

ERDOĞAN *VERSUS* GÜLEN: Perebutan Pengaruh antara Islam Politik Post-Islamis dengan Islam Kultural Apolitis

Akhmad Rizqon Khamami

IAIN Tulungagung

email: rizqonkham@yahoo.com

Abstract: *This article is aimed at disclosing a conflict of military coup attempt in Turkey occurring on July 15, 2016. The research question addressed in this article is why Fethullah Gülen was to blame in the military coup. It was clearly read that military coups happening in the story was as a personal feud between Recep Tayyip Erdoğan and Fethullah Gülen. To obtain an overall picture of the dispute in the coup attempt, the author presents three conflicting groups: secularists, Islamist or ultranationalist elites and moderate Muslim called cemaat. Military represents a secular group, Erdoğan represents Islamist or ultranationalist elites, while Gülen represents moderate Muslim pro-Western brand of Sunni Islam. The conflict between the Gülen and Erdoğan was actually triggered to get more influence in the Turkish national political stage. The author noted that this personal conflict was really a feud between the both two men from different groups of Muslims having different perspective though really both of them coming from one religion (Islam) and one stream sect (Sunni). Gülen had struggled through a political cultural lines, while Erdoğan had fought through political channels post-Islamism.*

المخلص: يتناول هذا البحث النزاع المحتدم حول محاولة الانقلاب العسكري الذي حدث في تركيا 15 يوليو 2016. ويجاوب هذا البحث الإجابة على سؤال واحد مفاده : لماذا تشير أصابع الاتهام إلى فتح الله كولن ويلقى اللوم عليه؟ من الملحوظ جليا أن الانقلاب العسكري في هذه المرة تعكس نزاعا فرديا بين رجب طيب إردوغان وفتح الله كولن. وتجلية للصورة الحقيقية من هذا النزاع، يتناول الباحث ثلاث فئات لكلٍ منها دورها في هذه المحاولة الانقلابية: فئة علمانية تتمثل في العسكرية التركية، وفئة إسلامية سياسية تتمثل في حزب رجب طيب إردوغان، وفئة إسلامية ثقافية تحت قيادة فتح الله كولن. فالنزاع المحتدم بين كولن وإردوغان في الحقيقة هو من جرّاء تنافسهما في استجلاب

الهيمنة على المسرح السياسي في الدولة. ويرى الباحث أن هذا النزاع الفردي يعود إلى نزاع بين مسلمين يمثلان تيارين إسلاميين مختلفين في منهجية النظر، مع أنهما ينتميان إلى دين واحد (الإسلام) وينبثقان من مذهب واحد (المذهب السني). فكولن يختار المسار الثقافي اللاسياسي، بينما يفضل إردوغان المسلك السياسي على منوال ما بعد الإسلاموية.

Abstrak: *Artikel ini mengupas konflik di seputar kudeta militer di Turki yang terjadi pada tanggal 15 Juli 2016. Pertanyaan riset yang dibahas dalam artikel ini adalah mengapa dalam kudeta militer tersebut justru Fethullah Gülen yang disalahkan? Terbaca dengan jelas bahwa kudeta militer kali ini bercerita tentang perseteruan personal antara Recep Tayyip Erdoğan dengan Fethullah Gülen. Untuk memperoleh gambaran utuh mengenai perseteruan ini penulis menghadirkan tiga kelompok yang berkonflik dalam drama kudeta tersebut: kelompok sekuler, Islam politik dan Islam kultural. Militer mewakili kelompok sekuler. Erdoğan mewakili Islam politik, sedangkan Gülen mewakili Islam kultural. Konflik antara Gülen dengan Erdoğan sesungguhnya dipicu oleh perebutan pengaruh di panggung nasional Turki. Penulis melihat bahwa konflik personal ini tidak lain adalah perseteruan antara dua sosok Muslim dan sekaligus dua kelompok Islam yang berbeda dalam cara pandang meskipun sama-sama berasal dari satu agama (Islam) dan satu aliran (Sunni). Gülen berjuang lewat jalur kultural apolitis, sedangkan Erdoğan berjuang melalui jalur politik post-Islamisme.*

Keywords: Erdoğan, Fethullah Gülen, kudeta Turki, post-Islamis, Islam apolitis.

PENDAHULUAN

Pada tanggal 15 Juli 2016, tiba-tiba militer Turki melancarkan kudeta terhadap Presiden Recep Tayyip Erdoğan dan pemerintahan AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi*). Di sepanjang sejarah Turki modern, upaya kudeta ini tercatat sebagai kudeta kelima oleh militer Turki setelah sebelumnya pada tahun 1960 sebagai kudeta pertama, disusul kemudian pada 1970 (kedua), 1980 (ketiga) dan 1997 (keempat). Tidak seperti kudeta-kudeta awal, upaya kudeta kelima kali ini gagal. Penolakan terhadap militer justru datang dari rakyat. Mereka turun ke jalan-jalan; menghadang laju tank dan tentara yang

bersenjata api. Sikap heroik rakyat ini memicu penasaran penulis: mengapa baru kali ini kudeta militer di Turki mendapat penentangan dari rakyat?

Dalam konferensi pers segera setelah menguasai keadaan, Erdoğan menuduh seorang ulama karismatik dan pendiri Gülen Movement, *Hocaefendi* Fethullah Gülen, sebagai dalang di balik kudeta tersebut. Fethullah Gülen adalah penerus Bediuzzaman Said Nursi, dan Gülen Movement adalah salah satu cabang gerakan Nurcu.¹ Gerakan Nurcu adalah kelompok Islam kultural dan berpandangan apolitis.² Pertanyaan yang menggelitik dan mendorong penulisan artikel ini, mengapa justru Gülen yang disalahkan, padahal pelaku kudeta tersebut jelas-jelas adalah militer?

Dari tuduhan Erdoğan tersebut dapat disimpulkan bahwa kudeta militer di Turki kali ini tengah menyuguhkan alur cerita drama perseteruan antara dua tokoh Islam: Erdoğan *versus* Gülen. Sejauh ini beberapa artikel telah mengupas perseteruan tersebut. Cornell E. Svante mengungkap sejumlah faktor di balik perseteruan tersebut.³ Sementara Fait Muedini membahas pelanggaran HAM yang dilakukan Erdoğan selama perseteruannya dengan Gülen.⁴ Adapun mengenai bagaimana perseteruan tersebut menggelelak hingga berujung menjadi kudeta, penulis belum menemukan satu pun artikel yang mengupasnya.

Karena itu penulis tergelitik untuk menggali alur cerita bagaimana kudeta tersebut bisa terjadi. Agar alur tersebut dapat dipahami secara gamblang, *theoretical framework* yang penulis pakai adalah teori konflik. Dalam artikel ini penulis menghadirkan tiga aktor yang berkonflik dalam drama kudeta tersebut, yaitu kelompok sekuler, Islam politik dan Islam kultural. Militer memainkan peran

¹M. Hakan Yavuz, "Gülen Movement: The Turkish Puritans," ed. oleh M. Hakan Yavuz dan John L. Esposito, *Turkish Islam and the Secular State* (New York: Syracuse University Press, 2003), 19.

²Zeynep Akbulut Kuru dan Ahmet T. Kuru, "Apolitical Interpretation of Islam: Said Nursi's Faith-Based Activism in Comparison with Political Islamism and Sufism," *Islam and Christian-Muslim Relations* 19, no. 1 (Januari 2008): 99–111.

³Lihat, Svante E. Cornell, "Erdoğan's Looming Downfall," *Middle East Quarterly* 21, no. 2 (2014).

⁴Lihat, Fait Muedini, "The Politics between the Justice and Development Party (AKP) and the Gülen Movement in Turkey: Issues of Human Rights and Rising Authoritarianism," *Muslim World Journal of Human Right* 12, no. 1 (2015): 99–122.

sebagai kelompok sekuler; Erdoğan bermain sebagai Islam politik; dan Islam kultural diwakili oleh Gülen.

AKAR ISLAM APOLITIS DAN POST-ISLAMIS DI TURKI

Sebelum berubah menjadi Republik Turki, Kesultanan Ottoman mengalami kejayaan sebagai penguasa di tiga benua selama lebih dari tiga abad. Setelah kekalahan dari Sekutu pada Perang Dunia I, Kesultanan Ottoman kehilangan sebagian besar wilayah kekuasaannya. Kekalahan ini disebut-sebut sebagai puncak kemunduran Kesultanan Ottoman. Akhirnya, beberapa tahun kemudian Kesultanan ini bubar. Faktor-faktor kemunduran tersebut menjadi perdebatan sengit di kalangan cendekiawan Muslim. Muncul tiga kelompok, yaitu Islam politik, sekuler dan Islam kultural. Dalam artikel ini, tiga kelompok tersebut penulis pakai untuk menganalisis persepeteruan yang saat ini tengah berlangsung di Turki.

Kelompok Islam politik menyatakan bahwa faktor utama di balik kemunduran Islam adalah karena umat Islam terbelenggu oleh budaya non-Islami dan kultur lokal yang menyimpang dari ajaran Islam. Andai saja umat Islam berpegang teguh pada ajaran Islam murni sebagaimana Nabi Muhammad dan generasi Muslim awal, maka umat Islam tidak akan pernah terjerumus ke dalam jurang kemunduran. Kelompok ini mengajak untuk menerapkan “sistem Islam” dan kembali kepada al-Qur’an. Untuk menerapkan “sistem Islam”, mereka menganjurkan dengan cara menguasai negara terlebih dahulu.⁵ Kelompok ini kelak mengilhami Necmettin Erbakan saat mengagas gerakan Milli Gorus yang berorientasi pada politik praktis.⁶

Sedangkan kelompok sekuler yang diwakili oleh Kemal Ataturk berpendapat bahwa kemunduran itu disebabkan oleh karakteristik kultur Islam dan sistem Ottoman yang menghambat kemajuan. Jawaban untuk problem tersebut adalah dengan meninggalkan faktor penghambatnya serta mengadopsi institusi dan kultur Barat secara utuh (westernisasi).⁷ Westernisasi ini dianggap sebagai satu-

⁵Uğur Kömeçoğlu, “Islamism, Post-Islamism, and Civil Islam,” *Current Trends in Islamist Ideology* 16 (Maret 2014): 17.

⁶Lihat Ahmet Yıldız, “Politico-Religious Discourse of Political Islam in Turkey: The Parties of National Outlook,” *The Muslim World* 93 (April 2003): 187–209.

⁷Mohammed A. Bamyeh, “Between Activism and Hermeneutics: One Hundred Years of Intellectual Islam in the Public Sphere,” *Macalester International* 15, no. 1 (2005): 139.

satunya cara untuk memodernkan bangsa Turki agar menjadi bangsa yang merdeka, berdaulat, maju, kuat dan modern. Namun dalam pelaksanaannya, justru ajaran Kemalisme melahirkan problem baru. Bahkan pembaharuan Kemal Ataturk oleh sebagian orang dianggap gagal.⁸ Apa pasalnya? Karena, proyek pembaharuan dan modernisasi tersebut digerakkan dari atas dengan tidak melibatkan masyarakat luas.

Sementara itu, kelompok Nurcu, sebagai kelompok ketiga, menganut pendekatan kultural dan apolitis. Sikap apolitis ini lahir dari proses panjang interaksi Said Nursi dengan proyek westernisasi Kemal Ataturk. Menurut Nurcu, kemunduran umat Islam disebabkan oleh kegagalan umat Islam sendiri dalam membangun sistem pendidikan yang dapat memadukan modernitas dengan agama dan mampu mendidik generasi yang memiliki iman, profesionalitas, etika, budaya, dan memenuhi standar kebutuhan abad modern. Karena itu, penguatan iman pada individu lebih penting daripada membangun sistem politik.⁹

Nurcu adalah gerakan kultural yang didirikan oleh Bediuzzaman Said Nursi (1873-1960) sebagai bentuk perlawanan terhadap proses westernisasi Kemal Atatürk. Bahkan Nursi dipenjara berkali-kali gara-gara berseberangan dengan rezim Kemalis.¹⁰ Pada awalnya Nursi muda adalah seorang pegiat politik.¹¹ Setelah Republik Turki berdiri, Nursi meninggalkan perjuangan lewat jalur politik. Motto baru yang ia adopsi: *a'udhu billah min al-shayṭān wa al-siyāsah* (aku berlindung dari setan dan politik).¹² Selanjutnya, ia memilih berjuang lewat jalur dakwah.¹³ Ia ingin “mengislamkan orang”, bukan “mengislamkan sistem kenegaraan”.

⁸Emad Bazzi, “Turkey’s Dissonant Engagement with Modernity,” *Intellectual Discourse* 20, no. 1 (2012): 105-106.

⁹Kuru dan Kuru, “Apolitical Interpretation of Islam: Said Nursi’s Faith-Based Activism in Comparison with Political Islamism and Sufism,” 100.

¹⁰Serif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey* (Albany: State University of New York Press, 1989), 90–102. Lihat juga, Sukran Vahide, “The Life and Times of Bediuzzaman Said Nursi,” *The Muslim World* 89, no. 3–4 (Oktober 1999): 208-244.

¹¹Kuru dan Kuru, “Apolitical Interpretation of Islam: Said Nursi’s Faith-Based Activism in Comparison with Political Islamism and Sufism,” 102.

¹²Ibid.

¹³Lihat, Akhmad Rizqon Khamami, “Kontribusi Gerakan Nurcu dalam Kebangkitan Islam di Turki,” *Islamica* 10, no. 1 (2015).

Jika kudeta militer Turki pertama (1960) dan kedua (1970) didasarkan pada alasan mempertahankan sekularisme, sedangkan kudeta ketiga (1980) didasarkan pada alasan demi menjaga persatuan bangsa. Menariknya, selepas kudeta ketiga ini, terjadi pergeseran ideologi Kemalis di tubuh militer, dari semula sekularisme yang menjauh dari agama menjadi sekularisme yang berkolaborasi dengan Islam. Sintesis Islam dengan Turki yang disertai semangat anti komunisme kemudian menjadi warna kebijakan negara. Kultur Islam menjadi bagian tak terpisahkan dari identitas nasional.

Menurut hemat penulis, kebijakan militer terhadap Islam tersebut dilatari oleh beberapa faktor: *pertama*, militer meyakini bahwa dengan sentimen keagamaan, dukungan rakyat terhadap kudeta militer 1980 akan diperoleh. *Kedua*, militer menganggap bahwa identitas Islam sebagai bagian dari bangsa Turki dapat membangun ikatan nasionalisme dalam menolak komunisme. *Ketiga*, militer berharap bahwa agama dapat berkontribusi pada de-politisasi wilayah publik. Di tengah kebijakan de-politisasi ini, Gülen Movement menemukan momentum yang tepat untuk berkembang pesat.

Partai Refah (*Refah Partisi*—RP), sebuah partai Islamis bentukan Necmettin Erbakan, memenangi pemilu dengan memperoleh 21,38 persen pada 1995. Kemenangan Erbakan ini menggusarkan militer dan kubu sekuler Turki. Mereka berniat membersihkan wilayah publik dari pengaruh kelompok Islamis.¹⁴ Lagi-lagi atas nama mempertahankan sekularisme, rencana kudeta muncul. Pada tanggal 22 Februari 1997 Dewan Keamanan Nasional (*Milli Güvenlik Kurulu*—MGK) menggoyang pemerintahan koalisi Erbakan. Koalisi bentukan politisi senior Islam ini dipaksa membubarkan diri. Partai Refah dinyatakan sebagai partai terlarang dan Necmettin Erbakan diharamkan ikut pemilu selama lima tahun ke depan.

Pelarangan Partai Refah berdampak pada perpecahan di kalangan pengikut Erbakan. Mereka terbelah menjadi dua kelompok dengan masing-masing mendirikan partai Islam yang berbeda: *Felicity Party* (*Saadat Partisi*—SP) yang masih mempertahankan warna Islamis murni, dan *Justice and Development Party* (*Adalet ve Kalkınma Partisi*—AKP) yang mengadopsi warna Islamis reformis.

¹⁴Lihat, M. Hakan Yavuz, "Cleansing Islam from the Public Sphere," *Journal of International Affairs* 54, no. 1 (2000): 21–43.

