

RELASI ANTARA AGAMA DAN NEGARA DALAM ISLAM: Refleksi atas Ideal Agama dan Realitas Sejarah

Oleh: Alfitri*

Abstract

This article aims to provide an analysis about the relationship between religion and state in Islamic perspective, with critical observation on Islamic ideal-moral of politics and its historical reality. For that, this article tries to discuss the Islamic precepts of politics in the Koran and Prophet traditions, let alone their practice in Islamic history. After that, an effort of political dialectics in Islam being mapped. Finally, they are reflected in order to sum a conclusions. Having discussed this theme, it is clear that it is not easy to reach a final and absolute conclusion about ideal relationship between Islam and state in the modern era. Whether Islam is being practiced as its formal form or substantive form, always become controversy since its origins. But the most important thing, to answer the question is Islamic response of political problem must describe universal-humane-long-term solutions, instead.

خلاصة

إن هذه الدراسة تهدف إلى العمل على تحليل العلاقة بين الدين والدولة في المنظور الإسلامي مع تحقيق نقدي عن السياسة المثالية للأخلاق والحقيقة التاريخية. إن هذه الدراسة قد حاولت مناقشة التنظيمات السياسية المذكورة في القرآن الكريم والسنة النبوية، وتطبيقها التاريخية في الدولة الإسلامية والذي سوف تعكس على معرفة التداخل بين الموضوعين المذكورين. و بعد الإنتهاء من هذه المرحلة سوف تعمل هذه الدراسة على عمل مناقشة كاملة حول كل الموضوعين. الباحث قد توصل إلى نتيجة إنه ليس من السهل الحصول على النتائج نهائية ومطلقة، وذلك لأن الإسلام طبق على أنه تكوين رسمي عزل واعتبرها هامشيا وعليه كثير من الأحيان. و منذ ظهوره أصبح يواجه تحديات، لكن الشيء المهم هو إن الجواب عن السؤال حول علاقة الإسلام والسياسة يجب أن يعطي صورة حول مشاكل الحلول الإنسانية الشاملة.

Kata kunci: Agama, Negara, Politik, Sejarah

*Dosen STAIN Samarinda.

A. Pendahuluan

Sejak berakhirnya kolonialisme Barat pada pertengahan abad ke-20, negara-negara muslim mengalami kesulitan dalam upaya mereka mengembangkan sintesis yang memungkinkan (*viable*) antara praktek dan pemikiran politik Islam dengan negara di daerah mereka masing-masing. Hubungan politik antara Islam dan negara ditandai oleh ketegangan-ketegangan yang tajam, jika bukan permusuhan.¹

Arab Saudi misalnya, negara yang dipandang sebagai negara Islam kontemporer paling awal (berdiri kira-kira 1930-an), adalah sebuah kerajaan. Bangunan politik seperti ini dianggap oleh banyak orang sebagai tak islami atau bahkan anti Islam. Sebaliknya, Iran adalah republik yang memiliki konstitusi, presiden, parlemen, dan partai-partai politik, maupun kabinet, birokrasi dan pengadilan. Lembaga-lembaga ini pun tidak ada yang khas Islam. Sedangkan di Pakistan dan Sudan, kita melihat berdirinya sebuah negara Islam melalui proses kudeta militer.²

Sehubungan dengan posisi Islam yang menonjol di wilayah tadi, yakni karena kedudukannya sebagai agama yang dianut oleh mayoritas penduduk, tentu saja hal ini merupakan kenyataan yang menimbulkan tanda tanya. Apakah Islam merupakan faktor penghambat bagi kemajuan atau malah sebaliknya. Stereotip yang berkembang di Barat, menyatakan bahwa Islam merupakan hambatan bagi perkembangan politik. Menurut ukuran Barat, perkembangan politik adalah berbanding terbalik dalam hubungannya dengan agama dan politik; karena sekularisme adalah suatu ukuran utama daripada perkembangan politik. Suatu negara yang ideologi agamanya memainkan peranan penting, dikesampingkan sama sekali dari kategori sistem politik yang maju atau yang sedang berkembang. Karena itu, tetap terdapatnya atau berkembangnya kehidupan agama dalam politik dianggap sebagai suatu kemunduran (perkembangan negatif).³

Untuk memperoleh gambaran yang utuh tentang hubungan antara agama dan negara, dapat dikembalikan pada ajaran-ajaran normatif Islam dan prakteknya dalam sejarah. Akan tetapi, hubungan antara keduanya pun dalam sejarah Islam memperlihatkan kesenjangan-kesenjangan. Idealita-idealita

¹Bahtiar Effendy, 1999, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, alih bahasa Ihsan Ali Fauzi, cet. 1, Jakarta: Paramadina, hal. 2.

