arif, 1983
- Fakhry, Majid, *A. History of Islamic Philosophy*, New York: Cplombia University Press, 1970
- G.H., *Quatd-E-Azgam Jinna: The Story of a Nation*, (London: Ferozsons, th., ), h. 5-6
- Al-Gazali, Muhammad Sayyid, *al-Ta'ashub wa al-Tas±mub Bain al-Mas³hiyyah wa ³slam*, Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1966
- Gomery Watt, W. Mont, *Kejayaan Islam, terj.* Tiara Wacana, cet, satu, Yogyakarta: tp.,1990
- Gibb, H.A.R, dan J.H. Kramera, *Shorter Encyclopaedia Of Islam*, E. J. Brill, Leiden: tp. 1961
- Al-Ghazali, Abu Hamid, *Al-Iqtishad fi Al-I'tiqad*, Mishr, Maktabat Al-Jund, 1972
- , *Al-Munqiz min Al-Dhalalat*, Qahirat, t,p, 1961
- , *Kimiya-yai Sa'adat*, vol. 1, Teheran: tp, 1940
- , *Ihya Ulum Al-Din*, Bairut: Dar Al-Fikr, 1975
- Gibb, H.A.R., *Aliran-aliran Modern Dalam Islam*, terjemahan Muhammad Husen, cet. IV, (Jakarta: Rajawali Press, 1993), h. 49
- ., *Modern Trend In Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974
- Hanbal, Ahmad Ibn, *Al-Musnad*, jilid 2, Bairut: Maktaba al-Islam³, 1985
- Hizam, Ibn, *Sirat al-Nabawiyat*, jilid I, t,p.: Maktabah Muhammad Ali Shahib, t.t.
- Hasan, Ibrahim, *Tarikh al-Islam*, Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, 1979
- , *Tarikh Al-Islam Al-Siyasi w Al-Dini wa Al-Ijtima'I*, juz keempat, Kairo: Maktabah Al-Nahda Al-Misriyah, 1964
- , *Tarikh Al-Islam*, jilid 1, (Kairo: Maktabah Nahdiyah al-Misriyah, ttp
- , *An-Nuzhum Al-Islamiyah*, Al-Qahira: Wizara al-Ma'arif-Umumiyah, 1953
- Hambal, Ahmad Ibn, *al-Musnad*, jilid 2, t,tp: Al-Maktaba al-Islami, t,th.
- Al-Hasan, Abu, *Al-Mawardi, Al-Ahkam Al-Sulthaniyah*, Bairut: tp., th.
- Haekal, Muhammad Husain, *Hayat Muhammad*, diterjemahkan oleh Ali Audah dengan judul "Sejarah Hidup" Jakarta: Antanusa, 1990
- Hughes, Thomas Patrick, *Dictionary of Islam*, New Delhi: Oriental Books Print Corporation, 1976
- Haryono, Anwar, Dibalik *Labirnya Suatu Bangsa dan Negara* Jakarta: UI Press, 1997

