

DAKWAH DAN KEKUASAAN
(Perspektif Lintas Sejarah Pemerintahan Islam)

Oleh:
Dr. Sumper Mulia Harahap, M. Ag

ABSTRACT

The key result of the dissertation constitutes that Islam is not merely teachings containing aspects of personal belief but Islam is also a system that requires the establishment of an independent society based on distinctive leadership and laws. Against this background, the prophet Muhammad (May blessing and peace be upon Him) has laid down foundational principles of politics of which four rightly-guided caliphs have followed his footstep, which later known as a system of Caliphate. The Caliphate has been practiced for centuries and continued to be applied by both Umayyad and Abbasid dynasties. Islam has reached its glorious civilizational peaks; politically, scientifically and socially thanks to the Caliphate.

Kata Kunci: Kekuasaan, Pemerintahan, Khilâfah.

INTRODUCTION

Diskursus pemikiran politik Islam pada umumnya merupakan produk “perdebatan serius” terfokus pada masalah religi politik yang bermuara pada permasalahan Imâmah dan Kekhalîfahan. Kota Madinah merupakan tempat yang dipilih Nabi Muhammad untuk menetap setelah mendapatkan pemberlakuan yang diskriminatif dan bahkan teraniaya di Mekkah, dimana pada masa tahun pertama terdapat sedikit kontroversi mengenai siapa yang pantas mengendalikan kekuatan politik.

Sejak hijrah ke Madinah tahun 622 M. sampai saat wafat pada 6 Juni 632 M, Nabi Muhammad berperan sebagai pemimpin yang tidak dapat dibantah (*unquestionable leader*) bagi negara Islam yang baru lahir itu. Sebagai Nabi, beliau meletakkan prinsip-prinsip agama Islam, memimpin shalat serta menyampaikan berbagai khutbah. Sebagai negarawan, beliau mengutus duta ke

luar negeri, membentuk angkatan perang dan membagikan rampasan perang. Peristiwa wafatnya Nabi yang tak terduga menjadi sebab larutnya masyarakat dalam ketidakpastian tentang krisis penggantinya.¹

Untuk menangkal manuver-manuver warga Madinah dalam berbagai kekuatan atau kekuasaan, Abu Bakar menghendaki agar prioritas kepemimpinan setelah Nabi saw. dipegang oleh suku Quraisy. Tatkala tokoh-tokoh utama Quraisy memberikan dukungannya kepada Abu Bakar, penduduk Madinah pun mengikuti jejak mereka dengan suka cita. Masa 30 tahun berikutnya dikenal sebagai era “Khulafaur-Rasyidin” (*The Right Guided Successors*), yang terdiri dari para sahabat dekat Rasulullah: Abû Bakar, Umar, Utsmân dan Ali. Masa-masa itu merupakan cermin kejayaan Islam yang diraih dengan berbagai perangkat dan tetap selalu berada di bawah prinsip konsultasi dan akomodasi.

Masalah perebutan kekuasaan telah mulai tampak tajam selama masa pemerintahan khalifah ke-3, Utsman r.a. ia dipilih oleh sekelompok dewan pemilih yang terdiri dari enam sahabat Nabi terkemuka yang dibentuk khalifah sebelumnya, Umar r.a.² Kericuhan itu bermuara pada sekelompok pejabat pemerintahan yang didasarkan pada favoritisme dan nepotisme. Cara ini melahirkan rasa tidak puas dan rasa tidak simpatik pada sebagian anggota masyarakat terhadap khalifah Usman.³

Ali r.a. kemenakan Nabi dan rival Utsmân dalam perebutan kursi kekhalifahan kemudian dinobatkan sebagai khalifah dan mampu meraup kesetiaan dari sebagian besar ummat. Meskipun demikian, ia juga dihadapkan dengan oposisi kuat yang terdiri dari unsur masyarakat, terutama dari anak turun Umayyah yang pernah diuntungkan pada masa Utsmân. Lebih dari itu, istri Nabi sendiri, `Âisyah yang didukung oleh sebagian sahabat karib Nabi, menyuarakan

¹ Dengan tidak adanya penunjukan yang pasti dari Rasulullah tentang siapa yang akan menggantikannya, maka berkembanglah pemikiran teologi yang disebabkan oleh persoalan politik yang menimbulkan pertentangan antara Ali dan Mu`awiyah. Konflik itu telah melahirkan paham keagamaan tertentu dan pada akhirnya memunculkan aliran teologis tertentu juga. Seperti aliran Khawârij, Mu`tazilah, Asy`ariyah, Murji`ah, Maturidiyah. Lihat Fachri Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam*, (Bandung, Mizan, 1986) h. 44

² Amîr Shiddîqî, *Studies in Islamic History*, (Karachi: Jam`iyatul Falah Publications, 1962), h. 46.

³ Jalâluddîn al-Suyûthî, *Târikh al-Khulafâ'*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), h. 144.

sikap anti Ali. Maka pada periode ini pun tidak terelakkan lagi dari kekerasan dan perang sipil (bahkan perang antar keluarga demi sebuah kekuasaan) yang berakhir dengan terbunuhnya Ali, lalu muncullah dinasti Umayyah yang memerintah sejak tahun 661 M-749 M.

Selama masa-masa pergolakan inilah kita menemukan kelahiran berbagai ragam faksi politik yang membentuk spektrum pemikiran politik Islam. Setelah berakhirnya perang *Shiffîn* (657 M.) antara Ali dan Muawiyah, pemimpin Umayyah, ada sekelompok pasukan Ali yang keluar dari barisan dan memberontak kepadanya. Kelompok Muslim yang puritan ini kemudian dikenal dengan sebutan kaum Khawârij atau *Kharijites* (para pembangkang dan pemberontak).⁴ Mereka memprotes perjanjian damai antara Ali dan Muawiyah. Mereka percaya bahwa dengan menerima prinsip kompromi sebenarnya Ali telah kehilangan status resminya sebagai pemimpin umat yang adil. Bahkan mereka bersikap lebih keras dengan mengafirkan Ali karena tindakannya dianggap sebagai dosa besar, sehingga pelakunya haruslah bertobat dengan tobat *nashûha*. Kaum Khawârij lalu menyimpulkan bahwa Islam akan terjaga baik bila tiga orang yang bertanggung jawab atas terjadinya perang itu dilenyapkan: Ali Ibn Abi Thâlib, Muâwiyah serta Amr bin `Âsh, penasihat Muâwiyah dan perancang kerangka perjanjian tersebut. Akhirnya nasib tragis khalîfah Ali berakhir dengan terbunuhnya di tangan kelompok Khawârij yaitu Abdurrahmân ibn Muljam pada Tahun 40 H ketika Ali sedang mau berangkat ke masjid untuk solat Subuh.⁵

METHODOLOGY

Artikel ini menggunakan metode kualitatif. Karena memahami konsep seorang tokoh akan lebih mudah bila melalui pengungkapan-pengungkapan yang bersifat kualitatif. Menurut Neumari, pengungkapan yang bersifat kualitatif mencakup: (a) Bentuk data adalah teks, kata-kata tertulis, ucapan, atau simbol-simbol yang menggambarkan orang. (b) Peneliti tidak berusaha mengubah data kualitatif menjadi angka-angka. (c) Dalam melihat data, peneliti memusatkan

⁴ J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasa*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002), h. 157.