²Lihat Nazih N. Ayubi, "The Islamic State", dalam John L. Esposito (ed.), 1995, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, cet. 3, New York: Oxford University Press, hal. 323-324. Untuk uraian lebih lanjut mengenai kondisi politik negara-negara Muslim, bisa dilihat juga pada artikel menurut nama negara-negara muslim dalam ensiklopedi ini. Lihat juga John L. Esposito dan John O. Voll, 1996, *Islam and Democracy*, New York: Oxford University Press.

³Lihat Michael C. Hudson, "Islam and Political Development", dalam John L. Esposito (ed.), 1982, *Islam and Development (Contemporary Issues in the Middle East)*, New York: Syracuse University Press, hal. 1-3.

agama yang ditanamkan Nabi saw. yang kemudian dilanjutkan oleh *al-Khulafâ' al-Râsyidûn* pada pemerintahan Islam awal, mengalami pergeseran-pergeseran yang cukup berarti pada realitas politik masa-masa selanjutnya.

Fenomena *skisme*,⁴ perebutan kekuasaan, desakralisasi kekuasaan kepala negara yang mengarah pada pemisahan urusan negara dan agama (sekularisasi) pada masa Dinasti Umayyah;⁵ absolutisme, politisasi agama, dominasi negara terhadap rakyat pada masa Dinasti 'Abbasiyyah,⁶ merupakan gambaran umum pemerintahan Islam saat itu. Di samping, tentu saja, kemajuan kebudayaan dan peradaban yang berhasil dicapai saat itu. Ditambah lagi dengan munculnya pemikir-pemikir politik Islam yang menjustifikasi keberadaan rezim yang berkuasa dengan menggunakan dalil-dalil agama, semakin memperlebar jurang kesenjangan tadi.⁷

Timbul pertanyaan: sebenarnya, bagaimanakah bentuk hubungan yang "ideal" antara agama dan negara dalam Islam? Apakah Islam perlu diwujudkan menjadi sebuah bentuk kekuasaan politik formal, ataukah lebih kepada penerapan substansinya dalam kehidupan berpolitik? Untuk itu, tulisan ini berusaha membahasnya, dengan terlebih dahulu menguraikan idealitas-idealitas agama di bidang politik. Dari pembahasan itu, dipetakan dialektika pemikiran politik Islam, kemudian direfleksikan untuk menarik kesimpulan tema tulisan ini.

⁴Ini merupakan kenyataan historis pertama dalam agama Islam, yaitu umatnya telah terpecah dan bahkan saling menumpahkan darah sejak masa-masa amat dini perjalanan sejarahnya. Perbincangan tentang *skisme* oleh para sejarawan dimulai dari peristiwa pembunuhan Khalifah Utsmân Ibn 'Affân (*al-fitnah al-kubra*). Kejadian ini hanyalah permulaan dan salah satu dari deretan fitnah yang amat besar pengaruhnya pada terjadinya *skisme* dalam Islam. Lihat Nurcholish Madjid, "Skisme dalam Islam: Tinjauan Singkat Secara Kritis-Historis Terhadap Proses Dini Perpecahan Sosial-Keagamaan Islam," dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), 1995, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, cet. 2, Jakarta: Yayasan Paramadina, hal. 669-673. Menurut Jalaluddin Rakhmat, *skisme* politik besar dalam sejarah Islam antara lain: pemberontakan 'Aishah terhadap Khalifah 'Ali, pertentangan khalifah antara Mu'âwiyah dan 'Ali, perlawanan Husayn Ibn 'Ali terhadap Yazid. Tiga *skisme* ini, merupakan yang tetap berpengaruh sampai sekarang, yang melahirkan polarisasi Sunnah-Shi'ah. Lihat Jalaluddin Rakhmat, "Skisme dalam Islam: Sebuah Telaah Ulang", dalam *Ibid.*, hal. 694-695.

⁵Lihat S.D. Goitein, 1968, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden: E.J Brill, hal. 149.

⁶Uraian tentang "dosa-dosa politik" Dinasti 'Abbasiyyah ini antara lain bisa dilihat dalam M. Din Syamsuddin, 2001, *Antara yang Berkuasa dan yang Dikuasai*, Pidato pengukuhan Guru Besar IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, hal. 16-18.

⁷Untuk uraian lebih lengkap tentang dinamika sejarah politik Islam klasik tadi, bisa dilihat pada John L. Esposito, 1999, *The Oxford History of Islam*, New York: Oxford University Press.; Munawir Sjadzali, 1991, *Islam and Governmental System: Teachings, History, and Reflections*, Jakarta: INIS.; John L. Esposito, 1991, *Islam and Politics*, ed. 3, New York: Syracuse University Press.

