

NALAR POLITIK KENEGARAAN DALAM ISLAM (Studi atas Pemikiran Muhammad Ābid al-Jābirī)

Yusdani

Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta
yusdani_msi@yahoo.com

Abstract

*Discourse of Islam vis-a-vis state is not apart from complexity of Arabic and Islamic reason. Muhammad Ābid al-Jābirī showed that complexity from sources of thought of contemporary socio-political science and sources of Arab-Islamic tradition itself. According to him, democratic leader type of Prophet is only applicative for Mecca and Medina society. Both communities are recognized applying nomadic tribe system, and recruitment of their leader was based on an adagium *primus inter pares*, just for the best and highly capable man can be elected by community. The past tradition cannot be applied wholly to present day without considering its socio-cultural aspect.*

Abstrak

Wacana Islam *vis a vis* Negara tidak terlepas dari kompleksitas nalar Arab dan Islam. Muhammad Abied al-Jabiri mengungkapkan kompleksitas tersebut dari sumber pemikiran ilmu sosial politik kontemporer dan sumber-sumber tradisi Arab-Islam sendiri. Menurutnya, kepemimpinan demokratis Nabi hanya aplikatif bagi masyarakat Mekah dan Madinah, komunitas dua wilayah tersebut dikenal menggunakan sistem kabilah dan rekrutmen pemimpinnya atas dasar adagium *primus inter pares*, hanya individu terbaik dan cakap yang dipilih oleh komunitas tersebut. Tradisi masa silam tersebut tidak bisa seluruhnya dapat diaplikasikan ke dalam masa sekarang tanpa mempertimbangkan aspek sosio-kulturalnya.

Kata Kunci: Nalar Arab, Islam, Nalar politik Islam

A. Pendahuluan

Kenyataan historis menunjukkan masalah pertama yang muncul dalam Islam sepeninggal Nabi Muhammad bukanlah masalah teologi, melainkan justru masalah politik. Walaupun kemudian persoalan politik ini menjelma menjadi persoalan teologis.¹ Problem mengenai politik dalam Islam tersebut seperti dilukiskan oleh al-Syahrastani (479-548 H) sebagai pertentangan paling besar di kalangan umat Islam, sebab lanjut ahli Ilmu Perbandingan Agama ini, tidak pernah terjadi sebuah pedang dihunuskan karena suatu masalah dasar agama seperti yang terjadi karena masalah imamah di setiap zaman.²

Persoalan politik, terutama konsepsi tentang negara dan pemerintahan telah menimbulkan diskusi panjang dan kontroversi di kalangan pemikir muslim dan memunculkan perbedaan pandangan yang cukup tajam. Perbedaan-perbedaan tidak hanya terhenti pada tataran teoritis konseptual tetapi juga memasuki wilayah politik praktis sehingga acapkali membawa pertentangan dan perpecahan di kalangan umat Islam.³

Muhammad Ābid al-Jābirī, intelektual asal Maroko, adalah seorang pemikir Arab kontemporer garda depan dalam proyek pencerahan pemikiran Arab dan Islam. Al-Jābirī mengungkap kedalaman dan kompleksitas nalar Arab dan Islam. Melalui proyek Kritik Nalar Arab, dia mengarang beberapa buku, baik menyangkut Nalar Teoritis, Nalar Praksis, maupun Nalar Etis Arab.⁴

¹ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 1985), h. 92.

² Asy-Syahrastani, *al-Milal wa al-Niḥal*, Jil. I (Beirut : Dār al-Ma'arif, 1975), h. 24.

³ Said Agil Husin al-Munawar, "Fikih Siyasaḥ dalam Konteks Perubahan Menuju Masyarakat Madani", *Jurnal Ilmu Sosial Keagamaan*, Vol. 1, No. 1, Juni 1999, h. 17.

⁴ Mohammad Ābid al-Jābirī adalah seorang pemikir Arab kontemporer (asal Maroko) lahir di Figuig, sebelah selatan Maroko, tanggal 27 Desember 1935. Pendidikannya dari tingkat dasar sampai perguruan tinggi ditempuhnya di Maroko. Dia pernah menempuh pendidikan filsafat selama satu tahun di Universitas Damaskus, Syria (tahun 1958). Setelah itu dia melanjutkan pendidikan diploma Sekolah Tinggi Filsafat Fakultas Sastra Universitas Muhammad V di Rabat, (1967) dan meraih gelar master dengan tesis tentang *Falsafat Tārīkh 'inda*

B. Kerangka Teoritis

Proyek metodologis pemikiran al-Jābirī yang terkenal dengan istilah “Kritik Nalar Arab”, terbagi atas dua model. Pertama, kritik nalar epistemologis. Nalar ini sifatnya spekulatif, yang mengkaji arkeologi dan perkembangan ilmu pengetahuan yang berlaku di kalangan umat Islam. Kedua, nalar politik, yaitu nalar praktis yang melakukan kritik pemikiran bagaimana cara umat Islam berkuasa, menguasai, dan mempertahankan kekuasaan. Persoalan etika masuk dalam nalar kedua karena terkait dengan perilaku umat Islam dalam kehidupan sehari-hari. Seri Kritik Nalar Arab I dan II adalah model nalar epistemologis, sedangkan dua yang terakhir adalah model nalar praktis

Al-Jābirī memetakan perbedaan prosedural antara pemikiran yang bermuatan ideologis dengan epistemologis filsafat Arab. Menurut al-Jābirī, muatan epistemologis filsafat Arab-Islam, yakni ilmu dan metafisika memiliki dunia intelektual berbeda dengan muatan ideologisnya, karena pada muatan yang kedua terkait dengan konflik sosio-politik ketika ideologi ini dibangun.⁵ Kedua istilah (epistemologis-ideologis) sering dipakai al-Jābirī dalam studinya tentang Akal Arab.

Istilah epistemologi merupakan kumpulan kaidah berfikir yang siap digunakan dalam berbagai kondisi kemasyarakatan.

Ibn Khaldūn. Doktor bidang Filsafat, dia raih di Fakultas Sastra Universitas Muhammad V, Rabat (1970), dengan disertasi *Al-‘Aṣābiyyah wa ad-Daulah: Ma’ālim Naẓariyyah Khaldūniyyah fī al-Tārīkhī al-Islāmī*. Al-Jābirī muda adalah seorang aktivis politik berideologi sosialis yang sempat bergabung dalam partai *Union Nationale des Forces Populaires* (UNFP) yang kemudian berubah nama menjadi *Union Socialiste des Forces Populaires* (USFP). Pada tahun 1975, dia sempat menjadi anggota biro politik USFP. Selain pernah aktif di dunia politik, al-Jābirī sesungguhnya lebih dikenal sebagai seorang akademisi yang sempat menjabat Pengawas dan Pengarah Pendidikan bagi Guru-guru Filsafat di tingkat menengah atas, sejak tahun 1965-1967. Sampai sekarang dia adalah Guru Besar Filsafat dan Pemikiran Islam di Fakultas Sastra di Universitas Muhammad V, Rabat, sejak 1967. Banyak karya yang telah ditulis oleh al-Jābirī, lihat Ibrahim M. Abu Rabi’, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (New York: SUNNY Press, 1996), h. 11.

⁵ Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam* (Yogyakarta: LKIS, 2001), h. 64.

Sedangkan, istilah ideologi adalah kondisi sosial dan politik yang mempengaruhi arah pemikiran setiap tokoh pada masa dan tempat dia berada. Seorang tokoh bisa saja menggunakan pisau pemikiran yang sesuai untuk memecahkan problematika yang dihadapinya.⁶ Tema sentral dalam karya-karya al-Jābirī terkonsentrasi pada filsafat dan epistemologi Islam dengan pendekatan sejarah dan sosiologi. Tulisan berikut ini berkonsentrasi mengulas salah satu karya penting al-Jābirī, yaitu soal Nalar Politik Arab (*Al-‘Aql as-Siyāsī al-‘Arabī*) yang masuk dalam lingkup proyek “Kritik Nalar Arab” yang dia rancang. Fokus bahasan buku *Al-Aql as-Siyāsī al-‘Arabī* (Nalar Politik Arab) adalah studi tentang nalar politik Arab. Secara umum dapat dikatakan bahwa melalui buku ini, penulisnya berusaha menggali dan mengungkap bentuk nalar yang menjadi basis praksis politik Arab sepanjang sejarah Islam.

Studi tentang nalar politik Arab tersebut penting dilakukan, terutama untuk dapat mengungkap dan mengerti tentang bentuk nalar, atau apa yang berada dalam alam bawah sadar Arab ketika melakukan praktek-praktek politik. Lebih dari itu, pembicaraan tentang nalar politik Arab ini diharapkan dapat membantu memahami nalar politik Islam yang tak jarang identik atau mengadopsi nalar politik Arab.