⁵ J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasa*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002), h. 157.

perhatian pada makna, definisi, metafora, simbol, dan deskripsi dari aspek-aspek yang diteliti.⁶

Metode yang digunakan dalam mencari data adalah studi riset kepustakaan (*library research*), yaitu peneliti mengumpulkan buku-buku yang berkaitan dengan sejarah dan pemikiran tokoh yang diteliti, baik buku-buku itu merupakan karyanya sendiri yang peneliti kategorikan sebagai sumber primer, maupun karya orang lain tentang persoalan yang diteliti yang masuk kategori sumber sekunder. Selain itu diperlukan pula buku-buku lain yang membahas topik yang sama sebagai bahan perbandingan dan bahan analisis agar bisa memperoleh gambaran yang lebih tepat dan komprehensif.

FINDING AND DISCUSSION

Bentuk Kekuasaan dalam Praktek Pemerintahan Islam

Terdapat banyak istilah dalam al-Quran dan al-Sunnah yang sering dikaitkan dengan konsep negara dan pemerintahan, bahkan istilah-istilah tersebut menjadi dasar bagi bentuk negara atau pemerintahan di kalangan umat Islam seperti *dawlah*, *khilâfah* atau *imâmah*, dan *hukûmah*, dari segi bahasa, sejarah pemakaian, dan derajat kerepresentatifannya dalam sumber-sumber Islam.

Penguasaan penguasa sebagai wakil Tuhan (khalifatullah) menunjukkan legitimasi ulama politik terhadap kekuasaan. Legitimasi ini mengakibatkan kekhalifahan historis (yaitu sistem kekhalifahan yang pernah ada dalam sejarah Islam) dipersepsikan sebagai lembaga politik keagamaan. Sistem khilâfah menjadi sistem pemerintahan yang dianggap ideal dan sesuai dengan nilai-nilai Islam. Padahal, menurut Ibnu Khaldûn, kekhalifahan sesudah masa *Khulafâ' al-Râsyidîn* bukan lembaga politik keagamaan, tapi lembaga politik sekuler, karena dasar pembentukannya bukan agama tapi solidaritas kelompok (*ashabiyah*).⁷

Pada masa modern dewasa ini terdapat kelompok di kalangan umat Islam yang ingin menghidupkan kembali sistem khilâfah, seperti tampak pada gagasan

⁶ W. Lawrence Neuman, *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*, Edisi ketiga, (Boston: Allyn and Bacon, 1997), h. 328-418.

⁷ Ibn Khaldûn, `Abd al-Rahmân Muhammad, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, jilid I, (Beirut: t.tp., 1994), h. 214

Muhammad Rasyîd Ridhâ dengan *al-Khilâfah al-`Uzhmâ* (kekhalifahan yang agung) atau pada gerakan khilâfah yang pernah muncul di India pada awal abad ke-20 dan gerakan serupa di banyak negara Islam.

Kata lain yang sering dipergunakan untuk menunjukkan konsep kekuasaan atau pemerintahan adalah kata *hukûmah*. Dalam bahasa Arab modern, kata ini mengandung arti pemerintahan. Seperti kedua istilah terdahulu, istilah *hukûmah* juga berhubungan dengan kekuasaan. Konsep *hukûmah* sering dihubungkan dengan ayat al-Quran dalam Surah al-Mâidah (ayat 44, 45 dan 47) yang menegaskan keharusan menentukan hukum berdasarkan wahyu: (*yahkum bi mâ anzala Allah*). 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 Ikhwanul Muslimin, Sayyid Quthb, yang mengajukan teori *hâkimiyah* yaitu teori tentang kekuasaan.

Dengan menekankan kedaulatan Ilahi, *hukûmah* dan *hâkimiyah* merupakan konsep alternatif terhadap sistem politik dan pemerintahan Barat yang bersifat sekuler dan menekankan prinsip kedaulatan rakyat (*peoples sovereignty*). Bagi para pendukungnya, konsep *hukûmah* atau *hâkimiyah* merupakan hasil ideologisasi nilai-nilai Islam untuk menjadi suatu pandangan dunia baru yang disebut oleh Sayyid Qutb dengan istilah *al-tasawwur al-Islami* (pandangan dunia Islam).⁸

Pada hemat penulis, konsepsi tentang negara seperti *hâkimiyah* merupakan produk dari pemahaman yang sangat harfiah terhadap al-Quran. 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.

⁸ Lihat Sayyid Qutb, *Khashâish al-Tasawwur al-Islâmy wa Muqawamâtuh*, (Cairo: t.tp.), 1962, h. 66

Untuk itu, dalam tulisan ini, penulis akan mendiskripsikan bentuk kekuasaan yang pernah terjadi dalam sejarah praktek pemerintahan Islam.

1. Teokrasi

Dalam teori maupun praktik, Nabi menempati suatu posisi yang unik sebagai pemimpin dan sumber spiritual undang-undang Ketuhanan, namun sekaligus juga pemimpin pemerintahan Islam yang pertama.

Sebagian muslim berpendapat dan berkeyakinan bahwa Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. adalah agama yang sempurna, lengkap, mengurus semua aspek kehidupan: ritual, sosial, ekonomi, dan politik. Bagi yang berpendapat demikian, Islam bukanlah agama (sebagai dipahami Barat) yang hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan; tetapi Islam adalah agama yang lengkap yang di dalamnya terdapat sistem kenegaraan; orang Islam tidak perlu meniru demokrasi dan ketatanegaraan Eropa. Rujukan pemikiran politik Islam adalah sistem kenegaraan yang dilaksanakan oleh Nabi Muhammad Saw. dan al-Khulafa' al-Rasyidun. Muhammad Zuhri menjelaskan bahwa di antara pemikir yang berpendapat demikian adalah Hasan al-Banna, Sayyid Quthb, Rasyid Ridha dan al-Maududi.⁹

Perjanjian atau Piagam Madinah merupakan fondasi masyarakat Madinah yang dibuat oleh Nabi Muhammad Saw., di samping dari segi teori negara modern terutama berdasarkan Konvensi Montevideo Tahun 1933, peran Nabi Muhammad Saw. di Madinah bukan hanya sebagai pemimpin agama, tetapi Madinah telah memenuhi kriteria negara modern dan kepalanya adalah Nabi Muhammad Saw.