- Al-Hudaibi, Hasan Ismail, *Dbu'at La Qudhat*, Kairo: Dar at Thaba'ah wa an-Hasyr Islami, th
- Al-Husaini, Ishak Musa, *Ikhwanul Muslimin*, Jakarta: Grafiti Press, th.,
- Husaini, Adian dan Muin Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsep, penyimpangan dan jawabannya*, cet. pertama, Jakarta: Gema Insani, 2002
- Hazairin, *Demokrasi Pancasila*, Jakarta: Bina Aksara, 1983
- I. Doi, A. Rahman, *Sbari'ab: The Islamic Law*, cet, duabelas, Kuala Lumpur: A.S. Noor DEEN, 2002
- Izzuddin, Ibn Al-Atsir, *Usud Al-Ghabab*, Kairo: Kitab al-Sya'ab, t.th.
- Ibn Khaldun, Abd Al-Rahman, *Muqaddimah*, (Kairo: Dar al-Fikr, t.th
- Isawi, Charles, "*An Arab Philosophy of History: Slection from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis*", diterjemahkan oleh A. Mukti Ali, Filsafat Islam tentang Sejarah: Pilihan dari Muqaddimah karangan Ibn Khaldun dari Tunis, Jakarta: Tintamas, 1976
- Iqbal, Muhammad, *Rabasia-rabasia Pribadi*, (terjemahan) oleh Bahrum Rangkuti dari *Asrar-i- Khudi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1976
- 
- , *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1981
- Iqbal, Muhammad dan Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam*, cet.1, Jakarta: Kencana Prenade Media Group, 2010
- Jafri, S.H. M, *The Origins And Gorly Development of Syi'ab Islam*, London dan New York, tp., 1979
- Jindan, Ibrahim Khalid, *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibn Taimiyah Tentang Pemerintah Islam*, cet. pertama, Surabaya: Risalah Gusti, 1995
- Al-Jawziyah, Ibn Al-Qayyim, *Al-Thuruqu al-Hukmiyat fi al-Siyasat al-Syar'iyat*, Al-Qahirat: Muassasat al-'Arabiyat li al-Thab'I wa al-Nasyr, 1961
- Jalal-Syarif, *Al-Fiqh Al-Siyasi fi Al-Islam*, Mishriyah: Al-Dar al-Jami'ah, 1978 M
- Jamilah, Maryam, *Islam dan Orientalisme, Sebuah Kajian Analitik*, cet. I, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994
- Jansen, G.H., *Islam Militan*, Bandung: Pustaka Salman ITB, 1980
- Junus, A. Muhmmad, *Kamus Arab-Indonesia* Jakarta: tp. Th
- Khallaf, Abdul Wahhab, *Al-Siyasah al-Syar'iyah* al-Qahirat: Dar al-Anshar, 1977
- Khaldun, Abd al-Rahman Ibnu, *Muqaddimat*, t.tp.: Dar al-Fikr, t.th
- Katsir, Ibn, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim*, jilid 2, Bairut: Dar al-Fikr, t.th,
- K. Hitti, Philip, *History of The Arabs*, , cet. x Londong: The Macmillan Press Ltd, 1970
- , *Histori of The Arab*, cet. 10, London: Macmilan Press, 1974

- , *History of The Arabs*, edisi X, tp., : Macmillan Student, 1966
- Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi kedua, cet. empat Jakarta: Balai Pustaka, 1995
- Kusnadi, *Ilmu Negara* (Jakarta: Gya Maddia, 1988), h. 102
- K. Ali, A, *Study of Islamic History*, New Delhi: Bahavan, 1980
- Khan, Qamaruddin, *Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah*. Diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin dengan judul *The of Taimiyah*, Ibnu, *Political Thought*, cet. 1 Bandung: Pustaka, 1981
- Khan, Muhammd Safrullah, *Muhammad: Seal Of The Prophets*, London: Routledge dan Kegan Paul, 1980
- Keddie, Nikki R, *Para Perintis Zaman Baru Islam* (editor Ali Rahman, terjemahan Ilyas Hasan), cet. 1, Bandung: tp., 1995
- Al-Kahlani, Muhammad Ismail, *Subul al-salam*, juz. II, Bandung: Maktabah Dahlan t.tp.
- Khaliq, Abdurrahman Abdul, *Syura fi Dilli Nidlam al-Hukmi al-Islami*, Kuwait: ad-Darussalafiyah, 1975
- Kamil, Sukran, *Islam dan demokrasi: Telaah Konseptual dan Historis*, cet. pertama, Jakarta: Gaya Media, 2002
- Muhammad, edisi khusus, cet. 3, Jakarta: PT. Pustaka Litera AntaNusa, 2011
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Pramadinah, 1992
- , *Islam Kemoderenan dan ke Indonesiaan*, Bandung: Mizan, 1987
- , *Cendekiawan dan Religiussitas Masyarakat*, Jakarta: Tabloit TEKAD-Paramadina, 1999
- , *Agama dan Negara dalam Islam: telaah atas Fiqh Siyasa unni dalam Budhy Munawar Rahman (ED*
- , *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, cet. 2 Jakarta: Paramadina, 1995
- , *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, Jakarta: Paramadinah, 1995
- , *Tradisi Islam, Peran dan Fungsi dalam Pembangunan Indonesia*, Jakarta: Paramadinah, 1997
- Mahendra Ihza Yusril , *Modernisme dan Fundamentalisme dalam politik Islam*, cet. pertama, Jakarta: Pramadina, 19
- Al-Mawardi, *Al-Abkam al-Sulthaniyat*, terj. Bandung: Mizan, 1994
- , *Al-Abkam al-Sulthaniyah*, Bairut: Dar al-Fikr, t,tp, 1966
- , *Al-Qawanin Al-Wizarat wa Siyasah Al-Mulke*, Beirut: Dar Al-Taliyah li Al-Tiba'ah wa Al-Nashar, 1979
- Mukmin, Mustafa, *Qasamal al-Alam al-Islami Al-Muashir*, Bairut: Dar Al-Fikr, 1974
- Maarif, Ahmad Syafii, *Islam Dan Politik*, cet. 1, Jakarta: Gema Insani Press, 1996