Memasuki pemilu 2002, AKP bentukan Recep Tayyip Erdoğan memenangi pemilihan umum dengan perolehan suara 34,3 persen. Pemilu 2007 AKP memenangi 46,5 persen.¹⁵ Pemilu 2011 AKP memenangi hampir 49,8 persen. Sedangkan pada Pemilu Juni 2015 memenangi 40,9 persen, dan pemilu November 2015 memenangi 49,5 persen.¹⁶

Kemenangan telak AKP dalam lima kali pemilu secara berturut-turut ini karena strategi Erdoğan memutar haluan partai, dari semula berwajah partai Islamis dirubah menjadi partai yang lebih terbuka dan akomodatif: menerima liberalisme, sekulerisme, demokrasi dan pluralisme.¹⁷ Asef Bayat menyebut perubahan semacam ini dengan istilah *post-Islamic turn*.¹⁸ Berkat kebijakan yang terbuka dan liberalisasi ekonomi, Turki menjadi salah satu dari 6 negara yang bangkit sebagai raksasa baru ekonomi yang dikenal di pentas internasional dengan istilah BRICTIn (Brazil, Rusia, India, Cina, Turkey dan Indonesia). Saat ini Turki tercatat sebagai negara terkaya di dunia nomor 18.¹⁹ Kegagalan kudeta militer kelima pada 15 Juli 2016 lalu bisa dipahami dari konteks kemakmuran ekonomi rakyat Turki ini. Kudeta dilancarkan di saat yang tidak tepat. Meskipun Erdoğan makin otoriter,²⁰ rakyat Turki saat ini sedang menikmati kemakmuran di bawah Erdoğan dan pemerintahan AKP. Nyaris tidak terlihat adanya gejolak sosial dan *relative deprivation* yang bisa menjadi alasan kudeta militer kali ini akan sukses.

Erdoğan terhitung sudah berkuasa selama 14 tahun sejak memenangi pemilu 2002. Menurut Rodney Stark, mereka yang

¹⁵Filiz Baskan, "Religious versus Secular Groups in the Age of Globalisation in Turkey," *Totalitarian Movements and Political Religions* 11, no. 2 (Juni 2010): 176–77.

¹⁶Ali Carkoglu dan Kerem Yildirim, "Election Storm in Turkey: What do the Results of June and November 2015 Elections Tell Us?," *Insight Turkey* 17, no. 4 (2015): 59.

¹⁷Ihsan Yilmaz, "AK Party between Post-Islamism and Non-Islamism: A Critical Analysis of the Turkish Islamism's Transformation," 27 Februari 2011, <http://ssrn.com/abstract=1771905>.

¹⁸Lihat, Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamic Turn* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2007).

¹⁹International Monetary Fund (IMF), World Bank, United Nations, dan CIA World Factbook menempatkan Turki pada ranking ke-18. Lihat, [https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_GDP_\(nominal\)](https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_GDP_(nominal)). Diakses pada tanggal 23 Juli 2016.

²⁰Muedini, "The Politics between the Justice and Development Party (AKP) and the Gulen Movement in Turkey: Issues of Human Rights and Rising Authoritarianism," 99–122.

sedang berkuasa cenderung berusaha untuk mempertahankan kekuasaannya.²¹ Demikian pula halnya dengan Erdoğan. Karena itu, ketika muncul kekuatan lain—*Gülen Movement* (kelompok Islam kultural apolitis)—yang berpotensi menggoyahkan posisinya, Erdoğan segera memelintir kekuatan tersebut sebagai ancaman serius bagi kelompoknya (politik Islam post-Islamis).

Selain itu, penyebab lain konflik adalah faktor agama. Sebagai sebuah agama, Islam terkotak-kotak ke dalam berbagai kelompok. Semua kelompok ini diyakini saling bersaing untuk menguasai negara, dan ingin membentuk masyarakat agar sesuai dengan pandangan hidup masing-masing kelompok. Saat ini, dua kelompok Islam dominan di Turki—kelompok Islam politik post-Islamis (Erdoğan) dan kelompok Islam kultural apolitis (*Gülen Movement*)—sedang berkompetisi memperebutkan dominasi mereka atas negara Turki.

GÜLEN DAN UPAYA DOMINASI

Sepeninggal Nursi pada 23 Maret 1960,²² gerakan Nurcu terfragmentasi menjadi beberapa cabang gerakan. Salah satu cabang Nurcu yang paling berpengaruh adalah *Gülen Movement*.²³ Meskipun diketahui Gülen tidak pernah bertemu Said Nursi secara pribadi, Gülen dikenal sebagai pengikut Nursi yang setia. Sampai-sampai ia rela tidak menikah karena mengikuti jejak Nursi untuk tidak pernah beristri.²⁴ Sebagai pengikut Nursi, Fethullah Gülen dikenal sebagai sosok apolitis, moderat, cinta damai dan tokoh dialog antar iman.²⁵ Namun ada sejumlah perbedaan antara keduanya. Jika Nursi fokus pada transformasi personal, Gülen memfokuskan diri pada transformasi sosial.²⁶

Dalam rangka melakukan transformasi sosial, Gülen membangun gerakan Hizmet.²⁷ Gerakan ini mendirikan sekolah, *dersane*, asrama

²¹Rodney Stark, *Sociology, 10th edition* (Belmont, CA: Wadsworth, 2007), 250.

²²Vahide, "The Life and Times of Bediuzzaman Said Nursi," 244.

²³Yavuz, "Cleansing Islam from the Public Sphere," 15–18.

²⁴Salih Yucel, "Fethullah Gulen: Spiritual Leader in a Global Islamic Context," *Journal of Religion & Society* 12, no. 2 (2010): 3–4.

²⁵Lihat, Akhmad Rizqon Khamami, "Dialog Antar iman dalam Perspektif Fethullah Gulen," *RELIGIO: Jurnal Studi Agama-agama* 2, no. 1 (2012).

²⁶Yavuz, "Gülen Movement: The Turkish Puritans," 9.

²⁷Pengikut Gülen lebih suka menyebut diri mereka sebagai kelompok Hizmet, sedangkan istilah "Gülen Movement" adalah pemetaan yang dipakai kalangan akademisi.

mahasiswa, koran, majalah, televisi, radio, perusahaan, institusi keuangan dan lembaga dialog antar iman. Koran Zaman adalah salah satu koran beroplah terbesar di Turki. Saluran televisi Samanyolu menjadi tontonan alternatif bagi keluarga Turki. Bank Asya termasuk salah satu bank papan atas. Saat ini, Gülen Movement menjelma menjadi gerakan raksasa. Gerakan ini melebarkan sayap hingga ke manca negara. Di Indonesia, berdiri sejumlah sekolah Gülen: Pribadi Bilingual Boarding School (BBS) Depok, Semesta BBS Semarang, Pribadi BBS Bandung, Fatih BBS Banda Aceh, Kharisma Bangsa BBS Tangerang, Sragen BBS Sragen-Jawa Tengah, Teuku Nyak Arif-Fatih BBS Banda Aceh, Kesatuan Bangsa BBS Yogyakarta, SMAN Bania BBS Banjarmasin, SMAN 1 Sumatera Barat,²⁸ dan Hati BBS Probolinggo-Jawa Timur.²⁹

Kemunculan Gülen merupakan sebuah fenomena menarik karena muncul dalam waktu relatif singkat. Tidak mengherankan jika journal bergengsi *The Muslim World* mengupas Fethullah Gülen dan Gülen Movement dalam satu edisi khusus.³⁰ Ada sejumlah faktor di balik kemunculan Fethullah Gülen. *Pertama*, transformasi ideologi negara Turki, dari berwatak ultra sekuler menjadi ideologi yang ramah terhadap Islam sejak kudeta militer ketiga. Gülen didorong oleh rezim sekuler waktu itu sebagai Islam alternatif untuk “melawan” kelompok Islam politik yang digerakkan oleh Erbakan. Bahkan Gülen mendapat perlakuan istimewa dari negara, misalnya, Perdana Menteri Turgut Ozal dan Presiden Suleyman Demirel membantu kemudahan pendirian sekolah Gülen di Asia Tengah melalui jalur diplomatik.

Hakan Yavuz, seorang pakar politik Turki, menyebut Gülen Movement sebagai gerakan ‘Neo-Nurcu’ yang memiliki karakteristik seperti halnya Said Nursi, yaitu sikap apolitis.³¹ Namun, dukungan Gülen terhadap kudeta militer 1997 dianggap sebagai

²⁸Heri Setyawan, “Nurturing Religious and Humanistic Values to Young Generations in Gulen and Jesuit Schools in Indonesia,” *RELIGIO: Jurnal Studi Agama-agama* 6, no. 1 (Maret 2016): 30.

²⁹Hingga tulisan ini dirampungkan, sekolah ini masih dalam proses integrasi dengan gerakan Hizmet.

³⁰“Islam in Contemporary Turkey: Contributions of Fethullah Gulen,” *The Muslim World* 95, no. 3 (Juli 2005).

³¹M. Hakan Yavuz, “Towards an Islamic Liberalism?: The Nurcu Movement and Fethullah Gulen,” *Middle East Journal* 53, no. 4 (Autumn 1999): 584–605.

bukti bahwa Gülen memosisikan diri sebagai alat penguasa untuk menyerang kelompok Islam politik.³² Menurut penulis, dukungan Gülen terhadap kudeta militer 1997 tersebut merupakan langkah Gülen untuk memunculkan diri dan kelompoknya (Islam apolitis) di panggung nasional Turki, serta merebut dominasi wacana keagamaan dan pengaruh sosial dan politik dengan memanfaatkan kesempatan di saat kelompok Islam politik sedang berada di titik nadir pasca kudeta 1997.

Salah satu strategi untuk mendominasi negara, Gülen tidak segan-segan mendorong murid-murid sekolah Gülen untuk melanjutkan ke akademi militer dan mendaftarkan diri di lembaga negara lainnya. Gülen ingin menempatkan kader-kader terbaiknya di semua lembaga negara. Melanjutkan konsep Said Nursi, Gülen ingin “mengislamkan pemegang lembaga”, bukan “mengislamkan lembaga”. Namun penempatan kader terbaik ini, di mata musuh Gülen, dianggap sebagai tindakan “infiltrasi” (penyusupan). Sejauh ini, Gülen Movement diduga berhasil melakukan “infiltrasi” ke dalam Angkatan Bersenjata Turki, Lembaga Kepolisian, Kehakiman dan Kejaksaan. Erdoğan sadar dengan kenyataan ini. Karena itu, ia spontan menuduh Gülen sebagai dalang di balik kudeta militer pada tanggal 15 Juli 2016 lalu.

HUBUNGAN FETHULLAH GÜLEN DAN RECEP TAYYIP ERDOĞAN

Hubungan antara Gülen dan Erdoğan mengalami pasang-surut. Untuk menangkap gelombang perubahan hubungan kedua tokoh Islam tersebut, penulis meminjam fase perkembangan Gülen Movement yang ditawarkan oleh Hakan Yavuz dan Berna Arslan. Yavuz memetakan tiga fase awal dalam rentang antara 1970 hingga 2002. Untuk fase keempat, Arslan memberi rentang waktu dari tahun 2002 hingga 2010. Sedangkan untuk membaca konflik Gülen dengan Erdoğan, penulis menawarkan fase kelima, yaitu sejak 2011. Pada fase kelima ini hubungan antara Gülen dan Erdoğan merenggang. Penulis menyebut fase kelima ini sebagai ‘fase asertif’. Dalam fase kelima ini Gülen membuktikan diri bahwa ia dan gerakannya berani

³²Bulent Aras dan Omer Caha, “Fethullah Gulen and His Liberal ‘Turkish Islam’ Movement,” *Middle East Review of International Affairs* 14, no. 4 (Desember 2000): 36–37.

melawan siapapun yang mengganggu komunitasnya, termasuk melawan Erdoğan—orang terkuat dalam sejarah Turki modern sejajar dengan Kemal Ataturk.

Singkatnya, Gülen Movement mengalami lima fase: yaitu, fase ‘inisiasi/pembentukan’ (1970-1983), fase ‘gerakan pendidikan’ (1983-1997), dan fase ‘persekusi dan liberalisasi paksa’ (1997-2001),³³ fase ‘konsolidasi dengan negara dan politik’ (sejak kemenangan AKP pada tahun 2002 hingga 2010),³⁴ dan fase ‘asertif’ (2011-sekarang). Selama fase ‘inisiasi/pembentukan’, komunitas Gülen menghindari politik aktif.³⁵ Komunitas ini merintis cikal bakal lembaga pendidikan pada tahun 1968 dalam bentuk perkemahan siswa. Fase kedua, antara 1983 hingga 1997, Gülen Movement melakukan ekspansi dalam bidang pendidikan. Selain itu, seiring dengan kebijakan negara Turki yang membuka diri, Gülen Movement mendirikan media massa, radio, televisi, lembaga keuangan dan aktif dalam bidang ekonomi. Adapun fase ketiga dimulai pada 28 Februari 1997 bersamaan dengan kudeta militer keempat. Pada saat kudeta keempat ini berlangsung, Gülen Movement sudah menjadi gerakan transnasional.³⁶

Fase keempat, menurut Arslan, dimulai sejak tahun 2002 dengan ditandai adanya kerja sama antara Gülen Movement dengan Erdoğan dalam bidang ekonomi, birokrasi dan politik.³⁷ Sesaat setelah memenangi Pemilu 2002, AKP menjadi “target” incaran militer—sang penjaga sekularisme. Erdoğan merapat ke Gülen Movement sebagai sesama kelompok Islam untuk membentuk aliansi. Pengikut Gülen yang tersebar di Lembaga Kepolisian dan Peradilan menjadi sekutu Erdoğan dalam melawan militer.³⁸ Berkat dukungan kader-kader Gülen di lembaga peradilan, AKP terbebas dari tuntutan militer sebagai partai terlarang di Pengadilan Konstitusi. Sebagai respon

³³Yavuz, “Gülen Movement: The Turkish Puritans,” 31.

³⁴Berna Arslan, “Pious Science: The Gülen Community and the Making of a Conservative Modernity in Turkey” (The University of California, 2009), 194–195.

³⁵Yavuz, “Gülen Movement: The Turkish Puritans,” 31.

³⁶Ibid., 45.

³⁷Arslan, “Pious Science: The Gülen Community and the Making of a Conservative Modernity in Turkey,” 195.

³⁸Mustafa Akyol, “What You Should Know about Turkey’s AKP-Gülen Conflict,” *Al-Monitor*, 3 Januari 2014, <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/01/akp-gulen-conflict-guide.html>.

terhadap “tinju” militer ini, aliansi Erdoğan dan Gülen Movement berhasil mengerdilkan kekuatan militer dengan memunculkan kasus Ergenekon dan Sledgehammer.³⁹ Akibatnya, ratusan perwira militer aktif dipenjarakan dan sebagian pejabat tinggi militer mengundurkan diri sebagai bentuk protes. Kekosongan jabatan di tubuh militer segera diisi kader-kader Gülen.⁴⁰ Selain itu, sesaat setelah AKP memenangi referendum September 2010 yang mengalihkan kontrol peradilan ke tangan sipil,⁴¹ perubahan radikal diberlakukan dalam amandemen konstitusi.⁴² Kemenangan referendum ini merentas jalan bagi hakim dan jaksa kader Gülen untuk menduduki posisi kunci lembaga peradilan.⁴³ Diperkirakan selama periode “bulan madu” ini, Erdoğan memberi ruang terhadap “infiltrasi” kader-kader Gülen, tidak saja ke dalam lembaga peradilan, tetapi juga ke berbagai lembaga negara lainnya.

Namun sejak 2011 hubungan Erdoğan dan Gülen mengalami keretakan—penulis menyebut sebagai fase kelima, atau fase asertif. Tercatat ada sejumlah faktor penyebab keretakan antara kedua tokoh Islam tersebut. Penyebab pertama adalah menguatnya pengaruh Gülen di lembaga-lembaga negara. Kader-kader Gülen berhasil mengisi pos-pos penting di militer sejak institusi ini berhasil dilumpuhkan. Konon lapis tengah pejabat militer sudah diisi kader-kader Gülen, begitu juga sejumlah posisi jenderal. Selain di militer, kader-kader Gülen juga berkarier di lembaga kepolisian, kejaksaan dan kehakiman. Pengaruh Gülen yang semakin besar ini mengusarkan Erdoğan.⁴⁴ Di mata Erdoğan, Gülen menjadi ancaman bagi keberlangsungan kekuasaannya.⁴⁵ Erdoğan tidak ingin ada

³⁹Kasus Ergenekon adalah proses pengadilan atas gerakan bawah tanah bernama “Ergenekon” yang didakwa akan menggulingkan pemerintahan AKP, sedangkan Sledgehammer adalah proses pengadilan atas tuduhan rencana kudeta yang dilakukan sejumlah petinggi militer Turki terhadap pemerintahan AKP.

⁴⁰Sukru Kucuksahin, “The AKP’s Path to the Coup,” *Al-Monitor*, 28 Juli 2016, <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2016/07/turkey-coup-attempt-calls-akp-self-criticism.html>.

⁴¹M. Kemal Kaya dan Svante E. Cornell, “The Big Split: The Differences That Led Erdoğan And The Gülen Movement to Part Ways,” *Turkey Analyst* 5, no. 5 (Maret 2012).