B. Prinsip-Prinsip Dasar Politik dalam Idealita-Idealita Islam⁸

Politik Islam sering dipandang sebagai penggabungan "agama dan politik". Dalam istilah gerakan Islam modern, Islam adalah *din wa dawlah* (agama dan negara). Banyak cendekiawan, muslim maupun non muslim, menyatakan bahwa Islam merupakan cara hidup yang menyeluruh dan tidak mengenal kependetaan atau kelembagaan formal "gereja".⁹

Islam adalah agama moral kolektif, tetapi di dalamnya tidak banyak hal yang berbicara secara khusus tentang politik. Sumber-sumber utama Islam jarang berbicara tentang cara membentuk negara, menjalankan pemerintahan dan mengelola organisasi.¹⁰ Apa yang terkandung dalam al-Qur'an, menurut Munawir Sjadzali, adalah berupa petunjuk dan pedoman bagi manusia dalam hidup bermasyarakat dan bernegara. Di antaranya, ayat-ayat tersebut mengajarkan tentang kedudukan manusia di bumi (Q.S. 3 : 26, 57 : 5, 6 : 165), prinsip-prinsip musyawarah atau konsultasi (Q.S. 3 : 159, 42 : 38), ketaatan kepada pemimpin (Q.S. 4 : 59), keadilan (Q.S. 16 : 90, 4 : 58), persamaan (Q.S. 49 : 13), hubungan antar umat beragama (Q.S. 2 : 256, 10 : 99, 3 : 64, 60 : 8-9).¹¹ Berdasarkan ayat-ayat di atas, sistem politik Islam didasarkan pada tiga prinsip, yaitu *tawhîd*, *risâlah*, dan *khilâfah*. Menurut Mawdudi, adalah sulit untuk memahami berbagai aspek pemerintahan Islam tanpa mengerti sepenuhnya ketiga prinsip tadi.¹²

Pertama, umat Islam sepakat bahwa *tawhîd* merupakan konsep inti iman, tradisi dan praktek dalam Islam. Dengan pengungkapan yang bervariasi, jika didefinisikan secara sederhana, *tawhîd* berarti keyakinan dan kesaksian bahwa tidak ada tuhan selain Allah. Konsekuensinya, di dalam intisari pengalaman keagamaan Islam, hadirilah Tuhan Yang Maha Esa, yang dengan kehendak-Nya memberikan aturan dan petunjuk bagi kehidupan seluruh manusia.¹³ Dalam kerangka ini, kedaulatan mutlak Tuhan tidak memungkinkan adanya hierarki manusia, sebab di hadapan Tuhan semua

⁸Yang dimaksud dengan idealita-idealita Islam (di bidang politik) adalah sumber utama ajarannya yaitu al-Qur'an dan Sunnah Nabi saw., serta kondisi Islam sebagai negara pada masa Nabi Muhammad saw. dan *al-Khulafâ' al-Râsyidîn*. Alasan menjadikan dua periode ini sebagai kondisi ideal --dengan meminjam tesis Esposito-- adalah: *pertama*, negara Islam terbentuk yang dibingkai dalam maksud dan tujuan agama; *kedua*, sumber-sumber hukum Islam, yang memberikan bimbingan dasar bagi masyarakat, berasal dari periode ini; *ketiga*, umat pada masa ini (kaum salaf) selalu menjadi titik rujukan bagi reformasi dan kebangunan kembali Islam; *keempat*, periode ini tidak hanya mendapat bimbingan ilahi, tapi juga pengakuan sejarah. Lihat John L Esposito, 1991, *ibid.*, hal. 11.

⁹John L. Esposito dan John O. Voll, 1996, *op.cit.*, hal. 2.

¹⁰Nazih N. Ayubi, "Islamic State" dalam Esposito, 1995, *op.cit.*, II, hal. 318.

¹¹Munawir Sjadzali, 1991, *Islam and Governmental*, *op.cit.*, hal. 3-5.

¹²Abu al-'Ala al-Mawdudi, 1967, *The Islamic Way of Life*, alih bahasa Khursyid Ahmad Delhi: Markazi Maktaba Islami, hal. 40.

¹³Ismail Raji al-Faruqi, 1982, *Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, Herndon, Va.: International Institute of Islamic Thought, hal. 10-11.

manusia adalah berkedudukan sederajat. Dengan demikian, tauhid memberikan landasan konseptual dan teologis bagi tuntutan terhadap kesamaan derajat dalam sistem politik. Sistem yang bersifat hirarkis dan diktator dalam sejarah dinilai sebagai sistem yang tidak islami. Sejak zaman Mu'awiyah, label raja (*mâlik*) merupakan istilah negatif yang menggambarkan dominasi politik yang sewenang-wenang.¹⁴ Seorang diktator atau raja yang menyatakan dirinya memegang kekuasaan bukanlah seorang pemimpin yang sah.