- Muhammad Jalil dan Ali Abd. Al-Mu'thi Muhammad Syaraf, *Al-Fiker Al-Siyasi fi Al-Islam*, Iskandariyat: Dar Al-Jamiat Al-Mishriyat, 1978
- Muhammad Ibn Tawit al-ThANJI, *Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr*, Kairo: tp., 1951
- Miuhammad, Syaraf dan Muhammad Ali Abdul Mu'ti, *Al-Fiker al-Syasi fi al-Islam*, Iskandaria: Dar al-Jami'at al-Mishriyyah, 1978
- Muhammad Ibn Khaldum, Abd. Rahman Ibn, *al-Muqaddimah*, Bairut: Dar Ihy al-Turats al-'Arab<sup>3</sup>, t. th
- Mukram bin Manzhur, Abu al-Fadh al-Din Muhammad bin, *Lisan al-'Arab*, jilid XIII, Bairut: Dar Shaddir, 1386/1968,
- Ma'luf, Lois, *Al-Munjid fi al-Lughat wa al-A'lam*, Bairut: Dar al-Masyriq, 1986
- Mansyur, Ibn, *Lisan al-'Arab*, vol, IX, Bairut: Dar Shadir, 1968 M – 1396 H
- Al-Maududi, Abu A'la, *Political Theory of Islam* dalam John J. Donohue dan John L. Esposito (eds), *Islam in Transition, Muslim Perspektif*, New York: Oxford University Press, 1982
- , *Al-Islam wa al-Madaniyah al-Haditsat*, Al-Qahirat: Dar alAnshar, 1973
- , *The Islamic Law and Constitution*, Lahore: Islamic Publication Ltd, 1977
- , *Al-Khilafah wa Al-Mulk* (terjemahan) Muammad Al-Baqir dengan judul *Khilafah dan Kerajaan*, cet. VI Bandung: Mizan, 1996
- Mufradim, Ali, *Islam di Kawasan Kebudayaan Arab*, cet. 1, Jakarta: Logos, 1987
- Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus al-Munawir*, Jakaarta: Pustaka Progresif, t, t
- Al-Muth'al al-Saidi, Hazim Abd, *Al-Nazhariyat al-Islam fi al-Daulat*, al-Qahirat: Dar al-Nahdhat al-Arabiyat, 1976
- Mahmudunnasir, *Islam: Its Concepts and History*, (Terjemahan Adang Affandi), Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991
- Mugni, Syafig, *Sejarah Kebudayaan Islam di Turki*, Jakarta: Logos, 1997,
- Musa, Yusuf, *Nidham al-Hukmi fi al-Islam* Al-Qahirah: Darul Kitabil Arabi, 1963
- Mardin, Serif, *Agama dan Politik dalam Negara Turki Modern*, dalam Harun Nasution (ed) *Perkembangan Modern dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Obor, 1985
- Mac Donald, D.B., *The Religious Attitude and Life in Islam*, Vol. III, Chicago: University of Chicago, 1909
- M. Bukhari, Pahrurroji, *Membebaskan Agama dari Negara*, cet. pertama, Jogja: Pondok Edukasi, 2003
- Nasution, Harun, *Ensiklopedia Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1992