⁴²Ergun Ozbudun, “Turkey’s Judiciary and the Drift Toward Competitive Authoritarianism,” *The International Spectator* 50, no. 2 (Juni 2015): 45.

⁴³Kucuksahin, “The AKP’s Path to the Coup.”

⁴⁴Cornell, “Erdoğan’s Looming Downfall.”

⁴⁵Muedini, “The Politics between the Justice and Development Party (AKP) and the Gülen Movement in Turkey: Issues of Human Rights and Rising Authoritarianism,” 102.

“matahari” lain. Meminjam istilah Burak Bekdil, Erdoğan bertipe *one-man islamist show*.⁴⁶

Bagaimana kader-kader Gülen bisa masuk dengan leluasa ke dalam lembaga militer? Jawabannya, karena sekolah Gülen merupakan sekolah umum. Menurut peraturan yang berlaku, lulusan sekolah umum tidak dilarang berkarier di lembaga militer. Lulusan sekolah umum dipercaya tidak akan merusak tatanan sekularisme, dan mereka diyakini tidak membawa misi Islamis. Apalagi lulusan sekolah Gülen dikenal sebagai anak-anak berprestasi yang memenangi olimpiade sains dan prestasi lainnya. Fethullah Gülen menyebut mereka sebagai *golden generation*. Sedangkan kader kelompok Islam politik tidak bisa mendaftar di lembaga tersebut karena umumnya dididik di sekolah agama, *Imam-Hatip*. Menurut aturan, lulusan sekolah *Imam-Hatip* tidak boleh melanjutkan ke akademi militer, apalagi berkarier di lembaga tersebut.⁴⁷

Faktor lain penyebab konflik antara Gülen dan Erdoğan adalah faktor politik. Sesaat menjelang pemilu Juni 2011, Erdoğan mencoret kader dan simpatisan Gülen dari daftar calon legislatif partai AKP. Jumlah mereka diperkirakan sekitar 60 hingga 70 orang. Tindakan ini membuat marah barisan Gülen. Di tempat lain, dengan dalih untuk mereformasi administrasi negara, pemerintahan AKP menggeser pengikut Gülen dari jajaran birokrasi di Kementerian Pendidikan. Selama ini Kementerian Pendidikan adalah kementerian yang menjadi *darling* Gülen Movement karena memayungi ratusan sekolah dan lembaga bimbingan belajar gerakan ini.⁴⁸ Pembersihan lain juga terjadi di lingkungan Kehakiman, sejumlah pejabat tinggi yang diduga simpatisan Gülen digeser.

Penyebab konflik berikutnya adalah dunia bisnis. Para pembisnis dari pengikut Gülen merasa selalu dikalahkan dalam setiap tender negara. Sebagai kelompok yang mengedepankan akhlak mulia, pengikut Gülen menjauhi praktik suap untuk memuluskan tender. Pengikut Gülen terpinggirkan di tengah budaya korupsi pejabat teras AKP. Mereka kalah oleh pengusaha kotor dan pembisnis yang

⁴⁶Burak Bekdil, “Erdoğan’s One-Man Islamist Show,” *Middle East Quarterly* 23, no. 2 (Spring 2016).

⁴⁷Metin Gurcan, “Turkish Military Faces Secularism Test,” *Al-Monitor*, 9 Mei 2016, <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2016/05/turkey-military-entry-ban-religious-school-graduates.html>.

⁴⁸Cornell, “Erdoğan’s Looming Downfall.”

bersedia memberi “uang pelicin”. Praktik kolusi, korupsi dan suap terindikasi marak di tubuh pemerintahan AKP.⁴⁹

Penyebab konflik selanjutnya adalah rencana Erdoğan menutup *dersane* dan lembaga bimbingan belajar.⁵⁰ Erdoğan menganggap, kedua lembaga ini berfungsi sebagai tempat perekrutan kader-kader Gülen dan menjadi lumbung dana bagi Gülen Movement. Di seluruh Turki, diperkirakan Gülen Movement menguasai sepertiga dari 4.000 jumlah keseluruhan *dersane* dan lembaga bimbingan belajar.⁵¹ Rencana pelarangan *dersane* merupakan cara Erdoğan memotong mata-rantai pengaderan Gülen Movement. Di mata pengikut Gülen, rencana Erdoğan ini dianggap menyerang kelompoknya. Reaksi muncul dari kelompok Gülen. Pejabat *Financial Crime and Battle Against Criminal Incomes* yang diyakini berisi pengikut Gülen melakukan perlawanan dengan menangkap pelaku korupsi di lingkaran dalam Erdoğan.⁵²

Perdana Menteri Erdoğan menuding Gülen sebagai dalang di balik penangkapan tersebut. Ia menuduh, kasus korupsi ini sengaja dibuat-buat untuk menjatuhkan dirinya. Gülen dikatakan sedang menjalankan negara (Gülen Movement) di dalam negara (Turki), atau *parallel state*. Sementara itu, Gülen merasa tidak punya kaitan apa pun dengan tindakan penangkapan para koruptor di atas. Penangkapan itu, Gülen sebut, sebagai tindakan murni pemberantasan korupsi oleh pejabat yang berwenang.

Menyusul skandal korupsi tersebut, Erdoğan memecat 350 pejabat polisi yang diduga pengikut Gülen;⁵³ paspor Gülen dicabut;

⁴⁹Ibid.

⁵⁰Dersane dan lembaga bimbingan belajar dimaksudkan untuk membantu siswa Turki mempersiapkan diri dalam ujian nasional masuk perguruan tinggi dan tempat mempelajari buku *Risale-i Nur* dan ajaran Said Nursi.

⁵¹Svante E. Cornell, “Erdoğan, the Hizmet Movement, and the PREP School Crisis: Turkey Enters a New Power Struggle,” *The Turkey Analyst* 6, no. 22 (Desember 2013).

⁵²Skandal korupsi pada 17 Desember 2013 ini melibatkan pejabat dari Kementerian Lingkungan Hidup dan Perencanaan Kota, Barış Güler (anak dari Muammer Güler—Menteri Dalam Negeri), Kaan Çağlayan (anak dari Zafer Çağlayan—Menteri Ekonomi), dan Oğuz Bayraktar (anak dari Erdoğan Bayraktar—Menteri Lingkungan Hidup dan Perencanaan Kota), Menteri Urusan Uni Eropa, Egemen Bağış, dan anak-anak Perdana Menteri Recep Tayyip Erdoğan—Ahmet Burak Erdoğan dan Necmettin Bilal Erdoğan. Total, 91 orang ditangkap.

⁵³Reuters in Ankara, “Hundreds of Turkish Police Removed from Posts,” *The Guardian*, 7 Januari 2014.

Gülen Movement dijuluki sebagai FETO (*Fethullah Terrorist Organization*); Erdoğan meminta Amerika Serikat untuk segera mengekstradisi Gülen, dan menutup *dershane* di seluruh Turki.⁵⁴ Dari reaksi Erdoğan ini terlihat bahwa setelah sekian lama berkuasa, Erdoğan berhasil menciptakan struktur piramida dimana sebagai kelompok elite ia berhasil “mendikte” mereka yang ada di lapisan lebih bawah. Semua institusi, hukum, wacana dan bahkan tradisi digerakkan untuk mempertahankan kekuasaannya dengan menjadikan Gülen Movement sebagai “musuh”.

Dalam melawan Gülen Movement, Erdoğan melirik militer sebagai sekutu potensial setelah sekian lama hubungan keduanya menegang akibat Ergenekon dan Sledgehammer. Hubungan baik keduanya terbentuk sejak Jenderal Necdet Ozel memegang jabatan Panglima Angkatan Bersenjata Turki.⁵⁵ Pada saat tingkat komando berpindah ke tangan Jenderal Hulusi Akar, dicapai kesepakatan: Sang Jenderal akan membersihkan kader-kader Gülen dari tubuh militer asalkan Erdoğan tidak terlalu mencampuri urusan Angkatan Bersenjata Turki.⁵⁶ Tidak lama berselang, Letnan Jenderal Metin Iyidil dan Kolonel Muharrem Kose dilengserkan dari jabatan karena berstatus sebagai pengikut Gülen. Kedua orang ini diyakini memainkan peran utama dalam kudeta kelima beberapa waktu kemudian.

Beredar isu bahwa semua anggota militer yang diduga kader Gülen akan diberhentikan dengan dakwaan terlibat dalam ‘kasus spionase Izmir’. Konon penangkapan besar-besaran akan dilakukan pada tanggal 16-17 Juli 2016. Jumlah personil yang akan ditangkap berjumlah lebih dari 1.000-an tentara. Setelah izin penangkapan dari Presiden Erdoğan turun, rencana ini bocor. Sehari sebelum terjadi penangkapan, tepatnya tanggal 15 Juli 2016, para pengikut Gülen di militer buru-buru melancarkan kudeta.⁵⁷

⁵⁴BBC News Middleeast, 1 Maret 2014, <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-26397755>.

⁵⁵Gonul Tol, “Turkey’s Next Military Coup: How Empowering the Generals Could Backfire,” *Forreign Affairs*, 30 Mei 2016.

⁵⁶Metin Gurcan, “Shakeup Expected for Turkish Military Leadership,” *Al-Monitor*, 3 Agustus 2015, <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/08/turkey-high-command-changing-at-critical-juncture.html>.

⁵⁷Metin Gurcan, “Why Turkey’s Coup didn’t Stand a Chance,” *Al-Monitor*, 17 Juli 2016, <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2016/07/turkey-kamikaze-coup-attempt-fails.html>.

Pertanyaan muncul, sejauh mana peran Gülen dalam kudeta tersebut? Apakah ia terlibat secara langsung? Gülen sendiri menolak mentah-mentah jika dirinya dituduh sebagai penggerak kudeta tersebut.⁵⁸ Namun Mustafa Akyol meyakini Gülen berada di balik kudeta tersebut,⁵⁹ meskipun bisa saja instruksi tidak berasal dari Gülen secara langsung tetapi dari para imam lapis atas yang menempati hirarki tertinggi dalam struktur organisasi Gülen Movement.⁶⁰ Kendati demikian, sejumlah pengamat masih sangsi atas keterlibatan Gülen secara langsung. Metin Gurcan, salah satunya. Ia justru menduga, kudeta di atas hanyalah luapan kekecewaan personal dari sejumlah personel militer karena kepentingannya terusik.⁶¹ Di luar perbedaan pendapat tersebut, satu hal yang pasti adalah bahwa Gülen merupakan sumber cerita untuk plot drama kudeta kelima itu karena konflik tersebut sesungguhnya bercerita tentang perseteruan antara kelompok Islam politik post-Islamis dengan kelompok Islam kultural apolitis dalam memperebutkan pengaruh dan dominasi di pentas nasional Turki.

PENUTUP

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa konflik antara Gülen *versus* Erdoğan dipicu oleh perebutan pengaruh di panggung nasional Turki. Sejauh ini, pengaruh Gülen meluas seiring membesarnya komunitas Gülen Movement. Kader Gülen tidak saja menyebar dan berkarier di lembaga sosial, pendidikan, keuangan dan media massa, tetapi juga di lembaga strategis negara. Salah satunya adalah lembaga militer. Mereka berhasil merengkuh jabatan dan pos penting di tiap-tiap lembaga tersebut. Pengaruh Gülen yang besar ini menggusarkan Erdoğan dan kelompoknya (Islam politik post-Islamis). Gülen dan kelompoknya dianggap sebagai ancaman bagi

⁵⁸Fethullah Gulen, "Fethullah Gulen: I Condemn All Threats to Turkey's Democracy," *The New York Times*, 25 Juli 2016, <http://www.nytimes.com/2016/07/26/opinion/fethullah-gulen-i-condemn-all-threats-to-turkeys-democracy.html>.

⁵⁹Mustafa Akyol, "Cause or Cult? What It Means to be a Gulenist?," *Al-Monitor*, 2 Agustus 2016, <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2016/08/turkey-coup-attempt-personal-gulen-community.html>.

⁶⁰Mustafa Akyol, "Who Was Behind the Coup Attempt in Turkey?," *The New York Times*, 22 Juli 2016, http://www.nytimes.com/2016/07/22/opinion/who-was-behind-the-coup-attempt-in-turkey.html?_r=1.

⁶¹Gurcan, "Why Turkey's Coup didn't Stand a Chance."

keberlanjutan kekuasaan Erdoğan dan kelompok Islam politik post-Islamis. Sejak 2011 konflik timbul di antara kedua tokoh Islam yang pernah bergandeng-tangan dalam memberangus kekuasaan militer. Puncaknya, konflik keduanya diduga menjadi pemicu meletusnya kudeta militer 15 Juli 2016.

Hasil pembacaan penulis atas konflik Gülen dengan Erdoğan, perseteruan keduanya tidak lain merupakan perebutan pengaruh di antara dua kelompok Islam, yaitu: Islam politik post-Islamis yang dikendalikan oleh Erdoğan dan Islam kultural apolitis yang diinspirasi oleh Gülen. Meskipun keterlibatan Gülen secara langsung dalam kudeta tersebut masih diperdebatkan, namun bisa ditebak, pasca kudeta, Erdoğan pasti akan memanfaatkan kesempatan emas ini—dengan dalih negara dalam keadaan darurat—untuk memberangus Gülen dan gerakannya. Konflik antara Gülen *versus* Erdoğan, penulis menduga, akan meruncing dan semakin berlarut-larut dengan plot drama yang akan makin rumit. Artikel ini diharapkan menjadi pintu masuk untuk membaca pergolakan dan perkembangan konflik yang akan terus berlanjut antara kedua tokoh Islam Turki beserta kelompoknya tersebut.

DAFTAR RUJUKAN

- Akyol, Mustafa. "Cause or Cult? What It Means to be a Gulenist?" *Al-Monitor*, 2 Agustus 2016. <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2016/08/turkey-coup-attempt-personal-gulen-community.html>.
- Akyol, Mustafa. "What You Should Know about Turkey's AKP-Gulen Conflict." *Al-Monitor*, 3 Januari 2014. <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/01/akp-gulen-conflict-guide.html>.
- Akyol, Mustafa. "Who Was Behind the Coup Attempt in Turkey?" *The New York Times*, 22 Juli 2016. http://www.nytimes.com/2016/07/22/opinion/who-was-behind-the-coup-attempt-in-turkey.html?_r=1.

Ankara, Reuters in. "Hundreds of Turkish Police Removed from Posts." *The Guardian*, 7 Januari 2014.

Aras, Bulent, dan Omer Caha. "Fethullah Gulen and His Liberal 'Turkish Islam' Movement." *Middle East Review of International Affairs* 14, no. 4 (Desember 2000).

Arslan, Berna. "Pious Science: The Gülen Community and the Making of a Conservative Modernity in Turkey." The University of California, 2009.

Bamyeh, Mohammed A. "Between Activism and Hermeneutics: One Hundred Years of Intellectual Islam in the Public Sphere." *Macalester International* 15, no. 1 (2005).

Baskan, Filiz. "Religious versus Secular Groups in the Age of Globalisation in Turkey." *Totalitarian Movements and Political Religions* 11, no. 2 (Juni 2010).

Bayat, Asef. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamic Turn*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2007.

Bazzi, Emad. "Turkey's Dissonant Engagement with Modernity." *Intellectual Discourse* 20, no. 1 (2012).

Bekdil, Burak. "Erdoğan's One-Man Islamist Show." *Middle East Quarterly* 23, no. 2 (Spring 2016).

Carkoglu, Ali, dan Kerem Yildirim. "Election Storm in Turkey: What do the Results of June and November 2015 Elections Tell Us?" *Insight Turkey* 17, no. 4 (2015).

Cornell, Svante E. "Erdoğan, the Hizmet Movement, and the PREP School Crisis: Turkey Enters a New Power Struggle." *The Turkey Analyst* 6, no. 22 (Desember 2013).

Cornell, Svante E. "Erdoğan's Looming Downfall." *Middle East Quarterly* 21, no. 2 (2014).

Gulen, Fethullah. "Fethullah Gulen: I Condemn All Threats to Turkey's Democracy." *The New York Times*, 25 Juli 2016. <http://www.nytimes.com/2016/07/26/opinion/fethullah-gulen-i-condemn-all-threats-to-turkeys-democracy.html>.