C. Konsep dan Pendekatan

Salah satu persoalan penting yang hendak dijawab oleh al-Jābirī melalui karyanya *Al-‘Aql as-Siyāsī al-‘Arabī* adalah persoalan peralihan sistem pemerintahan historis Islam, dari *khilāfah* menuju *daulah* (dinasti). Mengapa sistem pemerintahan “demokratis” *al-khulafa’ ar-rāsyidūn* berumur sangat pendek (sekitar 30 tahun, termasuk 5 bulan pemerintahan sementara Hasan bin Ali), sedangkan sistem dinasti bertahan selama 624 tahun? Dinasti Umayyah bertahan sepanjang 89 tahun, sejak Muawiyah (661 M) sampai Marwan II (750 M). sementara Dinasti Abbasiyah

⁶ Muhammad Aunul Abied Shah dan Sulaiman Mappiasse, “Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik Al-Jābirī”, dalam M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), h. 304.

lebih panjang dan bertahan selama 535 tahun, sejak Abū al-Abbas aṣ-Ṣaffah (750 M) sampai al-Mu'tashim (1258 M).⁷

Dengan kata lain, pemerintahan “demokratis” empat khalifah, kenyataannya hanya berjalan normal dan aman pada dua periode setengah saja (masa Abu Bakar, Umar, dan permulaan masa Utsman), karena fakta bahwa khalifah pertama dan kedua adalah sosok yang *decisive ruler*. Abu Bakar berani mengambil kebijakan tidak populer dengan memaklumkan perang terhadap kaum murtad, sementara Umar adalah sosok pemberani dan tegas. Pasca kedua figur tersebut, demokrasi berjalan abnormal, bahkan memunculkan *the big chaos (al-fitnah al-kubrā)* karena khalifahnya dikenal tidak *decisive*. Pada sisi inilah, tesis Robert N. Bellah yang mengatakan bahwa kepemimpinan demokratis Nabi di Madinah terlalu maju (*too modern*) untuk zamannya,⁸ dan karena itu kepemimpinan demokratis tersebut berumur pendek.

Berpangkal tolak dari dan untuk menjawab persoalan di atas, Abid al-Jābirī dalam *Al-‘Aql as-Siyāsi al-‘Arabī* mengajukan hipotesis bahwa model pemerintahan demokratis empat khalifah yang diadopsi dari praktek kepemimpinan Nabi di Madinah, sesungguhnya tidak selaras dengan zamannya.⁹ Secara sosiologis, kepemimpinan demokratis Nabi hanya aplikatif bagi masyarakat Mekah dan Madinah. Komunitas dua wilayah dikenal menggunakan sistem kabilah dan rekrutmen pemimpinnya atas dasar adagium *primus inter pares*, artinya, hanya individu yang terbaik dan paling cakap yang dipilih oleh komunitas tersebut. Akan tetapi, begitu wilayah Islam mengembang ke Damaskus, Persia, Irak dan Mesir, sistem demokrasi menjadi tidak efektif lagi, karena mereka terbiasa dengan sistem kerajaan *decisive* (tegas) sebagaimana praktek Kerajaan Persia (seorang raja sekaligus merangkap sebagai pemimpin agama) dan kerajaan Romawi Timur (kekuasaan raja tunduk pada kekuasaan gereja).¹⁰

⁷ Muhammad Abid al-Jābirī, *Al-‘Aql as-Siyāsi al-‘Arabī: Muḥaddidāt wa Tajalliyāt* (Beirut:Markaz Dirasah al-Wihdah al-‘Arabi, 1991), h. 231.

⁸ Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in Post-Traditional World* (New York: Harper & Row Publishers, 1970).

⁹ Muhammad Abied Al-Jābirī, *Al-‘Aql as-Siyāsi*, h. 231 dan 259.

¹⁰ *Ibid.*

Sebagaimana telah diungkapkan dalam uraian sebelumnya bahwa buku *al-Aql as-Siyāsī* karya al-Jābirī ini mengulas tentang “nalar realitas Arab” (*‘aql al-wāqī’ al-‘arabī*), bukan nalar teoritik Arab sebagaimana dia ulas dalam bukunya “Formasi Nalar Arab” (*Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī*) dan “Struktur Nalar Arab” (*Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī*). Ringkasnya, bahasan buku ini mengacu pada bagaimana mengungkap motif-motif penyelenggaraan politik dan bentuk-bentuk manifestasinya dalam rentang sejarah panjang peradaban Arab-Islam sampai saat ini.

Nalar politik Arab yang dimaksud al-Jābirī dalam bukunya *Al-‘Aql as-Siyāsī al-‘Arabī* adalah “motif-motif (*muḥaddidāt*) tindakan politik (cara menjalankan kekuasaan dalam sebuah masyarakat), serta manifestasi (*tajalliyāt*) teoritis dan praksisnya yang bersifat sosiologis”. Disebut “nalar” (*‘aql*), karena motif-motif tindakan politik dan manifestasinya, semua tunduk dan dijalankan atas sebuah logika internal yang mengorganisasi hubungan antar pelbagai unsurnya. Logika ini pada akhirnya berupa prinsip-prinsip yang dapat disifati dan dianalisis secara kongkrit. Dikatakan sebagai “politik” (*siyāsī*) karena tugasnya bukanlah mereproduksi pengetahuan, tetapi menjalankan suatu kekuasaan; sebuah otoritas pemerintahan atau menjelaskan tata cara pelaksanaannya.

Pendekatan yang dipergunakan al-Jābirī dalam buku *al-‘Aql as-Siyāsī* adalah pendekatan fungsional dalam ilmu sosiologi. Al-Jābirī menggunakan beberapa perangkat konsep (*al-jihāz al-mafāhimi*) yang terdiri dari dua sumber. *Pertama*, dari pemikiran ilmu sosial politik kontemporer;¹¹ dan *kedua*, dari sumber-sumber tradisi Arab-Islam sendiri.¹²

Konsep bawah sadar politik digunakan al-Jābirī untuk mengungkap “apa yang politis dalam perilaku atau tindak tanduk agama dan keluarga dalam masyarakat Arab dan Islam”. Ini dia anggap penting, sebab kehidupan politik dalam objek kajiannya, pertama-tama dijalankan berdasarkan pertimbangan agama dan kesukuan; demikian arus utamanya masih berlaku sampai detik ini.

¹¹ *Ibid.*, h. 10-11 dan 365-366.

¹² *Ibid.*

Di Masyarakat Arab, kata al-Jābirī, “yang sosiologis” itulah justru yang membentuk “yang politik”; yang politik kemudian membentuk ideologi, dan ideologi lantas membentuk pola keagamaan. Sebab, dalam konteks masyarakat Arab, apa yang dipermukaan dianggap sebagai gejala sektarianisme agama, bukanlah merupakan pilihan politik. Karena itu, bawah sadar politik masyarakat Arab tidak selamanya dibentuk oleh agama sebagaimana Eropa, tapi justru sebaliknya: sektarianisme agama yang menjadi topeng dan menyembunyikan bawah sadar politik. Oleh sebab itu, dalam kajiannya ini, al-Jābirī berusaha mencari apa yang berada dalam bawah sadar politik masyarakat Arab-Islam.

Di samping itu, al-Jābirī juga menggunakan konsep imajinasi sosial (*imaginaire social* atau *al-mikhyāl al-ijtimā’ī*)¹³ untuk mengkaji bawah sadar politik Arab-Islam. Konsep ini merupakan referensi utama bagi nalar politik Arab. Imajinasi sosial memberikan kerangka bagi alam bawah sadar politik Arab-Islam, dan menjelma menjadi semacam tanah air (*maṭīn*) bagi jiwa atau sanubari tiap-tiap kelompok. Istilah imajinasi sosial ini juga dia pinjam dari ilmu sosial kontemporer. Jelasnya, makna imajinasi sosial adalah “sekumpulan imajinasi yang memenuhi kepala bangsa Arab, baik dalam bentuk peristiwa-peristiwa, kisah kepahlawanan, ataupun pelbagai kegetiran yang mereka hadapi.

Dari konsep tentang imajinasi sosial ini, al-Jābirī hendak menegaskan bahwa nalar politik Arab sebagai sebuah praksis dan ideologi, sebagai sebuah fenomena yang kolektif, dapat diketemukan referensinya dari “imajinasi sosial” masyarakat itu sendiri. Oleh karena itu, dia mendefinisikan konsep “imajinasi sosial” sebagai “sejumlah pandangan, simbol-simbol, norma-norma dan nilai-nilai yang memasok struktur bawah sadar politik masyarakat Arab dalam fase sejarah tertentu atau di kalangan komunitas masyarakat yang terorganisasi. Sebagai sebuah imajinasi kolektif, yang menjadi objek analisis bagi nalar politik adalah “soal keyakinan” (tidak peduli keyakinan itu benar atau salah, karena yang penting darinya hanya efektivitasnya untuk memobilisasi emosi massa).