- , *Islam: ditinjau dari berbagai aspeknya*, jilid. 1 Jakarta: UI-Press, 1985
- , *Pembaharuan Dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, cet. 12, Jakarta: Bulan Bintang, 1996
- , *Teologi Islam*, cet. 5 Jakarta: UI Press, 1986
- , *Falsafat Dan Mistisisme Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973
- , *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* jilid II, cet. IV, Jakarta: UI-Press, 1996
- , *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, cet. empat, Bandung: Mizan, 1996
- Al-Najjar, Abd. Al-Wahab, *Al-Khulafa' al-Rasyidin*, Bairut: Dar al-Fikr, t.th
- N Bellah, Robert, *Islamic Traditions and Problems of Modernization*, New York: Harper and Row, 1976
- Nurdin, Ali, *Quranic Society: Menelusuri Konsep Masyarakat Ideal dalam Al-Qur'an*, cet. pertama, Jakarta: Erlangga, 2006
- Nasiruddin Abu Said Abdullah bin Umar bin Muhammad asy-Syirazi al-Baidawi, *Al-Fikr Al-Siyasah*, Bairut: Dar al-Fikr al-'Arabi, t,t
- , *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1980
- An-Na'im, Abdullah Ahmed, *Demokrasi Syari'ah*, terjemahan Ahmad Suaedi dan Aminullah Arrani dari *Toward Islamic Reformation Civil Liberties, Human Right and International Law*, Yogyakarta: LKIS, 1994
- An-Nabhani, Taqiyuddin, *Sistem Pemerintahan Islam: Doktrin, Sejarah Empirik*, cet. I, Surabaya: Al-Izzah, 1997
- Pulungan, J. Suyuthi, tentang Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan Al-Qur'an, Jakarta: LSIK dan Raja Grafindo Persada, 1994
- , *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan Al-Qur'an*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994
- , *Fiqih Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, cet. kedua, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1995
- Pei, Mario, *Lexicon Webster Dictionary*, vol. II, America: The En
- Prodjodikoro, Wirjono, *Asas-asas Ilmu Negara dan Politik*, Bandung: PT Eresco, 1971
- Polinskaya, B.P., dkk., *Iqbal Pemikir Sosial Islam dan Sajak-sajaknya*. Diterjemahkan oleh Djohan Efendi dan Abdul Hadi (Ed.), Jakarta: PT. Pantja Simpati, 1986
- Partai Islam Nasional*, Jakarta: Temprin, 1987
- Al-Qardhawy, Yusuf, *Fiqh Danlah dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sunnah*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1997

- Al-Qardhawi, *Fi al-Anlawiyyat Dirasat Jadidat fi Dhau-I al-Quran wa al-Sunnat*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1995
- Qayyum, Abdul, *Letters of Al-Ghazali*. Terjemahan Haidar Baqir, Bandung: Mizan, 1988
- Qumaiyr, Yuhana, *Ibn Khaldun*, Bairut: Dar al-Masyriq, 1986
- Rudy, May, Politik Islam dalam Pemerintahan Demokrasi, dalam “*Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia*”, cet. pertama, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999
- Ridha, Rasyid, *Tarikh al-Ustadz al-Imam al-Sayyid Mubammad Abdub*, Al-Manar, 1931 M/1350 H
- Al-Rais Dhiya’uddin, *Islam dan Khalifah kritik terhadap buku Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam*, terj. Dari Al-Islam wa Khalifah fi al-‘Ashar al-Hadits, Bandung: Pustaka, 1985
- Rahman, Fazlur, *Tema Pokok Al-Qur’an*, ter. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1983
- Ridha, Rasyid, *Tafsir al-Manar* jilid 6, Bairut: Dar al-Fikr, t.th.
- , *Al-Khilafat wa al-Imamat al-Uzumat*, Qahirat: Al-Man
- , *Tafsir Al-Manar*, jilid,IV, Mishr: Maktabat al-Qahirat, 1960
- Rais, M Dhiauddin, *Teori Politik Islam*, Jakarta: Gema Insani, 2001
- Rahman, Munawar Budhy, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran dan Kanvas Peradaban*, cet. pertama, Jakarta: Mizan, 2006
- Rais, M. Dhiaudin, *Teori Politik Islam*, terj. Jakarta: Gema Insani, 2001
- Rasiq, Ali Abd, *Al-Islam wa Ushul Al-Ahkam*, (Bairut: tp., 1966), h. 62
- Raliby, Osman, *Ibn Khaldun tentang Masyarakat dan Negara*, Jakarta: Bulan Bintang, 1965
- Rosenthal, E. I. J., *Political Thought in Medieval Islam: An Introduction Outline*, Cambridge: University Press, 1958
- Rubin, Burry, *Islam Fundamentalism In Egypt Politice*, London: Macmillan, 1990
- Al Rafi’i, Abd Rahman, *Jamaluddin Al-Afghani, Pelopor Kebangkitan dari Mesir*, Dar Al-Kitab Al-Araby, 1961
- Al-Raziq, Musthafa Abd, (editor) *Jamaluddin Al-Afghani*, Al-Araby: Dar Al-Kitab, 1966
- Syarif, M. M., (Ed.), *A History of Muslim Philosophy*, otto Harrassowitz: Wiesbaden, 1966
- Sherwni, Haron Khan, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, (diterjemahkan oleh Muhammad Ashraf Kashmiri Bazaar, Lahore: tp., 1945
- Smith, Donald Eugene, *Religion and Political Development: An Analytic Study*, Boston: Little Brown and Compony, 1970
- Stoddard, Lothrop, *Dunia Baru Islam* (terjemahan), Jakarta: Panitian Penerbit, 1966

- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara*, cet. V, Jakarta: UI-Press, 1993
- Subhani, Dja'far, *The Massage*, Terjemahan oleh Muhammad Hasyim dan Meth Kieraha, Jakarta: Lentera Basritama, 1984
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI-Press, 1993
- Watt, Montgomery, W., *Pengantar Studi Al-Qur'an*, terj. Taufiq Adnan Amat, Jakarta: CV. Rajawali, 1991
- Al-Syahrarstani, *Al-Milal wa al-Nihal*, Bairut: Dar Al-Fikr, t.th
- Sabiq, Sayyid, *Fiqh al-Sunna*, jilid 3, Semarang: Toha Putra, t.th,
- Shihab, Quraish M, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996
- Sukardja, Ahmad, *Piagam Madinah Dan Undang-undang Dasar 1945: Kajian Perbandingan Tentang Dasar Hidup Bersama Dalam Masyarakat Yang Majemuk*, cet. pertama, Jakarta: UI-Press, 1995
- Sjadzali, Munawir *Islam Dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, edisi kelima, Jakarta: UI-Press, 1993
- Steingass, F., *Arabic English Dictionary*, New Delhi, India: Coemo Publications, 1978
- Syamsuddin, M. Din, dalam "Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia" Bandung: Pustaka Hidayah 1999
- , "Usaha Pencarian Konsep negara dalam sejarah pemikiran politik Islam" *Ulumul Quran* No. 2 Vol. IV Tahun 1993
- Al-Syahrastani, *Al-Milal wa Al-Nihal*, Bairut: Dar Al-Fikr, tt
- Al-Sahrastani, Ahmad, *Al-Milal wa al-Nihal*, jilid I, Bairut: Dar Al-Ma'arif, 1980
- Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, jilid II terj. Mukhtar Yahya, Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1988
- Syari'ati, Ali, *On The Sociologi of Islam*, diterjehkan oleh Hamid Algar, Berkeley: tp., 1979
- Al-Suyuti, Jalaluddin, *Tarikh al-Khulafa'*, Bairut: Dar al-Fikr, 1988
- Shadaly, Hassan, *Ensiklopedi Indonesia*, jilid III Jakarta: Ickhtiar Baru Van Hoeve, 1982
- Shernawi, Haroon Khan, *Administrasi Negara*, terjemahan M. Arief Lubis dari buku, *Muslim Political Thought and Administration*, Jakarta: Tinta Mas, t.th.
- Sherwani, Haroon Khan, *Mempelajari Pendapat-pendapat Sarajana Islam tentang Administrasi Negara*, Jakarta: Tinta Mas, t.th.
- Syerwani, Haroon Khan, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, Lahore: Muhammad Ashraf, 1945
- Al-Syak'ah, Mustafa, *Islam bila Madzhab*, cet. 3 Libanon, Ttp. 1979
- Al-Syakiah, Musthafa, *Al-Asas al-Islamiyah fi Fikr Ibn Khaldun wa Nazhriyatibi*, Kairo: Al-Dar al-Mishriyat al-Lubnniyat, 1988