- Gurcan, Metin. "Shakeup Expected for Turkish Military Leadership." *Al-Monitor*, 3 Agustus 2015. <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/08/turkey-high-command-changing-at-critical-juncture.html>.
- Gurcan, Metin. "Turkish Military Faces Secularism Test." *Al-Monitor*, 9 Mei 2016. <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2016/05/turkey-military-entry-ban-religious-school-graduates.html>.
- Gurcan, Metin. "Why Turkey's Coup didn't Stand a Chance." *Al-Monitor*, 17 Juli 2016. <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2016/07/turkey-kamikaze-coup-attempt-fails.html>.
- "Islam in Contemporary Turkey: Contributions of Fethullah Gulen." *The Muslim World* 95, no. 3 (Juli 2005).
- Kaya, M. Kemal, dan Svante E. Cornell. "The Big Split: The Differences That Led Erdoğan And The Gülen Movement to Part Ways." *Turkey Analyst* 5, no. 5 (Maret 2012).
- Khamami, Akhmad Rizqon. "Dialog Antar iman dalam Perspektif Fethullah Gulen." *RELIGIO: Jurnal Studi Agama-agama* 2, no. 1 (2012).
- Khamami, Akhmad Rizqon. "Kontribusi Gerakan Nurcu dalam Kebangkitan Islam di Turki." *Islamica* 10, no. 1 (2015).
- Kömeçoğlu, Uğur. "Islamism, Post-Islamism, and Civil Islam." *Current Trends in Islamist Ideology* 16 (Maret 2014).
- Kucuksahin, Sukru. "The AKP's Path to the Coup." *Al-Monitor*, 28 Juli 2016. <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2016/07/turkey-coup-attempt-calls-akp-self-criticism.html>.
- Kuru, Zeynep Akbulut, dan Ahmet T. Kuru. "Apolitical Interpretation of Islam: Said Nursi's Faith-Based Activism in Comparison with Political Islamism and Sufism." *Islam and Christian-Muslim Relations* 19, no. 1 (Januari 2008).
- Mardin, Serif. *Religion and Social Change in Modern Turkey*. Albany: State University of New York Press, 1989.

- Muedini, Fait. "The Politics between the Justice and Development Party (AKP) and the Gulen Movement in Turkey: Issues of Human Rights and Rising Authoritarianism." *Muslim World Journal of Human Right* 12, no. 1 (2015).
- Ozbudun, Ergun. "Turkey's Judiciary and the Drift Toward Competitive Authoritarianism." *The International Spectator* 50, no. 2 (Juni 2015).
- Setyawan, Heri. "Nurturing Religious and Humanistic Values to Young Generations in Gulen and Jesuit Schools in Indonesia." *RELIGIO: Jurnal Studi Agama-agama* 6, no. 1 (Maret 2016).
- Stark, Rodney. *Sociology, 10th edition*. Belmont, CA: Wadsworth, 2007.
- Tol, Gonul. "Turkey's Next Military Coup: How Empowering the Generals Could Backfire." *Foreign Affairs*, 30 Mei 2016.
- Vahide, Sukran. "The Life and Times of Bediuzzaman Said Nursi." *The Muslim World* 89, no. 3-4 (Oktober 1999).
- Yavuz, M. Hakan. "Cleansing Islam from the Public Sphere." *Journal of International Affairs* 54, no. 1 (2000).
- Yavuz, M. Hakan. "Gulen Movement: The Turkish Puritans." Diedit oleh M. Hakan Yavuz dan John L. Esposito. *Turkish Islam and the Secular State*. New York: Syracuse University Press, 2003.
- Yavuz, M. Hakan. "Towards an Islamic Liberalism?: The Nurcu Movement and Fethullah Gulen." *Middle East Journal* 53, no. 4 (Autumn 1999).
- Yildiz, Ahmet. "Politico-Religious Discourse of Political Islam in Turkey: The Parties of National Outlook." *The Muslim World* 93 (April 2003).
- Yilmaz, Ihsan. "AK Party between Post-Islamism and Non-Islamism: A Critical Analysis of the Turkish Islamism's Transformation," 27 Februari 2011. <http://ssrn.com/abstract=1771905>.
- Yucel, Salih. "Fethullah Gulen: Spiritual Leader in a Global Islamic Context." *Journal of Religion & Society* 12, no. 2 (2010).
- BBC News Middleeast*, 1 Maret 2014. <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-26397755>.

RELASI ISLAM DAN POLITIK DALAM SEJARAH POLITIK ACEH ABAD 16-17

Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad

UIN Ar-Raniry Banda Aceh
email: abah.shatilla@gmail.com

Abstract: *This article is aimed at examining the relation between Islam and politics in Aceh in 16-17 Centuries. In this age, Aceh had reached its golden era not only in aspects of science and knowledge, but also in political affairs. That is why this study was focused on observing the kinds of aspects which had made Islam and state unified in this period. Historically, there were many dynamical political changes in history of Aceh. Through socio-historical approach, the author investigated the phases of political history in Aceh. It can be said that there were many historical evidences in the experience of Aceh when positioning Islam in political arena. This was based not only on the history of Islamic kingdoms (Aceh Darussalam), but also on kitabs (books) produced by Acehnese 'ulama that explained the system of ruling in the government. This study could be an example of relation between Islam and state in Southeast; there was no neparation between state and religion. This historical facts ended when the invanders (colonialist) came from Europe to introduce the concept of nation-state.*

الملخص: يهدف هذا البحث المتواضع إلى القيام ببيان تطور العلاقة بين الإسلام والسياسة في القرنين 16-17 من الميلااد في أتشيه. وكانت أتشيه آنذاك — تاريخيًا — قد بلغت شهرتها في مجالات شتى لا سيما بتقدمها العلمي بالإضافة إلى المجال السياسي. هنا سيحلل الباحث خلال تناوله لهذه الدراسة الأجواء التي تقوم وراء الارتباط الوثيق بين الإسلام والسياسة في ذلك العهد المتميز. نعم، ثمّة كثير من التغيّرات والتحوّلات للأوضاع السياسية في تاريخ أتشيه حسب ما اطّلع عليه الباحث من كتب التاريخ. انطلاقًا من النظرية المعرفية الاجتماعية والتاريخية، يسعى بما الباحث إلي معرفة تلك المراحل العريقة التي شهدتها التاريخ ويسير شعب أتشيه على نَحجها. والحديث عنها يستند إلى أدلة حاسمة تاريخية تبرهن عند التحقق بمدى تعامل الإسلام بالسياسة. وهذه البراهن كانت واضحة وضوح الشمس في رابعة النهار من خلال اكتشاف الباحث على تاريخ مملكة أتشيه دار السلام، وفي هذا الإطار وجد عند تأمله الدقيق لبعض الكتب المؤلفة من قبل علمائها في هذين القرنين العظيمين تعبر أثناء

تعرضهم حول الفكر السياسي وتكاملها وتطابقها بالدين. هذه الدراسة تظهر قوة التفاعل بين الإسلام والسياسة في جنوب شرق آسيا من غير تفرّق ولا تمزّق، حيث لا يعرف شعبها وحكّامها الفصل بين شؤون الدولة وأمور الدين. ولكن مع الأسف الشديد، انتهى هذا الاندماج بعد ظهور الاستعمار الأوروبي ويعرّف علي أبناء المستعمرين نظام دولة وألقى من خلاله جذور حملة فصل الدين عن الدولة.

Abstrak: Artikel ini berusaha menjelaskan tentang hubungan Islam dan politik di Aceh pada abad ke 16-17 M. Pada masa tersebut, Aceh mencapai masa kejayaan tidak hanya dalam bidang ilmu pengetahuan, tetapi juga dalam bidang politik. Karena itu, kajian ini ingin melihat aspek apa saja yang menyebabkan hubungan Islam dan negara dapat menyatu pada masa tersebut. Sejarah historis, ada beberapa perubahan dinamika politik di dalam sejarah Aceh. Melalui pendekatan sosial-sejarah, pengkaji menelaah fase-safe di dalam sejarah politik di Aceh. Dapat dikatakan bahwa ada beberapa bukti sejarah tentang pengalaman Aceh ketika memposisikan Islam dalam kancah politik. Hal ini dibuktikan bukan hanya dari sisi sejarah kerajaan Aceh Darussalam, tetapi juga dari beberapa kitab yang dihasilkan oleh para 'ulama Aceh yang menjelaskan tentang sistem pemerintahan. Kajian ini menjadi salah satu bukti kuat bagaimana praktik Islam dan negara di Asia Tenggara, yaitu tidak ada pemisahan antara urusan negara dan agama. Kenyataan sejarah ini berakhir ketika para penjajah dari Eropaa datang memperkenalkan sistem negara-bangsa.

Keywords: Aceh, sejarah, Politik Aceh, literatur lokal, hikayat, adil.

PENDAHULUAN

Artikel ini bermaksud untuk mengkaji tentang pengalaman hubungan Islam dan politik di dalam sejarah Aceh. Sejauh ini, literatur mengenai politik Aceh mendapatkan tempat yang amat besar di dalam diskursus ke-Aceh-an. Tidak sedikit sarjana luar negeri memotret Aceh dari perspektif ilmu politik.¹ Di Indonesia, beberapa penulis tidak ketinggalan di berpartisipasi membedah persoalan

¹Edward Aspinall, *Islam and Nation: Separatist in Aceh, Indonesia* (California: Stanford University Press, 2009, 2009); Daniel Andrew Birchok, "Sojourning on Mecca's Verandah: Place, Temporality, and Islam in an Indonesian Province" (University of Michigan, 2013); Matthew N. Davies, *Indonesia's War over Aceh: Last stand on Mecca's porch* (New York: Routledge, 2006).

politik di Aceh.² Sayangnya, tidak ada karya yang komprehensif membahas yang dimaksud dengan Politik Aceh, khususnya hubungan politik dan Islam. Masih perlu dipikirkan bagaimana sebenarnya secara konseptual tentang konsep Politik Aceh. Pengkaji telah menulis tentang politik di Indonesia dari kacamata Islam³ dan fondasi metafisika Politik Jawa.⁴ Kajian tentang Politik Aceh memang memerlukan kerangka yang berlandaskan pada nilai-nilai dan budaya yang menjadi standar perilaku berpolitik.⁵ Karena di Aceh tidak pernah padam akan persoalan kekuasaan dan kerajaan/pemerintahan, maka kajian politik menjadi suatu keniscayaan untuk dipelajari dari pengalaman sejarah orang Aceh.

Namun demikian, studi politik Aceh, sebagaimana studi-studi ilmu lainnya, cenderung digiring pada konteks Dunia Melayu. Sehingga Politik Aceh dilihat dari perspektif kebangkitan Dunia Melayu.⁶ Dalam hal ini, Hussin Mutalib menulis:

“Aceh’s position and power rose consequent to the demise of trading centres not only in Melaka, but also Pasai and Pedir in north Sumatra which fall to incessant Portuguese (and Siamese) onslaught. Classical texts such as the *Tuhfat-ul-Nafis* and the *Sejarah Melayu*, written at the height of Aceh’s power, documented how Aceh not only controlled many Malay states in the Malay Peninsula, like Perak, Johor, Pahang, and Kedah, but had a booming entreport trade, particularly under the able leadership of rulers such as the notable Sultan Ibrahim or Ali Mughayat Syah (1507-1528) and Iskandar Muda Mahkota Alam (1607-

²Aryos Nivada, *Wajah Politik & Keamanan Aceh* (Yogyakarta: Deepublish, 2014); Chairul Fahmi, *Politik Sang Pemberontak: Kumpulan Esai, Politik, Hukum, Sosial dan Kemanusiaan di Aceh* (Yogyakarta: Deepublish, 2014); M Alkaf et al., *Geunap Aceh: Perdamaian Bukan Tanda Tangan* (Banda Aceh: Aceh Institute Press, 2010); Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, *Aceh Baru Post-Tsunami: Merengkuh Tradisi Menuju Masa Depan Mandiri* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014); Hasanuddin Yusuf Adnan, *Aceh dalam Inisiatif NKRI* (Banda Aceh: Adnin Foundation, 2010); Hasanuddin Yusuf Adnan, *Islam dan Sistem Pemerintahan di Aceh Masa Kerajaan Aceh Darussalam* (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2013).

³Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, *Sejarah Islam Politik Indonesia: Dari Pra-Kemerdekaan Hingga Era Reformasi* (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2013).

⁴Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, “Aceh vs Indonesia 2045,” *Serambi Indonesia*, 2014, Januari edisi, 18.

⁵Lihat penjabarannya dalam Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, *Acehnologi* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2012).

⁶Baca misalnya Mohd. Taib Osman, *Islamic Civilization in the Malay World* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2000); Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan* (Bandung: Rosdakarya, 1999).

1636). While Sultan Ibrahim managed to bring together the warring coastal states within Aceh, into one unified and formidable power, Iskandar Muda secured the assistance of his Islamic advisers and other well known *ulama* to strengthen the Islamic foundation of his regime, and with such political and economic strength, Islamic rule and general stability, traders and missionaries who had formerly patronised Melaka, shifted their attention to Aceh. Her strategic maritime location at the cross-roads between the Malay Archipelago and India, the control of the black pepper trade, and her overall prosperity, also helped the state to become a centre of Islamic meeting point and scholarship.⁷⁷

Selanjutnya, kajian ini akan membahas tentang tahapan-tahapan dalam sejarah politik di Aceh. Dalam bagian ini akan dijelaskan tentang bagaimana fase-fase dalam sejarah politik Islam. Setelah itu dilanjutkan dengan pengalaman Aceh dalam hubungan Islam dan politik. Di sini dipaparkan tentang bagaimana akar politik di Aceh dan perjalanan posisi Islam di dalam lintasan sejarah Aceh. Beberapa temuan di dalam studi ini disajikan dalam bagian penutup.

PERIODISASI POLITIK ACEH

Dalam narasi sejarah Aceh, praktik politik oleh orang Aceh dapat ditelaah, sejak pendirian beberapa kerajaan di Pulau Ruja, mulai dari Pereulak dan Lamuri hingga ke Kerajaan Aceh Darussalam. Demikian pula, politik orang Aceh dengan bangsa asing, seperti dengan bangsa-bangsa di Eropa (Portugis, Inggris, dan Belanda), bangsa-bangsa di Asia Timur (Cina), bangsa-bangsa di Jazirah Arab (Arab Saudi, Mesir, Libya), dan bangsa-bangsa di Asia Tenggara (Malaysia dan Indonesia). Sumber-sumber pengkajian politik di Aceh, paling tidak, dapat ditelaah dalam beberapa hikayat, dokumen penjajah, arsip-arsip di Indonesia dan Malaysia, serta beberapa kajian yang dilakukan oleh para sarjana mengenai bagaimana orang Aceh berpolitik.⁸

Sejauh ini pengkaji politik yang melakukan tafsir ulang terhadap teori-teori politik dari Barat, baik yang dididik oleh sarjana Barat atau secara otodidak, untuk mempraktikkannya pada situasi

⁷⁷Hussin Mutalib, "Islamic Malay Polity in Southeast Asia," ed. oleh Mohd. Taib Osman, *Islamic Civilization in the Malay World* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2000), 22–23.

⁸Lihat misalnya Teuku Iskandar, *Hikayat Aceh* (Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan, 2001).

perpolitikan di Aceh saat ini.⁹ Semua data tersebut memang jarang diarahkan pada suatu disiplin keilmuan atau kajian tentang Politik Aceh. Praktik politik di Aceh, cenderung disandingkan dalam ranah kajian Politik Melayu atau Politik di Asia Tenggara.¹⁰ Sehingga, istilah Politik Aceh hampir jarang ditemui di dalam literatur studi politik di Asia Tenggara. Di samping itu, Azyumardi Azra melihat praktik politik di Aceh dalam kacamata Politik Islam di Dunia Melayu.¹¹ Azra menuturkan: “Pemikiran politik Islam di Nusantara dapat ditemukan dalam berbagai kitab Melayu Klasik, yang ditulis dengan huruf Arab.”¹² Adapun kitab-kitab yang muncul dalam literatur sejarah pemikiran di Aceh adalah seperti *Hikayat Raja Pasai*,¹³ *Bustān Salātin*,¹⁴ *Tāj Salātin*,¹⁵ dan *Mābayna Salātin*.¹⁶ Ada juga karya lain yang ditulis oleh bukan di Aceh, namun pernah menetap di Aceh, yakni kitab *Sulalāt Salātin*, karya Tun Sri Lanang.¹⁷

⁹Sher Banu A. Latiff Khan, “Rule Behind the Silk Curtain: The Sultanahs of Aceh 1641-1699” (University of London, 2009).

¹⁰Baca misalnya Mutalib, “Islamic Malay Polity in Southeast Asia”; Anthony Reid, *Imperial Alchemy: Nationalism and Political Identity* (New York: Cambridge University Press, 2010).

¹¹Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*.

¹²Ibid., 89.

¹³Baca Russel Jones, *Hikayat Raja Pasai* (Petaling Jaya: Fajar Bakti Sdn. Bhd, 1987).