W. Montgomery Watt menjelaskan argumen tentang peran Nabi Muhammad Saw. sebagai kepala negara. Sebelum Islam, orang-orang Arab diatur berdasarkan sistem kabilah (suku, kelompok) dan setiap suku memiliki pemimpin (*sayyid* atau *syaiikh*), akan tetapi otoritasnya sangat terbatas; dalam dewan para *sayyid* atau *syaiikh* terdapat tokoh yang diangkat sebagai yang utama dari yang sesamanya (*primus inter pares*); hanya orang yang mempunyai kelebihan yang berani menentangnya. Di samping itu, ada pemimpin lain dalam bidang-bidang

⁹ Muhammad Zuhri, "Sejarah Politik Islam" dalam *Tarjih: Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam*, Edisi ke-3 Januari 2002, h. 2

khusus: pemimpin perang dipegang oleh *Qaid*; dan keputusan yang sulit biasanya diajukan kepada *hakam* atau *wasit*. Di Arabia terdapat sekelompok kecil yang memiliki perhatian terhadap kearifan yang merupakan warisan dari nenek moyang mereka; dan ia (kearifan) diterima sebagai standar kebijaksanaan hukum. Sekelompok kecil itu berusaha menjamin bahwa keputusan-keputusan yang merupakan solusi atas perkara yang diajukan kepadanya akan dilaksanakan dengan meminta kepada setiap suku agar berjanji untuk melaksanakan keputusannya dan menyerahkan sejumlah unta kepada orang-orang yang tidak memihak. Bila Piagam Madinah diuji dengan persepsi yang demikian, jelas W. Montgomery Watt, akan tersimpulkan bahwa Muhammad berkedudukan sebagai kepala masyarakat Islam.¹⁰ Dengan argumentasi historis tersebut, W. Montgomey Watt akhirnya berkesimpulan bahwa dengan kepribadian menarik, dukungan yang kuat yang dimiliki selama di Madinah, dan kedudukan sentral di tengah-tengah suatu gabungan persekutuan yang luas, memberikan otoritas kepada Nabi Muhammad Saw sehingga tak seorang pun mempertanyakan bidang kerasulan yang tak terbatas itu. Dalam eksternal negara Islam, ia sebenarnya adalah seorang otokrat.¹¹

Di Madinah, posisi Nabi dan umatnya mengalami perubahan besar. Di kota itu, mereka mempunyai kedudukan yang baik dan segera merupakan umat yang kuat dan dapat berdiri sendiri. Nabi sendiri menjadi kepala dalam masyarakat yang baru dibentuk itu dan yang akhirnya merupakan suatu negara. Suatu negara yang daerah kekuasaannya di akhir zaman nabi meliputi seluruh Semenanjung Arabia. Dengan kata lain di Madinah Nabi Muhammad bukan lagi hanya mempunyai sifat Rasul, tetapi juga mempunyai sifat Kepala Negara.¹² D. B. Macdonald sebagaimana ditulis Muhammad Dhiya' al-Dîn al-Rayis juga menyatakan bahwa Madinah telah menjelma menjadi negara Islam pertama dan telah meletakkan dasar-dasar politik bagi perundang-undangan Islam.¹³ Dalam

¹⁰ Muhammad Zuhri, "Sejarah Politik Islam", h. 24-25

¹¹ Muhammad Zuhri, "Sejarah Politik Islam", h. 32

¹² Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, (Jakarta: UI-Press, 1986), h. 92.

¹³ Muhammad Dhiyâ' al-Dîn al-Rayis, *al-Nazhariyah al-Siyâsah al-Islâmiyat*, Cet-VII, (Kairo: Dar al-Turats, 1952), h. 29.

Negara Madinah itu, kata Thomas W. Arnold, dalam waktu yang bersamaan Nabi adalah sebagai Pemimpin Agama dan Kepala Negara.¹⁴ Fazlur Rahman, tokoh Neo-Modernisme Islam, juga membenarkan bahwa masyarakat Madinah yang diorganisir Nabi itu merupakan suatu negara dan pemerintahan yang membawa kepada terbentuknya suatu umat Muslim.¹⁵

Perubahan besar yang dialami oleh Nabi dan pengikutnya dari kelompok *powerless* (tanpa kekuasaan) menjadi suatu komunitas yang memiliki kekuatan sosial politik ditandai dengan beberapa peristiwa penting. Pada tahun 621 dan 622 M Nabi berturut-turut memperoleh dukungan moral dan dukungan politik dari sekelompok orang Arab (suku Aus dan suku Khazraj) kota Yatsrib yang menyatakan diri masuk Islam. Peristiwa ini mempunyai keistimewaan tidak seperti halnya orang Arab Mekkah masuk Islam. Karena di samping mereka menerima Islam sebagai agama mereka, juga mereka membaiai Nabi. Dalam baiat di tahun 621 M, dikenal dengan Baiat Aqabah Pertama, mereka berikrar bahwa mereka tidak akan menyembah selain Allah, akan meninggalkan segala perbuatan jahat dan akan mentaati Rasulullah dalam segala hal yang benar. Sedangkan pada baiat tahun 622 M, dikenal dengan Baiat Aqabah Kedua, mereka berjanji akan melindungi Nabi sebagaimana melindungi keluarga mereka dan akan mentaati beliau sebagai pemimpin mereka. Nabi juga dalam kesempatan itu berjanji akan berjuang bersama mereka baik untuk berperang maupun untuk perdamaian.¹⁶

Untuk melanjutkan misi dan perjuangannya, Nabi mempersatukan antara kaum muslimin dan kaum Yahudi bersama sekutu-sekutunya melalui perjanjian tertulis yang terkenal dengan “Piagam Madinah”.¹⁷ Suatu perjanjian yang menetapkan persamaan hak dan kewajiban semua komunitas dalam kehidupan

¹⁴ Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, (London: Routledge and Kegan Paul LTD, 1965), h. 30.

¹⁵ Fazlur Rahman, *The Islamic Concept of State*: dalam John J. Donohue and L. Esposito (eds.), *Islam in Transition: Muslim Perspective*, (New York: Oxford University Press, 1982), h. 261.

¹⁶ Hasan Ibrâhîm Hasan, *Târikh al-Islâm*, Jilid I, (Kairo: Al-Maktabah al-Nahdhat al-Mishriyat, 1979), h. 95-97.

¹⁷ Naskah perjanjian tersebut di muat dalam Ibn Hisyâm, *al-Sîrah al-Nabawiyah*, (Kairo: Mathba`at Muhammad Abî Shabih, t. th), h. 301 -303. Lihat juga Abû Ubaid, *Kitâb al-Amwâl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), h. 260-264, Muhammad Husein Haikal, *Sejarah Hidup Muhammad*, terjemahan Ali Audah, (Jakarta: Litera Antarnusa, 1990), h. 200-202, Ibn Katsîr, *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Jilid I, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1978), h. 244-246.

sosial dan politik. Muatan piagam ini menggambarkan hubungan antara Islam dan ketatanegaraan dan undang-undang yang diletakkan oleh Nabi, untuk menata kehidupan sosial politik masyarakat Madinah.

Setelah diteliti dan dikaji secara mendalam, naskah perjanjian tersebut mengandung beberapa prinsip, yaitu: prinsip orang-orang muslim dan mukmin adalah umat yang satu dan antara mereka dan non-muslim adalah juga umat yang satu (semua manusia adalah umat yang satu); prinsip persatuan dan persaudaraan; prinsip persamaan; prinsip kebebasan; prinsip tolong-menolong dan membela yang teraniaya; prinsip hidup bertetangga; prinsip keadilan; prinsip musyawarah; prinsip pelaksanaan hukum dan sanksi hukum; prinsip kebebasan beragama dan hubungan antar pemeluk agama (hubungan antar bangsa/internasional); prinsip pertahanan dan perdamaian; prinsip amar makruf dan nahi munkar, prinsip kepemimpinan; prinsip tanggung jawab pribadi dan kelompok; dan, prinsip ketakwaan dan keiaatan (disiplin).

