

POTRET BALIK DUNIA POLITIK ISLAM

Hasbi Sidik

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Sorong Papua Barat.

Email Irfani.Fanani@gmail.com

Abstract

Islam is universal religion. As Syabrur said that: from the end of nineteenth century until now, a popular slogan has been heard: "Islam is the solution". This means that, Islam is no only guide about religion but also politic. Politic discourse is current moment rise the discourse of other Islam thought, like theology, kalam and tasawuf. The history proved that politic is the first problem which is to be considered by moslem, is about politic success. Also this phenomenon to be base on rise thought discourse on relation between nation and religion in the moslem world. In the classic era, there are many percepective about police in Islam. Like Sunni, Syi'ah, Khawarij and the another mazhab in Islam. All of theme is deperent each other. The main idea in this writing, relation between nation and religion, how is Islam viewing development? So to focus this writing, The first histories of politic in word of Islam, The second, tipology and character politic and Then, it is discoursed about how is the Islam nation position in the perspective of Quranic texts. This writing clames that the moslems thought agreed that Islam and moslem need nation. The end, Islam wants to be given shape to social politic sociaty of Islam which high respecte fairness or social justice, and humanity values. The social order of sociaty of socail politic had been historic in Madinah, when the Muhammad's Prophet leadership. This condition, shows that Islam is be on the far situation from the book (al-Qur'anic) hoping. Thise article will be analisis about thise problem.

مستخلص

الفكرة الرئيسية في هذه المقالة هي العلاقة بين الأمة والدين، وكيف، يرى الإسلام والتنمية. وبالتالي فإن التركيز في هذه الورقة، في التاريخ السياسي للإسلام، والثانية، التصنيف والسياسية الطابع ومن ثم، الخطاب حول كيفية موقف الدول الإسلامية في منظور القرآن. توافق المسلمين أن الإسلام والمسلمين قد فكر الأمة. وأخيرا، الإسلام يريد أن يكون أعطيت إلى النموذج الاجتماعي والسياسي للإسلام أن تقدر الإنصاف عالية أو العدالة الاجتماعية، والإنسانية.

Keywords: Islam, Politic and Vules of Qur'anic

A. Pendahuluan

Korelasi antara Islam dan negara pada masa awal pertumbuhannya mengungkapkan fakta sejarah yang sangat kompleks.¹ Para pemikir Muslim konservatif menyatakan bahwa Islam adalah sebuah sistem kepercayaan total, di mana agama mempunyai hubungan yang erat dengan politik. Islam memberikan pandangan dunia bagi hidup sebagai individu maupun sebagai kolektif, termasuk dalam bidang kenegaraan. Dalam konteks sejarah pemikiran Islam, wacana di bidang politik merupakan wacana yang sangat menarik, bahkan dapat dikatakan politiknya yang menjadi cikal bakal munculnya wacana pemikiran Islam lainnya, seperti teologi, ilmu kalam dan tasawuf.

Sejarah membuktikan, persoalan pertama yang diperbincangkan oleh umat Islam, setelah wafatnya Rasulullah adalah masalah politik, yaitu perbincangan tentang suksesi politik. Dalam rentetan serajah, konflik internal umat yang menimbulkan pertumbuhan darah, akibat persoalan politik. Peristiwa pembunuhan khalifah Usman bin Affan dikenal dengan nama "Al-fitnah al-Kubra". Peristiwa ini kemudian menjadi cikal bakal munculnya peristiwa-peristiwa lainnya yang memberikan noda hitam dalam perjalanan sejarah umat Islam. Berbagai rentetan peristiwa pembunuhan dan perang Saudara terjadi di kalangan umat Islam, seperti perang Jamal, perang Shiffin dan pemberontakan yang dilakukan oleh Muawiyah bin Sufyan terhadap kekhalifahan yang sah, yaitu Khalifah Ali.

Pada periode masa Dinasti Umayyah (661-750 M), pemikiran politik Islam, khususnya tentang negara belum begitu kuat di kalangan intelektual Muslim,

¹ Kompleksitas tersebut tampak dalam sistem politik yang terbangun ketika itu. Sistem pertama lebih merupakan kelanjutan dari sistem monarki Bani Umayyah dan Abbasia. Secara teoritis, tetap menjadikan Islam sebagai sumber hukum dan agama resmi negara, sekalipun dalam realitasnya belum dipraktekkan; sistem kedua adalah sistem yang diadopsi dari Barat, namun dipayungi dengan Islam sebagai sumber hukum dan agama resmi negara, meskipun dalam prakteknya belum tentu sesuai dengan kehendak Islam; sistem ketiga adalah sistem Imamah yang diilhami dengan sistem Imamah Syi'ah dan tentunya menjadikan Islam sebagai sumber hukum dan agama resmi negara; sedangkan sistem keempat memilih jalan sekuler secara total. Pada sistem sudah pasti Islam tidak dijadikan sebagai agama resmi dan hukum tertinggi negara; lain lagi dengan sistem kelima yang semi negara Islam dan semi sekuler. Lihat di E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, (London: Cambridge University Press, 1958), hal. 45. Lihat pula Munawir Sjazali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1993), hal. 66.

meskipun sudah ada gerakan oposisi dari kelompok Khawarij dan Syi'ah. Hal ini disebabkan karena konsentrasi Dinasti Umayyah lebih banyak berorientasi pada pengembangan kekuasaan. Pemikiran politik tentang kenegaraan baru muncul pada masa Dinasti Abbasiyah.²

Dalam perkembangan selanjutnya, setelah Dinasti Abbasiyah jatuh, dunia Islam terpecah menjadi kerajaan-kerajaan kecil yang berperan sebagai negara-negara teritorial yang terbatas sampai pada Dinasti Utsmani mengembalikan keutuhan kerajaan Islam dalam sebuah negara yang memiliki kekuasaan hampir sama dengan dua Dinasti sebelumnya hingga abad ke 14. Dalam perjalanan sejarah, kemudian kerajaan Utsmani melemah dan akhirnya terjadi apa yang dikenal dengan "Revolusi Kemalis" yang dicetuskan oleh Kemal Aktatur di Turki pada tahun 1924. Pada tahun inilah Kemal menghapuskan sistem kekhalifahan yang ada dalam dunia Islam.³ Fenomena ini menjadi dasar munculnya wacana pemikiran tentang korelasi antara agama dengan negara di kalangan umat Islam, khususnya para pemikir politik Islam.

Dalam analisa Muslim kontemporer, sejarah dunia politik dalam Islam memperlihatkan adanya "sesuatu" yang salah dalam konsepsi beragama. Kenyataan ini menunjukkan bahwa umat Islam berada pada situasi dan keadaan jauh dari harapan al-Qur'an. Al-Qur'an mengklaim bahwa umat Islam merupakan umat yang terbaik (*khairu ummat*) yang pernah ada di bumi Tuhan.⁴ Di tempat lain, al-Qur'an menjanjikan kepada umat Islam sebagai pemegang kekuasaan politik, pengatur, pengelola, dan pemelihara dunia; sebagai umat yang agamanya kokoh dan membumi; dan sebagai umat yang hidup dalam kedamaian dan ketenteraman.⁵ Tegasnya cita-cita ideal umat Islam yang dikemukakan al-Qur'an tersebut, sepertinya belum tampak ke permukaan. Mengapa demikian?

² Mujar Ibnu Syarif dan Khamami Zada, *Fiqh Siyasah: Doktrin dan Pemikiran Politik Islam*, (Surabaya: Penerbit Erlangga, 2008), hal. 29-30.

³ Pada prinsipnya, penghapusan sistem kekhalifahan yang dilakukan oleh Kemal tidak terlepas dari kondisi politik umat Islam yang melemah di satu sisi. Di sisi lain, negara-negara di Eropa Barat, sejak abad 18 telah berhasil melakukan modernisasi dan sekularisasi. Pada akhir abad ke 18 dan seterusnya penertasi Eropa Barat meluas ke negara-negara Islam dan akhirnya Eropa Barat menjadi kolonial (penjajah) di negara-negara Islam yang sebelumnya berkuasa.