¹³ *Ibid.*, h.14-15.

Konsep bawah sadar politik dan imajinasi sosial di atas dijadikan al-Jābirī sebagai konsep prosedural yang menghubungkan nalar politik Arab-Islam dengan morif-motif (*muḥaddidāt*) dan bagaimana manifestasinya (*tajalliyāt*) dalam kenyataan. Motif-motif dan manifestasi politik ini, dalam pandangan Al-Jābirī merupakan sisi yang psikologis sekaligus sosiologis (*jānib nafsī ijtimā'ī*), unsur yang individual dan kolektif (*al-‘unṣur al-żāt wal jamā'ī*) dari fenomena politik Arab.

Referensi teoritis Al-Jābirī dalam kajiannya ini diperkaya oleh Ibnu Khaldūn. Dan bahkan, menurutnya, kembali mencermati pemikiran Ibnu Khaldun dapat diabsahkan dan sangat relevan, khususnya ketika memperhatikan realitas sosial politik yang berlangsung di negara Arab dan Islam. Problem-problem Arab dan Islam kontemporer, seperti soal kekerabatan, etnisitas, dan fundamentalisme keagamaan, yang muncul kembali ke permukaan, seakan memberi legitimasi untuk kembali merujuk kepada Ibn Khaldun; dan itu bukan lagi bagian dari perbincangan mundur ke belakang.

Paling tidak, terdapat tiga kunci penjelasan mendasar yang digunakan Ibnu Khaldūn dalam menganalisis sejarah Arab-Islam. Dua di antaranya, yaitu konsep fanatisme kelompok (*al-aṣabiyyah al-qabīliyyah*) dan dakwah keagamaan (*ad-da‘wah ad-dīniyyah*), sangat eksplisit digunakan oleh penjelasan-penjelasan Ibnu Khaldun tentang sejarah masyarakat Arab-Islam.

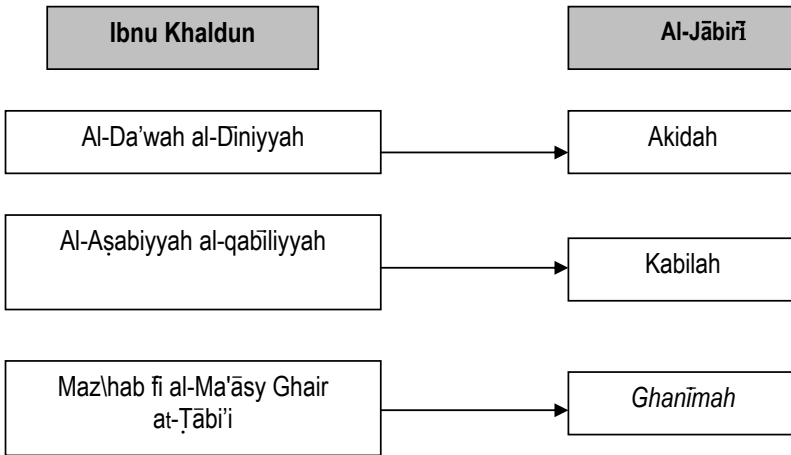
Sementara kunci ketiga, yaitu faktor ekonomi, yang pada masa Ibnu Khaldūn belum hadir sebagai faktor penjelas yang berdiri sendiri (apalagi dalam masyarakat prakapitalis), dan juga belum dianggap sebagai faktor determinan dalam penjelasan hubungan dalam masyarakat, sekalipun sudah dikemukakan oleh Ibnu Khaldūn. Al-Jābirī kemudian mengangkat faktor ekonomi itu menjadi faktor penjelas dalam analisisnya tentang nalar politik Arab dalam bukunya ini. Bagi al-Jābirī, secara implisit Ibnu Khaldūn telah menyebut “cara produksi yang khas dalam masyarakat Arab”; sistem perekonomian yang bergantung pada suasana peperangan, atau dengan cara menabung surplus produksi

melalui kekuasaan: kekuatan pemimpin, kepala suku, atau negara. Sistem ekonomi seperti inilah yang disebut Ibnu Khaldūn sebagai sumber mata pencarian (ekonomi) yang tidak wajar (*mazhab fī al-ma'āsy ghair aṭ-ṭabī'i*). Dalam peristilahan masa kini, sistem perekonomian seperti ini disebut sebagai “sistem ekonomi rente” (*al-iqtisād ar-rī'iy*), sementara negara yang menjalankan sistem perekonomian demikian disebut dengan “negara rente” (*ad-daulah ar-rī'iyah*).¹⁴

Berangkat dari tiga kunci yang dikemukakan Ibnu Khaldūn itu, al-Jābirī kembali menggunakannya dalam terma yang agak berbeda, untuk menjelaskan nalar politik Arab-Islam. Dia menggubah dan mengembangkan tiga konsep tersebut dengan istilah yang lebih fungsional dan akrab di telinga dan tradisi masyarakat Islam. Konsep Ibnu Khaldūn tentang peranan dakwah keagamaan dia ubah menjadi kategori akidah (*al-'aqīdah*), solidaritas kesukuan (*al-'aṣabiyyah al-qabīliyyah*) dia singkat menjadi kategori kabilah (*al-qabīlah* atau suku), sementara untuk menjelaskan sistem ekonomi yang disebut Ibnu Khaldūn “tidak wajar” tersebut, dia menggunakan nomenklatur fikih Islam, yaitu kategori *ganīmah*, harta rampasan perang (*al-ganīmah*).¹⁵ Tentang tiga konsep Ibnu Khaldun dan al-Jābirī ini dapat dijelaskan dalam diagram singkat di bawah ini:

¹⁴ Untuk menerjemahkan istilah *al-iqtisād ar-rī'iy* dan *ad-daulah ar-rī'iyah* tersebut sulit mencari terminologi yang tepat dalam Ilmu Ekonomi. Untuk memudahkan memahami bagaimana mekanisme dan sumber pendapatan yang mendekati makna sistem ekonomi seperti itu, mungkin menggunakan istilah ekonomi rente atau sabetan (untuk istilah *al-iqtisād ar-rī'iy*) dan negara rente atau penyabet (untuk istilah *ad-daulah ar-rī'iyah*).

¹⁵ Untuk menyingkat kata dan memperjelas defenisi tiap-tiap motif yang dikemukakan al-Jābirī tersebut, lebih baik memakai istilah al-Jābirī itu secara harafiah. Selain untuk mempertahankan bobot makna dari ketiga istilah tersebut.



Tiga kategori di atas menjadi kunci penjelas yang digunakan al-Jābirī untuk menelaah sejarah politik Arab. Ketiga istilah itu, dalam pandangan al-Jābirī merupakan motif bawah sadar yang melandasi sebuah tindakan seorang individu (menurut ahli psikoanalisis). Bedanya, dia tidak berkaitan dengan data psikologis, tetapi struktur simbol yang menempati imajinasi sosial suatu kelompok, bukan akal, atau pemahaman. Jadi, ketiganya ibarat bawah sadar politik (imajinasi sosial) yang menggerakkan kegiatan politik sebuah kelompok atau individu-individu.

Adapun manifestasi motif-motif yang sudah diterangkan di atas, dalam rentang sejarah politik Islam, dibagi al-Jābirī menjadi dua bagian. *Pertama*, bagian yang bersifat teoritis, yaitu menyangkut ideologi politik. *Kedua*, bagian yang praksis, yaitu peristiwa-peristiwa politik yang termasuk dalam pembahasan tentang tiga motif yang diterangkan di atas.

D. Panggung Politik Penguasa

Tampilnya sosok Mu'awiyah ibn Abī Sufyān di puncak kekuasaan Islam, dalam beberapa karangan Sunni ditanggapi cenderung positif, karena dia dianggap lebih baik -paling tidak lebih cakap dalam menajemen konflik - daripada Ali. Lebih dari itu, dia dianggap sebagai orang yang berhasil menyelamatkan kekuasaan Islam dari keruntuhan yang total (*al-inhiyār at-tām*). Karena itu, al-Jābirī menilai bahwa Muawiyah telah melakukan rekonstruksi

kedua atas kekuasaan Islam setelah konstruksi pertama (zaman Nabi) dan rekonstruksi pertama (zaman Abu Bakar).