Kedua, *risâlah* (kenabian), berkaitan dengan kepemimpinan Muhammad saw. Beliau adalah seorang hamba sekaligus Rasul, dan bukan seorang raja sekaligus Nabi. Kewajiban para pengikutnya untuk taat kepada beliau bukanlah karena beliau memiliki kekuasaan politik (*al-mulk*), tapi karena wewenang suci beliau sebagai utusan Tuhan (*risâlah*). Dalam teori Ibn Taymiyyah, sebagaimana dikutip oleh Nurcholish Madjid, Muhammad saw. menjalankan kekuasaan tidaklah atas dasar legitimasi politik seorang "imam" seperti dalam pengertian kaum Syi'ah, melainkan sebagai seorang utusan Allah semata. Karena itu ketaatan kepada Nabi saw. bukanlah berdasarkan kekuasaan politik *de facto*, tapi dalam kapasitasnya sebagai pengemban misi suci (*risâlah*) untuk seluruh umat manusia.¹⁵ Nabi tidak menunjuk seorang pengganti. Kenabian (*nubuwwah*) telah terhenti dengan wafatnya Rasulullah saw. Oleh karena itu, sumber otoritas dan kewenangan para khalifah adalah berbeda sama sekali dari sumber otoritas Nabi.

Ketiga, berkaitan dengan pemahaman muslim kontemporer tentang negara dan agama, yaitu *khalîfah*. Dalam telaah pemikiran politik Islam, konsep ini terutama terkait dengan isu penetapan definisi kepemimpinan politik masyarakat. Pemimpin umat Islam setelah kematian Nabi Muhammad saw. disebut khalifah dan sistem politiknya disebut kekhalifahan atau *khalîfah*. Istilah khalifah mengandung makna penerus Nabi. Bisa dimaklumi jika pemikiran politik Islam pada abad pertengahan banyak memusatkan perhatiannya pada teori kekhalifahan, asal-usul dan tujuannya.¹⁶

Kekhalifahan telah memunculkan polemik dalam wacana politik Islam. Pranata ini pada dasarnya dipandang dalam pengertian monarkial, namun pada paro abad ke-20, makna khalifah sebagai "penerus" juga diartikan dengan utusan, wakil atau agen. Penafsiran terhadap beberapa ayat al-Qur'an yang memandang manusia secara umum sebagai agen (khalifah) Tuhan di

¹⁴Bernard Lewis, 1998, *The Political Language of Islam*, Chicago: University of Chicago Press, hal. 53-55.

¹⁵Nurcholish Madjid, "Agama dan Negara dalam Islam: Telaah atas *Fiqh Siyasy Sunni*", dalam Rachman (ed.), 1995, *op.cit.*, hal. 591.

¹⁶E.I.J. Rosenthal, 1962, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, hal. 3.

bumi mengantarkan pada makna kosmik yang lebih luas dari *khilāfah* sebagai pengelola ciptaan Tuhan.¹⁷ Mawdudi menggunakan konsep *khilāfah* yang didefinisikan dengan cara ini sebagai dasar bagi penafsirannya atas demokrasi dalam Islam. Menurutnya, kedudukan dan tempat manusia sesungguhnya menurut Islam adalah sebagai wakil Tuhan di muka bumi (khalifah-Nya). Ini berarti manusia harus menjalankan kekuasaan Tuhan di dunia ini dalam batas-batas yang telah ditetapkan oleh Tuhan.¹⁸

Implikasi khususnya dalam sistem politik adalah bahwa wewenang kekhalifahan diberikan kepada setiap rakyat dalam masyarakat yang memenuhi syarat-syarat perwakilan dan menaati prinsip-prinsip *tawhīd*. Masyarakat memikul tanggung jawab kekhalifahan secara keseluruhan dan setiap individu di dalamnya adalah khalifah ilahi. Inilah titik masuk bagi demokrasi dalam Islam. Setiap individu dalam masyarakat Islam menikmati hak dan wewenang sebagai khalifah Tuhan dan dalam hal ini semua manusia sama.¹⁹ Persepsi mengenai khalifah ini menjadi landasan bagi konsep-konsep mengenai tanggung jawab manusia dan perlawanan terhadap sistem dominasi.

Perwujudan idealita-idealita politik tadi dalam negara Islam, bisa dilihat pada masa Nabi saw. dan pemerintahan *al-Khulafā' ar-Rasyidūn*. Teladan hubungan antara agama dan negara dalam Islam telah diberikan oleh Nabi saw. sendiri setelah hijrah dari Makkah ke Madinah. Dari nama yang dipilih Nabi bagi kota hijrahnya itu menunjukkan rencana Nabi saw. dalam rangka mengemban misi sucinya dari Tuhan, menciptakan masyarakat berbudaya tinggi, yang kemudian menghasilkan suatu entitas sosial politik, yaitu sebuah negara.²⁰ Ide pokok negara Madinah ialah adanya suatu tatanan sosial politik yang diperintah tidak oleh kemauan pribadi, melainkan secara bersama-sama; tidak oleh prinsip-prinsip *ad hoc* yang dapat berubah-ubah sejalan dengan kehendak pemimpin, melainkan oleh prinsip-prinsip yang dilembagakan dalam dokumen kesepakatan dasar semua anggota masyarakat yaitu sebuah konstitusi. Dalam sejarah, konstitusi ini dikenal dengan Piagam Madinah (*Mitsaq al-Madīnah*).²¹

¹⁷M. Quraish Shihab, 1998, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. 8, Bandung: Mizan, hal. 422-424.