⁴ Lihat QS. Ali Imran (3): 110.

⁵ Lihat QS. Al-Nur (24): 55.

Jangan-jangan fenomena ini, merupakan bias dari berbagai perdebatan-perdebatan tajam, sehingga sampai hari ini belum ditemukan penyelesaian yang efektif. Berdasarkan prawacana ini, penulis akan menguraikan akar historis pemikiran dalam negara dalam Islam, tipologi dan corak pemikiran politik, respon Intelektual Muslim terhadap kondisi yang ada, korelasi agama dan negara: pesepektif al-Qur'an, dan di tulisan ini diakhiri dengan refleksi sebagai kesimpulan.

B. Akar Historis Pemikiran Negara dalam Islam

Secara historis, pemikiran Islam tentang negara paling tidak diilhami oleh dua point penting: *Pertama*, pemikiran Yunani, khususnya hasil pemikiran Plato, masih mempengaruhi pemikiran Islam tentang asal-usul negara, meskipun kadar pengaruhnya tidak sama antara satu pemikir dengan pemikir lainnya.⁶ Plato menyatakan bahwa negara terbentuk karena adanya banyak kebutuhan manusia yang tidak dapat dipenuhi dengan kekuatan dan kemampuan sendiri. Oleh karena itu, manusia bekerja sama dan bersatu. Persekutuan hidup dan kerjasama yang semakin lama semakin terorganisir dengan baik itu lalu membentuk negara.⁷ Teori ini diambil oleh para pemikir Muslim. Hal itu dapat terlihat dalam karya Ibnu Abi Rabi': *Suluk al-Malik fy Tadbir al-Mamalik*, al-Mawardi: *al-Abkam al-Shulthaniyyah*, dan al-Farabi: *al-Madinah al-Fadhilah* dan *Ara Abl al-Madinah al-Fadhilah*.⁸

Kedua, respon terhadap kondisi sosial politik yang terjadi. Al-Farabi berpijak pada paradigma idealistik, utopian dan cenderung tidak realistik. Al-Farabi menegaskan bahwa tujuan didirikannya negara adalah untuk meraih kebahagiaan dan ahli filsafatlah yang mampu mewujudkan kebahagiaan, maka yang pantas menjadi kepala negara adalah para ahli filsafat. Dalam menggambarkan tentang negara ideal dalam kota utama (*Al-Madinah Al-Fadhilah*) pemikir terakhir menyebutnya sebagai suatu keseluruhan dari bagian-bagian terpadu. Hal ini serupa dengan organ tubuh, jika ada bagian yang sakit,

⁶ Munawir Sjazali, *Islam dan Tata Negara...*, hal. 42

⁷ HAL. Rapar, *Filsafat Politik Plato*, (Jakarta: Rajawali Press, 1991), hal. 62.

⁸ Mujar Ibnu Syarif dan Khamami Zada, *Fiqh Siyasah...*, hal. 31.

maka bagian lain akan bereaksi dan menjaganya. Masing-masing individu diberikan tugas yang sesuai dengan kemampuannya. Masing-masing berbeda melakukan pekerjaan sesuai dengan tujuan mereka. Kegiatan yang paling baik adalah kegiatan yang diberikan oleh pemimpin, karena berada di tengah kota. Hal ini diibaratkannya seperti jantung yang merupakan sumber dari seluruh aktifitas.⁹ Deskripsi tentang kota ideal ini mengingatkan kembali pada teori raja-filosof (*The Philosopher King*) yang dikemukakan oleh Plato dalam karyanya *Republic*.¹⁰

Selanjutnya, dalam perkembangan umum beraneka macam pendapat yang menyatakan yang penting bukan bentuk formal negaranya, tetapi substansi ajaran Islam itu sendiri, seperti keadilan, persamaan, persatuan, dan sebagainya. Prinsip-prinsip itulah, menurut sebagian kaum Muslim, bukan bentuk negara secara legal-formal. Karena itu, khilafah (negara Islam) bisa saja diganti dengan sistem republik, kerajaan, atau sistem politik lainnya, asalkan substansi ajaran Islam tetap dapat diwujudkan. Di antara yang termasuk dalam kelompok substansialis ini adalah Ali Abdul Raziq.¹¹ Untuk konteks Indonesia kategori tersebut disandang oleh Mantan Presiden pertama dan keempat Republik Indonesia, yaitu Sukarno dan Abdul Rahman Wahid¹² serta seorang

⁹ HAL. Rapar, *Filsafat Politik Plato Filsafat Politik Plato...*, hal. 99-101

¹⁰ Syarif, *Para Filosof Muslim*, (Bandung: Mizan, 1996), hal. 74

¹¹ Ali Abdul Raziq, *al-Islam wa Ushul al-Hukmi: Bahtsu al-Khilafah wa al-Hukumah fiy al-Islam*, (Libanon, Darul Islamiyah, 1935), hal. 66. Ali Abdul Raziq menyatakan Islam berlepas diri dari negara. Islam adalah agama bukan negara dan tidak bermaksud mendirikan pemerintahan. Bahkan lanjut Raziq, Rasul tidak mempunyai kecenderungan diri untuk membentuk negara, Dia hanya menyampaikan risalah moral saja. Bandingkan dengan pendapatnya pada Gamal al-Banna, *Relasi Agama dan Negara*, diterjemahkan oleh Tim Mata Air Publishing (Jakarta: Mata Air Publishing, 2006), hal. 1

¹² Pemikiran Raziq di atas ternyata menginspirasi Soekarno dalam penolakannya terhadap Islam dalam mengatur negara. Demikian pula dalam pengakuan Moqsith, bahwa Abdurrahman Wahid terilhami pemikiran Raziq dalam penolakannya Islam berdimensi negara. Dalam visi kebangsaan, Gusdur mengatakan: "meski saya orang Islam dan mayoritas Indonesia beragama Islam, tidak terbersit pun dipikiran saya untuk mendominasi Indonesia diatas nama Islami" lihat Lebih jauh Gusdur berpendapat, Islam tidak harus mendirikan negara agama, melainkan ia berbicara tentang kemanusiaan belaka. lihat [<http://Islamlib.com/id/>]. Pernyataan lain diungkapkan oleh Nurkholis Majid "Islam Yes Partai Islam No" juga memperlihatkan gagasan yang sama. Lihat Nurkholish Madjid, "Agama dan Negara dalam Islam, Telaah atas Fiqh Siyasy Sunni", dalam *Konstitusi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1994), hal. 589-590.

pendidikan Muslim, Nurkholis Majid dkk. Pada pembahasan selanjutnya akan diuraikan lebih detail persoalan tersebut.

C. Tipologi dan Corak Politik Islam

Potret politik Islam klasik memperlihatkan paling tidak empat kecenderungan tipologi politik, yakni golongan Sunni, Syi'ah dan Khawarij. Berikut akan dijelaskan pokok-pokok *Word view* masing-masing golongan (baca: mazhab) dalam dunia Islam:

Pertama, Khawarij. Kelompok ini yang sangat ekstrim dalam berteologi dan berpolitik. Dalam teori politiknya, kekhalifahan merupakan sistem kepemimpinan masyarakat Muslim, bisa berlaku bagi setiap orang Arab. Karena khalifah dipilih, maka seharusnya tidak turun tahta dan tidak melepaskan haknya dalam hal apa pun. Namun demikian, jika dia bersifat tidak adil, dia seharusnya dipecat atau bahkan dibunuh jika keadaan memaksa.¹³

Pandangan politik kelompok ini, dapat disimpulkan sebagai berikut:¹⁴

1. Menegakkan sebuah negara adalah wajib menurut syari'at. Tapi sebagian kelompok ini ada berpendapat tidak harus ada seorang Imam terutama, jika umat dengan sendirinya dapat menegakkan dasar-dasar keadilan.
2. Pemilihan umum diserahkan kepada umat. Tidak sah Imam kecuali dengan pemilihan umum.
3. Umat dapat memilih seseorang dari kalangan Muslim yang dianggap paling baik dan paling memiliki keahlian, tanpa terikat persyaratan apakah Dia berasal dari suku Quraisy atau bukan, atau bahkan apakah seorang Arab (*'Ajam*).