- Shirwan, Haroon Khan, *Studies in Muslim Political Thought*, Heyderabad, tp.,tp, 1945
- Siddiqi, Nouruzzaman, *Jerani-Jerani Peradaban Muslim*, cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Sukarja, Ahmad, *Piagam Madinah dan UUD 45: Kajian Perbandingan tentang dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*, Jakarta: UI-Press, 1995
- , *Kontribusi Islam bagi Demokrasi*, Jakarta: IAIN, 1997
- Suara Pembaharuan, 13 Mei 1999
- Tahqiq, Nanang (ed.), *Politik Islam*, cet. pertama, Jakarta: Kencana, 2004
- Taj, Abdur Rahman, *Al-Siyasat al-Sya'iyat wa al-Fiqh al-Islami*, Mishr: Dar al-Ta;rif, 1953
- Taimiyah, Ibn, *Al-Siyasab al-Syar'iyah fi Isblah al-Ra'I ea al-Ra'iyat*, Bairut: Dar al-Kutub al-Arabiyat, 196
- Al-Tabari, vol. XXII, juz 23
- Thohir, Muhammad, *Sejarah Islam dari Andlusia sampai Indus*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1979
- Taimiyah, Ibnu, *As-Siyasab Ayy-Syar'iyah, Fii Isblahir Raa'mwar Ra'iyah*, (terjemahan ) Oleh Rofi' Munawwar, dengan judul "Syiasah Sar'iyah: Etika Politik Islam, cet. Ke-2 Surabaya: Risalah Gusti, 1999
- , *Al-Siyasab Al-Syar'yab fi Islab Al-Ra'I wa Al-Ra'iyah*. Diterjemahkan oleh Firdaus, Jakarta: Bulan Bintang, 1989
- , *Fatama Al-Kubra*, jilid I Kairo: Dar Al-Kutub Al-Haditsah, 1966
- Thahir, Tarmizi, *Demokrasi Politik, Budaya dan Ekonomi*, Jakarta: Paramadina, 1994
- The New Encyclopedia Brittanica, vol. X, London: tp., 1974
- The Ensiclopedia Of Religion*, Vol. I, New York: Micmillan Publishing Company, 1987
- Usman, Fathi, *Ikhwanul Muslimin Membeda Demokrasi*, Jakarta: Media Dakwah, th
- Usman, Muhammad Rafat, *Riyasatul Daulah fil Fiqhi Islam*, Kairo: Dar Kitab al-Jami, 1975
- Wahid, Abdurrahman, "Presiden Dan Agama", dalam *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999
- Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed., by J. Million Gowan, Otto Harrasowitz, Wiersbaden, 1979
- Watt, Montgomery W, *Islamic Political Thought*, tp. : Edinburrgh University Press, 1987
- Wizzati, Abu Faisal, *The Revolutionary Islam AandTthe Islamic Revolution, Islamic Rpublik of Iran*, (Teheran: tp., 1981), h. 109

- Weber Max, *Gesammelte Aufsätze Zur Religions Soziologi*, jilid 3, London: tp., 1920
- Waat, Wontgomery W, *The Formative Period of Islamic Thought* diterjemahkan oleh Sukoyo Zainul, Asyhabuddin, dengan judul “Studi Islam Klasik Wacana Kritik Sejarah” cet.1 Yogyakarta: Tiara Wacana Yoga, 1999
- Warren R, *Pre, (ed), A New Survey of Universal Knowleg*: Encycklopedia Britania, volume 16, Chicago: William Bosnton, 1965
- Wafi, Ali Abdulwahid, “*Abdurrahman binKaldun*”, diterjemahkan oleh Akhmadi Thoha, Ibn Khaldun: Riwayat dan Karyanya, Jakarta: Grafiti Press, 1985
- Wahid, Abdurrahman, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, Yogyakarta: LKS, 1999
- , *Pergulatan Negara dan Kebudayaan*, Depok, Desentara, 2001,
- , *Islam dan Masyarakat Bangsa*, dalam PESANTREN No. 3/vol. VI 989, Jakarta: P3M, 1999
- Yatim, Badri, *Islam Peradaban Islam, Dirasa Islamiyah II*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996
- , *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: LSIK, 1997
- Yousef, Michael, *Revolt Against Modernity*, Leiden: E.J. Bill 1985
- Yanggo, Huzaemah Tahido, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, cet. I Jakarta: Logos, 1997
- Zahrah, Abu, *Ushul Fiqh*, Mishr: Dar al-Fikr, 1958
- , *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*, Bairut: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th.
- , *Tarikh Al-Madzahib Al-Islamiyah*, jilid 1, Araby: Dar Al-Fikr tth
- , *Al-Islam wa Al-Taqnin Al-Abkam*, Kairo: Dar Al-Fikr, 19777
- , *Politik Demi Tuhan, Nasionalisme Religius di Indonesia*, cet. 1, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999
- Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara: Pemikiran Politik Ibn Khaldun*, Jakarta: Pustaka Utama, 1992
- Zainuddin, A. Rahman, *Kekuasaan dan Negara*, Jakarta: Gramedia, 1992