¹⁸Abu al-'Ala Mawdudi, *The Islamic*, *op.cit.*, hal. 40.

¹⁹*Ibid.*, hal. 43-44.

²⁰Nurcholish Madjid, "Agama dan Negara", dalam Rachman (ed.), 1995, *op.cit.*, hal. 589. Menurut Robert N. Bellah, Negara Madinah pimpinan Nabi itu adalah model bagi hubungan antara agama dan negara dalam Islam. Muhammad Arkoun menyebut usaha Nabi Saw itu sebagai "eksperimen Madinah". Menurutnya, eksperimen Madinah itu telah menyajikan kepada umat manusia contoh tatanan sosial-politik yang mengenal pendelegasian wewenang, dan kehidupan berkonstitusi. Lihat *ibid.*

²¹Menurut Nazih N. Ayubi, konstitusi ini merupakan bagian utama literatur politik yang diwarisi dari zaman Nabi Saw. Konstitusi ini menyebutkan, kaum Mukmin membentuk satu umat, yang juga

Ketentuan-ketentuan politis al-Qur'an dan al-Hadits bersifat terbatas, sedangkan negara ideal Madinah tidak menawarkan rincian yang memadai tentang penyelenggaraan sebuah negara Islam. Bahkan, Piagam Madinah yang dianggap sebagai warisan utama politik Islam zaman Nabi saw. pun, tidak memuat teori-teori politik, tapi lebih merupakan uraian sikap mental dan adat kebiasaan Arab pra Islam yang telah direformulasi dan direkonstruksi oleh Nabi saw., sesuai dengan prinsip-prinsip dasar syariat Islam.²² Untuk itu, Umat Islam harus berimprovisasi dalam mengembangkan sistem politiknya.

Improvisasi yang dilakukan oleh *al-Khulafā' al-Rasyidūn* setelah wafatnya Nabi saw., memunculkan dua prinsip yang lebih maju dalam sistem kenegaraan Islam klasik, yakni *ikhtiyār* dan *bay'ah*. *Ikhtiyār* artinya pemilihan. Seorang khalifah penerus Nabi harus dipilih di antara sahabat-sahabatnya. Setelah itu khalifah terpilih harus dikukuhkan dengan *bay'ah* (sumpah setia). Keempat penerus Nabi Muhammad saw., yakni *al-Khulafā' al-Rasyidūn* semuanya dipilih melalui cara-cara yang berbeda secara musyawarah dan disahkan melalui *bay'ah* umat Islam.²³

Dalam perjalanan sejarah selanjutnya, improvisasi yang dilakukan ternyata juga menimbulkan eksekusi yang tidak menguntungkan bagi hubungan agama dan negara. Pemerintahan Dinasti Umayyah (beserta gubernur-gubernur) dengan pemerintahan sekulernya tidak memberikan contoh kehidupan agama dan sosial yang sesuai dengan Sunnah. Masyarakat pada masa ini, hidup di bawah pengaruh penguasa yang hanya memiliki sedikit rasa antusias dan pemahaman terhadap persoalan agama, hukum dan kaidah-kaidah agama. Sehingga tidak mengherankan banyak umat tidak tahu tentang tata cara ibadah pokok Islam (shalat, zakat, puasa).²⁴ Kondisi ini menimbulkan pemisahan aspek-aspek keagamaan dan politik dalam kehidupan masyarakat muslim. Proses ini dimulai dengan gerakan-gerakan sektarian (*Khawarij* dan *Syi'ah*) sebagai oposisi terhadap pemerintah. Hal ini tentu saja menafikan prinsip kesatuan bangunan politik Islam. Kemudian, dilanjutkan dengan munculnya aktivitas keagamaan independen di dalam wilayah otoritas khalifah. Aktivitas dimulai oleh para ulama bijak (*scholars*

menyertakan kaum Yahudi Madinah. Meskipun terdiri atas suku-suku, masing-masing bertanggung jawab atas perilaku anggotanya. Umat sebagai satu keseluruhan bertindak secara kolektif dalam menegakkan tatanan sosial dan keamanan, serta dalam melawan musuh saat perang dan damai. Lihat Nazih N. Ayubi, "Islamic State", dalam *op.cit.*, II, hal. 318-319.

²²W. Montgomery Watt, 1968, *Islamic Political Thought: The Basic Concept*, Edinburgh: Edinburgh University Press, hal. 4-dst.

²³Azyumardi Azra, 1996, *Pergolakan Politik Islam (Dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Postmodernisme)*, cet. 1, Jakarta: Paramadina, hal. 3.