Kedua, Syi'ah Imamiah. Dalam doktrinnya, hampir tidak dikenal istilah pemisahan agama dan negara. Setiap bentuk ritual keagamaan selalu dikaitkan dengan ritual politik. Syi'ah dalam wataknya selalu bersifat religius dan politis. Aspek-aspek ini, dapat ditemukan berdampingan sepanjang sejarah.¹⁵ Hal ini

¹³ Hasan Ibrahim Hasan, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, (Bandung: Kota Kembang, 1989). hal. 182

¹⁴ Al-Mas'udi, *Muruju al-Dzahab*, (Mesir: al-Sa'adah, 1346 H), hal. 191.

¹⁵ Husain M. Jufri, *Awal dan Sejarah Perkembangan Islam Syi'ah*, (Jakarta: Pustaka Hidayah. 1989), hal. 26

disebabkan mayoritas dari penganut Syi'ah yang menjadi sumber dari cabang-cabang Syi'ah adalah Imam sebelas yang juga disebut kelompok Syi'ah Imamiyah.¹⁶ Kelompok terakhir beranggapan bahwa pemimpin tidak bertujuan meraih kekuasaan politik, melainkan membimbing dan mengajarkan pengetahuan agama. Pemimpin adalah penguasa sejati yang kekuasaannya diketahui melalui teman-teman sejawatnya. Pemimpin sejati tersebut memerintah umat melalui wakilnya yang dikenal pada "masa kegaiban sementara". Akan tetapi, pada saat ini (ketika kegaiban mutlak) tidak diketahui siapa wakil yang dimaksud.¹⁷ Oleh karena itu, bimbingan keagamaan disampaikan melalui yurisprudensi. Sebagai konsekuensinya, maka para fuqaha untuk sementara ini merupakan pembimbing umat.

Penetapan Imam sejati merupakan hak Allah swt. Pemberontakan baru diperbolehkan, jika Imam kedua belas telah muncul. Ketika itu, pemberontakan menjadi sebuah kewajiban.¹⁸ Kelompok ini berpendapat, sebagaimana dikutip oleh Munawir Sjadzali,¹⁹ seorang ilmuwan agama yang telah mencapai tingkat Mujtahid dan memenuhi semua persyaratan dapat dibenarkan berfatwa harus melaksanakan hukum sesuai dengan syari'at apabila terdapat wahana untuk itu, selama Imam belum muncul kembali. Termasuk dalam kelompok ini, adalah para ulama di bawah pimpinan Khomeini yang berhasil menumbangkan Dinasti Pahlevi dan mendirikan republik Islam Iran. Hal ini dapat terlihat pada diktum undang-undang dasar negara tersebut. Pada pasal 5 dinyatakan bahwa kekuasaan atas negara dan umat dalam republik Islam Iran, selama Imam masih

¹⁶ Antony Black, *Pemikiran Politik Islam dari Masa Nabi hingga Masa Kini*, (Jakarta: Serambi, 2006), hal. 92

¹⁷ Setelah meninggalnya Imam kesebelas (873/874 H) kelompok ini meyakini bahwa pengganti dari Imam kesebelas ini adalah Muhammad al-Mahdi (Imam kedua belas) berada dalam persembunyian dan sejak itu ia berhubungan dengan pengikutnya melalui perantara wakil-wakil rahasia, inilah yang disebut "kegaiban sementara" dan "kegaiban mutlak" adalah dimana Imam telah bersembunyi secara permanent dan akan kembali di akhir zaman sebagai Mahdi, sang penebus dosa untuk menegakkan keadilan dan kesetaraan. Antony Black, *Pemikiran Politik Islam...*, hal. 90.

¹⁸ *Ibid.*, hal. 97

¹⁹ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara...*, hal. 216.

menghilang (*ghaib*), ada di tangan ilmuwan agama (*faqih*) yang adil dan taqwa, atau sejumlah ilmuwan agama (*fuqaha*).²⁰

Ketiga, Mu'tazilah, pada awalnya merupakan aliran keagamaan yang tidak mencampuri urusan politik. Tetapi dalam perjalanannya, kelompok ini mendiskusikan permasalahan politik. Pandangan kelompok ini terhadap Imamah (kepemimpinan) dan Imam (pemimpin) menyepakati kelompok khawarij.²¹ Mu'tazilah berpendapat bahwa pengangkatan pemimpin negara bukanlah merupakan kewajiban agama. Namun demikian, menurut Mu'tazilah pengangkatan pemimpin negara tidak lagi wajib jika keadilan sudah betul-betul merata pada seluruh rakyat serta sudah tidak ada lagi ancaman terhadap jiwa, harta benda, dan kehormatan rakyat oleh orang-orang fasiq.²²

Keempat Sunni. Tiopoligi politik ini dikenal sebagai Ahl Sunnah wa Al-Jama'ah yang terbentuk selama periode akhir pemerintahan Dinasti Umayyah, hingga awal Dinasti Abbasiyah. Fondasi tersebut didirikan di atas prinsip pengembangan syari'at (*fiqh*).²³ Melalui pemikiran Abu Hasan Ali al-Mawardi (974-1058 M), salah seorang pengikut al-Syafi'i, penjelasan lebih rinci mengenai teori politik Sunni klasik bisa ditemukan.²⁴ Bukunya *Al-Ahkam Al-Sulthaniyyah* merupakan karya klasik yang memuat penjelasan mengenai sistem negara Islam. Dalam buku terakhir, penulisnya memberikan gambaran ideal mengenai kekhalifahan. Banyak teolog dan ahli hukum Islam yang mengikuti teori al-Mawardi, di antaranya adalah al-Ghazali (w. 1111) dan al-Baqillani (w. 1013 M).²⁵ Namun demikian, hemat penulis, para pemikir ini sama sekali tidak

²⁰ Bandingkan pendapat Munawir Sjadzali tersebut dengan Azyumardi Azra yang menyimpulkan bahwa semua pemerintahan politik non Imamah dianggap tidak sah. Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, modernisme, hingga Post Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hal. 4.

²¹ Hasan Ibrahim Hasan, *Sejarah dan Kebudayaan Islam...*, hal. 194.

²² Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara...*, hal. 220

²³ Antony Black, *Pemikiran Politik Islam...*, hal. 76, senada dengan ini Azyumardi Azra berpendapat bahwa pemikiran politik dan system kenegaraan Islam sunni klasik—sampai taraf tertentu—mencapai bentuknya yang sempurna pada periode Abbasiyah. Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, hal. 5.

²⁴ *Ibid.*, hal. 4. Bandingkan dengan Mujar Ibnu Syarif dan Khamami Zada, *Fiqh Siyasah...*, hal. 64

²⁵ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara...*, hal. 41-110, E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, hal. 21-83.

membuat sistem politik atau garis-garis besar aturan pemerintahan yang komprehensif, melainkan hanya memunculkan gambaran ideal moral bagi para penguasa dan kekuasaannya.²⁶

Dalam konteks ini, Azyumardi Azra²⁷ berpendapat antara teori politik Islam yang terbentuk pada akhir periode Abbasiyah merupakan pemegang kedaulatan (*Hakimiyah*) mutlak dan penguasa semesta, serta pemegang otoritas tertinggi dalam negara. Melalui suatu perjanjian, otoritas tersebut didelegasikan kepada manusia sebagai khalifah (instrumen) Allah swt. di muka bumi. Institusi kekhalifahan didasarkan pada wahyu, yaitu petunjuk Qur'ani, untuk mengabdikan kepada Allah swt, bukan semata berdasarkan akal.