¹⁴Tentang kitab ini baca Teuku Iskandar, *Nuru 'd-din ar-Raniri: Bustanu's Salātin Bab II, Fasal 13* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966).

¹⁵Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, 90. Mengenai kitab *Tāj al-Salātin*, baca Khalid Hussain, *Tāj Us-Salātin* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966). Di sini Khalid Hussain mengatakan bahwa pengarang kitab *Tāj al-Salātin* bukan orang Aceh, melainkan dari Johor yang dikenal dengan nama Bukhari Johor (h.xv). Akan tetapi Teuku Iskandar menyebutkan bahwa Bukhari al-Jauhari adalah pengarang dari Aceh yang hidup pada zaman Sultan Alauddin Riayat Syah Sayyid al-Mukammil (1588-1604). Kitab ini ditulis untuk sultan tersebut. Lihat Teuku Iskandar, *Kesusasteraan Klasik Melayu Sepanjang Abad* (Jakarta: Libra, 1996), 377.

¹⁶Kitab ini lebih dikenal dengan istilah Adat Aceh. Namun judul kitab ini sebenarnya adalah *Mābaina al-Salātin*. Lihat G.W.J. Drewes dan P. Voorhoeve, *Adat Atjeh* (Martinus Nijhoff, 1985), 15. Adapun kalimat yang muncul dalam kitab tersebut adalah “*wa sammituha mā baina as-salātin*, maka kami namai akan dia perintah segala raja-raja.” Adapun teks dalam bahasa Indonesia, dapat dilihat dalam Ramli Harun dan Rahmad M.A. Gani, *Adat Aceh* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985).

¹⁷Para sarjana bersepakat bahwa yang mengarang kitab tersebut adalah Tun Sri Lanang. Lihat teks dalam bahasa Melayu yang disalin oleh Muhammad Haji Saleh. Lihat Tun Seri Lanang, *Sulalāt Al-Salātin Ya 'ni Perturunan Segala Raja-Raja (Sejarah Melayu)*, ed. oleh Muhammad Haji Salleh (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2009). Para sarjana sering mengatakan bahwa kitab ini merupakan *Sejarah Melayu*. Namun penulisnya tidak pernah mengklaim kalau dia menulis tentang *Sejarah Melayu*.

Walaupun ada yang mengatakan bahwa hikayat-hikayat tersebut ditulis dalam bahasa Melayu, namun tidak sedikit pula, pemikiran politik Aceh yang disajikan dalam hikayat-hikayat yang berbahasa Aceh, seperti *Hikayat Malem Dagang*¹⁸ yang dikenal juga dengan *Hikayat Meukuta Alam*¹⁹ atau *Hikayat Iskandar Muda*.²⁰

Untuk memudahkan memahami perjalanan sejarah politik Aceh, akan dijelaskan beberapa fase-fasenya: *Fase pertama*, saat terjadi proses Islamisasi dan pendirian beberapa kerajaan Islam di Pulau Ruja. Era ini ditandai dengan kemunculan kerajaan-kerajaan Islam di sepanjang pesisir Pulau Ruja, yang juga ditandai dengan saling menyerang antara setiap kerajaan (VIII-XIV M). Para sarjana telah sepakat bahwa kedatangan Islam ke Pulau Ruja terjadi pada abad ke-8 M. Artefak sejarah yang ditemukan di dalam sejarah Kerajaan Peureulak menunjukkan bahwa Islam datang bukan pada abad ke-13 M.²¹

Fase kedua dapat dikatakan sebagai era pendirian dan kejayaan Kesultanan Aceh Darussalam pada 1203 M. Dalam fase inilah karya-karya besar ‘ulama di Aceh lahir untuk menopang kerajaan. Pada masa tersebut, rakyat Aceh menemukan momentum kekuatan politik, tidak hanya di Nusantara, tetapi pada level internasional. Letak yang cukup strategis yang ditopang dengan kemunculan kerajaan-kerajaan Aceh di pesisir Aceh. Mulai dari Barus hingga Tamiang, kerajaan-kerajaan di Aceh bermunculan. Tidak dapat diabaikan juga kerajaan yang ada di kawasan tengah-tengah Aceh, yaitu Lingge. Dalam fase hampir lima abad lebih, Politik Aceh benar-benar mendapatkan momentum. Kedaulatan sebagai suatu negara yang bebas dari kendali kekuatan manapun terjadi.

Mengenai kajian terhadap kitab *Sulalat-us-Salaṭin*, baca Abdul Rahman Haji Ismail dan Haron Daud, *Sulalat-us-Salaṭin (Sejarah Melayu): Cerakinan Sejarah, Budaya, dan Bahasa* (Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2012).

¹⁸H. K. J. Cowan, *De “Hikajat Malem Dagang* (Netherland: De Taal-, Land- En Volkenkunde Van Nederl.-Indie, 1937).

¹⁹Imran Teuku Abdullah, *Hikayat Meukuta Alam: Suntingan Teks dan Terjemahan beserta Telaah Struktur dan Resepsi* (Jakarta: Intermedia, 1991).

²⁰Ramli Harun, *Hikayat Sultan Aceh Iskandar Muda* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985).

²¹A. Hasjmy, “Adakah Kerajaan Islam Perlak Negara Islam Pertama Di Asia Tenggara,” ed. oleh A. Hasjmy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (Jakarta: PT Al Ma’arif, 1993), 143–72.

Fase ketiga adalah Fase Kolonialisasi I dimana terjadi saat Aceh menghadapi penjajah Belanda pada tahun 1873 hingga kejatuhan istana kerajaan Aceh Darussalam di Banda Aceh, yang kemudian dilanjutkan oleh para ‘ulama.²² Ketika proses perpindahan kekuasaan berlangsung dari “kelompok istana” ke “kelompok ulama” memberikan tanda bahwa para ‘ulama telah memerankan fungsi mereka, tidak lagi sebagai agen intelektual, tetapi juga sebagai agen perjuangan rakyat Aceh.²³

Fase keempat adalah Fase Kolonialisasi II adalah saat para ‘ulama dan pejuang Aceh menghadapi Belanda hingga kedatangan Jepang pada tanggal 12-13 Maret 1942. Walaupun Jepang hanya beberapa tahun menjajah Indonesia, namun pengalaman menghadapi Jepang masih belum begitu banyak digali. Dalam fase ini, hampir bersamaan dengan fase “penyatuan” Aceh dengan Indonesia.²⁴ Persoalan ini sampai sekarang masih mendapat perhatian khusus, di kalangan para peminat sejarah, terutama bagaimana kontribusi nasionalisme orang Aceh terhadap Republik Indonesia.²⁵

Fase kelima adalah Fase Revolusi I ditandai dengan pergolakan sosial politik yang dimotori oleh PUSA. Ini merupakan kebangkitan para ‘ulama Aceh di dalam mengatur diri mereka sendiri. Cikal bakal PUSA telah memberikan spirit perjuangan dan keterlibatan ‘ulama tidak hanya di dalam bidang sosio-religi, tetapi juga di dalam sosial politik dan sosial kebudayaan. Kebangkitan ‘ulama Aceh dalam bentuk organisasi ini memberikan kesan yang amat positif bagi peran politik ‘ulama di dalam masyarakat Aceh.

Fase keenam adalah Fase Revolusi II adalah perang Cumbok. Revolusi sosial ini telah menciptakan disintegrasi sosial antara kaum

²²Baca Ibrahim Alfian, *Perang di Jalan Allah: Perang Aceh 1873-1912* (Jakarta: Sinar Harapan, 1987); Ibrahim Alfian, *Sastra Perang: Sebuah Pembicaraan Mengenai Hikayat Perang Sabil* (Jakarta: Balai Pustaka, 1992); Ibrahim Alfian, *Wajah Aceh dalam Lintasan Sejarah* (Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1999).

²³Mengenai karya-karya ‘ulama Aceh, lihat Erawadi, *Tradisi, Wacana dan Dinamika Intelektual Islam Aceh Abad XVIII dan XIX* (Jakarta: Kementerian Agama RI, Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur Keagamaan, 2011).

²⁴Mengenai pendudukan Jepang di Aceh, baca Anthony Reid, *The Blood of the People: Revolution and the End of Traditional Rule in Northern Sumatra* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 84–147.

²⁵Baca misalnya Sehat Ihsan Shadiqin, Ilyas Mukhlisuddin, dan Ardiansyah, *Abu Habib Muda Seunagan: Republikan Sejati dari Aceh* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2015).

bangsawan dan kaum intelektual yang ada di Aceh.²⁶ Dampaknya adalah peran kaum bangsawan di Aceh mulai mengendur. Mereka eksodus keluar Aceh. Dewasa ini, keturunan bangsawan tersebut telah bangkit kembali di pentas nasional. Disadari atau tidak, kemunculan generasi intelektual Aceh di luar Aceh, lebih banyak dipicu oleh peristiwa perang Cumbok. Episode peristiwa ini tentu saja membawa dampak yang paling serius di dalam penyatuan kekuatan politik Aceh. S.M. Amin memberikan kesaksiannya sebagai berikut:

“Akhir pertempuran ini berarti akhir kekuasaan Ulebalang di daerah Aceh. Akhir kekuasaan Ulebalang yang telah berabad-abad lamanya berlangsung itu, berarti perubahan “radikal” dalam “struktur” pemerintahan daerah pun berarti juga tibanya suatu masa baru yang lebih teratur dimana kepadatan lebih banyak syarat-syarat yang dihayati guna pembentukan suatu pemerintahan yang lebih stabil dari yang sudah.”²⁷

Fase ketujuh adalah Fase Separatisasi I terjadi ketika peristiwa DI/TII dibawah pimpinan Tgk. Abu Daud Beureueh pada 21 September 1953.²⁸ Gerakan ini merupakan titik balik kesadaran Islam dan politik yang dipraktikkan oleh orang Aceh. Dalam konteks sejarah, peristiwa DI/TII telah menjadi tidak hanya isu lokal di Aceh, tetapi juga pada level nasional. Bahkan, dewasa ini, peristiwa ini juga memberikan dampak pada pemahaman konstelasi politik Aceh di muka internasional. Dalam *Manifesto Pemberontak Aceh*, dijumpai beberapa alasan kuat mengapa Aceh mau bergabung untuk mendirikan Negara Islam.²⁹

²⁶Baca laporannya dalam Abdulloh Arif, *Disekitar Peristiwa Penghianatan Tjoembok* (Koetaradja: Semangat Merdeka, 1946).

²⁷S.M. Amin, *Memahami Sejarah Konflik Aceh* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2014), 15.

²⁸Lihat misalnya Hasanuddin Yusuf Adan, *Teungku Muhammad Dawud Beureueh* (Bangi: Penerbit UKM, 2005). Mengenai kisah dan penyebab kemunculan DI/TII di Aceh, baca Nazaruddin Sjamsuddin, *The Republican Revolt: A Study of the Acehnese Rebellion* (Singapore: ISEAS, 1985); Dada Meuraxa, *Peristiwa Berdarah di Atjeh* (Medan: Pustaka Sedar, 1956). Mengenai laporan militer di dalam menghadapi DI/TII oleh pemerintah Indonesia, baca Ariwiadi, *Gerakan Operasi Militer VII Penyelesaian Peristiwa DI/T.I.I. di Atjeh* (Jakarta: Mega Bookstore, n.d.). Adapun mengenai sejarah penyelesaiannya, dapat dibaca dalam Hardi Hardi, *Daerah Istimewa Aceh: Latar Belakang Politik dan Masa Depan* (Jakarta: PT Cita Panca Serangkai, 1993); KH. Ramadhan dan Hamid Jabbar, *Sjamaun Gaharu: Cuplikan Perjuangan di Daerah Modal* (Jakarta: Sinar Harapan, 1995).

²⁹Manifesto ini dapat dibaca dalam Herbert Feith dan Lance Castles, *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965* (Jakarta: LP3ES, 1995).

Fase kedelapan adalah Fase Integrasi I ketika pemerintah Indonesia berusaha keras untuk mempertahankan Aceh sebagai bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia. Upaya ini dilakukan setelah upaya penangkapan pemimpin DI/TII Aceh yang kemudian pemerintah Republik Indonesia mulai melancarkan propaganda politik, agar Aceh tetap menjadi bagian dari NKRI. Dalam fase ini, beberapa pejuang DI/TII ada yang menjadi syuhada dan ada pula yang “tiarap”, serta keluar dari Aceh menuju Malaysia.

Pihak pemerintah berdatangan ke Aceh untuk mengambil hati, akibat dari pergolakan politik, yang dimotori oleh Tgk. Abu Daud Beureueh. Akhirnya, pemerintah Republik Indonesia memberikan status Istimewa melalui berbagai misi yang dijalankan. Perdamaian Aceh dengan Indonesia ditandai dengan kemunculan dua kampus di Darussalam, yaitu IAIN (Institut Agama Islam Negeri) Ar-Raniry dan Universitas Syiah Kuala.³⁰

Fase kesembilan adalah Fase Separatisasi II ketika Dr. Tgk. Hasan Di Tiro ingin memisahkan Aceh dari Republik Indonesia melalui pendirian Gerakan Aceh Merdeka (GAM) pada 1976. Dalam fase ini musuh utama adalah pemerintah Republik Indonesia yang dipersonifikasikan sebagai “Pemerintah Jawa.” Namun, gerakan ini memanfaatkan jaringan internasional untuk mendukung perjuangan di Aceh. Dapat dikatakan bahwa GAM memanfaatkan asing untuk melawan “asing” (etnik Jawa).³¹

Fase kesepuluh adalah Fase Integrasi II ketika Gerakan Aceh Merdeka menerima tawaran damai dari pemerintah Republik Indonesia pada 15 Agustus 2005. Di sini peran asing dimainkan untuk melakukan proses perdamaian di Aceh. Para aktornya adalah mantan eksponen GAM beserta kombatanya. Mereka melibatkan diri di dalam pembangunan Aceh. Setelah damai dengan pihak NKRI, GAM mengfungsikan diri mereka sebagai aktor di dalam

³⁰Hardi, *Daerah Istimewa Aceh: Latar Belakang Politik dan Masa Depan*.

³¹Lihat misalnya, Husaini M. Hasan, *Dari Rimba Aceh ke Stockholm* (Jakarta: Batavia Publishing, 2015); Murizal Hamzah, *Hasan Tiro: Jalan Panjang Menuju Damai Aceh* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2014); Antje Missbach, *Politik Jarak Jauh Diaspora Aceh: Suatu Gambaran tentang Konflik Separatis di Indonesia*, ed. oleh Aditya Pratama, trans. oleh Windu Wahyudi Yusuf (Yogyakarta: Ombak, 2012). Mengenai alasan pemberontakan orang Aceh terhadap pemerintah Indonesia, baca Tim Kell, *The Roots of Acehnese Rebellion, 1989-1992* (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1992).

bidang legislatif dan eksekutif. Hingga 10 tahun lebih, GAM telah diterima kembali sebagai bagian dari NKRI. Mereka menjadi aktor utama di dalam pentas politik Aceh.

Dari kesepuluh masa di atas memperlihatkan beberapa hal yang mungkin dapat ditarik dalam kajian Politik Aceh. *Pertama*, kemunculan kerajaan-kerajaan Islam di Aceh tampaknya untuk pengaturan negeri yang berlandaskan pada nilai-nilai keislaman. *Kedua*, karena posisi strategisnya, maka pihak asing (Portugis, Belanda, Jepang, Indonesia) telah berupaya kuat untuk melemahkan kekuatan dan pengaruh Aceh di Nusantara. *Ketiga*, persoalan internal rakyat Aceh juga menyebabkan kehilangan kesatuan dan persatuan, yang disebabkan keruntuhan kerajaan Aceh dan hubungan ‘ulama dengan para ule balang. *Keempat*, setelah Indonesia merdeka pada tahun 1945, maka arah perjuangan Politik Aceh lebih banyak ditujukan kepada pemerintah Republik Indonesia. *Kelima*, sejak tahun 2005, Aceh telah kembali mempraktikkan sistem politik dari Barat melalui pendirian partai politik lokal dan pada saat yang sama melakukan simbolisasi kekuasaan politik melalui otoritas adat dengan pendirian lembaga Wali Nanggroe.