²⁴Ignaz Goldziher, "Umayyads and 'Abbasids", dalam Issa J. Boullata (ed.), 1992, *An Anthology of Islamic Studies.*, Montreal: McGill Indonesia IAIN Development Project, hal. 38-52.

sage) yang menentang otoritas khalifah Umayyah dalam permasalahan hukum, sehingga terma khalifah yang sebenarnya berarti pemimpin agama (dengan sedikit pengecualian dibanding Nabi Saw) dan negara, tidak lagi terintegrasi dalam politik Islam saat itu.²⁵

Dinasti `Abbâsiyyah yang datang sesudah itu, yang ingin mengembalikan kondisi kekhalifahan seperti pada masa awal pemerintahan Islam (dan ini menjadi jargon politik mereka untuk merebut kekuasaan dari Bani Umayyah), akhirnya malah terjebak ke dalam absolutisme (sakralisasi kekuasaan). Fenomena kekuasaan pada masa ini secara umum menunjukkan hegemoni dan dominasi negara atas rakyat warga negara (termasuk ulama). Sehingga tidak mengherankan, lahirlah teori-teori politik Islam yang cenderung untuk melegitimasi kekuasaan dan tidak mengedepankan idealita-idealita Islam. Diskusi lebih lanjut tentang teori-teori politik Islam akan dibahas pada bagian berikut.

C. Peta Pemikiran Politik Islam Klasik: Dasar Pemikiran dan Implikasinya

Agama, sebagaimana dinyatakan banyak kalangan, dapat dipandang sebagai instrumen ilahiah untuk memahami dunia. Bila dibandingkan dengan agama-agama lain, Islam merupakan agama yang paling mudah untuk menerima premis tadi. Alasannya terletak pada ciri Islam yang paling menonjol, yaitu sifatnya yang "hadir di mana-mana" (*omnipresence*). Ini merupakan pandangan mengakui bahwa "di mana-mana", kehadiran Islam selalu memberikan panduan moral yang benar bagi tindakan manusia.²⁶

Pandangan holistik terhadap Islam ini, pada bidang politik berimplikasi pada keinginan untuk mendasarkan kerangka kehidupan politik pada ajaran Islam secara eksklusif tanpa menyadari keterbatasan dan kendala yang bakal muncul dalam prakteknya. Walaupun hal itu lahir dari ketulusan hati untuk memelihara dan melestarikan ajaran-ajaran agama, namun tidak dapat dipungkiri bahwa semuanya itu kurang dipikirkan secara matang dan kenyataannya lebih banyak bersifat apologetik. Lahirlah dalam sejarah Islam teori-teori politik yang melegitimasi kekuasaan, mempertahankan *status quo*; karena didasari keinginan untuk mempertahankan kesatuan wajah politik Islam (seperti pada masa awalnya) dan menjaga stabilitas negara.

Dalam pemikiran politik Islam, kepala negara memegang peranan penting dan sentral. Pemikiran para ahli politik Islam (Sunni) klasik cenderung membela dan mempertahankan kekuasaan, yaitu dengan melarang rakyat melakukan pemberontakan terhadap kepala negara. Pemikiran ini berasal dari

²⁵Ira M. Lapidus, 1975, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", dalam *International Journal Middle East Studies*, hal. 366-370.

²⁶Fazlur Rahman, 1979, *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, hal. 241.

pandangan yang menganggap kekuasaan kepala negara berasal dari Tuhan. Kekuasaan tersebut kemudian dilimpahkan-Nya kepada sebahagian kecil hamba-Nya. Ibn Abi Rabî` (hidup abad ke 3 H/9 M.) menyatakan bahwa kekuasaan kepala negara bersifat sakral (*muqaddas*); karena itu, rakyat harus mengikuti dan menaati kepala negara.²⁷ Al-Ghazâli (w. 1111 M.), sejalan dengan pandangan Ibn Abi Rabî`, melarang rakyat melakukan protes terhadap kepala negara. Bahkan al-Ghazâli memandang kekuasaan politik sangat penting dan hanya berada setingkat di bawah kenabian.²⁸ Pandangan ini juga dianut oleh Ibn Taymiyyah. Ketiga tokoh Sunni ini berpandangan bahwa kepala negara adalah bayang-bayang Allah di muka bumi (*zhil Allâh fi al-Ardh*). Posisi kepala negara tidak boleh diganggu gugat dan tidak boleh diturunkan dari jabatannya. Bahkan Ibn Taymiyyah secara eksplisit menegaskan bahwa haram bagi umat Islam melakukan oposisi terhadap kepala negara, meskipun bertindak sewenang-wenang. Ia juga menegaskan bahwa enam puluh tahun berada di bawah pemimpin yang despotik lebih baik daripada semalam tanpa pemimpin.²⁹