Secara teoritis, khalifah bisa dipilih atau dicalonkan oleh sekelompok pemimpin masyarakat (khususnya ulama) yang berpengaruh (*Ahl Al-Hall Wa Al-'Aqdi*), tetapi hal ini jarang terjadi. Seorang khalifah bisa ditunjuk oleh pendahulunya (khalifah yang berwenang), inilah yang biasa berlaku. Penunjukan seorang khalifah dilanjutkan dengan penerimaan komunitas atau pengakuan publik (*bay'ah*). Idealisme moral dari teori politik kekhalifahan menurut Sunni nampak jelas dalam kualifikasi resmi untuk khalifah, yaitu: adil; pengetahuan untuk menafsirkan dan menerapkan hukum Ilahiah (*syari'ah*); karakter yang baik; keberanian untuk ikut dalam peperangan; kesehatan fisik yang baik; keturunan kaum Quraisy, suku asal Nabi Muhammad saw. sebagai Amir Al-Mu'minin (pemimpin kaum beriman), wajib memimpin rakyatnya dalam perang (*jihad*). Dia juga menjadi penjaga atau pelindung Islam, dan pembela iman. Azyumardi Azra menyimpulkan bahwa kekhalifahan bisa dianggap sebagai sistem organik religio-politik yang didominasi oleh hubungan antara yang sakral dan profane (baca: politis). Khalifah adalah figur di dunia yang mendapat pengesahan dari kalangan ulama, yang merupakan para penjaga *syari'ah*. Gelar beraura keagamaan yang disandang seorang Khalifah, yakni Amir al-Mu'minin (pemimpin kaum beriman) atau bahkan *Zhill Allah Fiy Al-Ardh* (bayangan Allah di muka bumi), membuatnya tak tertandingi di mata kaum beriman.

²⁶ Pendapat ini juga sama dengan apa yang dikemukakan oleh Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam...*, hal. 5

²⁷ *Ibid.*

D. Respon Intelektual Muslim

Pada periode pertengahan yang ditandai dengan hancurnya Dinasti Abbasiyah di tangan tentara Mongol pada tahun 1258 M.²⁸ kekuatan politik Islam mengalami kemunduran, maka orientasi politiknya pun berubah. Para pemikir Islam pada periode ini mencerminkan kecenderungan responsif realis terhadap kejatuhan dunia Islam. Di antara pemikir Muslim yang muncul pada periode ini, antara lain adalah:

1. Ibn Taymiyyah yang lahir di Haran dekat Damaskus, Suriah tahun 661 H/1263 M. dan meninggal pada tahun 728 H/1328 M. Pemikir terakhir ini banyak menuliskan gagasannya hampir pada seluruh aspek Islam. Ibnu Taymiyyah beranggapan bahwa kebobrokan umat disebabkan oleh kebobrokan para pemimpin dan kurang tepatnya para pemimpin memilih wakil dan pembantunya. Oleh karena itu, hematnya, harus mengajukan sebuah model pemerintahan Islam, yakni bahwa umat hanya mungkin diatur dengan baik oleh pemerintah yang baik pula.²⁹ Teori Politik Ibnu Taymiyyah dirumuskan dalam tulisan-tulisannya merupakan jawaban terhadap situasi dan kondisi yang dialaminya sebagai suatu akomodasi terhadap kenyataan yang dihadapi.³⁰
2. Ibnu Khaldun dalam *Muqaddimah* menyatakan bahwa tanpa adanya organisasi kemasyarakatan dan kerjasama untuk memenuhi kebutuhan, manusia tidak bisa hidup. Oleh karena itu, manusia membutuhkan negara. Teori ini sama dengan apa yang lebih dahulu diajukan oleh Plato. Teori ini mirip dengan gagasan-gagasan yang dikemukakan oleh pemikir Islam lebih awal, yakni: Ibnu Abi Rabi', al-Farabi, al-mawardi, dan al-Gazali.³¹ Sumbangan orisinal dari Ibnu Khaldun dalam pemikiran politik adalah teorinya tentang *Ashabiyah* (solidaritas kelompok). Adanya ashabiyah yang kuat inilah yang menjadi prasyarat berdirinya suatu

²⁸ Lihat Mujar Ibnu Syarif dan Khamami Zada, *Fiqh Siyasah...*, hal. 34

²⁹ Munawir Sjazali, *Islam dan Tata Negara...*, h 82

³⁰ A.K.S. Lambton, *Islamic Political Thought* dalam Joseph Scacht and C.E. Bosworth, ed., *The Legacy of Islam*, (Oxford: Oxford University Press, 1979), hal. 415

³¹ Munawir Sjazali, *Islam dan Tata Negara...*, hal. 88.

negara. Kepala negara harus berasal dari ashabiyah yang paling dominan.³²

3. Syah Waliyullah memunculkan pemikiran yang membenarkan pembangkangan terhadap kepala negara yang tiran dan zalim. Menurutnya, sifat manusia condong kepada organisasi sosial dan politik. Aspek hukum, moral, masyarakat dan negara harus dipertimbangkan sesuai dengan kebutuhan dan sifat dasar manusia. Negara merupakan hasil dari konflik, bukan sebagai akibat dari interaksi dalam komunitas yang kompleks. Teorinya tentang khalifah memadukan pendekatan sufistik dan ahli fiqh. Kekhalifahan spiritual mengurus permasalahan agama dan kekhalifahan politis bertugas meningkatkan pelaksanaan ajaran agama.³³

Dari uraian di atas, Setidaknya, ada tiga hal yang melatar belakangi pemikiran Intelektual Islam: (1) kemunduran dan kerapuhan dunia Islam yang disebabkan oleh faktor internal yang berakibat munculnya gerakan pembaharuan dan pemurnian; (2) Barat mengganggu keutuhan kekuasaan politik dan wilayah dunia Islam yang berakhir dengan dominasi penjajahan Barat terhadap sebagian wilayah Islam yang berakhir pada berkembangnya sikap permusuhan dan anti Barat; (3) Barat unggul dalam bidang ilmu pengetahuan, teknologi, dan organisasi.³⁴

Dengan latar tersebut, maka muncullah tiga kecenderungan pemikiran politik Islam, yaitu: integralisme, interseksion, dan sekularisme.³⁵ Integralisme berpandangan bahwa agama dan politik adalah menyatu. Negara tidak bisa dipisahkan dari agama, karena tugas negara adalah menegakkan agama, sehingga negara Islam menjadi cita-cita bersama. Dengan demikian, syari'at Islam menjadi hukum negara yang dipraktekkan oleh seluruh Umat Islam. Pemikir yang termasuk dalam kelompok ini adalah: Muhammad Rasyid Ridha (1865-

³² Abd al-Rahman Ibn Muhammad Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabiyy, tt.)

³³ Antoni Black, *Pemikiran Politik Islam...*, hal. 459-460.

³⁴ Munawir Sjazali, *Islam dan Tata Negara...*, hal. 115

³⁵ Mujar Ibnu Syarif dan Khamami Zada, *Fiqh Siyasah...*, hal. 39

1935 M), Hasan al-Banna (1906-1949 M),³⁶ Abu A'la al-Maududi (1903-1979 M), Sayyid Quthb (1906-1966 M), Imam Khomeini (1900-1989 M).³⁷

Kelompok interseksion berpendapat agama dan politik melakukan simbiosis yang saling bergantung. Negara membutuhkan agama untuk menegakkan aturan-aturan syari'at. Sementara agama membutuhkan negara untuk mendapatkan legitimasi.³⁸ Para pemikir ini, berada pada garis pemikiran yang moderat dengan tanpa mengabaikan pentingnya negara terhadap agama. Termasuk dalam kelompok ini antara lain adalah: Muhammad Abduh (1849-1905 M), Muhammad Iqbal (1873-1938 M), Muhammad Husain Haikal (1888-1945 M), Fazlur Rahman (1919-1988 M).³⁹ Sementara itu, kelompok sekularisme menganggap agama harus terpisah dari negara dengan argumentasi bahwa Nabi Muhammad saw. tidak pernah memerintahkan untuk mendirikan negara. Keberadaan negara dalam masa awal Islam, hanya merupakan faktor alamiah dalam kehidupan masyarakat. Termasuk dalam kelompok ini adalah: Ali Abdul Raziq (1888-1966 M), Thaha Husein (1889-1973 M), dan Mustafa Kamal Attaturk (1881-1938 M).⁴⁰