RELASI ISLAM DALAM POLITIK DI ACEH

Dari fase-fase kondisi sejarah pergolakan politik di Aceh, ada beberapa hal yang perlu dicermati, khususnya dalam bidang aktor dan isu yang diperjuangkan oleh orang Aceh. Salah satu yang paling penting untuk ditelaah adalah tokoh yang berperan. Pada masa awal kondisi politik di Aceh, para aktornya adalah para ‘ulama dari Timur Tengah dan Asia Selatan. Mereka datang ke Aceh langsung mendirikan kerajaan, sebagai bagian dari perluasan jazirah Islam di Nusantara. Setelah itu, muncul aktor-aktor politik dari Tanah Melayu dan Bugis. Kondisi ini memperlihatkan bahwa kontestasi politik di Tanah Melayu, khususnya perluasan kekuasaan politik Aceh di Tanah Melayu, telah menyebabkan adanya orang non-Aceh yang menjadi pemimpin politik di Aceh. Namun, saat itu, para ‘ulama menempelkan diri mereka pada setiap pemerintahan kerajaan. Jabatan sebagai *qadhi malik al-‘adil* menjadikan adanya harmonisasi antara Islam dan politik di Aceh. Tahap berikutnya adalah ketika penyerahan kekuasaan politik dari pihak elit istana ke pihak ‘ulama, ketika Belanda menyerang Aceh. ‘Ulama sebagai aktor

utama memainkan peran politik mereka, sejak era penyerangan oleh Belanda hingga kebersatuan Aceh dengan NKRI pada tahun 1945.

Adapun pengaruh dari luar Aceh terhadap tatanan politik di Aceh juga sangat perlu dikaji secara mendalam. Pengaruh-pengaruh tersebut, di antaranya muncul dari Arab dan Persia, terutama di dalam bahasa politik.³² Tidak hanya itu, Azra menukilkan bahwa: “Penggunaan kosakata politik Islam dapat dipastikan menjadi meluas ketika institusi politik Islam mulai berdiri pada akhir abad ke-13 dengan tegaknya Kerajaan (kesultanan) Samudra Pasai.”³³ Adapun pengaruh Turki-Ustmani juga cukup dirasakan dalam pembinaan politik, dalam sejarah kerajaan Aceh Darussalam.³⁴ Setelah itu, pengaruh Melayu juga ikut memberikan warna dalam sejarah Politik Aceh, terutama ketika beberapa orang Melayu berkhidmat di dalam Kerajaan Aceh Darussalam. Adapun pengaruh Eropa muncul setelah abad ke-19, di mana Aceh menjadi objek dari pengaruh *nation-state*. Akhirnya, pengaruh Jawa pun ikut mewarnai dinamika perpolitikan di Aceh. Pengaruh-pengaruh tersebut, pada gilirannya, membuyarkan keotentikan Politik Aceh. Namun belakangan para peneliti tentang ilmu politik, tetap menemukan karakteristik politik di Aceh, seperti yang ditemukan oleh Otto Syamsuddin Ishak, yaitu ke-Islam-an, ke-Indonesia-an, dan ke-Aceh-an.³⁵

Dalam karya Syeikh Nurdin Ar-Raniry, *Bustān al-Salāṭin* ditemukan bagaimana praktik dan administrasi pemerintahan, sesuai dengan isi-isi kitab tersebut,³⁶ yaitu:

- a. Bab yang pertama menyatakan kejadian tujuh petala langit dan bumi (10 pasal). Adapun menurut Jelani Harun, dalam bab ini terdiri dari 30 Pasal.³⁷

³²Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, 77.

³³Ibid., 78.

³⁴Baiquni Hasbi, *Relasi Kerajaan Aceh Darussalam dan Kerajaan Utsmani* (Banda Aceh: LSAMA, 2014).

³⁵Otto Syamsuddin Ishak, *Aceh Pasca Konflik: Kontestasi 3 Varian Nasionalisme* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2013).

³⁶Iskandar, *Nuru'd-din ar-Raniri: Bustanu's Salāṭin Bab II, Fasal 13, 4*. Adapun isi setiap dapat dilihat dalam Jelani Harun, *Bustān al-Salāṭin: A Malay Mirror for Rulers* (Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia Press, 2009), 47–53.

³⁷Harun, *Bustān al-Salāṭin: A Malay Mirror for Rulers*, 47–49. Adapun pasal-pasal tersebut adalah: Pasal kejadian Nur Muhammad; Pasal kejadian *Lauh Mahfuz*; Pasal kejadian kalam; Pasal kejadian *Arasy*, Pasal kejadian Kursi, Pasal Kejadian *Liwa' al-hamd*, Pasal kejadian malaikat, Pasal kejadian *Sidratul Muntaha*, Pasal kejadian Jin, Pasal bilangan segala alim, Pasal kejadian tujuh petala langit, Pasal kejadian Surga, Pasal

- b. Bab yang kedua pada mengatakan segala anbiya' dan segala raja- (13 pasal).
- c. Bab yang ketiga pada mengatakan segala raja-raja yang adil dan wazir yang berakal (6 pasal).
- d. Bab yang keempat pada mengatakan segala raja-raja yang pertapa dan segala aulia yang salihin (2 pasal).
- e. Bab yang kelima pada mengatakan segala raja-raja yang zalim dan segala wazir yang aniaya (2 pasal).
- f. Bab yang keenam pada mengatakan segala orang yang murah lagi mulia dan segala yang berani lagi besar (2 pasal).
- g. Bab yang ketujuh pada mengatakan akal dan ilmu dan firasat dan kifayat dan ilmu tabib dan segala sifat perempuan dan setengah daripada segala hikayat yang ajaib dan gharib (5 pasal).

Adapun isi kitab *Tāj al-Salāṭin* lebih detail ketimbang kitab *Bustān Bustān al-Salāṭin*, sebagai terlihat berikut ini:

- a. Pasal yang pertama pada menyatakan peri mengenai diri manusia.
- b. Pasal yang kedua peri mengenal Tuhan yang menjadikan alam sekalian ini.
- c. Pasal yang ketiga pada menyatakan peri mengenal dunia dan kehidupan manusia itu betapa.
- d. Pasal yang keempat pada menyatakan peri kesalahan kehidupan manusia.
- e. Pasal yang kelima pada menyatakan peri mangkat sultan.
- f. Pasal yang keenam pada menyatakan peri perbuatan adil.
- g. Pasal yang ketujuh pada menyatakan peri segala raja-raja yang adil.
- h. Pasal yang kedelapan pada menyatakan peri segala raja-raja kafir yang adil.
- i. Pasal yang kesembilan pada menyatakan peri pekerjaan segala raja.

kejadian anak Bidadari, Pasal kejadian Baitul Makmur, Pasal kejadian matahari, bulan, dan bintang, Pasal kejadian kelodan tahi bintang, Pasal kejadian awan, Pasal kejadian air sejuk, air beku, dan embun, Pasal kejadian Kilat, Halilintar, dan guru, Pasal kejadian Bintang Raja, Pasal kejadian tujuh petala Bumi, Pasal Kejadian Ka'bah, Pasal Kejadian Bukit Qaf, Pasal kejadian yang menanggung bumi, Pasal Kejadian Gempa, Pasal Kejadian Neraka, Pasal kejadian kurrah bumi, Pasal bilangan segala laut dan sungai, Pasal menyatakan segala alam, dan Pasal menyatakan aqlim.

- j. Pasal yang kesepuluh pada menyatakan peri pekerjaan segala menteri.
- k. Pasal yang kesebelas pada menyatakan peri segala penyurat itu.
- l. Pasa yang kedua belas pada menyatakan peri pekerjaan segala pesuruh.
- m. Pasal yang ketiga belas pada menyatakan peri segala pegawai raja kerajaan.
- n. Pasal yang keempat belas pada menyatakan peri memelihara anak.
- o. Pasal yang kelima belas pada mengatakan peri hemat yang besar.
- p. Pasal yang keenam belas pada menyatakan peri yang berbudi.
- q. Pasal yang ketujuh belas pada menyatakan peri segala syarat kerajaan.
- r. Pasal yang kedelapan belas pada menyatakan ilmu kiafah dan firasat itu.
- s. Pasal yang kesembilan belas pada menyatakan tanda kiafah dan firasat itu.
- t. Pasal yang kedua puluh: pada mengatakan peri segala rakyat dan raja dalam kerajaan itu.
- u. Pasal yang kedua puluh dua: pada menyatakan peri senjata dan ikhsan itu.
- v. Pasal yang kedua puluh tiga: pada mengatakan peri wafa dan ahd itu.
- w. Pasal yang kedua puluh empat pada menyatakan peri kesudahan kitab yang maha mulia ini.³⁸

Kitab *Tāj al-Salāṭin* memiliki pengaruh tidak hanya pada Dunia Melayu, tetapi juga di dalam Dunia Jawa. Teuku Iskandar menyebutkan bahwa:

“Pengaruh *Tāj al-Salāṭin* terasa di seluruh Kepulauan Nusantara hingga abad ke-19. Di Jawa karya dicetak sampai tiga kali pada abad ke-19. Di samping itu terdapat terjemahan ke dalam bahasa Jawa. Di Yogya dan Solo kitab ini bukan saja dibaca dan dipelajari oleh raja-raja, ahli keluarga serta pembesar-pembesar, tetapi juga oleh masyarakat ramai.”³⁹

³⁸Iskandar, *Kesusasteraan Klasik Melayu Sepanjang Abad*, 378; Hussain, *Tāj Us-Salāṭin*, 7–8.

³⁹Iskandar, *Kesusasteraan Klasik Melayu Sepanjang Abad*, 379.

Dari kedua kitab di atas, tampak bahwa ada usaha dari para ‘ulama di Aceh untuk menjelaskan beberapa aspek inti dari sistem pemerintah: orang yang layak menjadi pemimpin, corak kepemimpinan, dampak pemimpin yang baik dan buruk, sistem administrasi kerajaan, pembinaan masyarakat, dan hal-hal yang bersifat *higher intelligence* dalam suatu sistem kerajaan. Tampaknya, tidak ada kitab serupa yang berhasil menjelaskan sistem politik, seperti dua kitab di atas. Kendati di Tanah Melayu sendiri sudah ada kitab *Sulālāt al-Salāṭin* yang dikarang oleh Tun Sri Lanang. Karya ini juga sempat menjelaskan tentang situasi di negeri Pulau Ruja dan terdapat isi-isi yang ada di dalam *Hikayat Raja Pasai*.

Adapun isi kitab *Mābayna al-Salāṭin* yang dikenal dengan istilah *Adat Aceh* adalah sebagai berikut:

- a. Perintah segala raja-raja
- b. Silsilah raja-raja di Bandar Aceh.
- c. Adat Majlis raja-raja.
- d. *Dustur* adat hasil negeri dan segala kapal niaga.

Kitab *Mābayna al-Salāṭin* dapat dikatakan sistem operasionalisasi Kerajaan Aceh Darussalam. Jika *Tāj al-Salāṭin* dan *Bustān al-Salāṭin* berupaya menjelaskan sistem kosmologi dan kekuasaan di Aceh, maka kitab *Mābayna al-Salāṭin* menjelaskan sistem administrasi pemerintahan yang dikelola berdasarkan pada ajaran-ajaran Islam, mulai dari adat diraja sampai pada sistem keuangan atau perpajakan dalam kerajaan Aceh Darussalam.⁴⁰ Vladimir Braginsky menilai bahwa *Hikayat* tersebut: “...is more deeply Islamized than other Malay chronicles and is structured by a set of Islamic formulas.”⁴¹ Tidak mengherankan jika kemudian Raja Aceh yang diceritakan dalam hikayat tersebut, dikenang sepanjang masa, yaitu Sultan Iskandar Muda. Hikayat ini juga menyiratkan bahwa orang Aceh telah memiliki tradisi menulis, sebelum kedatangan seorang ‘ulama dari India yang mengarang kitab *Mābayna al-Salāṭin*, yaitu Syaikh Nurdin Ar-Raniry.⁴²

⁴⁰Lihat misalnya Anisaturrahmi, “Sistem Mata Uang Kerajaan Aceh Darussalam pada Masa Sultan Iskandar Muda (Suatu Analisis Menurut Perspektif Ekonomi Islam)” (Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Ar-Raniry, 2015).

⁴¹Vladimir Braginsky, “Structure, Date and Sources of Hikayat Aceh revisited: The problem of Mughal-Malay literary ties,” *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (BKI)* 162, no. 4 (2006): 441–67.

⁴²Harun, *Bustān al-Salāṭin: A Malay Mirror for Rulers*, 8.

Dari aspek politik, menurut Amirul Hadi “seorang penguasa memiliki otoritas “politik” dan “agama.” Nilai agamis dari posisi ini sesungguhnya sama dengan yang diformulasikan oleh para pemikir Islam. Adalah melalui lembaga kenegaraan (kekhalifahan dan kesultanan) ajaran-ajaran Islam dapat dilaksanakan dengan baik.”⁴³ Dengan demikian, tidak berlebihan, dikatakan bahwa tata cara perpolitikan di Aceh tidak menganut sistem politik yang berkembang di Barat, khususnya setelah era Pencerahan. Sebab, ketika praktik politik ini dilaksanakan di Aceh, di Barat masih berada di dalam zaman kegelapan. Demikian pula, di Pulau Jawa yang menjadi cikal bakal pemerinahan Indonesia, masih menggunakan sistem pemerintahan yang bersifat kejawen yang dilandasi pada sistem berpikir Hindu dan Buddha.

Karena itu, jika dirunut corak penjelasan dalam kitab-kitab di atas, maka akan ditemui beberapa aspek inti dalam sistem politik: *Pertama*, kemanusiaan dan keilahian. Ada batasan yang cukup jelas ketika Bukhari Jauhari menjelaskan sifat utama kemanusiaan dan keilahian yaitu:

Apabila manusia itu dengan sentosa-nya dan sihat dan ni'mat dan daulat nantiasa tiada dengan sa-suatu kedukaan dan kechintaan segala kehendak nafsu dan shaitan asal daripada-nya dan kemudian sesat juga ada-nya, seperti Fir'aun dan Namrud dan Shaddah dan barang sa-bagainya.⁴⁴

Inilah satu standar moral dan etika politik yang dibangun oleh Bukhari Jauhari dalam *Tāj al-Salāṭin*.⁴⁵ Sementara dalam *Bustān al-Salāṭin*, secara tegas dinyatakan bahwa ada nilai-nilai yang harus dijunjung di dalam suatu sistem pemerintahan. Karena itu, dalam *Bustān al-Salāṭin* dianggap sebagai kitab “nasihat” bagi para pemimpin. Karena itu, untuk pembangunan kajian “Acehnologi” dalam bidang kajian Politik Aceh, kitab-kitab tersebut dapat dijadikan sebagai referensi utama. Sebab telah memberikan narasi bagi standarisasi moral dan etika yang wajib dipegangi oleh semua aparaturnya suatu pemerintahan.

⁴³Amirul Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2010), 161.

⁴⁴Hussain, *Tāj Us-Salāṭin*, 19.

⁴⁵Hadi, *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi*, 91–124.

Dari kondisi tersebut, nilai-nilai pengetahuan Islam, mulai dari kosmologi hingga praktik pemerintahan telah disediakan alurnya oleh para penulis Aceh (Syeikh Bukhari al-Jauhari, Syeikh Nurdin Ar-Raniry, Syeikh Syamsuddin al-Sumatrani, dan Malem Dagang). Ini menunjukkan bahwa di Aceh, kontribusi ‘ulama di dalam menyampaikan persoalan keilahan (*divinity*) dan kemanusiaan (*humanity*) sama sekali tidak mengadopsi nilai dan moral dari kawasan Eropa pada masa itu. Saat ini, kitab-kitab tersebut masih dapat dibaca, karena masih dipublikasikan dalam bentuk kajian-kajian filologi atau sastra. Namun, jika dijadikan sebagai bagian dari studi Pemikiran Politik Aceh, tampaknya kajian ini hampir mirip dengan kajian-kajian Hegel, terutama studinya dalam Filsafat Sejarah.⁴⁶

Kedua kerajaan dan keadilan. Sistem kerajaan yang ditoreh oleh para pemikir Aceh telah menopang sistem kesultanan. Adapun mengenai makna ‘raja’, dalam Adat Aceh, dijelaskan sebagai berikut:

“MAJLIS yang pertama arti raja itu atas tiga huruf: pertama “ra”, kedua “alif”, ketika “jim”. Adapun murad pada “ra” itu atas tiga bagi: pertama “ra” itu rahmat Allah atas raja yang dipermulia oleh segala manusia dengan sempuna, kedua rahmat Allah atas raja ditakuti oleh segala manusia mereka itu, ketiga rahmat Allah atas raja bagi diakui oleh segala mereka itu segala barang kehendaknya. Adapun murad daripada huruf alif, yakni terdiri bagi raja itu menjadikan khalifah dalam dunia dianugerahkan Allah Taala, kedua perkara, yakni terdiri oleh raja amar Allah dan nahinya kepada segala barang yang dimaklumkanannya, ketiga perkara, yakni terdirikannya melakukan segala barang kehendaknya. Adapun murad daripada jim itu, yakni jamal, artinya sifat yang keelokan bagi menghiasi dirinya, kedua perkara yakni sifat yang keelokan bagi mentahtakan perhiasan kebiasaannya dan kemuliaan, ketiga perkara yakni sifat yang keelokan bagi raja sebagai barang lakunya pada hal mengikut amar Allah dan nahiNya. Inilah muradnya, wa l-lahu a’lam.”⁴⁷

Di sini, sebagaimana dikaji oleh para pemikir politik Islam, arah dan tujuan praktik politik haruslah menciptakan satu negeri yang berkeadilan. Raja yang adil merupakan suatu syarat utama di dalam

⁴⁶Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of History*, trans. oleh J. Sibree (Ontario: Batoche Books, 2001).