Menurut al-Jābirī, kalau negara dipandang sebagai sebuah fenomena politik belaka, negara Muawiyah dapat dikatakan sebagai awal mula negara politik dalam Islam; negara yang menjadi percontohan untuk era berikutnya. Lebih dari itu, al-Jābirī menilai bahwa Muawiyah dalam perspektif modern, telah berhasil menciptakan apa yang dia sebut sebagai “domain politik” (*al-majāl as-siyāsī*), karena Muawiyah berhasil mentransformasikan negaranya dari sebuah negara yang sangat ditentukan oleh tiga faktor determinan (akidah, kabilah, *ghanīmah*), menjadi negara yang memainkan politik dalam tiga kerangka tersebut. Al-Jābirī menyebut, persoalan negara Muawiyah bukan hanya persoalan terjadinya transformasi dari negara khilafah menuju kerajaan, tetapi berkembangnya konsep kenegaraan dari kekosongan domain politik menjadi negara dengan domain politik yang jelas; politik dimainkan sebagai politik, sekalipun masih dalam kerangka tiga faktor penjas di atas.

Pada saat itu pulalah dalam Islam mulai berkembang mazhab-mazhab keagamaan yang sebetulnya partai politik, seperti kaum Murjiah yang diwakili sosok-sosok seperti Abdullāh ibn Umar, Sa’ad ibn Abi Waqqāṣ, Muhammad ibn Maslamah, dan mereka yang mengambil posisi netral. Artinya, Dinasti Umayyah pada level akidah berhasil memfungsikan ideologi untuk menggiring sebagian rakyat mengambil posisi *abstain* (*mauqif al-ḥiyād*). Para Ahli Hadis, seperti yang permulaan Abū Mūsā ‘Asyāri ikut andil dalam menggiring massa untuk bertindak netral, khususnya tentang perdebatan seputar pelaku dosa besar. Pada level *ghanīmah*, dinasti Umayyah berhasil menghalang loyalitas para ahli Hadis, qurra’ dan pendongeng untuk bergantung pada pemberian khalifah (*‘atā’ al-khalīfah*). Di sini, domain politik berhasil diciptakan oleh Dinasti Umayyah, dan sebuah “sekularisasi” berhasil diterapkan dengan terpisahnya institusi agama dengan institusi pemerintah (contohnya independensi peradilan).

Dalam siasat terhadap kabilah, jelas bahwa dinasti Umayyah membangun legitimasinya dari klaim kequraisyan. Hanya saja,

tidak semua Quraisy, tetapi dibatasi pada klan Umayyah saja. Salah satu cara Quraisy untuk mempertahankan kekuasaan mereka juga dengan mengatur siasat peperangan: medan yang sangat beresiko diberikan kepada non-Quraisy dan selain sekutunya, sementara yang kurang beresiko dilakukan Quraisy. Sementara itu, pada level *ganīmah*, bingkisan atau hibah politik (*al-ṭā' as-siyāsī*) merupakan salah satu ketentuan penting Dinasti Umayyah. Bahkan, terhadap Ali dan keluarganya pun Muawiyah sangat royal memberi berbagai bingkisan. Bingkisan politik merupakan salah satu senjata mereka untuk memainkan politik pada level kabilah, untuk membungkam oposisi dan mengurung penentang-penentangnya. Keroyalan dinasti Umayyah pada level *ganīmah* tentu punya sumber-sumbernya.¹⁶

Sumber terpenting *ghanimah* adalah rampasan perang, pajak tanah, dan lain-lain. Akan tetapi ketika perang berhenti, otomatis tidak ada lagi *ganīmah*, dan pajak tanah juga tidak memadai. Maka tak ada jalan lain, negara harus mengurus apa yang bisa dikuras (*istikhrāj*) agar tidak terjadi ketimpangan antara neraca pengeluaran dan pemasukan, yang berarti krisis. Dalam kaitan ini, pajak-pajak atas wilayah-wilayah taklukan harus ditingkatkan untuk menambah pendapatan. Karena itu, sekalipun “negara dermawan” itu dapat merebut simpati sebagian, membungkam sebagian, dan menangguk pemberontakan oposisi, tetapi dia tidak bisa bertahan selamanya. Akibatnya, kebijakan yang bertentangan dengan syariat pun diterapkan: penarikan *jizyah* atas para muslim baru, dan pengalihan tanah *kharaj* menjadi tanah yang dikuasai oleh para aristokrat Arab-Quraisy.

Pada masa “khalifah ideal” Umar ibn Abdul Aziz (99-101 H), kondisi itu berusaha dia perbaiki. Dia meninjau kembali kebijakan-kebijakan tersebut. Akan tetapi hal itu justru berakibat krisis pada keuangan negara royal tersebut. Karena itulah, khalifah setelahnya

¹⁶ Dalam level kebijakan ekonomi, khususnya dalam bidang pertanian, beberapa peneliti, di antaranya. Mahmud Ismail menggambarkan beberapa kebijakan ekonomi Dinasti Umawi telah secara penuh menghubungkan bentuk-bentuk feodalisme dengan kebijakan negara langsung. Dalam pandangan Ismail, dinasti Umawi telah melakukan “etatisme kebijakan ekonomi”, khususnya pada kekuatan produksi. Lihat Mahmud Ismail, *Susiyūlūjī al-Fikr al-Islāmī* (Kairo: Percetakan Madbuoli, 1988) h. 61.

kembali kepada kebijakan semula untuk mempertahankan perimbangan neraca keuangan negara. Pada akhirnya, pengelolaan yang baik atas tiga faktor penentu keseimbangan dan kebertahanan Dinasti Umayyah tidak dapat dipertahankan dan menyebabkan Dinasti Umawi runtuh. Sebab, tiga faktor penentu keruntuhannya juga telah berhimpun secara sempurna: dekadensi pada level akidah, krisis pada level kabilah dan ghanimah. Revolusi akhirnya menang.¹⁷

E. Mitologi Pemimpin dan Gerakan Pencerahan

Pangkal mula hidup dan berkembangnya mitologi pemimpin adalah berasal dari Syi'ah bahwa Nabi mewasiatkan agar Ali (sesama Bani Hasyim dan keponakan Nabi) menjadi pemimpin setelahnya. Kalau dalam pemilihan, logika yang bermain adalah soal neraca kekuatan. Akan tetapi dalam soal pewasiatan, yang menjadi legitimasinya adalah pewarisan. Dalam pandangan Al-Jābirī, soal pewasiatan itu juga merupakan bagian dari keberkelitan dari kegagalan, penegasan akan kontinuitas, paling tidak kontinuitas harapan. Klaim-klaim seperti itulah yang kemudian dipompakan oleh penggerak mitos tentang kepemimpinan untuk menghidupkan harapan kalangan yang tertindas di masa Umayyah.

Salah satu bentuk mitologi kepemimpinan adalah pemikiran tentang al-Mahdi atau “sang mesiah”. Inti pemikiran mesianistik adalah harapan akan munculnya pemimpin yang akan memimpin dunia dengan adil, khususnya bagi kalangan yang miskin. Ideologi ini kemudian menjadi ideologi kaum miskin dengan harapan agar mereka terbebas dari kepedihan hidup. Oleh karena itu, menurut al-Jābirī, gagasan tentang al-Mahdi bukanlah gagasan keagamaan, tetapi merupakan cara untuk menghindar diri dari kekalahan dan kehancuran (secara psikologis) dan cara untuk tetap dapat berpegang kepada harapan. Fungsi mitos bagi beberapa kalangan di masa Umayyah adalah untuk melakukan perlawanan secara simbolik, karena mereka tidak dapat melawan dengan senjata. Mitologi bagi al-Jābirī adalah se bentuk irrasionalitas

¹⁷ Muhammad Ābid al-Jābirī, *Al-‘Aql as-Siyāsī*, h. 231-260.

kaum lemah untuk menghadapi rasionalitas kaum yang kuat dan menang. Akan tetapi mitos-mitos tentang kepemimpinan itu juga dapat digunakan untuk melakukan revolusi. Buktinya, kaum Abbasid menggunakan mitologi untuk menggerakkan massa guna menundukkan kepemimpinan Umayyah, dan mereka berhasil.

Seiring dengan meluasnya pemahaman Syiah dalam iklim liberalisme politik yang relatif, di masa Umayyah juga berkembang gerakan pencerahan yang berangsur-angsur menjadi ideologi tandingan bagi ideologi jabar, di samping ideologi takfir kaum Khawarij, dan mitologisasi pemimpin kalangan Syiah, terdapat sekelompok orang yang mencari “jalan tengah” melalui gerakan pencerahan. Seperti sosok Hasan al-Baṣri, yang memperkenalkan ideologi kuasa manusia untuk berbuat dan bertanggung jawab atas perbuatannya, bukan seperti klaim Umayyah yang menyatakan manusia seperti ilalang yang terombang-ambing seturut arah angin.

Dari parapan tentang proyek pencerahan ketika itu, al-Jābirī ingin membuktikan bahwa peran yang dimainkan kelompok Qadariyah, Jahmiyyah dan Muktaẓilah dalam pengembangan pemikiran politik dan agama di era Umayyah cukup signifikan. Mereka-mereka inilah yang pada dasarnya menjadi kalangan intelijensia yang menggerakkan revolusi Abbasid yang sesungguhnya. Mereka bisa menembus batasan-batasan kabilah untuk dapat menghimpun wacana dan menetapkan satu musuh bersama. Maka dari itu, posisi Muktaẓilah yang terhormat pada masa Abbasiyah, sesungguhnya tidak terlepas dari saham mereka dalam memberikan ideologi alternatif untuk melakukan revolusi atas Umayyah. Pada akhirnya, dalam pandangan al-Jābirī, hanya penjelasan “front sejarah” saja yang dapat menjelaskan runtuhnya kejayaan Dinasti Umawi. Front sejarah tidak hanya berarti berhimpun atau beraliansinya berbagai kekuatan sosial, tetapi juga menyatunya berbagai kekuatan ideologis dengan kekuatan sosial tersebut (Arab, non-Arab, pemimpin kabilah-kabilah Arab, pejuang Parsi, petani, pedagang, kaum lemah dan mereka yang berduit), untuk menuju satu tujuan: jatuhkan Dinasti Umayyah.¹⁸

¹⁸ Muhammad Abied al-Jābirī, *Al-‘Aql as-Siyāsi*, h. 263 dan 299.

F. Ideologi dan Fikih Siyāsah

Al-Jābirī menguraikan bagaimana ideologi kekuasaan dibentuk dan dikukuhkan pada masa Abbasiyah melalui karangan-karangan ibn Muqaffa' dalam tiga buku pintarnya: *Al-Adab aṣ-Ṣagīr* (etika mikro), *Al-Adab al-Kabīr* (etika makro), dan *Risālat aṣ-Ṣaḥābah*. Dalam karangannya tentang ideologi kekuasaan itu, Ibnu Muqaffa banyak terinspirasi sistem kekuasaan Parsi, dan nyaris bulat-bulat mengadopsi sistem penyelenggaraan kekuasaan yang pernah berlaku di Parsi, dengan keberpihakan yang sangat nyata pada rezim penguasa.

Kedudukan pemimpin dalam masa Abbasiyah bersifat sangat mutlak. Ketaatan terhadap pemimpin menjadi bagian dari ketaatan terhadap Tuhan. Pemimpin tetap ditaati sepanjang tidak memerintahkan untuk berbuat maksiat kepada Tuhan: tidak melarang salat, tidak memaksa meninggalkan berpuasa, dan aspek-aspek ritual lainnya. Akibatnya, sebuah “teokrasi khas Islam” berkembang di masa Abbasiyah, dan menjadi bagian dari imajinasi sosial-politik-keagamaan masyarakat Islam sejak masa itu, dan masih berpengaruh sampai masa kini. Pendek kata, ideologi pencerahan yang digagas dalam iklim kebebasan yang relatif di masa Umayyah, tumbang juga berhadapan dengan logika kekuasaan masa Abbasiyah.

Fikih politik yang digagas oleh sosok-sosok seperti al-Mawardi intinya hanya mengukuhkan tentang wajibnya kepemimpinan, dan kewajiban mentaati pemimpin. Fikih politik inilah agaknya yang ditantang oleh Ali Abd ar-Raziq, salah seorang pembaru fikih politik Islam di abad modern dalam risalah pendeknya yang berjudul *Al-Islām wa Ushūl al-ḥukm* (Islam dan Dasar-dasar Kekuasaan).¹⁹ Pendek kata, al-Jābirī menegaskan, sebetulnya klaim bahwa Islam telah memiliki teori tentang kekuasaan dalam tulisan-tulisan para ahli fikih dan para teolog dari dulu sampai sekarang, sebenarnya tak lebih sebuah impian untuk terciptanya teori itu sendiri.²⁰

¹⁹ Lebih jauh tentang pandangan Abdul Raziq dapat ditelaah langsung dari bukunya, *Al-Islām Wa Uṣūl al-Hukm Bahs Khilāfah wa Al-Hukumah fī Al-Islām*, (Kairo: Dār al-Hilal, 2000).

²⁰ Muhammad Abied Al-Jābirī, *Al-‘Aql as-Siyāsī*, h. 329-331.

Penjelasan al-Jābirī yang cukup rinci tentang nalar politik Arab dan Islam dalam buku *Al-‘Aql as-Siyāsī al-‘Arabī* merupakan upaya pembacaan ke belakang atas bentuk nalar politik yang telah begitu mapan dalam pemikiran politik Islam dengan menggunakan tiga kata kunci: akidah, kabilah dan ghanimah. Bagi al-Jābirī, pembacaan ulang itu perlu dilakukan sebagai bagian dari pelacakan mendasar atas fenomena historis Islam sebagai bagian yang sangat berpengaruh terhadap perkembangan pemikiran Islam saat ini. Bagi al-Jābirī, sebenarnya perbincangan tentang nalar politik Islam belum dimulai, dan buku *Al-‘Aql as-Siyāsī al-‘Arabī* ini, baru merupakan bagian dari aktualisasi sebuah perbincangan tentang nalar politik Islam di antara bentuk-bentuk lain yang mungkin untuk dikemukakan.

Buku *Al-‘Aql as-Siyāsī al-‘Arabī* ini merupakan bagian dari kerangka permulaan untuk berpikir dan perlu ditindak lanjuti pada level perbincangan yang lebih lanjut. Dalam pandangan Al-Jābirī bahwa proses rekonstruksi pemikiran politik dalam Islam hendaklah bermula dari pelacakan paling mendasar atas beberapa sampel yang menjadi anutan dalam sejarah Islam. Sebagai seorang intelektual, Al-Jābirī melalui *Al-‘Aql as-Siyāsī al-‘Arabī* telah meletakkan elemen-elemen mendasar dan kerangka berpikir teoritis untuk memudahkan pengungkapan lebih lanjut tentang nalar politik Islam. Sejumlah kemungkinan analisis tentang nalar politik Arab-Islam masih terbuka untuk dikembangkan. Al-Jābirī dengan pendekatan fungsional telah menerapkan konsep-konsepnya untuk menelaah secara kritis beberapa contoh kemungkinan praktek politik Islam dalam kurun panjang sejarah Islam.

Dalam pandangan al-Jābirī pengakuan atas sistem konstitusi yang demokratis misalnya, memang membuka jalan bagi modernisasi politik dunia Arab dan Islam. tetapi nalar politik tidak hanya ditentukan oleh bentuk pemerintahan, dan butir-butir konstitusi yang mengaturnya. Akan tetapi semua itu membutuhkan beberapa penjelasan sosiologis, ekonomi, dan kebudayaan. Karena itu, pembaruan beberapa kunci penjelasan (akidah, kabilah dan ghanimah) tersebut, mutlak diperlukan untuk memenuhi tuntutan kebangkitan dan kemajuan dunia modern.

Akan tetapi persoalannya, pembaruan pada level penjelasan di atas tidak cukup kecuali dengan melakukan negasi sejarah yang buruk, dengan memberi kerangka analisis kontemporer. Di sinilah letak pentingnya kritik masa kini dan masa silam dalam pandangan al-Jābirī. Masa lampau dan masa kini belum terlepas betul dari ingatan atau imajinasi masyarakat Islam. Oleh karena itu, kritik harus diajukan atas keduanya: atas fondasi dasar yang membentuk kesadaran politik Arab - Islam, atau kritik pada bawah sadar nalar politik itu sendiri.

Bentuk-bentuk mitologisasi pemimpin dan ideologi kekuasaan, sekalipun Ahli Sunnah telah melakukan kritik yang keras terhadap yang pertama, tetapi belum melakukan kritik yang memadai terhadap ideologi kekuasaan negara. Oleh karena itu, kritik nalar politik Arab dan Islam harus dimulai dari dua hal sekaligus: kritik atas mitologisasi pemimpin, dan penolakan terhadap *status quo* (*al-amr al-wāqī*).

Bertitik-tolak dari gagasan politik yang telah dipaparkan al-Jābirī secara kritis-historis-antropologis, jelaslah bahwa konsep negara Islam dan berbagai konsep derivasinya sebenarnya tidak pernah terjadi dan bahkan tidak pernah ada. Yang ada adalah moral Islam yang dipraktekkan secara individual-institusional dalam sebuah sistem kenegaraan.

Terjadinyaperubahanpoladakwahyangtidakterinstitusikan menjadi institusi negara merupakan ijtihad semata karena didorong dua faktor, *pertama*, kondisi masyarakat Arab saat itu adalah masyarakat yang suka berperang. Logisnya akan selalu terjadi perang antar golongan, “antar agama” bahkan orang Arab sering membela atas nama tegaknya agama tertentu. Hal ini membawa konsekuensi *kedua*, yakni dibutuhkannya kekuatan untuk dapat menyokong tegaknya sebuah kelompok yang independen untuk kelangsungan kehidupan kelompok. Dalam kaitan ini, dalam upaya menyikapi persoalan politik di Negara-negara muslim masa kini dan mendatang, perlu melakukan ijtihad baru.

Catatan penting dari kajian ini adalah adanya perpindahan nalar politik arab klasik yang diklaim menjadi politik Islam yang ideal ke dalam nalar politik Islam modern. Adanya idealisasi masa

silam ke masa sekarang ini menimbulkan misunderstanding rujukan tradisi Arab yang sangat kental dengan konteks sosio-kulturalnya yang tentunya sangat berbeda dengan konteks sejarahnya. Sehingga membutuhkan perombakan tradisi masa silam untuk diterapkan secara proporsional ke dalam tradisi masa kini. Dengan kata lain tidak benar bila kita “memakan mentah-mentah” tradisi masa silam diaplikasikan ke dalam masa sekarang tanpa mempertimbangkan aspek sosio-kulturalnya.²¹

G. Studi Politik Islam: Sebuah Refleksi

Konsep politik dan kerangka metodologi yang dikemukakan oleh tokoh post-tradisionalist muslim asal Maroko ini dapat dihubungkan dan digunakan untuk memahami kembali istilah-istilah dalam Al-Qur'an yang sering dikaitkan dengan konsep negara, kekuasaan politik atau pemerintahan, bahkan istilah-istilah tersebut menjadi dasar bagi bentuk negara atau pemerintahan di kalangan kaum muslimin. Berikut ini dijelaskan tiga istilah, yaitu *daulah*, *khilāfah* dan *ḥukūmah* dan aliran-aliran pemikiran politik di dunia Islam.

Daulah menjadi kosa-kata yang berlaku umum di dunia muslim untuk menunjukkan pengertian negara. Dalam Bahasa Arab modern *daulah* memang mengandung pengertian negara, sehingga negara Islam disebut *daulah al-Islāmiyyah*, negara Arab disebut *daulah al-Arabiyah*.²² Dalam Kamus Bahasa Arab, kata *daulah* yang berasal dari akar kata *dawala* mempunyai arti *pergantian*, *perputaran*, *perubahan*, *dinasti*, *kekuasaan* dan *negara*. Sebagai padanan konsep negara atau pemerintahan, kata *daulah* baru berkembang pada pertengahan abad ke-8 dalam pengertian yang masih bersifat netral, yaitu *giliran*.²³

Salah seorang pemikir politik muslim pra-modern, ibn al-Muqaffa' umpamanya, pernah menulis ungkapan *al-dunya daul* dalam pengertian bahwa kehidupan dunia itu mengalami

²¹ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. v-vii.

²² Said Agil Husin Al-Munawar, “Fikih Siyasaḥ, h. 19.

²³ *Ibid.*

proses naik dan turun secara bergiliran. Pada saat itu kata *daulah* belum mengandung arti negara atau kekuasaan. Konsep tersebut dipergunakan oleh khalifah Abbasiyah untuk melegitimasi kekuasaannya, jika sebelum masa Abbasiyah pernah ada *daulah Umayyah* atau giliran keluarga Umayyah, selanjutnya adalah giliran Bani Abbas (*daulah Abbasiyah*).²⁴

*Bertitik-tolak pada penyandarannya dengan kekuasaan Umayyah dan Abbasiyah serta kemudian Usmaniyah, kata daulah mengalami transformasi makna menjadi negara atau kekuasaan negara, sehingga untuk menunjukkan konsep atau negara-bangsa, pemikiran politik muslim mengajukan kata daulah, seperti terdapat dalam istilah din wa daulah untuk agama dan negara.*²⁵ Akan tetapi apakah konsep *daulah* sebagai negara mempunyai landasan teologis dalam Al-Qur'an? Al-Qur'an menyebut kata *daulah*, tepatnya *dulah* dan bentuk kata kerjanya *nudāwilu* sebanyak dua kali.²⁶ Baik pada ayat pertama maupun pada ayat kedua, kedua kata yang berhubungan dengan kata *daulah* menunjukkan arti peredaran atau giliran. Oleh karena itu, sulit untuk menghubungkan kedua kata itu dengan konsepsi tentang negara atau pemerintahan. Karenanya, jawaban terhadap pertanyaan di atas adalah bahwa tidak terdapat dalam Al-Qur'an rujukan dan sandaran yang jelas untuk kata *daulah* dalam pengertian negara atau pemerintahan. Dengan kata lain, uraian singkat di atas mungkin dapat menjelaskan bahwa kata *daulah* tidak memiliki akar teologis dalam Al-Qur'an dan konsep *daulah* untuk menunjukkan pengertian negara atau pemerintahan tidaklah lahir secara serta merta lahir, tetapi mengalami transformasi konseptual yang panjang dalam lintasan sejarah.²⁷

Istilah lain yang sering dihubungkan dengan konsep negara dan pemerintahan adalah *khilāfah*. Istilah ini sering dipakai dalam literatur pemikiran politik muslim, baik pada masa pra-modern maupun masa modern. Sebagai konsepsi tentang pemerintahan

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, h. 20.

²⁶ QS. Al-Ḥasyr (59): 7 dan QS. Ali 'Imrān (3):140.

²⁷ Said Agil Husin al-Munawar, "Fikih Siyasah," h. 20.

dan kekuasaan, kata khilafah menjadi ciri khas kelompok Sunni, sedangkan kata *imāmah* menjadi ciri khas kalangan Syi'ah. Konsep khilafah mengandung pengertian kepemimpinan dan kekuasaan. Walaupun demikian, konsep khilafah dalam perspektif didasarkan pada dua rukun utama, yaitu konsensus (*ijmā'*) elit politik dan pemberian legitimasi. Konsep khilafah mempunyai akar dalam Al-Qur'an. Kata khilafah dalam berbagai bentuk derivatifnya banyak disebut dalam Al-Qur'an, yang berhubungan dengan politik atau kekuasaan terdapat sebanyak 17 kali (khilafah dan khalifah sebanyak 9 kali, khawalif sebanyak 2 kali, dan istakhlaifa sebanyak 6 kali).

Akar kata khilafah yaitu *khalafa* mengandung arti dasar antara lain menggantikan, mengikuti, datang kemudian. Kata khalifah dalam Al-Qur'an menunjukkan pengertian pengganti atau wakil, seperti dalam kata *khalīfah Allāh fī al-'arḍ* (wakil Tuhan di bumi). Kata ini dihubungkan dengan Adam AS dan Daud AS yang diciptakan dan diutus Tuhan untuk menjadi wakil atau khalifah di muka bumi.²⁸ Walaupun dalam konteks Daud penugasan terkesan lebih jelas sebagai penguasa,²⁹ namun konsep *khalīfah Allāh* membawa implikasi makna yang bersifat universal, yaitu berlaku untuk setiap manusia, yaitu bahwa setiap manusia adalah wakil Tuhan di bumi. Oleh karena itu, konsep khalifatullah tidak berhubungan dengan kepemimpinan negara atau kekuasaan politik.³⁰

Dalam sejarah Islam, kata khalifah dipergunakan pertama kali oleh Abu Bakar, khalifah pertama dari Khulafa Rasyidun. Dalam pidato inaugurasinya Abu Bakar menyebut dirinya sebagai *khalīfah ar-rasūlillah*, dalam pengertian pengganti Rasulullah. Penggunaan kata khalifat mengalami transformasi arti yang cukup berarti. Jika pada masa Abu Bakar kata khalifah (dalam *khalīfah ar-rasūlillah*) membawa pengertian netral yaitu pengganti nabi, pada masa Umayyah dan Abbasiyah berkembang dengan nuansa pengertian subyektif (*khalīfatullāh*), yaitu bahwa seorang khalifah

²⁸ QS. Al-Baqarah (2):30.

²⁹ QS. Şād (38):26.

³⁰ Said Agil Husin al-Munawar, " Fikih Siyasah, " h. 21.

adalah wakil Tuhan. Penisbatan istilah tersebut kepada seorang penguasa membawa konsekuensi adanya legitimasi ketuhanan baginya dan kedaulatan Ilahi bagi kekuasaannya. Hal ini diperjelas oleh adagium tentang penguasa yang sering disebut oleh para ulama politik *zill Allāh fī al-ardī* (bayang-bayang Allah di bumi).³¹

Pengukuhan penguasa sebagai wakil Tuhan (*khalīfatullāh*) menunjukkan legitimasi ulama politik terhadap kekuasaan. Legitimasi ini mengakibatkan kekhalifahan historis, yaitu sistem khilafah yang pernah ada dalam sejarah Islam dipersepsikan sebagai lembaga politik keagamaan. Sistem khilafah menjadi sistem pemerintahan yang dianggap ideal dan sesuai dengan nilai-nilai Islam. Padahal, menurut Ibn Khaldun, kekhalifahan sesudah masa Khulafā' ar-Rasyidin bukan lembaga politik keagamaan, tetapi lembaga politik sekuler, karena dasar pembentukannya bukan agama tetapi solidaritas kelompok.

Pada masa modern ini terdapat kelompok di kalangan umat Islam yang ingin menghidupkan kembali sistem khilafah, seperti tampak pada gagasan Rasyid Riḍa dengan *al-khilāfah au al-imāmah al-uzma* (kekhalifahan yang agung) atau pada gerakan khilafah yang pernah muncul di India pada awal abad ke-20 dan gerakan serupa di banyak negara muslim.³²

Kata lain yang sering dipergunakan untuk menunjukkan konsep kekuasaan atau pemerintahan adalah kata *ḥukūmah*. Dalam Bahasa Arab modern, kata ini mengandung arti pemerintahan. Seperti kedua istilah terdahulu, istilah *ḥukūmah* juga berhubungan dengan kekuasaan. Perbedaannya mungkin terletak pada fokus. Khilafah lebih berhubungan dengan format politik atau kekuasaan, sedangkan *ḥukūmah* lebih berhubungan dengan sistem pemerintahan. Kata *ḥukūmah* dipergunakan di Turki sejak awal abad ke-19 dengan rasa pengertian kekuasaan wewenang politik, dominion dan bahkan regim.³³

Konsep *ḥukūmah* sering dihubungkan dengan tiga ayat Al-Qur'an³⁴ yang menegaskan keharusan menentukan hukum

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, h. 22.

³³ *Ibid.*

³⁴ QS. Al-Mā'idah (5): 44,45 dan 47.

berdasarkan wahyu. Ayat-ayat ini sering dipahami sebagai keharusan untuk mendirikan sistem politik dan pemerintahan Islam, sebagai instrumen untuk menjalankan hukum Islam. Ayat-ayat tersebut memperoleh formulasi kontemporer di tangan ideologi Ikhwan Muslimun, Sayyid Qutb, yang mengajukan teori hakimiyah, yaitu teori tentang kekuasaan atau kedaulatan Ilahi.³⁵

Dengan menekankan kedaulatan Ilahi, *ḥukūmah* dan *ḥakīmīyah* merupakan konsep alternatif terhadap sistem politik dan pemerintahan Barat yang bersifat sekuler dan menekankan prinsip kedaulatan rakyat. Bagi para pendukungnya, konsep *ḥukūmah* atau hakimiyah merupakan hasil ideologisasi nilai-nilai Islam untuk menjadi suatu pandangan dunia baru yang disebut dengan istilah *al-taṣawwur al-Islamī* (pandangan dunia Islam) atau *Nizam al-Islamī* (sistem Islam).³⁶

Konsepsi tentang negara seperti *ḥakīmīyah* merupakan produk dari pemahaman harfiyah terhadap Al-Qur'an. Konsepsi tersebut menuntut adanya suatu pemerintahan Ilahi, yang dalam format kelembagaan negara akan berbentuk negara teokratis. Lewat penafsiran yang bersifat rasional dan kontekstual ayat-ayat yang sama tidak sampai membawa kesimpulan seperti itu, karena dipahami bahwa ayat-ayat tersebut tidak berhubungan dengan sistem pemerintahan.³⁷

Walaupun kata *ḥukūmah* tidak pernah disebut dalam Al-Qur'an, namun berbagai bentuk derivatif dari akar katanya *-ḥakama* – disebut sebanyak 168 kali dalam Al-Qur'an. Kata *ḥakama* secara harfiyah mengandung arti menentukan hukum, mengadili, menetapkan, dan memutuskan. Kata *ḥakama* mengandung arti menghentikan atau mengendalikan sesuatu untuk tujuan baik, karenanya dikatakan *ḥakamat al-dabbah* mengandung arti menghentikan hewan tunggangan dengan bijaksana. Dalam hal ini, pemahaman kata hukum perlu dihubungkan dengan kata hikmah, yang juga merupakan salah satu bentuk derivatif dari kata *ḥakama*. Dengan demikian, penentuan hukum-tahkim dan juga

³⁵ Said Agil Husin al-Munawar, "Fikih Siyasaḥ, h. 22.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

ḥukūmah merupakan kegiatan dalam rangka merealisasikan nilai hikmat kebijaksanaan.³⁸

Namun demikian tidak berarti bahwa Al-Qur'an tidak memberi pesan apapun bagi penyelenggaraan dan pengisian negara termasuk dalam pengertian modern negara-bangsa. Akan tetapi perlakuan Al-Qur'an terhadap negara lebih bersifat substansial yaitu menawarkan nilai etik dan moral dari pada bersifat formal yaitu menekankan bentuk negara atau format politik.³⁹ Dengan demikian, mengatakan bahwa Islam (hanya) berurusan dengan kehidupan spiritual, tanpa ada pengaruhnya dalam (persoalan) masyarakat dan negara, barangkali sama tidak realistisnya dengan mengatakan bahwa Islam menyediakan sebuah sistem sosial, ekonomi dan politik yang komprehensif dan menyeluruh.⁴⁰

Tafsir mengenai hubungan Islam dan negara di kalangan umat Islam sampai sekarang terbagi dalam tiga aliran.⁴¹ Pertama, aliran yang berpendirian bahwa Islam bukanlah semata-mata agama dalam pengertian Barat, yaitu hanya menyangkut hubungan antara manusia dan Tuhan, sebaliknya Islam adalah suatu agama yang sempurna dan yang lengkap dengan pengaturan bagi segala aspek kehidupan manusia termasuk kehidupan politik. Para pendukung aliran ini pada umumnya berpendapat bahwa : (1) Islam adalah suatu agama yang serba lengkap. Di dalamnya terdapat pula antara lain sistem ketatanegaraan atau politik. Oleh karena itu, dalam bernegara umat Islam hendaknya kembali kepada sistem ketatanegaraan Islam, dan tidak perlu atau bahkan jangan meniru sistem ketatanegaraan Barat; (2) Sistem ketatanegaraan atau politik Islami yang harus diteladani adalah sistem yang telah dilaksanakan oleh Nabi Muhammad dan oleh empat *al-Khulāfa ar-Rasyidūn*. Tokoh-tokoh utama dari aliran ini antara lain Hasan

³⁸ *Ibid.*, h. 23.

³⁹ *Ibid.* h.20.

⁴⁰ Fathi Osman, "Parameters of the Islamic State", dalam *Arabia The Islamic World Review*, No. 17, Januari 1983, h. 10.

⁴¹ Nasaruddin Umar, "Kata Pengantar Editor" dalam Abd. Muin Salim, *Fikih Siyasah Konsep Kekuasaan Politik dalam Al-Quran* (Jakarta: LSIK, 1994); Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta : UI-Press, 1990), h. 1-2.

al-Banna, Sayyid Quṭb, Muhammad Rasyid Riḍā dan al-Maududi. Aliran ini sering disebut dengan aliran tradisional.⁴²

Aliran yang kedua adalah aliran yang berpendirian bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat, yang tidak ada hubungannya dengan urusan kenegaraan. Menurut aliran ini Nabi Muhammad hanyalah seorang rasul biasa seperti halnya rasul-rasul sebelumnya, dengan tugas tunggal mengajak manusia kembali kepada kehidupan mulia dengan menjunjung tinggi budi pekerti luhur, dan Nabi tidak pernah diutus dimaksudkan untuk mendirikan dan mengepalai satu negara. Tokoh-tokoh terkemuka dari aliran ini antara lain Ali Abd ar-Raziq dan Ṭāhā Husein. Aliran ini sering dinamakan aliran sekularis.⁴³

Aliran ketiga adalah aliran yang menolak pendapat bahwa Islam adalah suatu agama yang serba lengkap dan bahwa dalam Islam terdapat sistem ketatanegaraan. Akan tetapi aliran ini juga menolak anggapan bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat yang hanya mengatur hubungan antara manusia dan Tuhan. Aliran ini berpendirian bahwa dalam Islam tidak terdapat sistem ketatanegaraan, tetapi terdapat seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara. Di antara tokoh-tokoh dari aliran ini yang sangat menonjol adalah Muhammad Husein Haikal. Aliran yang ketiga ini dinamakan aliran modernis atau aliran substansialis.⁴⁴

Bertitik-tolak dari pandangan tiga aliran di atas terdapat paling tidak tiga paradigma tentang pandangan Islam tentang negara. Pertama adalah paradigma integratif, yaitu adanya integrasi antara Islam dan negara. Wilayah agama juga meliputi politik atau negara. Oleh karena itu, menurut paradigma ini, negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Pemerintahan negara diselenggarakan atas dasar kedaulatan Tuhan, karena memang kedaulatan itu berasal dan berada di tangan Tuhan. Paradigma ini meniscayakan adanya negara bagi umat Islam dalam corak negara teokratis, biasanya dengan menegaskan Islam (syari'ah) sebagai konstitusi negara dan modus suksesi kepemimpinan

⁴² Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, h. 1.