Amat disayangkan, pemikiran-pemikiran politik seperti inilah yang selalu digunakan negara (dengan meminjam otoritas ulama) untuk mempertahankan dan melegitimasi kekuasaannya. Padahal teori politik Islam, kebanyakan konsep politik utamanya baru berkembang ketika lembaga politik yang menjadi subyek teorinya itu telah mengalami kemunduran. Teori kekuasaan kepala negara tadi, sebenarnya merujuk ke periode merosotnya kekhalifahan sebagai lembaga selama Dinasti `Abbasiyah dan munculnya lebih dari satu khalifah di beberapa kota Muslim (fragmentasi politik), serta tumbuhnya gerakan-gerakan oposisi yang menentang penguasa Sunni di Baghdad.³⁰ Bisa disimpulkan, teori kekhalifahan sebagian besar merupakan penolakan Sunni terhadap argumen gerakan-gerakan oposisi, dan menunjukkan pencarian akan hal-hal yang ideal, serta bukan gambaran positif tentang peristiwa yang sesungguhnya terjadi. Dengan kata lain, teori-teori politik Sunni klasik adalah suatu paradoks.

Sebenarnya, masih ada teoritikus politik Sunni yang memberikan spektrum pemikiran yang berbeda, dari apa yang menjadi "konsensus" ulama Sunni di atas, antara lain al-Mawardi. Dalam teori politik Sunni klasik, al-Mawardi adalah orang yang pertama melakukan "desakralisasi" kekuasaan kepala negara. Ia berpendapat bahwa kekuasaan kepala negara berasal dari kontrak sosial antara *ahl al-ikhtiyâr* dan *ahl al-imâmah*, dan bukan dari

²⁷Sjadzali, *Islam and Governmental*, *op.cit.*, hal. 32-36.

²⁸*Ibid.*, hal. 53-56.

²⁹Ibn Taymiyyah, 1969, *as-Siyâsah ash-Syar`iyyah fî Ishlah ar-Râ`i wa ar-Râ`iyyah*, Mesir: Dar al-Khatib al-Gharbi, hal. 162.

³⁰Nazih N. Ayubi, "Islamic State", dalam *op.cit.*, II : 319.

Tuhan. Ketika *ahl al-ikhtiyâr* memilih kepala negara, pada saat itulah dimulai sebuah kontrak antara kepala negara terpilih dan rakyat. Dari kontrak ini lahirlah hak dan kewajiban secara timbal balik antara kedua belah pihak. Kepala negara sebagai penerima amanah wajib melaksanakan tugas-tugas kenegaraan yang intinya menciptakan kemaslahatan kemasayarakatan. Karena itu ia berhak memperoleh kepatuhan dari rakyatnya. Sebaliknya, rakyat sebagai pemberi amanat yang telah menyerahkan sebagian kebebasan mereka wajib mengikuti dan mematuhi peraturan-peraturan yang digariskannya. Namun rakyat juga berhak mendapatkan perlindungan dan kehidupan yang layak dari kepala negara.³¹

Karena hubungan antara kepala negara dengan rakyat berdasarkan kontrak, maka menurut al-Mawardi, ketaatan rakyat tidak bersifat mutlak. Kepala negara bagi al-Mawardi, bukanlah bayang-bayang Tuhan di muka bumi yang tidak pernah salah. Oleh karena itu, rakyat berhak melakukan kontrol terhadap tindak-tanduk kepala negara. Al-Mawardi bahkan merekomendasikan “pembangkangan” rakyat kepada kepala negara apabila terdapat salah satu dari tiga hal berikut pada dirinya. Pertama, menyimpang dari keadilan (fisik); kedua, kehilangan salah satu fungsi organ tubuhnya, yang bisa menghambat pelaksanaan tugas-tugas kenegaraan; ketiga, dikuasai oleh orang-orang dekatnya atau ditawan musuh.³² Dibandingkan dengan ketiga tokoh Sunni di atas, pemikiran al-Mawardi kelihatannya lebih realistis dan dalam beberapa hal relevan dengan konteks politik modern.

D. Penutup

Tinjauan terhadap hubungan antara agama dengan negara pada masa-masa awal Islam mengungkapkan fakta sejarah yang sangat kaya sekaligus kompleks. Dalam konteks sejarah ini, bisa disimpulkan bahwa agama dan negara tidak terpisah dalam Islam; “dunia politik” dibatasi dan dibentuk oleh pandangan “dunia agama”. Atau dengan kata lain, suatu lembaga yang dapat disebut “gereja” tidak muncul dalam masyarakat Islam. Oleh karena itu, setidaknya, tidak ada isu pemisahan antara agama dan negara dalam sejarah Islam.

Namun, perkembangan pranata-pranata negara dan tatanan sosial yang berkaitan dengan Islam (seperti mazhab-mazhab hukum, dan tampilnya kaum ulama sebagai institusi “tandingan” terhadap rezim) menunjukkan bahwa negara Islam bukan sebuah religio-politik yang tunggal. Hal ini secara tepat diungkapkan oleh Ira M. Lapidus, ketika menganalisis hubungan agama-negara dalam masyarakat Islam klasik. Ia menulis:

³¹Lihat Al-Mawardi, tt, *al-Ahkâm as-Sulthâniyyah wa al-Wilâyat ad-Dîniyyah*, Beirut: Dâr al-Fikr, hal. 7-9.