Dalam konteks ini, sejumlah tokoh modern mempunyai aneka persepsi politik. Munawir Zadzali misalnya, membagi umat Islam kedalam tiga aliran pemikiran: *Pertama*, aliran yang berpendapat bahwa Islam adalah agama yang serba lengkap yang di dalamnya termuat segala macam aturan yang dibutuhkan

³⁶ *Ibid.*, hal. 40. kalau dibandingkan dengan pendapat Gamal al-Banna (adik kandung Hasan al-Banna), dimasukkannya Hasan al-Banna pada golongan integralisme adalah tidak tepat. Gamal al-Banna berpendapat: "sebenarnya Hasan al-Banna ketika meletakkan slogan Islam sebagai Agama dan Negara tidak berkeinginan untuk mendirikan negara Islam, sebagaimana yang dibayangkan oleh al-Maududi, Sayyid Qutub, dan al-Khumaini. Akan tetapi dia menginginkan aturan hukum yang mengambil inspirasi nilai-nilai, dasar, dan pokok-pokok keislaman. Dasar-dasar inilah yang diperkenalkan oleh aturan-aturan Eropa kepada kita, dan dibicarakan oleh Hasan al-Banna, seperti halnya yang dibicarakan oleh Bangsa Eropa dan tidak dengan metode *fuqaha* sebab metode yang dipakai berbeda sama sekali. Gamal al-Banna, *Relasi Agama dan Negara*, diterjemahkan oleh Tim Mata Air Publishing (Jakarta: Mata Air Publishing, 2006), hal. 233

³⁷ Mujar Ibnu Syarif dan Khamami Zada, *Fiqh Siyasah...*, hal. 40. Bandingkan dengan Gamal al-Banna, *Agama dan Negara...*, hal. 241-280.

³⁸ *Ibid.*,

³⁹ Mujar Ibnu Syarif dan Khamami Zada, *Fiqh Siyasah...*, hal. 42.

⁴⁰ *Ibid.*, hal. 42.

manusia, termasuk aturan ketatanegaraan atau politik. Sistem ketatanegaraan yang dianggap ideal dan harus diteleadani oleh umat Islam adalah sistem Khulafaur Rasyidin. Tokoh utama aliran ini adalah syekh Hasan al-Banna, sayyid Quthub, dan al-Maududi. *Kedua*, aliran yang berpendirian Islam hanyalah agama semata, dalam arti hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya. Tokoh aliran ini antara lain Ali Abd Raziq dan Thaha Husain. *Ketiga*, aliran yang mengambil jalan tengah antara kedua aliran sebelumnya. Aliran ini berpendapat, dalam Islam tidak terdapat sistem ketatanegaraan, tetapi terdapat seperangkat tata nilai etika dalam kehidupan bernegara. Tokoh aliran ini antara lain Muhammad Husain Hekal.⁴¹

Sementara Harun Nasution, dalam berbagai tulisannya yang saling menguatkan, mengungkapkan al-Quran tidak menyebutkan secara tegas sistem pemerintahan atau sistem politik, sistem ekonomi, sistem sosial budaya, dan sebagainya. Al-Quran hanya menyebutkan prinsip-prinsip pemerintahan. Lebih jauh Harun menjelaskan dinamika masyarakat hanya memerlukan prinsip-prinsip, dasar-dasar, dan bukan sistem. Prinsip-prinsip inilah yang dijadikan pegangan atau pedoman bagi perkembangan suatu masyarakat sesuai dengan tuntutan dan tantangan perkembangan zaman.⁴² Pandangan yang senada dengan Harun, Darwazat dan Abduh dikemukakan pula oleh Muhammad Husein Haikal.⁴³

Pandangan yang berbeda dikemukakan D.B. McDonald yang berpendapat bahwa Madinah telah terbentuk menjadi negara Islam pertama dan di sana telah

⁴¹ Munawir Zadzali, *Islam dan Tata Negara...*, hal. 1-2.

⁴² Harun Nasution, "Islam dan Sistem Pemerintahan yang Berkembang dalam Sejarah" dalam *Studia Islamika*, No. 17 Tahun VIII (Jakarta: LP IAIN Syarif Hidayatullah, 1985), hal. 11-12. Lihat juga, Harun Nasution dan Azyumardi Azra (ed.), *Perkembangan Modern dalam Islam* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), hal. 2. Lihat juga, Harun Nasution "Sekitar Masalah Quran sebagai Sumber Utama Ajaran Islam", dalam *Islam Rasional*, (Bandung: Mizan, 1995), hal. 17-25.

⁴³ Menurut Haikal, Islam hanya membawa undang-undang baru tentang aturan-aturan yang terkait dengan kehidupan masyarakat dan politik. Undang-undang ini kemudian menjadi dasar pijakan (pedoman) bagi perkembangan sistem politik umat Islam sebagaimana yang telah dicontohkan oleh Nabi. Namun demikian, Nabi di Madinah tidak menetapkan sistem pemerintahan Islam yang baku. Lihat, Muhammad Husein Haikal, *al-Hukumat al-Islamiyat*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.thal.), hal. 32.

diletakkan dasar-dasar politik.⁴⁴ Di Madinah, Nabi adalah pemimpin agama, sekaligus kepala negara Madinah, demikian kata Thomas W. Arnold.⁴⁵ Pada tempat lain, Gibb mengatakan bahwa dalam waktu yang singkat Islam telah tampil buka sekedar sebagai agama, tetapi sebagai kekuatan politik. Muhammad telah berhasil membentuk masyarakat yang merdeka yang diatur dengan undang-undang dan sistem pemerintahan yang unik.⁴⁶ Pandangan-pandangan ini sejalan dengan beberapa pandangan lainnya yang dikemukakan oleh sejumlah tokoh orientalis, seperti Watt dan Smith.⁴⁷

Pada tempat lain, Fazlur Rahman berpendapat masyarakat Madinah di bawah kepemimpinan Nabi adalah suatu negara dan pemerintahan yang kemudian terbentuk menjadi suatu umat Muslim.⁴⁸ Diya al-Rayis berpendapat bahwa Nabi di Madinah, selain sebagai pemimpin agama juga sebagai pemimpin politik.⁴⁹ Pada tempat lain, Nurcholish Madjid mengatakan hubungan antara agama dengan negara dalam Islam telah dicontohkan oleh Nabi saw. sendiri di Madinah. Perubahan nama Yastrib ke Madinah menunjukkan adanya rencana Nabi menciptakan masyarakat berbudaya tinggi yang kemudian menghasilkan suatu entitas sosial-politik, yaitu sebuah negara.⁵⁰ Selanjutnya Arkoun, seperti dikutip dari Nurcholish Madjid, mengemukakan bahwa usaha Nabi di Madinah merupakan eksperimen Madinah. Menurut Arkoun, eksperimen Madinah telah menyajikan kepada umat manusia contoh tatanan sosial-politik yang mengenal pendelegasian wewenang dan kehidupan berkonstitusi.⁵¹

⁴⁴D.B. McDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory*, (New York: t.p., 1930), hal. 67.

⁴⁵Lihat, Thomas W. Arnold, *The Caliphate Routledge and Kegan Paul*, (London: t.p., 1965), hal. 30.

⁴⁶Gibb, *Muhammadanism: A Historical Survey*, (London: Oxford University, 1949), hal. 3

⁴⁷Donald Eugene smith, *Religion and Political Development*, (Boston: Little Brown, t.thal.), hal. 266.

⁴⁸Lihat, Fazlur Rahman, "The Islamic Concept of State", dalam John J. Donohue dan L. Esposito (ed.), *Islam in Transition: Muslim Perspective* (New York: Oxford University Press, 1982), hal. 261.

⁴⁹Muhammad Diya al-Rayi, *al-Nazariyyat al-Siyasiyah al-Islamiyah* (Kairo: Maktabat al-Misriyah, 1957), hal. 19.

⁵⁰Nurcholish Madjid, "Agama dan Negara dalam Islam, Telaah atas Fiqh Siyasy Sunni", dalam *Konstitusi doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), hal. 589-590.

⁵¹*Ibid.*,

E. Agama dan Negara: Persektif al-Qur'an

Secara ontologis, terdapat perbebedaan antara agama dan demokrasi.⁵² Agama diyakini sebagai sistem kepercayaan yang mengajarkan kesetiaan total manusia terhadap Tuhan secara vertikal. Sementara demokrasi sebagai ideologi adalah konsepsi produk manusia yang merelatifkan pandangan dogmatis serta absolut, dan senantiasa mengasumsikan proses tawar menawar antar sesama manusia secara horizontal. Sikap keberagamaan terwujudkan dalam penyerahan diri sepenuhnya kepada kehendak Tuhan, sementara demokrasi pada kesediaan berkompromi dengan menenggang kehendak orang lain seraya mengorbankan sebagian kehendak diri sendiri. Dalam kehidupan beragama, normatifitas dijadikan acuan terakhir dan tertinggi. Sementara demokrasi berarti menempatkan kehendak dan rasionalitas manusia yang terlembagakan sebagai acuan berperilaku bermasyarakat dan bernegara. Namun demikian, meskipun agama dan demokrasi secara ontologis berbeda, keduanya merupakan fenomena dan realitas budaya.⁵³ Artinya yang menjadi subjek adalah manusia. Agama dan demokrasi teraktualisasikan dalam wilayah yang sama, yaitu wilayah manusia dengan segala kompleksitasnya.

Ketika membicarakan mengenai negara beserta komponennya seperti pemimpin, masyarakat (ummat), hukum, dan lain-lain, al-Qur'an selalu menghubungkannya dengan manusia. Ada banyak ayat dalam al-Qur'an yang membicarakan tentang manusia. Di antara ungkapan yang digunakan oleh al-Qur'an mengenai manusia adalah:⁵⁴ 1). *al-Insan, al-Ins, Unas, Anasiy, dan insiy* yang seluruhnya berasal dari huruf ء (*hamzah*), ن (*nun*), dan س (*sin*). 2) البشـر (*al-basyar*), 3). بنو آدم (*Banu Adam*) 4). نـرية ءادم (*dzurriyat Adam*). Melalui program Digital Qur'an ver. 3.1⁵⁵ penulis menemukan ada 56 ayat yang mencantumkan

⁵² Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisasi*, (Jakarta: Paramadina, 1998) hal. 3-27.

⁵³ Dapat memahami, ketika agama disebut sebagai realitas budaya. Akan tetapi ini tidak serta merta menyimpulkan bahwa agama adalah budaya. Budaya adalah hasil cipta, karya, dan prakarsa manusia, sementara agama adalah sesuatu yang diturunkan (*revealed*) dari Tuhan secara transenden.

⁵⁴ Pernyataan ini diungkapkan oleh Abdul Muin Salim, *Konsep Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002) hal. 79-80.

⁵⁵ Qur'an ver. 3.1 [CD ROM], Sony Sugema 2003-2004

kata الإنسان. Dalam al-Qur'an, kata *al-Insan* yang berakar kata dari huruf *hamzah* (ء), *nun* (ن), dan *sin* (س), memiliki kata turunan (derifasi) *ins* (إنس), *unas* (أناس), *anasiyy* (أناسي), *insiyy* (إنسي), dan *Al-nas* (الناس). Dari hasil pencarian kata derifasi tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Kata derifasi *ins* (إنس), ditemukan sebanyak 11 ayat.
2. Kata *unas* (أناس) yang merupakan derifasi lainnya ditemukan sebanyak 5 ayat.
3. Kata *anasiyy* (أناسي) hanya ditemukan pada surat [25]:49.
4. Kata *insiyy* (إنسي) ditemukan hanya pada surat [19]:26.
5. *Al-nas* (الناس) ditemukan sebanyak 179 ayat.

Sementara itu, Melalui program yang sama dimenemukan ada 37 ayat yang mencantumkan kata *al-Basyar* (البشر), ayat-ayat tersebut adalah 36 dalam bentuk tunggal dan 1 dalam bentuk *tatsniyah* (dual). Adapun ungkapan *bani Adam* (بني آدم)⁵⁶ ditemukan sebanyak 8 kali. Sementara ungkapan *ذرية آدم* (*dzurriyat Adam*) ditemukan hanya 1 kali.

Al-Qur'an memang tidak menyebutkan negara (*daulah*) secara langsung. Namun demikian, tidak serta merta bisa disimpulkan bahwa Islam sebagai sebuah agama yang sempurna tidak menyinggung masalah negara. Ayat yang dikutip memberikan arti bahwa segala persoalan hidup baik yang kecil maupun yang besar telah diberi aturan-aturan tertentu dan rambu-rambu syariah yang jelas. Prinsip penunjukannya adakalanya berdalil umum atau khusus. Masuk WC misalkan, Islam memberikan moralitas khusus agar diperhatikan, padahal orang masuk WC untuk berbuat apa saja merupakan otoritas pribadi dan tidak berefek pada kehidupan luas. Akan tetapi Islam memberikan perhatian walaupun itu wilayah private. Ketika membahas permasalahan negara al-Qur'an menyinggung masalah kodrati manusia untuk menjadi pemimpin di muka bumi ini. Pemimpin

⁵⁶ Bandingkan dengan ungkapan Abdul Muin Salim yang menyebutnya dengan ungkapan yang saya kutip sebelumnya (بنو آدم). Ungkapan ini tidak ditemukan, hanya menemukan ungkapan *bani Adam* (بني آدم). Untuk lebih jelasnya lihat Abdul Hayy al-Farmawi, *al-Bidayah fyy al-Tafsir al-Maudhu'iy: Dirasah Manhajiyah Maudhu'iyah*, (Kairo: Mathba'ah al-Hadharah al-'Arabiyyah, 1977), hal. 78.

merupakan salah satu unsur terpenting dari sebuah negara. QS. [2]: 30 disebutkan:

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi." mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbib dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."

Bertolak dari ayat di atas, hemat penulis, sudah saatnya negara-negara Islam, para aktivis dan organisasi Islam mengarahkan perhatiannya kepada beberapa pesan esensial dan universal al-Qur'an yang relevan dengan isu-isu penting mengenai kehidupan masyarakat sosial-politik atau masyarakat bernegara di akhir abad modern ini dan sekaligus awal era postmodern (awal abad 21). Isu-isu penting yang dimaksud adalah apa ciri dan tujuan negara Islam yang sebenarnya menurut al-Qur'an? Dan bagaimana Islam berperan secara aktif dan aplikatif di kanca hubungan internasional dalam era politik global menurut al-Qur'an?

Di antara aspek terpenting yang mesti dicermati, mengenai ciri masyarakat politik kenegaraan menurut al-Qur'an adalah apa yang dikemukakan dalam Q.S. al-Baqarah, 2: 124:

وإذا ابتلي إبراهيم ربه بكلمات فاتهن قال إني جاءك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين

Kandungan ayat ini menegaskan bahwa Ibrahim diangkat sebagai pemimpin (Imam) setelah melaksanakan segala perintah Tuhan sebagai ujian baginya. Ibrahim pun memohon kepada Allah agar anugrah Imamah tersebut juga diberikan kepada keturunannya. Jawaban Allah terhadap permohonan Ibrahim tersebut sangat tegas yaitu Imamah tidak akan diberikan kepada mereka yang zalim. Dari ayat ini dapat dipahami bahwa ciri utama dari kepemimpinan politik kenegaraan menurut al-Qur'an adalah keadilan dan menolak kezaliman dalam bentuk apapun. Dengan kata lain, Allah tidak akan memberikan anugrah

Imamah ini kepada mereka yang berlaku zalim dan tiran sekalipun itu adalah keturunan Ibrahim. Sejalan dengan penegasan Allah, al-Qur'an secara berulang memerintahkan penegakan keadilan, seperti ditegaskan dalam Q.S. al-Maidah, (5): 42; *وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين* 'jika engkau memutuskan hukum maka putuskanlah dengan adil sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil.' Pada ayat 8 dalam surah yang sama, Allah memerintahkan kepada orang-orang yang beriman untuk menegakkan kebenaran dan keadilan. Pada saat yang sama Allah memperingatkan kepada orang-orang beriman bahwa janganlah kebencian kamu kepada suatu kaum yang menyebabkan keadilan tidak ditegakkan. Selanjutnya Allah kembali perintahkan agar menegakkan keadilan karena sesungguhnya keadilan itu dekat dengan ketakwaan.

Dari ayat-ayat tersebut sangat jelas bahwa penegakan keadilan merupakan suatu ciri dari kepemimpinan politik Islam. Aspek lain yang penting dikemukakan dari kandungan ayat 8 surah al-Maidah tersebut adalah klausa yang berisi peringatan Allah kepada orang Mukmin yaitu jangan sampai kebencian kamu kepada suatu kaum sangat menjadi factor keadilan terabaikan dan tidak ditegakkan. Istilah kaum dalam klausa ini dikemukakan dalam bentuk nakirah. Salah satu makna dari penggunaan bentuk nakirah dalam bahasa Arab adalah menunjuk makna yang umum. Dengan demikian dapat dipahami bahwa penegakan keadilan yang diperintahkan kepada orang Mukmin tidak hanya ditujukan kepada sesama mukmin tetapi juga mencakup mereka yang non-Muslim. Dengan kata lain, penegakan keadilan yang merupakan ciri utama kepemimpinan politik negara Islam bersifat universal yaitu keadilan diperuntukkan kepada seluruh manusia apakah mereka itu Muslim ataupun non-Muslim. Sebaliknya kezaliman pun demikian bersifat universal. Dengan pengertian bahwa kezaliman yang dilakukan oleh orang Muslim maupun non-Muslim tidak dapat dibenarkan dan ditelorir oleh al-Qur'an.

Pada prinsipnya keadilan hukum yang dikehendaki al-Qur'an terwujud dalam tatanan masyarakat politik negara Islam telah direalisasikan oleh Rasulllah dalam bentuk praktis dalam kepemimpinannya di Madinah. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat pada beberapa pasal dalam Piagam Madinah sebagai konstitusi

yang berlaku di Madina ketika itu. Pasal yang dimaksud adalah pasal 2-10, dan pasal 16. Pasal 2-10 berisi penegasan bahwa baik orang-orang Mukmin maupun kelompok Yahudi dari berbagai suku yang terikat dengan Piagam Madinah harus berlaku adil dalam menebus tawanan dan membayar diat. Sedang pasal 16 menegaskan bahwa orang Yahudi yang terikat dengan perjanjian Piagam Madinah berhak memperoleh pertolongan dan persamaan tanpa ada penganiayaan dan tidak ada yang menolong musuh mereka. Berdasarkan pasal-pasal tersebut maka dapat ditegaskan bahwa keadilan yang ditegakkan Nabi di Madinah bersifat universal sesuai dengan pesan al-Qur'an, yakni mencakup keadilan seluruh penduduk Madinah tanpa mengenal ras, suku dan agama.⁵⁷

Hal lain yang menarik untuk kemukakan dari kandungan ayat 124 dalam surah al-Baqarah di atas adalah korelasi antara permohonan Ibrahim dengan jawaban Allah atas permohonan tersebut. Di mana ketika Imamah diberikan kepada Ibrahim dan Ibrahim pun memohon agar Imamah tersebut juga diberikan kepada keturunannya. Allah menjawab bahwa Imamah tidak akan diberikan kepada mereka yang zalim. Dari kandungan ayat ini, menurut penulis bahwa al-Qur'an tidak mempermasalahkan apakah suksesi Imamah itu sistem keturunan atau sistem apa saja yang terpenting bagi al-Qur'an adalah Imamah nanya diberikan kepada mereka yang mampu berbuat adil dan bukan kepada mereka yang zalim. Dengan demikian dapat dipahami bahwa sistem kenegaraan yang bersifat monarki dapat dibenarkan selama sistem tersebut menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan dan jauh dari kezaliman dan kediktatoran dan tirani. Sebaliknya sistem apa pun, apakah itu sistem kekhalifahan dan sistem kesultanan, selama memapankan kezaliman, penindasan dan kekuasaan tiranik, maka sistem tersebut tidak memperoleh legitimasi dari al-Qur'an.

Jika penafsiran ulama tafsir tersebut dikorelasikan dengan pertanyaan di atas, maka menurut hemat penulis, penafsiran al-Maraghi menunjukkan bahwa Imamah Ibrahim identik dengan kerasulannya, dengan begitu Imamah Ibrahim bersamaan dengan kerasulannya. Tampaknya pendapat al-Razi pun demikian. Berbeda dengan pandangan Thabathabai yang secara tegas membedakan istilah

⁵⁷ Bahtiar Efendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), hal. 222-223.

Imam, nabi dan Rasul. Lebih lanjut ia menegaskan bahwa Imamah ini diberikan kepada Ibrahim setelah beliau diangkat menjadi nabi dan rasul. Untuk menguatkan pendapatnya ia kemudian mengemukakan kandungan Q.S. al-Hijr, (15): 51-55 dan Q.S. Hud, (11): 71-73.

Kalau pandangan Thabathabay dijadikan rujukan dan menurut hemat penulis pandangan ini yang lebih rasional, maka dapat dikatakan bahwa predikat Imam lebih menunjuk pada tugas untuk membumikan risalah kenabian dan kerasulan dalam dataran realitas dan bukan sekedar menyampaikannya kepada umat manusia sebagai tugas seorang Rasul. Dari sisi inilah, maka dapat dikatakan bahwa kedudukan Nabi Muhammad di Madinah merupakan salah satu bentuk realisasi Imamahnya seperti Imamah Ibrahim dan Muhammad saw adalah salah seorang keturunan Ibrahim yang memperoleh Imam dari Allah karena ia tidak termasuk dalam kelompok keturunan Ibrahim yang zalim. Dari logika uraian ini, maka dapat ditegaskan bahwa kepemimpinan sosial-politik Nabi di Madinah adalah dalam rangka merealisasikan pesan-pesan al-Qur'an dalam suatu tatanan masyarakat sosial-politik.

Aspek lain yang relevan dengan bangunan tatanan masyarakat sosial-politik Qurani adalah apa yang dikandung dalam Q.S. al-Hujarat, (49) : 13 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ
اتِّقَاكُمْ

Kandungan ayat menegaskan bahwa manusia yang tercipta dari jenis laki dan perempuan kemudian mereka dijadikan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku dengan tujuan ta'aruf. Dan sesungguhnya yang paling mulia di sisi adalah mereka yang paling bertakwa. Dalam konteks tatanan masyarakat sosial-politik kandungan ayat setidaknya menunjukkan beberapa aspek yang menjadi ciri tatanan masyarakat sosial-politik yang dikehendaki al-Qur'an, yaitu: Pertama, bahwa semua manusia itu sama. Hal ini dipahami dari penggunaan kata an-nas pada awal ayat di atas. Di mana kata an-Nas menunjukkan makna manusia secara keseluruhan. Kedua, konsep ta'aruf dan ketiga adalah konsep takwa

sebagai dasar keunggulan manusia. Ketiga aspek ini memiliki korelasi yang sangat erat dan merupakan satu kesatuan.

F. Penutup

Dalam sejarah umat Islam, peran umat Islam dalam wacana politik, baik dalam bentuk politik praktis, maupun teori-teori politik, tidak dapat diabaikan begitu saja. Realitas sejarah sedikit banyaknya menggambarkan korelasi antara Islam sebagai agama dengan negara. Tegasnya dalam perjalanan sejarah kenegaraan Islam, tampak pada setiap priode sejarah hubungan agama dengan negara tidak terpisahkan sebagaimana di negara-negara Barat. Para pemikir Muslim menyadari korelasi antara agama dengan negara tidak dapat dipisahkan apalagi dipertentangkan. Meskipun sistem penjelasan para pemikir tersebut berbeda satu sama lain, namun mereka sepakat bahwa Islam dan umat Islam membutuhkan negara. Al-Qur'an sebagai Kitab Suci umat Islam, menghendaki terwujudnya tatanan masyarakat sosial-politik Islam atau negara Islam yang menjunjung tinggi keadilan dan menolak kezaliman; menegakkan yang ma'ruf dan mencegah yang mungkar, menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan.

Karakteristik pemikiran Islam tentang negara pada masa klasik masih dipengaruhi oleh pemikiran Yunani. Pemikiran pada waktu itu lebih merupakan respon terhadap kondisi sosial politik yang terjadi. Para pemikir Islam pada periode pertengahan mencerminkan kecenderungan responsif realis terhadap kejatuhan dunia Islam. Sementara itu periode modern ditandai dengan kolonialisasi yang terjadi dalam dunia Islam. Pada masa ini, muncul tiga kecenderungan pemikiran politik Islam, yaitu: integralisme, interseksion, dan sekularisme. Sementara corak pemikiran tentang negara dalam Islam bagi Khawarij menyatakan menegakkan sebuah negara adalah wajib menurut syari'at; Pemilihan umum diserahkan kepada umat; Umat dapat memilih seseorang dari kalangan Muslim yang dianggap paling baik dan paling memiliki keahlian, tanpa terikat persyaratan apakah berasal dari suku Quraisy atau bukan, atau bahkan apakah seorang Arab atau 'Ajam (asing). Bagi Syi'ah dalam wataknya selalu bersifat religius dan politis. Syi'ah Imamiah beranggapan bahwa pemimpin tidak bertujuan meraih kekuasaan politik, melainkan membimbing dan mengajarkan

pengetahuan agama. Sementara itu, Mu'tazilah berpendapat bahwa pengangkatan pemimpin negara bukanlah merupakan kewajiban agama. Namun demikian, menurut Mu'tazilah pengangkatan pemimpin negara tidak lagi wajib, jika keadilan sudah betul-betul merata pada seluruh rakyat serta sudah tidak ada lagi ancaman terhadap jiwa, harta benda, dan kehormatan rakyat oleh orang-orang fasiq. Adapun kelompok Sunni, fondasi pemikiran politik kelompok ini didirikan di atas prinsip pengembangan syari'at (*Fiqh*). Kelompok terakhir berpendapat bahwa Allah swt. merupakan pemegang kedaulatan (*Hakimiyyah*) mutlak dan penguasa semesta, serta pemegang otoritas tertinggi dalam negara. Melalui suatu perjanjian, otoritas tersebut didelegasikan kepada manusia sebagai khalifah (instrumen) Allah swt. di muka bumi. Institusi kekhalifan didasarkan pada wahyu, yaitu petunjuk Qur'ani, untuk mengabdikan kepada Allah swt, bukan semata berdasarkan akal.

Sementara al-Qur'an banyak yang mengungkap tentang hubungan agama dan negara. Dalam dua dasar Islam ini disebutkan berbagai fungsi manusia dalam mengatur dunia. Disinggung juga berbagai hal mengenai prinsip-prinsip tata negara, antara lain: Prinsip kedaulatan syariah, prinsip syura (Musyawarah), prinsip keadilan, prinsip hukum, prinsip persamaan, pertanggung jawaban pemimpin, perdamaian, peperangan, hukum pidana. *Wa Allahu A'lam.*

DAFTAR PUSTAKA

- al-Banna, Gamal. 2006. *Relasi Agama dan Negara*, diterjemahkan oleh Tim Mata Air Publishing. Jakarta: Mata Air Publishing.
- Al-Farmawi, Abdul Hayy. 1997. *Al-Bidayah fii al-Tafsir al-Maudhu'iy: Dirasah Manhajiyah Maudhu'iyah*., Kairo: Mathba'ah al-Hadharah al-'Arabiyyah.
- Al-Mas'udi. 1346. *Muruju al-Dzahab*. Mesir: al-Sa'adah.
- al-Rayi, Muhammad Diya. 1957. *l-Nazariyyat al-Siyasiyah al-Islamiyah*. Kairo: Maktabat al-Misriyah.
- Arnold, Thomas W. 1965. *The Caliphate Routledge and Kegan Paul*, London: t.p.,.

- Azra, Azyumardi. 1996. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, modernisme, hingga Post Modernisme*, Jakarta: Paramadina.
- Black, Antony. 2006. *Pemikiran Politik Islam dari Masa Nabi hingga Masa Kini*, Jakarta: Serambi.
- Efendi, Bahtiar. 1998. *Islam dan Negara: Transformasi pemikiran dan Praktik politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina.
- Gibb, 1949. *Muhammadanism: A Historical Survey*, London: Oxford University.
- Haekal, Muhammad Husein. T.th. *Al-Hukumat al-Islamiyat*. Mesir: Dar al-Ma'arif.
- Hasan, Hasan Ibrahim. 1989. *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Bandung: Kota Kembang.
- Hidayat, Komaruddin. 1998. *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisasi*. Jakarta: Paramadina.
- Ibn Khaldun, Abd al-Rahman Ibn Muhammad. T.th. *Al-Muqaddimah*, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabiyy
- Ibnu Syarif, Mujar dan Khamami Zada. 2008. *Fiqh Siyasah: Doktrin dan Pemikiran Politik Islam*, Surabaya: Penerbit Erlangga.
- Jufri, Husain M. 1989. *Awal dan Sejarah Perkembangan Islam Syi'ah*, Jakarta: Pustaka Hidayah.
- Lambton, A.K.S. 1979. *Islamic Political Thought* dalam Joseph Scacht and C.E. Bosworth, ed., *The Legacy of Islam*, Oxford: Oxford University Press.
- Madjid, Nurcholish. 1994. "Agama dan Negara dalam Islam, Telaah atas Fiqh Siyasah Sunni", dalam *Konstitusi doktrin Islam dalam Sejarah* Jakarta: Paramadina.
- McDonald, D.B. 1930. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory*, New York: t.p..
- Nasution, Harun. dan Azyumardi Azra (ed.), 1985. *Perkembangan Modern dalam Islam* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Nasution, Harun. 1995. "Sekitar Masalah Quran sebagai Sumber Utama Ajaran Islam", dalam *Islam Rasional*, Bandung: Mizan.

- Nasution, Harun. 1985. "Islam dan Sistem Pemerintahan yang Berkembang dalam Sejarah" dalam *Studia Islamika*, No. 17 Tahun VIII Jakarta: LP IAIN Syarif Hidayatullah.
- Rahman, Fazlur. 1982. "The Islamic Concept of State", dalam John J. Donohue dan L. Esposito (ed.), *Islam in Transition: Muslim Perspective* New York: Oxford University Press.
- Rapar, 1991 *Filsafat Politik Plato*, Jakarta: Rajawali Press.
- Raziq, Ali Abdul. 1935. *Al-Islam wa Ushul al-Hukmi: Bahtsu al-Khilafah wa al-Hukumah fyy al-Islam*, Libanon, Darul Islmiyah
- Rosenthal, E.I.J., 1958. *Political Thought in Medieval Islam*, London: Cambridge University Press
- Salim, Abdul Muin. 2002. *Konsep Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Sjazali, Munawir. 1993. *Islam dan Tata Negara; Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press.
- Smith, Donald Eugene. T.th. *Religion and Political Development*, Boston: Little Brown.
- Syarif, 1996. *Para Filosof Muslim*, Bandung: Mizan.