⁴⁷Harun dan M.A. Gani, *Adat Aceh*, 9.

membangun kerajaan. Konsep keadilan ini terlihat misalnya di dalam koin-koin mata uang Aceh, yang selalu menunjukkan sikap keadilan, dengan sebutan “*Sultan al-Adil*”. Ibrahim Alfian memberikan dua contoh penggunaan “*Sultan al-Adil*” pada koin mata uang di Aceh. *Pertama*, hampir dua abad lebih lamanya, pada sisi belakang semua dirham Samudra Pasai tertera ungkapan al-Sultan al-Adil. *Kedua*, Sultan Aceh meniru kebiasaan para Sultan Samudra Pasai dengan memakai gelar *al-Sultan al-Adil* pada dirham mereka, seperti pada dirham pendiri Kerajaan Aceh, Sultan ‘Ali Mughayat Syah (1514-1530 M).⁴⁸

Lebih lanjut, Taufik Abdullah menyebutkan: “*The adil situation can be achieved if the ruler himself is adil, and has strong faith (imān) and good works (ihsān). It is the duty of the minister and other pegawai raja to maintain the continuity of this adil situation.*”⁴⁹ Untuk melakukan proses keadilan tersebut, dalam *Tāj al-Salāṭin* disebutkan bahwa seorang raja harus ditemani oleh orang-orang yang memiliki pengetahuan dan ‘ulama-‘ulama yang akan menunjuki arah tata laksana kerajaan. Sebaliknya, harus pula dipahami bahwa seorang pemimpin tidak boleh ditemani oleh orang-orang yang akan menjerumuskannya ke jahannam. Perihal raja yang adil dikupas di dalam 3 pasal (6-8). Dalam pasal 6 dikutip satu ayat yang secara khusus menyebutkan konsep adil dan *ihsān*, yaitu QS. al-Nahl: 90.

Dalam tradisi pemerintahan kerajaan Islam di Aceh, raja dibayangkan sebagai “bayangan Allah” dimuka bumi. Karena itu, mutlak bagi dia untuk menjalankan semua perintah Allah sebagai sultan. Di Aceh, raja atau ratu tidak dipanggil dengan sebutan *khalīfah* atau *amīr al-mukminīn*. Konsep kerajaan yang bersifat transendental ini menyebabkan, semua perilaku sultan tidak menyalahi aturan-aturan Allah. Adapun makna sultan adalah otoritas,⁵⁰ kekuasaan, pengatur atau pemerintah.⁵¹ Dengan demikian, seseorang yang

⁴⁸Ibrahim Alfian, *Kontribusi Samudra Pasai terhadap Studi Islam Awal di Asia Tenggara* (Yogyakarta: CENINNETS, 2004), 52.

⁴⁹Taufik Abdullah, “The Formation of a Political Tradition in the Malay World,” ed. oleh Anthony Reid, *The Making of an Islamic Discourse in Southeast Asia* (Clayton: Monash University, CSEAS, 1993), 43.

⁵⁰A.H. Johns, “Political Authority in Islam: Some Reflections Relevant to Indonesia,” ed. oleh Anthony Reid, *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia* (Clayton: Centre of Southeast Asian Studies, 1993), 23.

⁵¹Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, *Relasi Islam dan Negara Dalam Perspektif Modernisme Dan Fundamentalisme* (Magelang: Indonesia Tera, 2001), 33.

mendapatkan mandat untuk memiliki otoritas di dalam melakukan roda pemerintahan haruslah melakukan dua hal, yaitu ‘*ādil* dan ihsa *ihsān*. Inilah salah satu fondasi pemerintahan yang dilakukan di dalam kerajaan Aceh. Raja yang adil kemudian menjadi sebutan yang amat lazim di dalam tradisi pemerintahan kerajaan di Aceh. Sebutan ini pun sebenarnya tidak hanya di di Aceh, tetapi juga dapat ditemukan di wilayah lain, ketika pemerintahan Islam ditegakkan, termasuk di kalangan Syi‘ah.⁵²

Untuk melihat letak signifikansi konsep adil terhadap konteks kekinian, Ibrahim Alfian menyimpulkan:

Konsep ‘*ādil* yang tercermin dalam numismatik dimulai di kerajaan Islam Samudra Pasai pada penutup abad ke-13 merupakan aktualisasi firman Allah dalam Kitab Suci al-Qur’an. Minoritas Kreatif – untuk meminjam istilah Arnold Toynbee – di kerajaan Melayu Islam Samudra Pasai telah jauh lebih awal lagi memberi makna terhadap kitab suci mereka. Adapun bangsa Amerika Serikat baru 500 tahun kemudian, yakni pada abad ke-19 melirik kepada Kitab Suci mereka, Kitab Injil.⁵³

Ketiga ke-rakyat-an dan ke-sejahtera-an. Sebelum Aceh bergabung dengan Republik Indonesia dan kedatangan penjajah, negeri ini sangat sejahtera.⁵⁴ Rakyat diatur melalui undang-undang, sebagaimana dijabarkan di dalam beberapa hikayat di atas, di mana hak dan kewajiban rakyat berteraskan pada kesejahteraan, yang dikenal dengan istilah *Dār al-Salām*. Gambaran secara historis, misalnya, dapat dilihat di dalam karya Denys Lombard tentang pemerintahan Sultan Iskandar Muda.⁵⁵ Pola kehidupan politik yang menyeimbangkan (*peutimang*) di kalangan para Sultan dan Sultanah di Aceh, telah mampu memberikan contoh bagaimana tata laksana sebuah negara yang berdaulat. Walaupun, belakangan kecamuk di dalam istana memberikan pengaruh yang sangat kuat terhadap

⁵²Baca misalnya Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *The Just Ruler (Al-Sultan al-Adil) in Shi’te Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamate Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

⁵³Alfian, *Kontribusi Samudra Pasai terhadap Studi Islam Awal di Asia Tenggara*, 72.

⁵⁴Mengenai perkembangan ekonomi rakyat Aceh, lihat misalnya Salina Zainol, *Hubungan Perdagangan Aceh dengan Pulau Pinang* (Kuala Lumpur: UM Press, 2005).

⁵⁵Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, trans. oleh Winarsih Arifin (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramed, 2007).

keberlangsungan dan kebertahanan kerajaan, baik karena konflik internal maupun rongrongan dari penjajah. Adapun gambaran perdagangan orang Aceh, dapat dilihat dari pernyataan berikut:

“Sejak masa pelayaran dan perdagangan awal Aceh dikenal sebagai penyedia komoditas pokok bagi negeri-negeri besar di berbagai belahan dunia. Beramai-ramai mereka membanjiri perairan dan bandar-bandar dagang Aceh untuk mendapatkan pelbagai jenis bumbu masak, obat-obatan, serta kekayaan bumi lainnya. Kekayaan alam Aceh seperti orang yang dibuat kagum melihat lukisan alam yang tidak saja indah melainkan juga eksotis khas negeri tropis.”⁵⁶

Keempat, sistem pertahanan suatu negara. Kesaksian para pendatang terhadap situasi kerajaan Aceh menunjukkan bagaimana sistem pertahanan. Di samping itu, juga langkah-langkah diplomasi yang dilakukan di level internasional.⁵⁷ Watak dan sistem politik yang menghubungkan Aceh dengan pentas politik global juga mengindikasikan bagaimana tata laksana sistem pertahanan yang dibangun oleh pihak kerajaan. Kerajaan Aceh menjadi salah satu lima kerajaan besar dari dunia Muslim yang amat disegani. Tampaknya, alasan geo-politik, ekonomi, dan religi kemudian yang mengantarkan berbagai upaya dari pihak Eropa untuk ingin menguasai Kerajaan Aceh. Pengaruh Kerajaan Aceh juga berlaku di kawasan Selat Melaka, di mana Aceh kerap terlibat di dalam mempertahankan wilayah ini dari campur tangan pihak asing (Eropa).⁵⁸

Karena itu, cara-cara yang ditempuh untuk menghilangkan pengaruh Aceh dilakukan dengan berbagai cara oleh pihak penjajah.⁵⁹ Mulai dari Portugis hingga Indonesia selalu mengupayakan untuk

⁵⁶M. Dien Madjid, *Catatan Pinggir Sejarah Aceh: Perdagangan, Diplomasi dan Perjuangan Rakyat* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2014), 90.

⁵⁷Lee Ham Hing, *The Sultanate of Aceh: Relations with the British 1760-1824* (Oxford: Oxford University Press, 1995); Muhammad Junus Djamil, “Sultan Iskandar Muda Sebagai Negarawan Dan Diplomat Ulung,” ed. oleh Anas M. Yunus, *Gerak Kebangkitan Aceh: Kumpulan Karya Muhammad Junus Djamil* (Bandung: Jaya Mukti, 2005), 53–134; Nur El Ibrahimy, *Selayang Pandang Langkah Diplomasi Kerajaan Aceh* (Jakarta: Grasindo, 1993). Dalam konteks perjuangan GAM, baca Hasan, *Dari Rimba Aceh ke Stockholm*; Hamzah, *Hasan Tiro: Jalan Panjang Menuju Damai Aceh*; Missbach, *Politik Jarak Jauh Diaspora Aceh: Suatu Gambaran tentang Konflik Separatis di Indonesia*.

⁵⁸Baca misalnya Khan, “Rule Behind the Silk Curtain: The Sultanahs of Aceh 1641-1699.”

⁵⁹Lihat misalnya Abdul Ghani et al., *Strategi Belanda Mengepung Aceh 1873-1945* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2015).

melumpuhkan sistem pertahanan Aceh. Berbagai studi yang dilakukan oleh sarjana menunjukkan bahwa letak strategis Aceh selalu harus mampu didekati dari sisi pertahanan dan keamanan. Kekacauan demi kekacauan di dalam istana Aceh, selalu menjadi akibat dari ketidakmampuan pertahanan kerajaan Aceh di dalam menghadapi berbagai kepungan dari pihak penjajah. Dalam sejarah pertahanan militer di Aceh, telah dilakukan secara sistematis, untuk menopang kekuasaan. Disebutkan bahwa pembangunan sektor militer oleh kerajaan Aceh dilakukan sejak era Sultan Mughayat Syah hingga Sultan Iskandar Muda. Bahkan Sultan Turki mengirim 40 tenaga ahli, masing-masing cakap di bidang melatih pasukan berkuda (kavaleri), barikade pembom, dan berbagai cabang militer lain.⁶⁰

Kelimat, pola praktik politik untuk menopang kedaulatan dan perluasan kekuasaan secara massif dapat ditemukan di dalam pengalaman Sultan Iskandar Muda. Hampir semua praktik politik di Aceh dapat dijumpai dalam berbagai literatur sejarah, terutama hikayat atau sistem pemerintahan yang termuat di dalam *Adat Meukuta Alam*. Praktik yang berfondasikan pada aturan-aturan yang terstruktur ini mengindikasikan bahwa Aceh telah memiliki pengalaman tersendiri dalam menyemai benih-benih pemikiran Politik Aceh.

PENUTUP

Di atas telah dijelaskan fase, tokoh, isu, ide-ide, dan peristiwa politik di Aceh. Tidak hanya itu, juga telah dikupas secara sepintas bagaimana perubahan praktik politik di Aceh di dalam bidang otoritas dan kekuasaan. Secara umum peristiwa politik di Aceh selalu dimulai oleh konflik, baik sesama orang Aceh maupun dengan pihak luar. Para penstudi Politik Aceh dapat memulai dengan menelusuri biografi aktor-aktor utama dalam mempraktikkan Politik Aceh. Bagi yang tertarik untuk melihat abad ke-16 sampai 18 M dapat membaca karya-karya tentang sejarah Kerajaan Aceh Darussalam, dengan melihat aspek-aspek peran yang dimainkan di dalam kerajaan oleh para Sultan dan Sultanah yang pernah menjadi pemimpin Aceh. Bahkan sebelum abad-abad tersebut, juga dapat dikupas tentang

⁶⁰Madjid, *Catatan Pinggir Sejarah Aceh: Perdagangan, Diplomasi dan Perjuangan Rakyat*, 137.

laporan-laporan pendatang asing ke Aceh, ketika mereka melihat nyata bagaimana kewujudan praktik politik, mulai dari Peureulak hingga pengukuhan Kerajaan Aceh Darussalam.

Bagi yang tertarik untuk melihat bagaimana sejarah praktik politik Aceh pada masa perjuangan bangsa Aceh melawan penjajah, studi-studi tentang pemikiran ‘ulama, situasi jihad, kondisi diplomasi orang Aceh, dan pertarungan antara ‘ulama dan *Ule Balang*, dapat dijadikan sebagai rujukan utama. Di sini, biografi ‘ulama dan sejarah perang Aceh menjadi bahan yang tidak akan pernah selesai dikupas di dalam satu bidang ilmu saja. Karena itu, pendalaman materi-materi mengenai perang dan peralihan Aceh memasuki konsep *nation-state* dapat diambil sebagai rujukan utama di dalam studi Politik Aceh.

Paling tidak, kajian ini telah mencoba merangkum sebuah studi yang selama ini tidak satukan di dalam bingkai keilmuan yang utuh. Di awal studi ini telah diperkenalkan secara singkat apa yang dimaksud dengan kajian politik. Untuk persoalan Politik Aceh dapat digali dari konsep-konsep yang muncul di dalam kehidupan rakyat Aceh atau digali dari narasi sejarah perjuangan rakyat Aceh. Hal ini disebabkan jika suatu etnik mampu melakukan kontribusi aktif di dalam sebuah peradaban, maka dengan sendiri, memiliki akar pemikiran politik di dalam sejarah bangsa tersebut. Hanya saja, diperlukan perangkat keilmuan khusus untuk membina keutuhan konsep Politik Aceh, yaitu melalui penelusuran secara filosofis, metodologis, dan meta-teori terhadap konsep-konsep ke-Aceh-an.

DAFTAR RUJUKAN

- Abdullah, Imran Teuku. *Hikayat Meukuta Alam: Suntingan Teks dan Terjemahan beserta Telaah Struktur dan Resepsi*. Jakarta: Intermasa, 1991.
- Abdullah, Taufik. "The Formation of a Political Tradition in the Malay World." Diedit oleh Anthony Reid. *The Making of an Islamic Discourse in Southeast Asia*. Clayton: Monash University, CSEAS, 1993.

- Adan, Hasanuddin Yusuf. *Teungku Muhammad Dawud Beureu-eh*. Bangi: Penerbit UKM, 2005.
- Adnan, Hasanuddin Yusuf. *Aceh dalam Inisiatif NKRI*. Banda Aceh: Adnin Foundation, 2010.
- Adnan, Hasanuddin Yusuf. *Islam dan Sistem Pemerintahan di Aceh Masa Kerajaan Aceh Darussalam*. Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2013.
- Ahmad, Kamaruzzaman Bustamam. *Aceh Baru Post-Tsunami: Merengkuh Tradisi Menuju Masa Depan Mandiri*. Yogyakarta: Kaukaba, 2014.
- Ahmad, Kamaruzzaman Bustamam. "Aceh vs Indonesia 2045." *Serambi Indonesia*, 2014, Januari edisi.
- Ahmad, Kamaruzzaman Bustamam. *Acehnologi*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2012.
- Ahmad, Kamaruzzaman Bustamam. *Relasi Islam dan Negara Dalam Perspektif Modernisme Dan Fundamentalisme*. Magelang: Indonesia Tera, 2001.
- Ahmad, Kamaruzzaman Bustamam. *Sejarah Islam Politik Indonesia: Dari Pra-Kemerdekaan Hingga Era Reformasi*. Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2013.
- Alfian, Ibrahim. *Kontribusi Samudra Pasai terhadap Studi Islam Awal di Asia Tenggara*. Yogyakarta: CENINNETS, 2004.
- Alfian, Ibrahim. *Perang di Jalan Allah: Perang Aceh 1873-1912*. Jakarta: Sinar Harapan, 1987.
- Alfian, Ibrahim. *Sastra Perang: Sebuah Pembicaraan Mengenai Hikayat Perang Sabil*. Jakarta: Balai Pustaka, 1992.
- Alfian, Ibrahim. *Wajah Aceh dalam Lintasan Sejarah*. Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1999.
- Alkaf, M, Fajran Zain, Halim Elbambi, dan Saiful Akmal. *Geunap Aceh: Perdamaian Bukan Tanda Tangan*. Banda Aceh: Aceh Institute Press, 2010.
- Amin, S.M. *Memahami Sejarah Konflik Aceh*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2014.