Prinsip-prinsip tersebut sangat modern untuk masa itu. Bahkan untuk dewasa ini pun tetap relevan karena nilai-nilainya yang universal. Sebab prinsip-prinsip tersebut telah menjadi tuntutan berbagai bangsa di dunia agar tegak dalam hidup bermasyarakat dan bernegara, yaitu tatanan masyarakat yang demokratis, adil dan damai. Karena pada hakikatnya implementasi prinsip-prinsip tersebut merupakan penghargaan terhadap hak-hak asasi manusia, dan akan menumbuhkan demokratisasi dalam berbagai aspek kehidupan. Maka amatlah tepat pendapat Nurcholish Madjid yang menyatakan bahwa bunyi naskah Konstitusi itu sangat menarik. Menurutnya Piagam Madinah memuat pokok-pokok pikiran yang dari sudut tinjauan modern pun mengagumkan. Dalam Konstitusi itulah untuk pertama kalinya dirumuskan ide-ide yang kini menjadi pandangan hidup modern di dunia, seperti kebebasan beragama, hak setiap kelompok untuk mengatur hidup sesuai dengan keyakinannya, kemerdekaan hubungan ekonomi antar golongan, dan lain-lain. Tetapi juga ditegaskan adanya suatu kewajiban umum, yaitu partisipasi dalam usaha pertahanan bersama menghadapi musuh dari luar.¹⁸

¹⁸ Nurcholish Madjid, "Cita-cita Politik Kita" dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (penyunting), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, LEPPENAS, Jakarta: 1983, h. 11.

Dengan demikian, bukti-bukti historis dan karya nyata Nabi tersebut, menunjukkan bahwa beliau secara nyata dan arif menata hubungan manusia dengan Tuhan, dan hubungan antara sesama manusia. Al-Quran menyebutnya *hablun min Allah wa hablun min al-nâs* (Q.S. Ali `Imran/3:112). Tujuan Nabi mengatur *hablun min al- nâs* masyarakat Madinah adalah untuk menetralsir kekuasaan kelompok-kelompok sosial yang ada yang sering terjerumus kepada konflik, dan untuk membimbing mereka agar hidup dalam suasana kerjasama. Pada segi ini, dilihat dari ilmu politik, langkah Nabi ini menunjukkan bahwa telah melaksanakan kekuasaan seperti yang dimiliki oleh negara yaitu kekuasaan politik. Kekuasaan politik yang dikuasai oleh negara bertujuan untuk mengatur hubungan-hubungan manusia dalam masyarakat, mengontrol dan menertibkan unsur-unsur atau gejala-gejala kekuasaan dalam masyarakat. Karena manusia di samping hidup dalam suasana kerjasama antagonis, penuh konflik dan persaingan. Pengaturan hubungan-hubungan tersebut, walaupun ada unsur pemaksaan, adalah untuk menetapkan tujuan-tujuan kehidupan bersama.¹⁹

2. Aristokrasi

Aristokrasi,²⁰ yaitu kekuasaan tertinggi dalam penyelenggaraan negara berada di bawah kendali beberapa orang dengan tujuan membentuk sebuah pemerintahan untuk memenuhi kepentingan, kebaikan, dan kesejahteraan umum.

Kekuasaan dengan penyelenggara Negara di tangan para elit telah ditampilkan dalam praktek pemerintahan Islam pada era Khulafâ' al-Râsyidîn. Perlu diberi catatan secara umum mengenai beberapa hal yang dicontohkan oleh Khulafâ' al-Râsyidîn dalam memimpin Negara Madinah.

Pertama, mengenai pengangkatan empat orang sahabat Nabi terkemuka itu menjadi Khalîfah dipilih dan diangkat dengan cara yang berbeda. 1) Pemilihan bebas dan terbuka melalui forum musyawarah tanpa ada seorang calon sebelumnya. Karena Rasulullah SAW tidak pernah menunjuk calon penggantinya. Cara ini terjadi pada musyawarah terpilihnya Abu Bakar di balai pertemuan

¹⁹ Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: PT Gramedia, 1989), h. 38.

²⁰ Aristokrasi berasal dari *aristos* dan *kratos*. *Aristos* berarti paling baik; dan *kratos* berarti kekuasaan atau pemerintahan. Oleh karena itu, arti aristokrasi secara bahasa adalah pemerintahan yang dikendalikan oleh beberapa orang yang paling baik atau paling arif. J. H. Rapar, *Filsafat Politik Aristoteles*, cet. ke-2, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993), h. 46.

Saqîfah Banî Sâ`idah. 2) Pemilihan dengan cara pencalonan atau penunjukan oleh khalîfah sebelumnya dengan terlebih dahulu mengadakan konsultasi dengan para sahabat terkemuka dan kemudian diberitahukan kepada umat Islam, dan mereka menyetujuinya. Penunjukan itu tidak karena ada hubungan keluarga antara khalîfah yang mencalonkan dan calon yang ditunjuk. Cara ini terjadi pada penunjukan Umar oleh Khalîfah Abu Bakar. 3) Pemilihan team atau Majelis Syura yang dibentuk khalîfah. Anggota team bertugas memilih salah seorang dari mereka menjadi khalîfah. Cara ini terjadi pada Usman melalui Majelis Syura yang dibentuk oleh Khalîfah Umar yang beranggotakan enam orang. 4) Pengangkatan spontanitas di tengah-tengah situasi yang kacau akibat pemberontakan sekelompok masyarakat muslim yang membunuh Usman. Cara ini terjadi pada Ali yang dipilih oleh kaum pemberontak dan umat Islam Madinah.

Tiga cara pemilihan yang pertama, dalam rangka suksesi kepemimpinan adalah cara yang menjadi konsensus atau *ijma`* sahabat. Karena itu, tiga cara itu menjadi *ijma`* dan tidak boleh membuat cara lain.²¹ Cara-cara tersebut bukanlah cara yang dipakai dalam sistem kerajaan. Cara-cara itu lebih sesuai atau identik dengan sistem pengangkatan kepala negara dalam pemerintahan demokratis.²² Artinya cara pertama dapat diidentikkan dengan pemilihan kepala negara langsung oleh rakyat, sekalipun prosesnya berbeda. Cara kedua identik dengan seorang kepala negara yang mempersiapkan penggantinya dengan terlebih dahulu ia meminta pendapat dari orang-orang di sekitarnya. Sedangkan cara ketiga identik dengan pemilihan kepala negara oleh wakil-wakil rakyat sebagaimana lembaga perwakilan rakyat di zaman modern ini. Dengan kata lain dalam tiga cara tersebut terdapat praktek demokrasi.

Kedua, pemerintahan Khulafâ' al-Râsyidîn tidak mempunyai konstitusi yang dibuat secara khusus sebagai dasar dan pedoman penyelenggaraan pemerintahan. Undang-undangnya adalah al-Quran dan Sunnah Rasul ditambah dengan hasil ijtihad khalîfah dan keputusan Majelis Syura dalam menyelesaikan masalah-masalah yang timbul yang tidak ada penjelasannya dalam nash syariat.

²¹ Muhammad Abû Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib*, h. 96.

²² Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, h. 96.

Karena itu dalam pengambilan keputusan ada yang didasarkan menurut ketentuan syariat dan ada pula berdasarkan pertimbangan politik dan tuntutan situasi.²³

Ketiga, pemerintahan Khulafâ' al-Râsyidîn juga tidak mempunyai ketentuan mengenai masa jabatan bagi setiap khalîfah. Mereka tetap memegang jabatan itu selama berpegang kepada syariat Islam. Dalam kenyataan sejarah, suksesi kepemimpinan baru terjadi apabila sang khalîfah meninggal. Demikian pula, walaupun mereka dipilih oleh rakyat, tidak ada ketentuan mengenai pertanggungjawaban khalîfah dalam pelaksanaan pemerintahannya. Karena Majelis Syura hanya bertugas memilih khalîfah. Mereka tidak ditugasi untuk meminta pertanggungjawaban khalîfah. Namun rakyat diberi hak untuk mengoreksi dan menasehati khalîfah bila ia menyimpang dari ketentuan syariat.²⁴

Keempat, dalam penyelenggaraan pemerintahan Negara Madinah, Khulafâ' al-Râsyidîn telah melaksanakan prinsip musyawarah, prinsip persamaan bagi semua lapisan masyarakat dalam berbagai aspek kehidupan, prinsip kebebasan berpendapat, prinsip keadilan sosial dan kesejahteraan rakyat. Negara ini menghargai prinsip-prinsip hak-hak asasi manusia lainnya seperti hak persamaan bagi golongan minoritas, hak atas keamanan jiwa dan harta, hak kebebasan beragama, hak bebas dari rasa takut dan sebagainya sebagai realisasi dari penerapan ajaran al-Quran dan Sunnah Rasul.²⁵

Kelima, dasar dan pedoman penyelenggaraan pemerintahan Negara Madinah adalah al-Quran dan Sunnah Rasul, hasil ijtihad penguasa, dan hasil keputusan Majelis Syura. Karenanya corak Negara Madinah pada periode Khulafâ' al-Râsyidîn tidak jauh berbeda daripada zaman Rasulullah. Penyelenggaraan pemerintahan didasarkan pada Syariat Islam dan kekuasaannya dibatasi oleh Syariat itu sendiri. Namun kebebasan tetap dilaksanakan, yaitu melaksanakan musyawarah dan ijtihad mengenai masalah-masalah yang tidak ada ketehhiannya dalam *nash* syari'at. Dan rakyat memperoleh hak kebebasan

²³ J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah; Ajaran, sejarah dan Pemikiran*, h. 161

²⁴ J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah; Ajaran, sejarah dan Pemikiran*, h. 161

²⁵ J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah; Ajaran, sejarah dan Pemikiran*, h. 161

mengkritik pemerintah dalam rangka amar makruf dan nahi munkar. Karenanya ia dapat disebut negara demokrasi yang berdasarkan syariat Islam.²⁶

Kemudian Negara Madinah pada periode Khulafâ' al-Râsyidîn oleh Philip K. Hitti disebut sebagai periode republik.²⁷ Karena dari satu segi ia ada persamaannya dengan sistem republik. Dalam sistem republik kepala negara ditentukan melalui pemilihan oleh rakyat, Khulafâ' al-Râsyidîn juga ditentukan melalui pemilihan oleh rakyat. Namun ada perbedaannya, jika dalam sistem republik masa jabatan kepala negara ditentukan, maka Khulafâ' al-Râsyidîn tetap memegang jabatannya selama mereka tunduk dan patuh kepada Syariat Islam dan suksesi kepemimpinan baru terjadi bila khalîfah meninggal.

3. Khilâfah dengan Sistem Monarki Absolut

Refresentasi dari khilâfah dengan sistem monarki absolut dapat dilihat dari praktek pemerintahan pada zaman Pemerintahan Dinasti Umayyah (41-132 H) dan Pemerintahan Dinasti Abbasiyah (132-656 H/750-1258 M) berkuasa.

Periode Negara Madinah berakhir dengan wafatnya Khalîfah Ali bin Abi Thalib. Tokoh yang naik ke panggung politik dan pemerintahan adalah Muawiyah bin Abi Sufyan, Gubernur wilayah Syam sejak zaman Khalîfah Umar. Ia adalah pendiri dan Khalîfah pertama Dinasti ini. Terbentuknya Dinasti ini dan Muawiyah memangku jabatan sebagai khalîfah secara resmi, menurut ahli sejarah, terjadi pada tahun 661 M/ 41 H.

Kebijaksanaan dan keputusan politik penting yang dibuat oleh Khalîfah Muawiyah adalah mengubah sistem pemerintahan dari bentuk khilâfah yang bercorak demokratis menjadi sistem monarki dengan mengangkat putranya, Yazid, menjadi putra mahkota untuk menggantikannya sebagai khalîfah sepeninggalnya nanti. Ini berarti suksesi kepemimpinan berlangsung secara turun-temurun yang diikuti oleh para pengganti Muawiyah. Dengan demikian ia mempelopori meninggalkan tradisi di zaman Khulafâ' al-Râsyidîn di mana khalîfah ditetapkan melalui pemilihan oleh umat. Lebih dari itu Muawiyah telah

²⁶ J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah; Ajaran, sejarah dan Pemikiran*, h. 161

²⁷ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London, The Macmillan Press, 1974), h. 183.

melanggar asas musyawarah yang diperintahkan oleh al-Quran agar segala urusan diputuskan melalui musyawarah.

Karena itu keputusan politik Muawiyah itu mendapat protes dari umat Islam golongan Syi'ah, pendukung Ali, Abd al-Rahmân bin Abî Bakar, Husein bin Ali, dan Abdullâh bin Zubeir.²⁸ Bahkan kalangan tokoh masyarakat Madinah mengadakan dialog dengan Muawiyah. Mereka menyarankan agar ia mengikuti jejak Rasulullah atau Abû Bakar dan atau Umar dalam urusan khalifah tidak mendahulukan kabilah dari umat. Muawiyah tidak menggubris saran ini.²⁹ Alasan yang dikemukakan karena ia khawatir akan timbul kekacauan, dan akan mengancam stabilitas keamanan kalau ia tidak mengangkat putra mahkota sebagai penggantinya.³⁰

Keputusan itu direkayasa oleh Muawiyah seolah-olah mendapat dukungan dari para pejabat penting pemerintah. Ia memanggil para gubernur datang ke Damaskus agar mereka membuat semacam “kebulatan tekad” mendukung keputusannya. Ia meminta salah seorang gubernur yang bernama Al-Dhahhâk bin Qais al-Fahri agar setelah ia (Muawiyah) berpidato dan memberi nasehat dalam suatu pertemuan, minta izin berbicara dengan memuji Allah dan menyatakan, Yazîd adalah orang yang pantas memangku jabatan khalifah setelah Muawiyah. Kepada para gubernur lain diminta oleh Muawiyah agar membenarkan ucapan Dhahhâk. Mereka memenuhi perintah itu, kecuali Gubernur Ahnaf bin Qais.³¹

Walaupun Muawiyah mengubah sistem pemerintahan menjadi monarki, namun Dinasti ini tetap memakai gelar khalifah. Bahkan Muawiyah menyebut dirinya sebagai *Amîr al-Mu'minîn*.³² Dan status jabatan khalifah diartikan sebagai “Wakil Allah” dalam memimpin umat dengan mengaitkannya kepada al-Quran (surat al-Baqarah ayat 30). Atas dasar ini Dinasti menyatakan bahwa keputusan-

²⁸ Hasan Ibrâhîm Hasan, *Târîkh al-Islâm*, Jilid I, h. 387.