## RIWAYAT SINGKAT PENULIS

Usman Jafar, dilahirkan di Tumbu Mamuju, Sulawesi Barat, 2 September 1959. Pendidikannya dimulai pada tingkat Sekolah Dasar (SD) Negeri 6 tahun. Ayahnya adalah seorang Imam kampung dan guru tarikat, -- salah seorang khalifah dari Imam Lapeo -- di Sendana kabupaten Majene. Untuk memperoleh suasana penghidupan baru, kedua orang tuanya pergi ke Mamuju di bagian utara kota itu untuk membuka lahan perkebunan dan sekaligus mendirikan perkampungan keluarga yang diberi nama kampung Tumbu.

Terbentuknya Tumbu sebagai sebuah perkampungan keluarga akibat dari semakin bertambahnya jumlah anggota keluarga yang lahir dari hasil perkawinan antar mereka dan sanak keluarga yang datang secara berangsur-angsur dari Sendana yang kemudian menjelma menjadi sebuah komunitas sosial yang relatif besar, dan Tumbu sekarang menjadi ibu kota Kelurahan. Ayahnya sendiri yang menjadi imam kelurahan dan guru tarikat pada masyarakat yang baru dibentuk itu. Di kampung itulah dia menyelesaikan Sekolah Dasarnya.

Setelah tamat pendidikan dasar di Tumbu Mamuju, dia berangkat ke Sendana, tempat kelahiran ayahnya untuk meneruskan sekolahnya di PGA Muhammadiyah 4 tahun pada tahun 1977 dan PGA Muhammadiyah 6 tahun di Kota Majene diraihnya tahun 1979. Pada tahun ajaran berikutnya, dia berangkat ke Makassar untuk meneruskan studinya di Fakultas Syari'ah IAIN Alauddin. Gelar BA diperolehnya pada tahun 1982 dan dua tahun sesudahnya memperoleh gelar Drs., Jurusan Peradilan Agama (PA) pada tahun 1986. Sebelas tahun kemudian, dia ke Jakarta melanjutkan studi ke S2 pada Pascasarjana IAIN Syarifhidayatullah kemudian memperoleh gelar Magister (M.Ag) tahun 1999 dan Doktronya diselesaikan di UIN Alauddin Makassar, 2008 dengan konsentrasi pemikiran Politik Islam (*fikih siyasah*).

Usman Jafar, menulis buku tentang “Asas Egalitarianisme dalam Islam” (studi tentang hak-hak politik non-muslim di tengah mayoritas muslim). Kini sedang merampungkan pula penulisan buku “Islam dan Politik” (membongkar dinamika pemikiran teokritis politik Islam). Selain itu, dia juga menulis sejumlah tulisan yang dimuat di beberapa jurnal, baik terakreditasi, maupun non-akreditasi, menulis sejumlah makalah dan lain-lain sebagainya.



## RINGKASAN ISI BUKU

Buku ini berjudul Hukum Tata Negara Islam, yang di dalamnya mendiskusikan prinsip-prinsip pengelolaan hidup bernasyarakat dan bernegara, karena umumnya umat Islam mempunyai suatu asumsi teologis bahwa Islam merupakan agama yang bersifat holistik dan universal.

Untuk memahami hakikat Islam yang bersifat universal, maka buku ini mencoba memberikan perspektif lain mengenai Islam dalam kaitannya dengan ketatanegaraan. Islam, sehingga seperangkat tata nilai Islam dapat diimplementasikan dalam seluruh aspek kehidupan manusia.

Terakhir, buku ini dapat dijadikan literatur bagi kalangan akademisi maupun praktisi yang tertarik memahami lebih jauh permasalahan yang berkaitan dengan Islam dan ketatanegaraan sesuai dengan konteks dan perubahannya