³²*Ibid.*, hal. 17-21.

Dalam mengikuti perkembangan pranata-pranata Islam, kita berangkat dari identifikasi awal politik dan agama, lalu diferensiasi kehidupan politik dan agama, hingga terpisahnya entitas-entitas yang terorganisasi dan semi otonom. Meskipun modalitas-modalitas "negara" dan "agama" di dunia Islam dan di Barat sangat berbeda, masyarakat Islam, kalau tidak dapat dikatakan dalam teorinya sendiri, merupakan salah satu masyarakat yang di dalamnya pranata agama dan pranata politik terpisah.³³

Menyadari kekurangan referensi yang diberikan oleh negara Islam awal untuk membangun sebuah tatanan politik yang bisa disebut sebagai "negara Islam", dan "kegagalan" teori-teori politik Islam untuk menyediakan solusi-solusi "permanen" mengenai masalah agama dan negara, lalu, "Islam" jenis mana yang sesuai atau penting bagi perkembangan politik di dunia Islam, dan sampai sejauh mana ia bisa dijadikan sebagai batas ukuran?

Ternyata, bukan hal yang gampang untuk merumuskan jawaban atas pertanyaan: "bagaimanakah perwujudan ideal politik Islam dalam kehidupan politik kontemporer", sebagaimana yang diungkapkan pada bagian pendahuluan. Gerakan-gerakan Islam-Formalis dan Islam-Substansialis dalam kehidupan bernegara akan selalu muncul dan mewarnai perjalanan sejarah umat Islam. Demikian juga, tidak akan mudah untuk memilah dan memilih mana di antara dua kelompok itu yang "benar", karena masing-masing gerakan merasa memiliki dasar pijakan teologis yang kuat dan referensi sejarah masing-masing.

Persoalan mendasar ini, tentu memerlukan pemikiran yang mendalam terhadap idealita-idealita politik dan realitas sejarah Islam. Sehingga, jawaban yang akan dihasilkan nanti (tentang tatanan sosial-politik atau negara dan pemerintahan) adalah betul-betul solusi yang dituju oleh Islam, dan bukan rumusan *ad hoc* untuk kepentingan sesaat.

DAFTAR PUSTAKA

- Azra, Azyumardi, 1996, *Pergolakan Politik Islam (Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Postmodernisme)*, Jakarta: Paramadina.
- Boullata, Issa J. (ed.), 1992. *An Anthology of Islamic Studies*, Montreal: McGill Indonesia IAIN Development Project.
- Effendy, Bahtiar, 1999, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, alih bahasa Ihsan Ali Fauzi, Jakarta: Paramadina.
- Esposito, John L. (ed.), 1982, *Islam and Development (Contemporary Issues in the Middle East)*, New York: Syracuse University Press.

³³Ira M. Lapidus, "The Separation", dalam *op.cit.*, hal. 384-385.

- , 1991, *Islam and Politics*, New York: Syracuse University Press.
- , (ed.), 1995, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York: Oxford University Press.
- dan Voll, John O., 1996, *Islam and Democracy*, New York: Oxford University Press.
- Faruqi, Ismail Raji Al, 1982, *Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, Herndon, Va: International Institute of Islamic Thought.
- Goitein, S.D., 1968, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden: E.J Brill.
- Lapidus, Ira M., 1975, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", dalam *International Journal Middle East Studies*, 6.
- Lewis, Bernard, 1998, *The Political Language of Islam*, Chicago: University of Chicago Press.
- Mawardi, Al-, t.t., *Al-Ahkâm al-Sulthâniyyah wa al-Wilâyat al-Dîniyyah*, Beirut: Dâr al-Fikr.
- Mawdudi, Abu al-'Ala, 1967, *The Islamic Way of Life*, alih bahasa Khursyid Ahmad. Delhi: Markazi Maktaba Islami.
- Munawar-Rachman, Budhy, 1995, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina.
- Rahman, Fazlur, 1979, *Islam*, Chicago: University of Chicago Press.
- Rosenthal, E.I.J., 1962, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shihab, M. Quraish, 1998, *Wawasan al-Qur'an, Tafsir Madhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan.
- Sjadzali, Munawir, 1991, *Islam and Governmental System: Teachings, History, and Reflections*. Jakarta: INIS.
- Syamsuddin, M. Din, 2001, *Antara yang Berkuasa dan yang Dikuasai. Pidato Pengukuhan Guru Besar IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta*.
- Taymiyyah, Ibn, 1969, *Al-Siyâsah al-Syar'iyyah fî Ishlah al-Râ'i wa al-Râ'iyyah*, Mesir: Dâr al-Khatib al-Gharbi.
- Watt, W. Montgomery, 1968, *Islamic Political Thought: The Basic Concept*, Edinburgh: Edinburgh University Press.