²⁹ Hasan Ibrâhîm Hasan, *Târîkh al-Islâm*, Jilid I, h. 387. Ibn Qutaibah al-Dainûrî, *Al-Imâmat wa al-Siyâsat*, Juz I, (Kairo: Al-Halaby, t.th.), h. 148-150.

³⁰ W. Montgomery Watt, *Islamic Surveys*, h. 21.

³¹ Ibn Qutaibah al-Dainûrî, *Al-Imâmat wa al-Siyâsat*, h. 142-143.

³² Al-Thabari, *Târîkh al-Umam wa al-Muluk*, Jilid VI, (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), h. 72.

keputusan khalifah didasarkan atas perkenan Allah. Siapa yang menentanginya adalah kafir.³³

Setelah pemerintahan Dinasti Umayyah jatuh, kekuasaan khilâfah jatuh ke tangan Banî Abbâs, keturunan Banî Hâsyim suku Quraisy sebagaimana Banî Umayyah juga suku Quraisy. Dinasti `Abbâsiyah didirikan oleh Abû al-Abbâs seorang keturunan dari paman Nabi Muhammad SAW, Al-Abbâs bin Abd al-Muthalib bin Hâsyim. Nama lengkapnya Abdullah bin Muhammad bin Ali bin Abdullah bin al-Abbâs bin Abd al-Muthalib. Berdirinya Dinasti Abbâsiyah ini merupakan hasil perjuangan gerakan politik yang dipimpin oleh Abû al-Abbâs yang dibantu oleh kaum Syî`ah dan orang-orang Persi. Gerakan politik ini berhasil menjatuhkan Dinasti Umayyah di tahun 750 M. Pada tahun ini juga Abû al-Abbâs diangkat sebagai Khalîfah di Kûfah (750-754 M). Tapi pembina sebenarnya adalah Abû Ja`far al-Manshûr, Khalîfah Kedua (754-775 M).

Dalam mempertahankan kekuasaan, sebagaimana Bani Umayyah, dilakukan dengan cara kekerasan dan intrik-intrik politik. Khalîfah-khalîfah besar Banî Abbâs yang membawa Dinasti ke puncak kejayaan di bidang ekonomi dan perdagangan, politik, sosial, militer, ilmu pengetahuan dan kebudayaan adalah Abû Ja`far al-Manshûr, al-Mahdî (775-785 M), Hârûn al-Rasyîd (785-809M), al-Ma'mûn (813-833M), al-Mu`tashim (833-842M), al-Watsîq (842-847 M), dan al-Mutawakkil (847-861).³⁴ Dinasti inilah yang membawa Dunia Islam menjadi pusat kebudayaan dan ilmu pengetahuan dunia, dan menjadi kekuatan raksasa di dunia belahan Timur.

Sistem dan bentuk pemerintahan, struktur organisasi pemerintahan dan administrasi pemerintahan Dinasti ini pada hakikatnya tidak jauh berbeda dari Dinasti Umayyah. Namun ada hal-hal baru yang diciptakan oleh Banî Abbâs. Sistem dan bentuk pemerintahan monarki yang dipelopori oleh Muawiyah bin Abî Sufyân diteruskan oleh Dinasti `Abbâsiyah; dan memaki gelar khalîfah. Tapi derajatnya lebih tinggi dari gelar khalîfah di zaman Dinasti Umayyah. Khalîfah-khalîfah `Abbâsiyah menempatkan diri mereka sebagai *zhill Allah fi al-ardh*

³³ W. Montgomery Watt, *The Majesty That Was Islam*, terjemahan Hartono Hadikusumo, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), h. 56.

³⁴ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, h. 66-69

(bayangan Allah di bumi).³⁵ Pernyataan ini diperkuat dengan ucapan Abû Ja`far al-Manshûr: “Sesungguhnya saya adalah Sultan Allah di bumi-Nya”. Ini mengandung arti bahwa khalîfah memperoleh kekuasaan dan kedaulatan dari Allah, bukan dari rakyat.³⁶ Karena khalîfah menganggap kekuasaannya ia peroleh atas kehendak Tuhan dan Tuhan pula yang memberi kekuasaan itu kepadanya, maka kekuasaannya bersifat absolut. Sebab, kekuasaannya ia anggap sebagai penjelmaan kekuasaan Tuhan sebagai Penguasa Tunggal alam semesta. Karena itu pula kekuasaan absolut khalîfah-khalîfah Abbasiyah lebih menonjol dari khalîfah-khalîfah Bani Umayyah. Timbulnya interpretasi baru terhadap kedudukan khalîfah di zaman `Abbâsiyah, sangat dipengaruhi oleh kebudayaan Persia. Karena kota Baghdâd, pusat pemerintahan Dinasti `Abbâsiyah berada di lingkungan pengaruh Persia. Seorang penguasa yang mengklaim bahwa ia memperoleh kekuasaan dari Tuhan, dalam ilmu politik, disebut teori ketuhanan. Teori ini menerangkan bahwa kedaulatan berasal dari Tuhan. Penguasa bertahta atas kehendak Tuhan dan Tuhan pula yang memberi kekuasaan itu kepadanya.³⁷

4. Khilâfah dengan Sistem Monarki Konstitusional

Dinasti `Abbâsiyah di Baghdâd runtuh total pada tahun 1258 Masehi di tangan orang-orang Mongol di bawah pimpinan Hulagu. Sejak itu Dunia Islam tidak lagi mempunyai khalîfah yang diakui oleh semua umat Islam sebagai lambang persatuan, yang ada kerajaan-kerajaan kecil di daerah-daerah dengan gelar sultan. Keadaan ini berlangsung lama sampai munculnya Kerajaan Usmani (*Ottoman Empire*) dan mengangkat khalîfah yang baru di Istanbul, Turki di abad keenambelas.³⁸ Khilâfah Turki Usmani ini juga mengambil bentuk monarki. Raja-rajanya di samping bergelar khalîfah juga memakai gelar sultan. Ini berarti kekuasaan yang mempunyai sifat kekudusan yang melekat pada khalîfah dan kekuasaan keduniaan yang ada di tangan sultan berada di tangan satu orang, tidak

³⁵ Ali Abd al-Raziq, *al-Islam wa Ushul al-Hukm*, h. 7. W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, (Edinburgh: Edinburgh University, 1980), h. 34.

³⁶ Muhammad Jalâl Syaraf dan Ali Abd al-Mu`thî Muhammad, *Al-Fikr al-Siyâsiy fî al-Islâm*, (Iskandariyat: Dâr al-Jâmi`at al-Mishriyat, 1978), h. 155 dan 171.

³⁷ Krenenburg dan TK.B. Sabaruddin, *Ilmu Negara*, (Jakarta: Pradnya Paramita, 1986), h. 9.

³⁸ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, h. 82.

seperti di zaman Banî `Abbâs berada di tangan dua orang. Dalam pada itu, sebagaimana di zaman Dinasti `Abbâsiyah periode kedua, di daerah-daerah yang jauh dari Istanbul terdapat sultan-sultan, antara lain di Indonesia, yang mengakui keberadaan Khalîfah di Istanbul sebagai penguasa tertinggi pada segi kekuasaannya yang bersifat kekudusan. Sultan-sultan itu juga mempunyai kekuasaan absolut di daerah masing-masing.³⁹

Patut pula dicatat ketika itu Kerajaan Usmani bukan satu-satunya yang berkuasa di Dunia Islam. Masih ada dua kerajaan besar Islam lainnya yang berkuasa, yaitu Kerajaan Safawi di Persia dan Kerajaan Mughal di India. Periode ini disebut Masa Tiga Kerajaan Besar, Kerajaan Usmani, Kerajaan Safawi dan Kerajaan Mughal, dan merupakan fase kemajuan Islam tahap II.⁴⁰ Kemajuan yang dicapai oleh ketiga Kerajaan Besar ini terutama di bidang literatur dan arsitektur.

Kerajaan Safawi didirikan oleh Syaikh Ismâil Safawi di Tahun 1501 dan runtuh pada tahun 1722. Kerajaan Mughal didirikan oleh Zahiruddin Babur, salah satu dari cucu-cucu Timur Lenk, di tahun 1526, lalu runtuh di tahun 1857 melawan tentara Inggris dalam perang Sipahi memperebutkan Delhi.⁴¹ Dua Kerajaan besar ini juga mengambil bentuk pemerintahan monarki. Dengan demikian pemerintahan bentuk monarki di Dunia Islam berlangsung dari tahun 661 (Dinasti Umayyah di Damaskus) sampai tahun 1924 setelah lembaga khilâfah di Turki dihapuskan.

Kemudian setelah lewat pertengahan abad XIX pemerintahan di Dunia Islam memasuki babak ketiga, yaitu disusunnya konstitusi pertama di Tunis dan konstitusi kedua di Turki. Atas usaha Khayr al-Dîn (1810-1889) disusunlah konstitusi bagi pemerintahan di Tunis dan diumumkan pada bulan Januari 1861. Sedangkan di Turki atas usaha Namik Kemal (1840-1885), pemimpin Gerakan Usmani Muda, dan disetujui oleh Sultan Abdul Hamid disusun konstitusi bagi Kerajaan Usmani dan diumumkan oleh Sultan pada tanggal 23 Desember 1876. Dengan demikian sistem monarki absolut diubah menjadi sistem monarki

³⁹ Harun Nasution, *Islam dan Sistem Pemerintahan*, dalam *Studia Islamika*, No. 17, Th. VIII, Juli, 1983, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1983, h. 20.

⁴⁰ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, h. 84

⁴¹ Mushthafâ Mu'min, *Qismat al-`Âlam al-Islâmiy al-Mu`âshir*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1974), h. 254-256.

konstitusional. Tujuan disusunnya konstitusi itu untuk membatasi kekuasaan khalifah dan sultan yang absolut.⁴² Langkah Tunis dan Turki ini kemudian diikuti oleh penguasa-penguasa Islam lainnya, sehingga pada pertengahan abad XX boleh dikatakan hampir seluruh pemerintahan di Dunia Islam sudah mempunyai konstitusi dengan sistem dan bentuk pemerintahan yang berbeda.

Babak keempat atau perubahan terakhir dari praktek pemerintahan di Dunia Islam terjadi di abad XX yang dipelopori oleh Mushthafâ Kemâl Attaturk di tubuh Kerajaan Turki Usmani. Kerajaan ini ia ubah menjadi pemerintahan berbentuk republik dan disusun pula konstitusinya pada tahun 1921, dan ditegaskan bahwa kedaulatan terletak di tangan rakyat. Perubahan ini terjadi atas usul Mushthafâ Kemâl kepada Dewan Nasional Turki (dibentuk tahun 1920) untuk menghapuskan lembaga kesultanan yang disetujui Dewan di tahun 1922, dan sebagai gantinya dibentuk Republik Turki pada bulan Oktober 1923 dan Mushthafâ Kemâl dipilih sebagai Presidennya yang berkedudukan di kota Ankara. Sebagai imbalan atas penghapusan lembaga itu, usul golongan Islam agar satu artikel ditambahkan dalam konstitusi yang menyatakan agama resmi negara Republik Turki adalah Islam, diterima oleh Dewan. Dalam pada itu Khalifah di Istanbul dibiarkan tetap memegang kekuasaan sucinya. Tapi karena kedua penguasa ini, Khalifah dan Presiden saling bersaing dan sama-sama bersikap sebagai Kepala Negara, maka akhirnya pada tanggal 3 Maret 1924 lembaga kekhalifahan pun dihapuskan oleh Dewan Nasional sekaligus berakhirnya pemerintahan bentuk khalifah di Dunia Islam.⁴³ Sejak itu Turki menjadi negara republik yang murni.

Tampaknya baik Mushthafâ Kemâl maupun Dewan Nasional belum puas dengan terobosan itu. Mereka ingin membebaskan Negara Turki dari label agama. Untuk itu, di tahun 1928 artikel 2 konstitusi tentang agama negara dihapuskan, dan di tahun 1937 prinsip sekularisme dimasukkan ke dalam konstitusi.⁴⁴ Dengan perubahan itu, Konstitusi Turki Pasal 1 menyatakan bahwa negara Turki adalah

⁴² Harun Nasution, *Islam dan Sistem Pemerintahan*, h. 21-22.

⁴³ Harun Nasution, *Pembaharan Dalam Islam; Sejarah, Pemikiran, dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), h. 149-151.

⁴⁴ Harun Nasution, *Pembaharan Dalam Islam; Sejarah, Pemikiran, dan Gerakan*, h. 151.

negara republik, nasionalis, kerakyatan, kenegaraan, sekularis dan revolusionis. Kedaulatan negara menurut Pasal 3 tanpa syarat berada di tangan bangsa, dan semua warga negara Turki tanpa membedakan agama dan suku disebut bangsa Turki (Pasal 88).

Sebelum penghapusan artikel 2 itu, Mushthafâ Kemâl telah menghapuskan institusi agama, seperti Biro Syaikh al-Islâm, Kementerian Syariat, dan Mahkamah Syariat di tahun 1924. Perkawinan tidak lagi menurut syariat tetapi menurut hukum sipil. Demikian juga sekolah-sekolah agama ditutup, dan pendidikan agama ditiadakan di sekolah-sekolah. Sebagai gantinya didirikan sekolah yang khusus membina imam dan khatib, dan di Universitas Istanbul didirikan Fakultas Ilahiyat. Semua lembaga pendidikan berada di bawah naungan Kementerian Pendidikan.⁴⁵

Berbagai kebijaksanaan dan keputusan politik Mushthafâ Kemâl yang selalu didukung oleh Dewan Nasional tersebut, bertujuan untuk membawa Republik Turki menjadi negara sekuler murni dan negara modern yang maju. Mushthafâ Kemâl dengan paham sekularismenya, menurut Harun Nasution, tidak bermaksud menghilangkan Islam dari masyarakat Turki. Tujuannya adalah menghilangkan kekuasaan agama di lapangan politik dan pemerintahan.