- Andrew Birchok, Daniel. "Sojourning on Mecca's Verandah: Place, Temporality, and Islam in an Indonesian Province." University of Michigan, 2013.
- Anisaturrahmi. "Sistem Mata Uang Kerajaan Aceh Darussalam pada Masa Sultan Iskandar Muda (Suatu Analisis Menurut Perspektif Ekonomi Islam)." Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Ar-Raniry, 2015.
- Arif, Abdulloh. *Disekitar Peristiwa Penghianat Tjoembok*. Koetaradja: Semangat Merdeka, 1946.
- Ariwiadi. *Gerakan Operasi Militer VII Penyelesaian Peristiwa DI/T.I.I. di Atjeh*. Jakarta: Mega Bookstore, n.d.
- Aspinnall, Edward. *Islam and Nation: Separatist in Aceh, Indonesia*. California: Stanford University Press, 2009, 2009.
- Azra, Azyumardi. *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. Bandung: Rosdakarya, 1999.
- Braginsky, Vladimir. "Structure, Date and Sources of Hikayat Aceh revisited: The problem of Mughal-Malay literary ties." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (BKI)* 162, no. 4 (2006).
- Cowan, H. K. J. *De "Hikajat Malem Dagang"*. Netherland: De Taal-, Land- En Volkenkunde Van Nederl.-Indie, 1937.
- Djamil, Muhammad Junus. "Sultan Iskandar Muda Sebagai Negarawan Dan Diplomat Ulung." Diedit oleh Anas M. Yunus. *Gerak Kebangkitan Aceh: Kumpulan Karya Muhammad Junus Djamil*. Bandung: Jaya Mukti, 2005.
- Drewes, G.W.J., dan P. Voorhoeve. *Adat Atjeh*. Martinus Nijhoff, 1985.
- Erawadi. *Tradisi, Wacana dan Dinamika Intelektual Islam Aceh Abad XVIII dan XIX*. Jakarta: Kementerian Agama RI, Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur Keagamaan, 2011.
- Fahmi, Chairul. *Politik Sang Pemberontak: Kumpulan Esai, Politik, Hukum, Sosial dan Kemanusiaan di Aceh*. Yogyakarta: Deepublish, 2014.

- Feith, Herbert, dan Lance Castles. *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965*. Jakarta: LP3ES, 1995.
- Ghani, Abdul, Yusra Habib, Nordin Hussin, dan Azlizan Mohd Enh. *Strategi Belanda Mengepung Aceh 1873-1945*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2015.
- Hadi, Amirul. *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2010.
- Hamzah, Murizal. *Hasan Tiro: Jalan Panjang Menuju Damai Aceh*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2014.
- Hardi, Hardi. *Daerah Istimewa Aceh: Latar Belakang Politik dan Masa Depan*. Jakarta: PT Cita Panca Serangkai, 1993.
- Harun, Jelani. *Bustān al-Salāṭin: A Malay Mirror for Rulers*. Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia Press, 2009.
- Harun, Ramli. *Hikayat Sultan Aceh Iskandar Muda*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985.
- Harun, Ramli, dan Rahmad M.A. Gani. *Adat Aceh*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985.
- Hasan, Husaini M. *Dari Rimba Aceh ke Stockholm*. Jakarta: Batavia Publishing, 2015.
- Hasbi, Baiquni. *Relasi Kerajaan Aceh Darussalam dan Kerajaan Utsmani*. Banda Aceh: LSAMA, 2014.
- Hasjmy, A. “Adakah Kerajaan Islam Perlak Negara Islam Pertama Di Asia Tenggara.” Diedit oleh A. Hasjmy. *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*. Jakarta: PT Al Ma’arif, 1993.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Philosophy of History*. Diterjemahkan oleh J. Sibree. Ontario: Batoche Books, 2001.
- Hing, Lee Ham. *The Sultanate of Aceh: Relations with the British 1760-1824*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Hussain, Khalid. *Tāj Us-Salāṭin*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966.

- Ibrahimi, Nur El. *Selayang Pandang Langkah Diplomasi Kerajaan Aceh*. Jakarta: Grasindo, 1993.
- Ishak, Otto Syamsuddin. *Aceh Pasca Konflik: Kontestasi 3 Varian Nasionalisme*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2013.
- Iskandar, Teuku. *Hikayat Aceh*. Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan, 2001.
- Iskandar, Teuku. *Kesusasteraan Klasik Melayu Sepanjang Abad*. Jakarta: Libra, 1996.
- Iskandar, Teuku. *Nuru'd-din ar-Raniri: Bustanu's Salāṭin Bab II, Fasal 13*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966.
- Ismail, Abdul Rahman Haji, dan Haron Daud. *Sulalat-us-Salaṭin (Sejarah Melayu): Cerakinan Sejarah, Budaya, dan Bahasa*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2012.
- Johns, A.H. "Political Authority in Islam: Some Reflections Relevant to Indonesia." Diedit oleh Anthony Reid. *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia*. Clayton: Centre of Southeast Asian Studies, 1993.
- Jones, Russel. *Hikayat Raja Pasai*. Petaling Jaya: Fajar Bakti Sdn. Bhd, 1987.
- Kell, Tim. *The Roots of Acehese Rebellion, 1989-1992*. Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1992.
- Khan, Sher Banu A. Latiff. "Rule Behind the Silk Curtain: The Sultanahs of Aceh 1641-1699." University of London, 2009.
- Lanang, Tun Seri. *Sulalat Al-Salaṭin Ya'ni Perturunan Segala Raja-Raja (Sejarah Melayu)*. Diedit oleh Muhammad Haji Salleh. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2009.
- Lombard, Denys. *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Diterjemahkan oleh Winarsih Arifin. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramed, 2007.
- Madjid, M. Dien. *Catatan Pinggir Sejarah Aceh: Perdagangan, Diplomasi dan Perjuangan Rakyat*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2014.

- Meuraxa, Dada. *Peristiwa Berdarah di Atjeh*. Medan: Pustaka Sedar, 1956.
- Missbach, Antje. *Politik Jarak Jauh Diaspora Aceh: Suatu Gambaran tentang Konflik Separatis di Indonesia*. Diedit oleh Aditya Pratama. Diterjemahkan oleh Windu Wahyudi Yusuf. Yogyakarta: Ombak, 2012.
- Mutalib, Hussin. "Islamic Malay Polity in Southeast Asia." Diedit oleh Mohd. Taib Osman. *Islamic Civilization in the Malay World*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2000.
- N. Davies, Matthew. *Indonesia's War over Aceh: Last stand on Mecca's porch*. New York: Routledge, 2006.
- Nivada, Aryos. *Wajah Politik & Keamanan Aceh*. Yogyakarta: Deepublish, 2014.
- Osman, Mohd. Taib. *Islamic Civilization in the Malay World*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2000.
- Ramadhan, KH., dan Hamid Jabbar. *Sjamaun Gaharu: Cuplikan Perjuangan di Daerah Modal*. Jakarta: Sinar Harapan, 1995.
- Reid, Anthony. *Imperial Alchemy: Nationalism and Political Identity*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Reid, Anthony. *The Blood of the People: Revolution and the End of Traditional Rule in Northern Sumatra*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein. *The Just Ruler (Al-Sultan al-Adil) in Shi'te Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Shadiqin, Sehat Ihsan, Ilyas Mukhlisuddin, dan Ardiansyah. *Abu Habib Muda Seunagan: Republikan Sejati dari Aceh*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2015.
- Sjamsuddin, Nazaruddin. *The Republican Revolt: A Study of the Acehnese Rebellion*. Singapore: ISEAS, 1985.
- Zainol, Salina. *Hubungan Perdagangan Aceh dengan Pulau Pinang*. Kuala Lumpur: UM Press, 2005.

PERGESERAN PERILAKU POLITIK KIAI DAN SANTRI DI PAMEKASAN MADURA

Zainuddin Syarif

STAIN Pamekasan

email: doktorzainuddinsyarif@gmail.com

Abstract: *This research applied qualitative approach, by using field research model. The qualitative approach model that is applied emphasize more on Phenomenological perspective, which is focus on the interpretation and emic meaning analysis in the forms of expressions (empiric) found in the field. While the focus of this research consists of (1) what is the meaning of “politic” for Kiai and Santri Pamekasan? (2) How is the tendency of Santri’s political attitude to the Kiai’s political attitude? (3) How are the ways and efforts taken by Kiai to defend their authoritative leadership?. This research took place in Palengaan district, Pamekasan regency where the focus of this study is the Kiai’s involvement and santri in the politic on regent and vice regent election in 2008 – 2013 period (Local Leaders Election), that is held on 5 March 2008 and on 9 January 2013 – 2018 period. The results of this research are: the first, the Kiai’s political formula is used to retain his leadership authority to Santri which relies on two powers, they are; traditional and charismatic domination. It means Kiai keeps to retain his glamour as religious charismatic figure by using the symbols of obedience which are framed by religious moral values in retaining his santri’s obedience. Second, Santri’ political attitude have shifted from political obedience to the political difference although it is done by alumnus only. From their political attitude, it is found that there are three Santri’s political typology, they are: (1) Santri with absolute obedience, (2) Santri with fictive obedience, (3) Prismatic Santri*

المخلص: استخدم هذا البحث المنهج النوعي بالإطار الميداني. فيطلق المنهج النوعي على وجهة النظر الفينومولوجية التي تؤدي إلى تفسير وتحليل المعنى الداخلي الذي يتعلق بالعبارات الموجودة في الميدان. أما تحديد هذا البحث فيطلق إلى ما يلي: (1) ما هو معني السياسة عند أسيااد المعاهد الإسلامية وطلابها في مدينة باميكاسن؟ (2) إلى ما اتجهت

سلوك السياسة لطلاب المعاهد الإسلامية نحو انتخاب أسياد المعاهد السياسي؟ (3) ما هي المحاولات والمواقف لأسياد المعاهد على محافظة سيطرتهم الرئاسية؟ حل هذا البحث في منطقة بالنجاعت بمحافظة باميكاسن بالتركيز إلى مشاركة أسياد المعاهد وطلابها في سياسة انتخاب رئيس المحافظة ونائبها بمرحلة السنة 2008-2013 من الميلاد، المعقدة تاريخ الخامس من مارس سنة 2008 م وفي فترة بين شهر يناير 2008 إلى يناير 2018. فالاستنتاجات من هذا البحث هي: (1) صيغة أسياد المعاهد السياسية المستخدمة في محافظة سيطرتهم الرئاسية على جميع الطلاب تركز إلى القوتين، هما: التقليدية و الهيمنة الكاريزمية. فهما تعنيان أن أسياد المعاهد يحافظ أنفسهم كأشخاص كاريزمي متدين برموز الطاعات مع إطارات القيم الدينية في محافظة طاعات الطلاب نحوهم. (2) وقوع التغييرات في الاتجاهات السياسية لطلاب المعاهد من الإطاعة السياسية إلى التفرق السياسي، رغم أن ذلك منفذ في المجالات المحدودة (فرقة الخريجين). فمن قبل الاتجاهات المتنوعة، أوجد الباحث ثلاثة أنواع الطلاب: (1) الطلاب المطيع في الدرجة المطلقة، (2) الطلاب المطيع في الدرجة الزائفة، (3) الطلاب البرسماتيكية.

Abstrak: Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, dengan model penelitian lapangan. Model pendekatan kualitatif yang digunakan lebih menekankan pada perspektif fenomenologi, yaitu penekanan kepada interpretasi dan analisis makna emic yang berupa ungkapan-ungkapan (empiris) yang ditemukan di lapangan. Adapun, fokus penelitian ini terdiri dari: (1) Apa makna politik bagi kiai dan santri di Pamekasan? (2) Bagaimana kecenderungan perilaku politik santri terhadap pilihan politik kiai? (3) Bagaimana upaya dan sikap kiai mempertahankan otoritas kepemimpinannya? Riset ini mengambil tempat di Kecamatan Palengaan, Kabupaten Pamekasan dengan fokus kajian keterlibatan kiai dan santri dalam politik pemilihan bupati dan wakil bupati periode 2008-2013 (Pilkada), yang dilaksanakan pada tanggal 5, Maret 2008 dan periode 9 Januari 2013-2018. Hasil penelitian ini adalah: Pertama, formula politik kiai yang digunakan dalam mempertahankan otoritas kepemimpinannya terhadap santri bertumpu pada dua kekuatan yaitu; traditional dan charismatic domination. Artinya kiai tetap mempertahankan pesona sebagai sosok karismatik religius melalui simbol-simbol kepatuhan yang dibingkai nilai moral agama dalam mempertahankan kepatuhan santrinya. Kedua, perilaku politik santri telah terjadi pergeseran dari kepatuhan politik ke perbedaan

politik walaupun hal itu dilakukan oleh sebatas santri alumni. Dari perilaku politik santri tersebut ditemukan ada tiga tipologi politik santri yaitu: (1) Santri patuh mutlak, (2) Santri patuh semu dan (3) Santri prismatic.

Keywords: politik, kiai-santri, karismatik, tawadu'

PENDAHULUAN

Semangat gerakan kiai-santri perwujudannya berupa upaya memperkuat ikatan emosional kebangsaan dengan pemikiran dan atribut yang mendasari terbentuknya Republik Indonesia, seperti cita-cita Proklamasi 17 Agustus 1945, Pancasila, Pembukaan UUD 1945 dan pokok-pokok pikiran yang terkandung dalam batang tubuh, NKRI sebagai bentuk final, dan warisan nilai-nilai kejuangan *founding fathers*.

Pasca-Reformasi telah membukakan jalanan bagi kembalinya umat Islam mengaktualisasikan potensi politiknya. Berbagai partai yang dengan terang-terangan menyebut diri sebagai "partai Islam" atau mengambil basis massa kelompok-kelompok Islam seperti Muhammadiyah (PAN) dan Nahdhatul Ulama (PKB) bermunculan. Fenomena itu terus berlangsung sampai menjelang Pemilu ke-3 pasca-Reformasi yang digelar tahun 2009 ini.

Keterlibatan kiai-santri dalam politik praktis sebenarnya merupakan bagian kecil wajah lama dari konfigurasi politik nasional pasca-Reformasi. Namun, semenjak Orde Baru tumbang geliat politik kiai kian marak mewarnai panggung perebutan kekuasaan. Fenomena ini telah banyak menyita perhatian publik hingga pada level masyarakat *peripheral*, karena selama ini ketokohan kiai di beberapa daerah dikenal luas sebagai pendidik moral dan intelektual umat dengan melakukan dakwah ajaran agama Islam.

Untuk persoalan kekuasaan-biasanya para kiai sangat menjaga jarak-, justru terjun langsung sebagai pemain. Kemudian fenomena yang berkembang saat ini adalah begitu banyaknya para kiai yang beralih "profesi" dengan menjadi *political broker*. Tidak bisa dipungkiri bahwa penyebutan "santri" sebagai suatu unit analisis sosial sangat dipengaruhi oleh publikasi penelitian Clifford Geertz tentang komunitas Islam di suatu kota yang ia sebut dengan "Mojokuto." Publikasi ini diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia

dengan titel *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa* (2) dari judul aslinya *The Religion of Java*. Riset yang dilakukan selama enam tahun (1953-1959) di kota Pare-Pare Kediri ini memang tergolong paling awal dalam membuat klasifikasi “santri” sebagai suatu unit sosio-kultural yang tumbuh di tengah masyarakat Jawa.

Kiai-santri mempunyai makna sebagai sebuah dinamika politik efek bagi pesantren untuk mendorong terciptanya masyarakat partisipatif dan kritis (kritis-transformatif). Semua ini diawali untuk menggerakkan modal sosial publik dalam bersama-sama membangun kehidupan kebangsaan dan kenegaraan ke arah lebih baik dan mandiri, serta memberikan kebebasan terhadap setiap individu untuk mengekspresikan pemikiran dan tindakannya tanpa ada kungkungan monopoli kebenaran mutlak. Kenyataan itu juga menggambarkan afiliasi pilihan politiknya. Sehingga peranan kiai dalam kancah politik praktis juga sangat besar. Acapkali masyarakat Madura melabuhkan pilihan politiknya sesuai dengan apa yang dititahkan oleh kiai atau tokoh masyarakat setempat.

Bukti kekuatan politik kiai adalah di Kabupaten Bangkalan periode 2013- 2018 dipimpin oleh trah kiai, K. