

AGAMA DAN KEKUASAAN POLITIK NEGARA

Nor Hasan

Jurusan Tarbiyah STAIN Pamekasan

Jl. Pahlawan Km. 04 Pamekasan. Email: enhas0867@yahoo.com

Abstrak

Agama dan negara adalah dua entitas yang sama-sama berfungsi bagi kehidupan manusia. Jika negara berada pada dimensi kekinian manusia yang sekuler, memenuhi kebutuhan hidup di dunia, maka agama berperan pada dimensi relegius, menyeberang dari dimensi kekinian ke alam dimasa datang. Sejatinya keduanya berdiri sejajar, namun dalam realitasnya memiliki dinamika tersendiri. Awalnya, agama berdiri agak merunduk di belakang negara, kemudian bergerak disampingnya, akhirnya merangkul pundak negara bahkan bertindak sebagai negara itu sendiri. Jadilah apa yang kita kenal agama-negara. Elite agama seringkali dijadikan alat penyambung lidah penguasa pada masyarakatnya. Sehingga sering tampil sebagai nabi "negara" bukan nabi "rakyat". Dalam kedudukannya yang serba terkungkung akhirnya agama pun tak berdaya berhadapan dengan negara.

Abstract

Religion and state are two entities that are working for human life. If the country is at present dimension, namely the secular man, who only needs to live in the world, the role of religion in relegius dimension, crossing from the present dimension to nature in the future. Indeed both stand in line, but in reality has its own dynamics. Initially, religion stands somewhat ducked behind the country, then it moved beside the country, finally it put its arm around the country and even acted as the country itself. Be what we know state-religion. Elite religion is often used as a mouthpiece of the ruling apparatus in the community. So, he often appear as a prophet of "state", not a prophet of "the people". In a position that completely confined, religion ultimately is powerless to deal with the state.

Kata kunci

Agama, negara, kekuasaan politik.

Pendahuluan

Manusia sebagai *zo on of political*, atau makhluk yang berkongsi, tidak hidup sendiri. Kongsi yang paling primer adalah keluarga dan suku atau *klan*. Dari kongsi tersebut kemudian manusia memahami kehidupannya yang terbagi pada dua dimensi, antara keduanya sulit

dipisahkan. *Pertama*, dimensi kekinian yang bersifat sekuler, dimana manusia harus mempertahankan dan menjamin kehidupannya, di tengah kehidupan manusia lain. *Kedua*, dimensi religius adalah menyeberang kekinian dan mengkaitkan dengan asal mulanya

sekaligus dengan suatu alam di masa depan.

Hal-hal yang berkaitan dengan dimensi kekinian, manusia hidup secara kelompok, membentuk paguyuban dan kemudian menjadi masyarakat. Atas dasar kesepakatan bersama, tataran berikutnya menghasilkan kota atau wilayah (dalam tataran yang lebih luas berbentuk negara) yang diatur oleh hukum. Namun demikian ketika manusia berada dan mengurus kekinian ia juga tidak terlepas dari nilai-nilai religius yang menyangkut nilai hidup.

Dalam setiap detik hidupnya manusia beragama pasti menginginkan dekat dengan Tuhannya, mungkin dengan cara merenung, berdzikir, *uzlah*, meditasi ataupun ibadah lainnya.¹ Dan institusi-institusi keagamaan sering kali menutupi latar belakang etnis atau kedaerahan.²

Konsensus agama yang
menggerakkan lembaga-lembaga

¹Sekedar menyebut contoh, di Amerika Serikat saat ini muncul fenomena keasadaran beragama. Budaya keagamaan Amerika bisa digambarkan sebagai sebuah pasar. Di manapun tempat mereka terpanggil oleh Roh Kudus bisa mendirikan rumah kebaktian dan layanan-layanan lainnya. Gereja menanamkan pelbagai keyakinan dan membentuk *world view*, memberikan struktur pemahaman dan menawarkan norma-norma sosial, merumuskan pemikiran-pemikiran bagi design dan tujuan sistem politik serta membangkitkan pelbagai harapan kehidupan akhir zaman dan akibat penyelamatannya. Gereja sering menjadi konteks pembangunan kesadaran diri-sebagai sesama. David C. Leege, *Agama dan Politik dalam Perspektif Teoritis* (Jakarta:Yayasan Obor, 2006), 3; Tentang perkembangan studi Agama di Amerika selengkapnya bisa dilihat tulisan Joseph M. Kitagawa " Sejarah Agama-Agama di Amerika" dalam buku *Metodologi Studi Islam* ed. Ahmad Norma Permata (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 108-142.

² David C. Leege, *Agama dan Politik*, 6.

akademis besar sampai akhir abad ke-19 mencair dari pemaknaan ulang mereka sendiri yang sekuler, dipengaruhi oleh munculnya institusi-institusi negara, kebutuhan nasional baru, dan hadirnya kelompok intelektual dalam gelombang yang lebih besar. Kondisi semacam ini agama mulai mengalami pergeseran makna, agama dianggap hal yang membosankan, ditelaah sebagai bentuk keingintahuan akan masa silam yang tersingkirkan. Bukan hanya itu, tampaknya agama sudah mulai melupakan perannya bagi kehidupan manusia, akibat keterkungkungannya dari mahluk adi Kuasa yang bernama negara. Agama yang sejatinya menjadi lem perekat yang menyatukan masyarakat, memberikan legitimasi perubahan sosial, dan mendefinisikan banyak harapan dasar kita menyangkut tatanan politik, seringkali tampil sebagai alat pemecah umat terutama ketika masuk pada wilayah politik praktis. Dalam hal ini politisi-politisi populis mempunyai andil besar atas kebodohan rakyat melalui penggunaan metafor-metafor keagamaan dalam kampanye-kampanye mereka yang begitu semangat. Elit-elit politik mengembangkan tema kampanye dan menggunakan citra agama untuk membangun koalisi, yang sebagian didasarkan pada seruan-seruan keagamaan.

Tulisan ini akan mengkaji tentang agama dan negara yang keduanya sama-sama memiliki fungsi bagi manusia, sekalipun pada perjalanan berikutnya mengalami titik singgung satu dengan lainnya, sehingga muncullah wacana, bahwa negara adalah makhluk adikuasa yang menguasai manusia termasuk agama. Dengan demikian muncullah wacana pemisahan antara agama dan negara, yang tak kalah menariknya

perbincangan ini terus berlanjut dalam wacana pemikiran politik Islam.

Relasi Agama dengan kekuasaan negara.

Diskursus tentang negara hampir tidak pernah berhenti, selalu menjadi topik menarik untuk diperbincangkan, lebih-lebih di zaman modern. Karena dalam kenyataannya, tidak ada seorangpun yang terbebas dari jari-jemari negara. Konflik politik yang terjadi selama ini, --baik di negara maju yang mungkin lebih sedikit kendur jeratan negara, ataupun lebih-lebih di negara berkembang yang rata-rata jeratan negaranya lebih kencang-- tidak lain karena jeratan negara tadi.

Tak terbantahkan lagi bahwa negara kini telah menjadi makhluk yang paling raksasa, paling berkuasa di atas bumi. Tidak ada satu ruang kehidupan manusia yang tidak bisa diacak-acak oleh negara. Kalau hati orang beriman terpatriti bahwa di atas manusia tidak ada instansi lain kecuali Tuhan, namun kenyataannya yang dirasakan manusia baik iman maupun kafir, di atas manusia yang secara riil ada dan benar-benar terasa adanya adalah maha instansi yang bernama negara.³ Dalam konteks ini negara semakin menjadi pemeran sifat kemahakuasaan Tuhan sebagai *al-Mukhith* yang Maha Meliputi.

Niccollo Machiavelli *kadung* memberikan citra buruk terhadap negara yang lebih ditekankan pada politik. Mechiavelli --dengan merujuk kasus G. Savanaralo (1452-1498) dari Ordo Dominikan dan didasari pengalamannya mendampingi raja-raja Italia, serta kasus Ferdinand dari Arragon, Spanyol --

³ Abdelwahab El-Affendi, *Masyarakat Tak Bernegara: Kritik Teori Politik Islam*, (Yogyakarta: LkiS, 1994), v

berkesimpulan betapa mustahilnya membangun kekuasaan atas dasar moral.⁴

Politik, dalam pandangan Mechiavelli, hanya digunakan untuk menyebut dan mengingatkan para pangeran (kelompok elite), bahwa mereka benar-benar saling berperang demi kekuasaan, bukan demi prinsip-prinsip mulia yang sering kali diobrolkan.⁵ Seringkali agama yang bermuatan moral menjadi alat kekuasaan agar elite lain tidak "mengganggu" kekuasaannya. Oleh karena itu demi kekuasaannya semestinya raja harus mencari penghargaan dan kemuliaan dari rakyat. Rakyat hanya membutuhkan ketenangan untuk bekerja mencapai kemakmuran dan rasa aman.⁶

Ibnu Khaldun,⁷ menemukan pemahaman yang berbeda. Dia menemukan rakyat yang diberlakukan secara tidak adil, tertindas atas nama idealitas. Kemudian ia mencoba melokalisasi alasan yang mendasari situasi ini. Berdasarkan analisisnya Khaldun menemukan sebab-sebab alamiah terkait dengan tatanan sosial. Dalam pandangan Khaldun, masyarakat manusia yang didasarkan pada keluarga besar (klan), cenderung menciptakan unit-unit sosial berdasarkan *aşâbiyah*.

⁴ M. Sastraprateja dan Frans M. Parera, "Kata Pengantar, Suatu Alternatif Kaedah Etika Politik" dalam Niccollo Machiavelli, *Sang Penguasa Surat Seorang Negarawan Kepada Pemimpin Republik*, alih bahasa C. Woekisari, (Jakarta: Gramedia, 1987), x-xxx., Zainuddin Maliki, *Agama Priyai: Makna Agama di Tangan Elite Penguasa* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004), 38.

⁵ Abdelwahab El-Affendi, *Masyarakat Tak Bernegara*, 7.

⁶ Zainuddin, *Agama Priyai*, 39

⁷ Ide-ide Ibnu Khaldun tentang negara ini tertuang dalam karyanya, *Muqaddimah* (Beirut: Dar al Fikr, tt).

Aṣābiyah-lah sebagai pengikat solidaritas kelompok agar selalu bersama-sama dan merupakan basis otoritas politik.

Otoritas politik diperlukan untuk membuat urusan manusia menjadi tertata. Otoritas politik ini dipegang oleh individu-individu atau kelompok yang paling berkuasa dalam masyarakat. Dengan merujuk pada sejarah persaingan antar klan, Ibn khaldun membagi otoritas politik pada dua bagian yaitu; otoritas formal atau negara (*mulk*) dan kepemimpinan informal (*riyasah*). Dalam negara, kekuatan politik yang memaksa dipegang oleh klan yang paling kuat, kemudian disusul dengan ekspansi terhadap klan-klan lain. Disinilah negara mengalami kehancuran secara alamiah dan diganti oleh negara yang lebih muda dan lebih kuat.

Negara secara alamiah tumbuh dari tatanan sosial, karena tanpa sentral dan otoritas tak tersaingi, masyarakat akan hancur oleh peperangan yang tiada hentinya. Disinilah muncul sifat keserakahan manusia, -sekalipun tidak semua keserakahan tersebut selalu bermakna negatif-, karena justru dengan keserakahan tersebut manusia terdorong untuk mencari kekuasaan, kemudian menciptakan kapasitas untuk memerintah. Agar pemerintahan tersebut tidak berbahaya maka otoritas tersebut perlu dibatasi.⁸ Karena ketika tidak ada batasan dalam otoritas, yang terjadi adalah hegemoni atau absolutisme, masyarakat terkungkung tidak memiliki kebebasan sama sekali. Dengan demikian, otoritas kedaulatan negara bisa lebih berbahaya ketimbang ketidak

adilan pra-negara, jika otoritas tersebut diidarkan pada tirani yang tidak terkendali. Itulah dalam gambaran Hobbes mengapa banyak orang memilih keberadaan masyarakat tanpa negara sebagai tempat tinggal ketimbang hidup dibawah tirani.⁹ Oleh karena itu ia mengajukan gagasan pemerintahan terbatas berdasarkan persetujuan rakyat.

Negara seharusnya melayani rakyat, dengan mekanisme yang meyakinkan pemerintah harus bisa bertanggung jawab kepada rakyat, bukan sebaliknya. Semestinya penguasa "*to reign*" bukan "*to rule*" (pemerintah memberi pengarahan bukan semata menggunakan kekuasaan).¹⁰ Pemerintahan yang tidak terbatas memiliki kecenderungan menciptakan klik-klik penguasa, mementingkan tujuan-tujuan pribadi, bertentangan dengan kepentingan umum. Untuk mengatasi hal tersebut, otoritas politik harus dibatasi dengan pembagian kekuasaan (kekuasaan legislatif dan eksekutif tidak boleh diberikan pada satu organ).

Sudah menjadi karakteristik kaum elite penguasa mencari dan mempertahankan kekuasaannya. Biasanya upaya yang dilakukannya melalui institusi-institusi pembentuk kesadaran misalnya lembaga, pendidikan, pengetahuan bahkan juga agama, untuk mendukung kepentingan mereka. Mills berkaitan dengan ini menyatakan, semua elit mengarahkan energinya untuk kepentingan yang sama yakni berupaya mempertahankan

⁸ David C. Leege, *Agama*, 8. Pembatasan otoritas negara dalam hal tertentu misalnya, kekayaan pribadi, kehidupan keluarga dan kehidupan perorangan.

⁹ Abdel Wahhab El-Afanndi, *Masyarakat*, 13.

¹⁰ Olaf Schumann, "Agama, Negara dan Civil Society" dalam *Islam Negara dan Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Komaruddin Hidayat (ed) (Jakarta: Paramadina2005), 101.

kekuasaan, dan lalu mempertahankan setiap kebijakan-kebijakan mereka.¹¹

Atas nama kebijakan negara, siapapun yang membangkang, tidak patuh, dan kritis terhadap pemerintah harus disingkirkan. Dua kekuatan yang dimiliki negara –dalam istilah Althusser¹²— *Repressive State Apparatuses* (RSA) dan *Ideological State Apparatuses* (ISA) menjadi kekuatan efektif untuk memaksakan keinginan dengan dalih kebijakan negara terhadap rakyat.¹³ Negara –dengan dalih sebagai pemegang otoritas-betul-betul memanfaatkan *power* secara efektif sebagai alat produksi untuk menghegemoni, dan hanya negaralah yang memiliki kekuatan itu.

Otoritas tidak lebih dari sebuah topeng kekuasaan, semua justifikasi dan legitimasi dari aturan elite atas izin yang dimanipulasi dari yang dikuasai. Bagaimanapun –dalam perspektif Weber –elite selalu berusaha merasionalisasi aturannya, baik untuk dirinya sendiri maupun ketika mengelola massa dengan menggunakan *political formula* atau metode lain dalam membenaran diri.

¹¹ Zainuddin, *Agama*, 17.

¹² Lebih rinci tentang pemikiran Louis Althusser ini bisa dibaca: Louis Althusser, *Tentang Ideologi: Marxisme Strukturalis, Psikoanalisis, Cultural Studis*, (Yogyakarta: Jala Sutra, 2004).

¹³ Hal semacam ini dalam konteks Indonesia terjadi pada masa orde Baru, betapa negara menghegemoni masyarakat dengan legalisasi undang-undang subversif, pemberlakuan P4 dan pemberlakuan asas tunggal. Dalam perspektif kebijakan-kebijakan tersebut, hanya pemerintahlah yang memiliki hak otoritas untuk menafsirkan. Akibatnya tidak sedikit para aktifis hilang dan tertindas dibawah tekanan refresif negara. Negara pada tataran ini –dalam teori Marxis-Leninis- betul-betul sebagai suatu kekuatan eksekusi dan intervensi represif untuk kepentingan kelas penguasa (borjuis) dan sekutunya.

Kelas pengusaha tidak saja menjustifikasi kekuasaannya secara *defacto*, tetapi berusaha untuk menemukan dasar moral dan legalitasnya. Begitu pula pemekaran birokrasi dan organisasi tak lebih merupakan proses rasionalisasi yang mengarah pada dominasi –sekalipun patut dipertanyakan untuk/menurut siapa rasional itu, apakah itu rasional untuk/menurut penguasa atau rakyat?--, sosialisasi dan menjadikan sebagai bentuk penanaman keyakinan kepada masyarakat yang dipengaruhi.

Proses rasionalisasi birokrasi semacam ini –dalam istilah Weber–menjelma menjadi “sangkar besi” (*iron cage*).¹⁴ Dengan berselubung rasionalitas, kekuasaan politik pada hakikatnya menindas masyarakat itu sendiri. Cita-cita membangun manusia yang memiliki otonomi menjadi tidak tercapai.¹⁵ Hal ini sejalan dengan penganut teori kritis, Jurgen Habermas yang menilai bahwa tindakan yang menekankan pada pencarian instrumen (*zweckrationalist*) yang mengacu kepada pencapaian tujuan setinggi-tingginya dan tidak mengindahkan rasionalitas nilai (*wertrationalitat*), berkembang menjadi “totalitas historis” sebuah “bentuk kehidupan” (*lebensform*) yang memenjara masyarakat.¹⁶

Baik Habermas, Parsons, Arendt dan pengikut Weberian sependapat bahwa masyarakat telah memberikan mandat pada penguasa untuk menjalankan kekuasaan bahkan dominasi, baik melalui kekerasan

¹⁴ *Ibid.*, 24.

¹⁵ F. Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif Ilmu, Masyarakat Politik dan Postmodernisme Menurut Jurgen Habermas* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 75-77.

¹⁶ Zainuddin, *Agama*, 24.

maupun legitimasi. Namun, hal itu hanya berlaku pada ranah normatif, bukan digunakan untuk menghadapi keserakahan manusia, baik individu maupun kelompok dalam sebuah organisasi. Yang kerap kali terjadi, kekuasaan bukan dilakukan atas persetujuan rakyat, tetapi dengan berbagai cara, semisal; melalui keputusan manipulatif, pembentukan opini secara persuasif atau bahkan dengan praktek dominasi.

Manipulasi kepercayaan massa melalui kekuasaan yang diekspresikan dalam bentuk jalinan politik, sosial, budaya, melalui cara-cara persuasi serta melalui mekanisme konsensus itulah yang disebut dengan *hegemony*. Hegemony ini kemudian akan melahirkan formasi sosial yang asimetrik yang mengakibatkan timbulnya dominasi serta arogansi elite yang membuatnya semakin jauh dari kehidupan masyarakat.

Adalah Antonio Gramsci, seorang aktivis komunis Italia eksponen Sekolah Frankfurt periode kedua, merinci tentang dominasi negara dengan melihat kekuasaan yang dikelola negara modern. Ia menyaksikan bahwa tidak sedikit masyarakat bersedia menyerahkan loyalitas kepada negara, meskipun mereka harus menghadapi krisis, semestinya mereka tidak percaya pada negara, atau bahkan melakukan perlawanan terhadap negara melalui revolusi atau pemilihan, ternyata hal itu tidak dilakukan.

Masyarakat tidak berdaya melawan negara, karena--meminjam istilah Gramsci-- penguasa pada dasarnya tidak punya pilihan lain kecuali menggunakan instrumen kekerasan. Mereka mereduksi konsep kesatuan sebagai fungsi dari mobilisasi militer.

Sementara kesatuan kultural dianggap sebatas kesatuan politik dan teritorial. Masyarakat tak lebih dari gambaran massa yang tak terorganisasi, tidak sadar akan kejahatan yang telah melanda dirinya, yang penting mereka diberi kenikmatan keuntungan sedikit saja, sekalipun mereka jauh dari kegiatan kolektif karena mereka tidak dilibatkan dalam aktifitas kolektif. Penguasa dalam hal ini telah membungkus kekerasan dengan manipulasi sentimen masyarakat dan memberikan justifikasi politik dengan menggunakan ideologi tertentu.¹⁷ Itulah yang disebut *hegemony*.¹⁸ Disamping itu pemerintah mampu mempergunakan secara apik otoritas yang secara legitimate,¹⁹ diserahkan oleh rakyat kepadanya.

¹⁷ Ibid., 26.

¹⁸ Terdapat perbedaan antara dominasi dan hegemoni sekaligus keduanya sama-sama berorientasi pada kekuasaan. Dominasi lebih cenderung dengan cara pemaksaan dan kekerasan sebagai sarana dalam mencapai kekuasaan. Sementara hegemoni adalah penerimaan yang spontan dan bebas karena seluruh alam pikiran seseorang atau sekelompok orang telah dikuasai dan dipengaruhi sedemikian rupa sehingga dengan mudah dapat dipengaruhi dan digiring kearah yang dikehendaki.

¹⁹ Legitimasi bukanlah keadilan atau hak dalam arti mutlak, ia merupakan konsep relatif yang eksis dalam berbagai persepsi subjektif masyarakat. Semua rezim dalam melakukan tindakan efektif semestinya didasarkan pada prinsip legitimasi. Karena legitimasi merupakan hal yang sangat krusial bahkan bagi pemerintahan diktator yang paling tidak adil dan kejam sekalipun. Sekedar menyebutkan contoh sebagaimana ditulis Fukuyama berkaitan dengan otoritas legitimasi tersebut antara lain; pemerintahan Hitler yang dikenal sebagai seorang tiran yang mampu mengatur masyarakat bukan sepenuhnya berdasarkan kekuatan dan kemampuannya mengintimidasi masyarakat secara fisik, tetapi karena ia memiliki bawahan yang setia dan percaya pada otoritasnya yang legitimate. Begitu pula pemerintahan diktator lain

Agama-Kekuasaan dalam Perspektif Politik Islam

Terdapat beberapa kemungkinan hubungan antara agama dan kekuasaan. Iqnas Kliden misalnya memprediksi ada enam kemungkinan hubungan antara agama dan kekuasaan tersebut.²⁰ *Pertama*, kekuasaan dan ideologi selalu saling mengandaikan, karena tidak ada ideologi yang tidak mempunyai muatan kekuasaan.

Kedua, setiap agama -dikehendaki atau tidak dikehendaki- selalu berhadapan dengan kemungkinan menjadi ideologis, dan sebaliknya setiap ideologi yang ingin memantapkan diri cenderung menempuh jalan untuk memberikan warna keagamaan dirinya. Ideologisasi agama selalu diimbangi dengan religiofikasi ideologi.²¹

Ketiga, agama sebagai suatu lembaga cenderung mempunyai sejumlah kekuasaan dalam dirinya dan selalu terdapat suatu proses sosial dimana kekuasaan agama diperluas menjadi

yang sangat dibenci masyarakatnya, tetapi mampu mempertahankan kekuasaan selama beberapa dasawarsa, seperti rezim *Alawi* di Syria, faksi *Ba'ath* dan beberapa pemerintahan junta militer dan oligarki di Amerika Latin. Lebih rinci lihat, Francis Fukuyama, *The End oh History and The Last Man*, terj. M.H. Amrullah (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2003), 37-39.

²⁰ Lebih rinci lihat Iqnas Kliden, "Kekuasaan, Ideologi dan Peran Agama-agama di Masa Depan" dalam buku, *Agama-Agama Memasuki Milenium Ketiga*, Olaf Schumann, et.al (Jakarta: PT. Grasindo, 2000), 21-32.

²¹Kecenderungan ideologis dapat dilihat pada dua gejala. *Pertama*, ketika agama dalam berhadapan dengan kekuasaan, maka tidak menjalankan fungsi kritisnya, tetapi lebih banyak menjalankan peran sebagai sarana legitimasi kekuasaan. *Kedua*, jika agama karena tugasnya menyampaikan keselamatan dan mengajarkan kesempurnaan hidup, maka ia menjadi sarana yang ampuh untuk menciptakan hegemoni.

kekuasaan dunia, dan kekuasaan dunia diperluas kedalam daerah kekuasaan agama. Kedua proses ini disebut oleh Max Weber sebagai *hierokrasi*²² dan *caesaropapisme*.²³ Persatuan kekuasaan politik dan agama sangat dimungkinkan dalam ajaran sosial yang tidak membedakan antara kekuasaan keduanya.²⁴

Keempat, hubungan antara agama dan negara ditandai oleh persaingan diantara peran keimanan dan peran kenabian agama. Semakin banyak agama memainkan peran keimanan, maka semakin dekat agama itu kepada negara, dan semakin agama itu menjalankan peran kenabian, maka semakin kritis agama itu terhadap negara.

Kelima, setiap agama memiliki fungsi ganda sebagai suatu institusi sosial dan sebagai jalan kesempurnaan pribadi. Hubungan diantara keduanya bisa saling menunjang, tetapi juga bisa saling bertentangan bahkan saling merugikan.

Peran sosial agama ditandai dengan fungsinya menjaga integrasi sosial, ketenangan, perkembangan dan kelanjutan reproduksi masyarakat, dengan menghindari kemungkinan terjadinya konflik yang membawa pada

²² Istilah *hierokrasi* menunjuk kepada keadaan dimana kekuasaan agama atau diperluas menjadi kekuasaan politik sekaligus menjadi para pemimpin politik.

²³ *Caesaropapisme* menunjuk kepada proses dimana seorang pemimpin politik (*caesar*) sekaligus menjadi seorang pemimpin agama (papa = paus), dan kekuasaan agama sekaligus menjadi kekuasaan politik.

²⁴Kondisi demikian berbeda dengan negara modern yang munculkan gagasan pemisahan antara kekuasaan agama dan politik (pemisahan Gereja yang dianggap memiliki kekuasaan diwilayah sakral dari negara yang memiliki kekuasaan dibidang profan).

disintegrasi sosial. Sementara peran personal agama ditandai dengan fungsinya sebagai jalan bagi individu untuk mencapai kesempurnaan diri. Pada peran ini kadangkala agama melupakan peran yang pertama yakni mengabaikan dan merugikan peran sosialnya.

Keenam, ketegangan antara peran institusional agama dan peran individual dan personal agama –dalam milinium ketiga-- akan diatasi oleh peran individual agama, karena hal itu sangat ditunjang oleh tendensi umum kearah proses deinstitutionalisasi berbagai lembaga sosial. Hal ini tentunya terjadi ketika agama dalam kedudukannya sebagai ideologi beralih fungsinya sebagai utopia.²⁵

Diskursus tentang relasi politik (negara) dan agama, –dalam wacana keislaman– selalu mengasumsikan adanya *interconnectionism*²⁶ Upaya

merekonstruksi pemikiran politik Islam klasik dengan cara memisahkan urusan agama dengan negara, menghangat pada awal abad ke-20.

Hal ini dipicu antara lain oleh kebijakan politik penguasa Turki –Mustafa Kemal Attaturk – yang menghapus pranata *khilafah*. Institusi *khilafah* ini eksis dan menjadi simbol konstruksi politik Islam selama berabad-abad. Kondisi sosial politik yang menyebabkan dilikuidasinya pranata *khilafah* tersebut antara lain bersumber dari kekalahan Turki Utsmani dalam perang dunia I, disamping obsesi Mustafa Kemal untuk mendirikan negara sekuler.²⁷

Sejak itu, polemik seputar relasi agama dan negara menjadi wacana hangat yang belum pernah mencapai kata sepakat, hingga saat ini. Bahkan HTI bertekad bulat untuk memberlakukan kembali sistem *khilafah* dalam Islam.

²⁵ Perbedaan antara ideologi dengan utopia: *pertama* jika ideologi berfungsi melegitimasi keadaan yang ada, utopia justru mempunyai kekuatan mempertanyakan dan mengguncang keadaan yang ada. *Kedua*, ideologi menjalankan fungsi integratif untuk menjaga identitas kelompok, sementara utopia melakukan eksplorasi terhadap apa yang masih mungkin. *Ketiga*, Kalau ideologi hanya mampu melakukan distorsi terhadap apa yang ada, maka utopia mampu menyingkirkan seseorang atau kelompok orang dari keadaan yang ada dan membawanya ke situasi (bayangan) yang sama sekali lain dan baru. Kliden, "Kekuasaan, 31-32.

²⁶ Dalam konteks ini dapat dilihat misalnya dari konsep "khilafah" Sunni maupun "imamah" Shi'ah, yang memperkuat statement di atas. Selain itu, sejumlah literatur klasik tentang politik Islam berbicara tentang hal di atas, seperti *al-Ahkam al-Sultaniyyah* karya Abu Hasan al-Mawardi, *al-Siyasah al-Shar'iyyah* karya Ibn Taymiyyah. Lihat juga Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibn Taymiyyah Tentang Pemerintahan dalam Islam*. Ter. Masrahim (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 1-18. Lihat juga Edi Susanto, "Sekularisasi Politik Islam: Telaah Hermeneutik

Pemikiran 'Ali Abd al Raziq" *Jurnal Studi Keislaman STAIN Pamekasan vol V No 1 April 2004*, 324-338.

²⁷. Lihat Harun Nasution. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), 142-154. Bandingkan Hamid Enayat. *Modern Islamic Political Thought* (London: Macmilan Press, 1995), 52. Likuidasi institusi khilafah itu sendiri terjadi pada bulan Maret 1924 setelah pembentukan negara nasional sekuler Republik Turki pada 29 Oktober 1923. Lihat Wayne S. Vucinich, *The Ottoman Empire, Its Record and Legacy*. (Toronto: Van Nostron, 1955), 115. Sepak terjang Mustafa Kemal dalam melikuidasi insitusi *khilafah* sekaligus pada saat bersamaan mempromosikan semangat sekularisme di Turki, dapat dilihat dalam Lord Kinross, *Attaturk: A Biography of Mustafa Kemal, Father of Modern Turkey* (New York: William Morrow, 1965). Tentang bagaimana proses sekularisme di Turki itu dijalankan sekaligus para tokoh penggagasnya, periksa Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*. (Montreal: McGill University Press, 1964).

Fenomena tersebut, memunculkan reaksi beragam, yakni reaksi pro dan kontra. Faksi yang pro beranggapan bahwa sudah waktunya untuk dipikirkan kembali bentuk sintesis relasi agama dan negara yang selama ini hanya terrepresentasikan dalam konsep *khilafah*, dimana institusi ini –dalam pandangan mereka–dirasa sudah tidak mampu lagi beradaptasi dan berinteraksi dengan aspirasi politik modern –yang sudah terpengaruhi konsep politik modern Barat–yakni ide *nation state*. Konsep ini (*nation state*) dalam Islam awalnya tidak dikenal. Islam hanya mengenal konsep *Ummah* yang melahirkan orde masyarakat yang hanya diikat oleh kesamaan agama.

Adapun konsep *nation state* mengimplikasikan munculnya negara karena adanya persamaan kepentingan, etnologis dan geografis masyarakat, tanpa membedakan agama yang dianut, dan ini berasal dari konsep politik Barat. Akibatnya, konsep tersebut menimbulkan ketegangan konseptual dan historis dengan komunitas masyarakat Muslim.²⁸

Sementara faksi yang kontra beralasan bahwa Islam adalah sistem nilai komprehensif, antara urusan agama dengan urusan politik –termasuk negara– saling terkait integral dan organis. Pandangan demikian, telah mendorong pemeluk Islam untuk meyakini bahwa Islam merupakan suatu totalitas yang mencakup agama (*dīn*) dan

negara (*dawlah*), realisasinya terwujudnya negara Islam.

Kelompok ini setia membela dan senantiasa mendengungkan *Islām huwa al-dīn wa al-dawlah*, yang lengkapnya berbunyi “*Laisa al-Islām dīnan faqat bal huwa dīnun wadawlatun*”.²⁹ Kelompok ini memandang bahwa Islam –sedari awal– merupakan agama yang mengatur urusan politik, yang pada ujungnya sangat mengidealisasikan pemberlakuan kembali pranata *khilafah*³⁰

Lebih jauh Munawir Sjadzali melakukan tipologisasi pemikiran politik Islam pada tiga kelompok³¹. *Pertama*, kelompok yang beranggapan bahwa Islam adalah ajaran yang menyangkut hubungan antara Tuhan dengan manusia sekaligus menyangkut segala aspek kehidupannya, termasuk dalam kehidupan bernegara. Tokohnya antara lain Rashid Rida, Sayyid Qutb dan Abu al-A’la al-Mawdudi. *Kedua*, kelompok yang menyatakan bahwa Islam hanya berurusan dengan masalah agama dan tidak bersangkutan paut dengan urusan politik. Tokoh kelompok kedua ini antara lain ‘Ali ‘Abd al-Raziq dan Taha Husayn. *Ketiga*, dimotori oleh Muhammad Husayn Haykal.³²

²⁹ Lihat Nazih Ayubi. *Political Islam: Religion and Politics in The Arab World* (London: Routledge, 1991), 63-64; Lihat juga Muhammad Yusuf Musa. *Nizām al-Hukm fī al-Islām* (Kairo: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1966), 18.

³⁰ Gerakan ini dimotori –terutama– oleh Rashid Rida setelah khilafah dibubarkan. Lihat Erwin IJ Rosental. *Islam in The National State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), 66; Abdul Wahab el-Affendi. *Masyarakat Tak Bernegara*. Ter. Amiruddin al-Rani (Yogyakarta: LkiS, 1994).

³¹ Munawir Sjadzali. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. (Jakarta: UI Press, 1990), 1-2.

³² Ahmad Sukardja. “Fiqh Siyasah” dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam 3: Ajaran* Ed. Taufik Abdullah (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 191-223. Dalam perspektif A. Luthfi As-

²⁸. Elaborasi tentang konsep *Ummah* ini periksa Djaka Soetapa. *Ummah: Komunitas Religius, Sosial dan Politik dalam al-Qur’an*. (Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 1991). Sedangkan pembahasan tentang Islam dan *nation state*, periksa PJ. Vatikiotis. *Islam and The State* (London: Routledge, 1991); James Piscatori. *Islam in a World of Nation State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

Kelompok ini meyakini bahwa Islam bukanlah sebuah sistem yang serba lengkap dan mengatur semua masalah kehidupan, namun juga tidak serta merta memisahkan –secara dikotomis-konfrontatif– urusan agama dengan politik. Didalamnya terdapat seperangkat etika prinsipil bagi kehidupan bernegara.

Varian tersebut timbul, tidak terlepas dari realitas bahwa Islam sendiri –dalam konteks ini– sangat elastis-interpretatif. Mesti diakui bahwa kaum muslimin tidak memiliki model “negara Islam” yang jelas dan konkret³³, sehingga mewujudkan interpretasi yang beragam, baik terhadap teks ayat maupun praksis politiknya³⁴.

Syaukanie, timbulnya varian pemikiran semacam ini, sebenarnya berawal dari Muhammad Abduh, yang kemudian darinya melahirkan gerakan kanan dan kiri yang semakin jauh sehingga menuju titik ekstrim. Gerakan kanan semakin bergerak ke arah ekstrimitas sehingga menjadi fundamentalis yang dimulai dari Rashid Rida, Hasan al-Banna dan Sayyid Qutb. Sementara, gerakan kiri juga berkembang menuju ekstrimitas sehingga akhirnya menjadi kaum sekularis, yang dimulai dari ‘Ali ‘Abd Raziq, Taha Hussayn, Muhammad ‘Imarah dan Hassan Hanafi. Baca A. Luthfi As-Syaukanie. “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer” dalam *Paramadina* 1 (Juli-Desember 1999), 71

³³ Ini, jelas dalam perspektif Sunni, sementara dalam perspektif kaum Shi’ah, Nabi justru telah merumuskan mekanisme suksesi kepemimpinan, yakni dengan menunjuk ‘Ali bin Abi Talib sebagai penggantinya sebagaimana dinyatakan dengan jelas dalam hadith *al-Ghadir*. Tentang teori Shi’ah ini, baca Ainur Rofiq al-Amien, “Studi Makna Mawla dalam Hadith al-Ghadir: Analisis Hermeneutika” *Akademika* Vol.9 Nomor 1 (September 2001), 45-71.

³⁴ Pada satu sisi hampir setiap Muslim meyakini akan pentingnya prinsip-prinsip Islam dalam kehidupan sehari-hari, sementara pada sisi lain, karena sifat Islam yang elastis-multi interpretatif, tidak pernah ada satu pandangan tunggal tentang bagaimana seharusnya Islam dan politik itu dipertautkan dengan tepat. Lihat Bahtiar Effendi.

Dalam konteks ini, Azyumardi Azra menyebut beberapa alasan terjadinya varian tersebut, *pertama*, negara ideal Madinah, baik pada masa nabi maupun *khulafa’ al-Râshidîn* tidak menawarkan suatu elaborasi yang bisa dijadikan *pattern* aplikasi bentuk negara Islam di alam modern. *Kedua*, praktik kekhalifahan pada masa sesudahnya –Bani Umayyah maupun daulat ‘Abbasiyyah tidak meninggalkan kerangka sistem politik yang baku, bahkan dalam beberapa aspek berbeda secara diametral dengan tradisi politik sebelumnya. *Ketiga*, seringkali terjadi kegagalan dalam mendirikan “negara Islam” yang mengakibatkan idealisasi politik Islam menjadi utopis dan sangat normatif teoritis³⁵. *Keempat*, hubungan agama dan negara selama berabad-abad ternyata menimbulkan interpretasi beragam³⁶

Penutup

Agama dan Negara sesungguhnya memiliki fungsi yang sama bagi

Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia (Jakarta: Paramadina, 1998), 11.

³⁵ Usaha mengkonkretkan “ilusi negara Islam” tidak jelas arahnya. Kegagalan politik Islam dewasa ini “lebih disebabkan” oleh kebangkrutan intelektual Islam dalam menawarkan konsep negara Islam. Revolusi Islam tidak berhasil mewujudkan prototype masyarakat yang menjanjikan. Kemenangan politik yang terjadi pada beberapa negara Islam hanya sedikit menyingkap problematika yang tengah mereka hadapi, sementara masalah lain –seperti pengentasan kemiskinan, persamaan hak diantara warga negara, gender– tidak mendapatkan porsi yang seimbang. Lihat Oliver Roy. *The Failure of Political Islam* (Massachusset: Harvard University Press, 1994).

³⁶ Azyumardi Azra. *Pergolakan politik Islam Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 22.

kehidupan manusia. Jika Negara tugas pokoknya adalah mengatur dan memenuhi kesejahteraan manusia pada dimensi kekiniannya, agama berfungsi bagi manusia untuk bahagia dalam kehidupan kekinian dan masa depan bahkan sampai hidup lagi. Semestinya antara keduanya sejalan seiring. Namun dalam perjalanannya justru terjadi kenyataan yang berbeda.

Negara sering menjadikan agama sebagai alat produksi guna menindas rakyat, menjustifikasi atas keputusan dan segala kebijakan yang tidak "populis" sekalipun dengan alasan-alasan ideologis sehingga masyarakat menjadi tak berdaya dibawah tekanan, hegemoni makhluk yang bernama negara.

Semestinya agama tampil sebagai juru penyelamat atas ketertindasan manusia. Keberadaan agama dapat menjadi roh sekaligus inspirasi bagi demokratisasi. Terbukti kehadiran semua agama membawa imbas pada perombakan struktur masyarakat yang tercekam oleh kekuasaan despotik dan otoriter, menuju masyarakat baru yang demokratis. Namun, karena agama yang sering ditampilkan adalah agama atas nama kelompok, lembaga atau apapun namanya dengan kecenderungan kaum elit agama tersebut cenderung menjadi corong penguasa, maka jadilah agama pada akhirnya yang tidak memiliki kekuatan apa pun.

Seharusnya, agama menarik garis pisah yang jelas dari politik agar tidak terkooptasi dan disubordinasi. Ketika dikooptasi politik negara, agama hanya akan menjadi alat legitimasi penguasa. Agamapun akan membisu ketika ketidakadilan dan ketidakbenaran merajalela. Namun di sisi lain agama sebagai sebuah institusi dalam masyarakat harus pula mengoreksi

politik agar hakikat sejati politik tetap terpelihara.

Daftar Pustaka

- al-Amien, Ainur Rofiq, "Studi Makna Mawla dalam Hadith al-Ghadir: Analisis Hermeneutika" *Akademika* Vol.9 Nomor 1 (September 2001), 45-71.
- Althusser, Louis, *Tentang Ideologi: Marxisme Strukturalis, Psikoanalisis, Cultural Studis*, (Yogyakarta: Jala Sutra, 2004).
- As-Syaukanie, A. Luthfi, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer" dalam *Paramadina* 1 (Juli-Desember 1999), 71
- Ayubi, Nazih, *Political Islam: Religion and Politics in The Arab World* (London: Routledge, 1991)
- Azra. Azyumardi, *Pergolakan politik Islam Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996).
- Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*. (Montreal: McGill University Press, 1964).
- Effendi. Bahtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998).
- El-Affendi, Abdelwahab, *Masyarakat Tak Bernegara: Kritik Teori Politik Islam*, (Yogyakarta: LkiS, 1994).
- Hardiman, F. Budi, *Menuju Masyarakat Komunikatif Ilmu, Masyarakat Politik dan Postmodernisme Menurut Jurgan Habermas* (Yogyakarta: Kanisius, 1993).
- Enayat. Hamid, *Modern Islamic Political Thought* (London: Macmillan Press, 1995).

- Fukuyama, Francis, *The End of History and The Last Man*, terj. M.H. Amrullah (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2003).
- Jindan, Khalid Ibrahim, *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibn Taymiyyah Tentang Pemerintahan dalam Islam*. Ter. Masrahim (Surabaya: Risalah Gusti, 1995)
- Kinross, Lord, *Attaturk: A Biography of Mustafa Kemal, Father of Modern Turkey* (New York: William Morrow, 1965).
- Kitagawa, Joseph M. "Sejarah Agama-Agama di Amerika" dalam buku *Metodologi Studi Islam* ed. Ahmad Norma Permata (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).
- Kliden, Iqnas, "Kekuasaan, Ideologi dan Peran Agama-agama di Masa Depan" dalam buku, *Agama-Agama Memasuki Milenium Ketiga*, Olaf Schumann, et.al (Jakarta: PT. Grasindo, 2000), 21-32.
- Leege, David C. *Agama dan Politik dalam Perspektif Teoritis* (Jakarta: Yayasan Obor, 2006).
- Maliki, Zainuddin, *Agama Priyai: Makna Agama di Tangan Elite Penguasa* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004).
- M. Sastraprateja dan Frans M. Parera, "Kata Pengantar, Suatu Alternatif Kaedah Etika Politik" dalam Niccolo Machiavelli, *Sang Penguasa Surat Seorang Negarawan Kepada Pemimpin Republik*, alih bahasa C. Woekisari, (Jakarta: Gramedia, 1987), x-xxx.
- Musa, Muhammad Yusuf, *Nizâm al-Hukm fî al-Islâm* (Kairo: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1966).
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991)
- Rosental. Erwin IJ, *Islam in The National State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965)
- Roy. Oliver, *The Failure of Political Islam* (Massachusset: Harvard University Press, 1994).
- Schumann, Olaf, "Agama, Negara dan Civil Society" dalam *Islam Negara dan Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Komaruddin Hidayat (ed) (Jakarta: Paramadina 2005), 101.
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. (Jakarta: UI Press, 1990).
- Soetapa. Djaka, *Ummah: Komunitas Religius, Sosial dan Politik dalam al-Qur'an*. (Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 1991).
- Sukardja, Ahmad, "Fiqh Siyasah" dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam 3: Ajaran* Ed. Taufik Abdullah (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002).
- Susanto, Edi, "Sekularisasi Politik Islam: Telaah Hermeneutik Pemikiran 'Ali Abd al Raziq" *Jurnal Studi Keislaman STAIN Pamekasan vol V No 1 April 2004*, 324-338.
- Piscatori. James, *Islam in a World of Nation State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
- Vatikiotis. PJ., *Islam and The State* (London: Routledge, 1991).
- Vucinich, Wayne S., *The Ottoman Empire, Its Record and Legacy*. (Toronto: Van Nostron, 1955)