Bersamaan dengan semangat sekularisme Mushthafâ Kemâl dan para pengikutnya untuk membawa Negara Turki mengikuti pola hidup dan budaya Barat, semangat keislaman rakyat tetap hidup. Fenomena ini mendapat tanggapan dari pemerintah dengan membuat kebijakan-kebijakan baru terhadap Islam. Pelajaran agama di sekolah-sekolah, madrasah-madrasah, sekolah imam dan khatib, dan Fakultas Teologi yang sejak tahun 1935 ditutup dan dihapuskan, sejak tahun 1946 dihidupkan kembali sebagai sikap konsesi pemerintah terhadap aspirasi rakyat yang tak dapat dibendung.⁴⁶

⁴⁵ Harun Nasution, *Pembaharan Dalam Islam; Sejarah, Pemikiran, dan Gerakan*, h. 151

⁴⁶ Harun Nasution, *Pembaharan Dalam Islam; Sejarah, Pemikiran, dan Gerakan*, h. 151

CONCLUSION

Perdebatan tentang ada atau tidak adanya Negara Islam merupakan pengulangan dari fenomena polemik klasik di kalangan pemikir politik Islam. Meskipun konsep negara (dalam pengertian *nation state*, negara bangsa) baru berkembang terkahir ini, bersamaan dengan munculnya ide dan lembaga politik Barat melalui berbagai ekspansi di berbagai belahan dunia Islam, tetapi pembicaraan tentang bentuk ideal pemerintahan Islam sudah menjadi wacana di kalangan para teoritis politik Islam sejak abad pertengahan. Pemikiran politik Islam itu sendiri merupakan pencarian landasan intelektual bagi bentuk pemerintahan yang ideal bagi masyarakat Islam.

Tentang perlunya pemerintahan, hampir semua ulama politik bersepakat bahwa hal demikian adalah keniscayaan atau kewajiban sebagai alat untuk mengatur kehidupan masyarakat baik dalam urusan keagamaan maupun keduniaan. Memang terdapat perbedaan pendapat tentang apakah kewajiban itu berdasarkan syariah, yaitu bahwa syariah mewajibkan pembentukan pemerintahan, ataukah berdasarkan akal pikiran, yakni bahwa eksistensi pemerintahan merupakan hukum alam dan konsekuensi logis dari keberkelompokan manusia. Kedua pendapat tersebut sama benarnya, karena menurut logika dan pertimbangan rasional umat manusia memerlukan institusi untuk mengatur kehidupan kolektif mereka, sehingga perlu ada yang memerintah (*al-râ`i*) dan yang diperintah (*al-ra`iyyah*). Di samping itu, banyak ayat al-Quran yang mengisyaratkan perlunya kepemimpinan atau kekuasaan politik, seperti Surah al-Nisâ' ayat 59, dan Surah al-An`âm ayat 165.⁴⁷

⁴⁷ Terjemahan ayat-ayat dimaksud: *Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul, dan pemimpin di antara kalian*" (QS al-Nisâ': 59). *"Dan Dialah yang menjadikan kalian penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebagian dari kalian atas sebagian yang lain beberapa derajat, untuk menguji kalian tentang apa yang Dia berikan.* (QS al-An`âm: 165).

REFERENCES

- Abû Ubaid, *Kitâb al-Amwâl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988)
- Ali `Abd al-Râziq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, (Beirut: Mu`assasât `Arabiyyat, 1972)
- Al-Thabari, *Târîkh al-Umam wa al-Muluk*, Jilid VI, (Beirut: Dar al-Fikr, 1987).
- Amîr Shiddîqî, *Studies in Islamic History*, (Karachi: Jam`iyatul Falah Publications, 1962).
- Fachri Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam*, (Bandung, Mizan, 1986).
- Fazlur Rahman, The Islamic Concept of State: dalam John J. Donohue and L. Esposito (eds.), *Islam in Transition: Muslim Perspective*, (New York: Oxford University Press, 1982).
- Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin: 1982).
- Harun Nasution, Islam dan Sistem Pemerintahan, dalam *Studia Islamika*, No. 17, Th. VIII, Juli, 1983, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1983.
- Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI-Press, 1986).
- Harun Nasution, *Pembaharan Dalam Islam; Sejarah, Pemikiran, dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986).
- Hasan Ibrâhîm Hasan, *Târîkh al-Islâm*, Jilid I, (Kairo: Al-Maktabah al-Nahdhat al-Mishriyat, 1979).
- Ibn Hisyâm, *al-Sîrah al-Nabawiyah*, (Kairo: Mathba`at Muhammad Abî Shabih, t. th).
- Ibn Katsîr, *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Jilid I, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1978).
- Ibn Khaldûn, `Abd al-Rahmân Muhammad, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, jilid I, (Beirut: t.tp., 1994).
- Ibn Qutaibah al-Dainûrî, *Al-Imâmat wa al-Siyâsat*, Juz I, (Kairo: Al-Halaby, t.th.).
- J. H. Rapar, *Filsafat Politik Aristoteles*, cet. ke-2, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993).
- J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002).
- Jalâluddîn al-Suyûthî, *Târîkh al-Khulafâ`*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988).
- Krenenburg dan TK.B. Sabaruddin, *Ilmu Negara*, (Jakarta: Pradnya Paramita, 1986).
- Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: PT Gramedia, 1989).
- Muhammad Abû Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyah fî al-Siyâsat wa al-`Aqâid wa Târîkh al-Madzâhib al-Fiqhiyyat*, Juz I, (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1971).
- Muhammad Dhiyâ` al-Dîn al-Rayis, *al-Nazhariyah al-Siyâsah al-Islâmiyah*, Cet-VII, (Kairo: Dar al-Turats, 1952).
- Muhammad Husein Haikal, *Sejarah Hidup Muhammad*, terjemahan Ali Audah, (Jakarta: Litera Antarnusa, 1990)
- Muhammad Jalâl Syaraf dan Ali Abd al-Mu`thî Muhammad, *Al-Fikr al-Siyâsiy fî al-Islâm*, (Iskandariyat: Dâr al-Jâmi`at al-Mishriyat, 1978).

- Muhammad Zuhri, "Sejarah Politik Islam" dalam *Tarjih: Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam*, Edisi ke-3 Januari 2002.
- Mushthafâ Mu'min, *Qismat al-`Âlam al-Islâmiy al-Mu`âshir*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1974).
- Nurcholish Madjid, "Cita-cita Politik Kita" dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (penyunting), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, LEPPENAS, Jakarta: 1983.
- Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London, The Macmillan Press, 1974).
- Sayyid Qutb, *Khashâish al-Tasawwur al-Islâmy wa Muqawamâtuh*, (Cairo: t.tp., 1962).
- Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, (London: Routledge and Kegan Paul LTD, 1965).
- W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, (Edinburgh: Edinburgh University, 1980).
- W. Montgomery Watt, *The Majesty That Was Islam*, terjemahan Hartono Hadikusumo, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990).