⁴³ *Ibid.*, h. 1-2.

⁴⁴ *Ibid.*

cenderung bersifat terbatas dan tertutup. Negara dalam hal ini dapat mengambil berbagai bentuk-monarki atau republik- dan dalam prakteknya cenderung menisbatkan diri dengan Islam secara formal, yaitu dengan menyebut diri sebagai negara Islam.

Kedua adalah paradigma simbiotik, yang memandang bahwa agama dan negara mempunyai hubungan timbal balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini, agama memerlukan negara, karena dengan negara, agama dapat berkembang. Sebaliknya negara memerlukan agama, karena dengan agama, negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral. Paradigma ini juga meniscayakan adanya lembaga negara bagi umat Islam tetapi dengan corak yang demokratis- melalui pendirian lembaga-lembaga demokrasi seperti parlemen dengan modus suksesi kepemimpinan yang memberi kesempatan kepada partisipasi politik rakyat. Negara dapat mengambil bentuk monarki (konstitusional) maupun politik dan lain-lain. Dalam kenyataan empiris, penisbatan Islam dengan negara dapat bersifat formal maupun substansial, yaitu dengan memberi tempat bagi agama dalam konstitusi dan kehidupan bernegara.

Ketiga adalah paradigma instrumental, yaitu bahwa negara merupakan instrumen atau alat bagi pengembangan agama dan realisasi nilai-nilai agama. Paradigma ini bertolak dari suatu anggapan bahwa Islam hanya membawa prinsip-prinsip dasar tentang kehidupan bernegara dan tidak menentukan bentuk negara tunggal. Dalam paradigma ini agama tidak berhubungan formal maupun institusional dengan negara dan menolak pendasaran negara kepada Islam, atau paling tidak menolak determinasi Islam akan bentuk tertentu dari negara. Sebagai gantinya, adalah agama dapat berperan untuk memberikan kontribusi nilai etik dan moral bagi perkembangan kehidupan politik dan kehidupan kenegaraan. Paradigma ini tidak terlalu tertarik kepada bentuk negara, konstitusi maupun modus suksesi, berdasarkan pada suatu anggapan bahwa Islam tidak menentukan format tunggal tentang itu. Sebagai gantinya, paradigma ini mementingkan substantifikasi Islam yaitu melakukan pemaknaan nilai-nilai Islam secara hakiki – ke dalam proses politik dan kehidupan bermasyarakat, berbangsa

dan bernegara. Berdasarkan perspektif paradigma ini, aktivitas politik muslim berada pada tatanan kultural yaitu mengembangkan landasan budaya bagi terwujudnya masyarakat utama sesuai dengan nilai-nilai Islam.⁴⁵

H. Penutup

Pemikiran fikih siyasah, dapat disederhanakan menjadi dua pemikiran, yaitu *organik/legal-formalistik* dan *substansialistik*. Mazhab fikih siyasah, mazhab *legal formalistik* adalah suatu aliran fikih siyasah yang menghendaki adanya hubungan yang berbentuk formal dan tegas antara agama di satu sisi dengan kehidupan politik di sisi lain. Sedangkan mazhab substansialistik adalah aliran pemikiran yang tidak begitu mementingkan hubungan yang formal antara agama dan kehidupan politik, yang penting bagi mazhab ini adalah bagaimana nilai-nilai ajaran agama dapat diterapkan dan mampu mempengaruhi kehidupan politik.⁴⁶ Karena ajaran Islam itu satu dan universal tetapi pemahaman kaum muslimin terhadap ajaran universal tersebut bersifat *polyinterpretable* (banyak interpretasinya), hal ini nampak dan berimplikasi dalam formulasi pemikiran dan praktek politik di negara-negara muslim kontemporer. Bahkan sesungguhnya terjadinya pola hubungan yang antagonis antara negara sebagai kekuasaan politik di satu pihak dengan Islam sebagai agama mayoritas warga negara di negara-negara tersebut di lain pihak, adalah akibat dari ketidakmampuan komunitas kaum muslimin mensintesakan dan mengintegrasikan kedua cara pandang tersebut.

Perbedaan pandangan tersebut disebabkan oleh faktor-faktor sosio-historis dan sosio-kultural, yaitu adanya perbedaan latar belakang sejarah dan sosial budaya umat Islam, juga disebabkan oleh faktor yang bersifat teologis, yaitu tidak adanya keterangan tegas tentang negara dan pemerintahan dalam Al-Qur'an dan hadis. Di samping itu disebabkan faktor perbedaan persepsi mereka esensi konsep negara dan pemerintahan.

⁴⁵ Said Agil Husin al-Munawar, "Fikih Siyasah, h. 38-39.

⁴⁶ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta : Paramadina, 1998), h. 15-16.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Ainul Abied Shah, Muhammad dan Sulaiman Mappiasse, “Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik al-Jābirī,” dalam Ahmad Abied Shah dkk. (ed.), *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan, 2001.
- Baso, Ahmad, ”Postmodernisme Sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologis *Kritik Nalar Arab* Muhammed al-Jābirī,” dalam Muhammad Abed al-Jābirī, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Bellah, Robert N., *Beyond Belief: Essays on Religion in Post – Traditional World*, New York: Harper & Row Publishers, 1970.
- Boullata, Issa J., *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam*, Yogyakarta: LKIS, 2001.
- Effendy, Bahtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Ismail, Maḥmūd, *Susiyūlūjī al-Fikr al-Islāmī*, Jilid I, Kairo: Percetakan Madbuoli, 1988.
- Jābirī, Muhammad Ābid, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabi*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-‘Arabi, 1991.
- Jābirī, Muhammad Ābid, *al-‘Aql al-Akhlaqi al-‘Arabī: Dirāsah Tahliyyāt Naqdiyyāt li Nuzum al-Qiyām fī aš-Šaqāfah al-‘Arabiyyah*, Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah, 2001.
- Jābirī, Muhammad Ābid, *al-‘Aql al-Siyasi al-‘Arabi: Muḥaddidāt wa Tajalliyāt*, Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-‘Arabi, 1991.

- Jābirī, Muhammad Ābid,, *Bunyah al'Aql al-'Arabī: Dirāsah Tahliyyāt li Nuzum al-Ma'rifah fī Ṣāqafah al-'Arabiyah*, Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 1991.
- Jābirī, Muhammad Ābid, *Wijhah Naẓar Naḥw I'adah Bina Qaḍāya al-Fikr al-Arabi al-Mu'āsir*, Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 1994.
- Muhammad, Abu Rabi' Ibrahim, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, New York: SUNNY Press, 1996.
- Mujiburrahman, “Muhammad ‘Abid al-Jābirī dan Proyek Kebangkitan Islam,” dalam al-Jābirī, *Agama, Negara dan Penerapan Syari'ah*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.
- Munawar, Said Agil Husin, al-, “Fikih Siyasah dalam Konteks Perubahan Menuju Masyarakat Madani”, dalam *Jurnal Ilmu Sosial Keagamaan*, vol. I, No. 1, Juni Yogyakarta: Magister Studi Islam UII, 1999.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam : Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*. Jakarta : UI-Press, 1985.
- Osman, Fathi., “Parameters of the Islamic State,” dalam *Arabia The Islamic World Review*, No. 17, Januari 1983.
- Raziq, Ali Abd, ar-, *Al-Islām Wa Ushūlul Ḥukm Baḥṣ Khilāfah wa Al-Ḥukūmah fī Al-Islām*, Kairo: Dārul Hilal, 2000.
- Riyadi, Ahmad Ali, “Agama dan Negara dalam Kritik Nalar Arab al-Jābirī”, dalam *Jurnal Studi Agama Millah* Vol. II, No. 2 Januari 2003.
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI-Press, 1990.
- Syahrastani, al-, *al-Milal wa an-Niḥal*, Beirut: Dār al-Ma'arif, 1975 .
- Umar, Nasaruddin, “Kata Pengantar Editor “ Abd. Muin Salim, *Fikih Siyasah Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Quran*, Jakarta: LSIK, 1994.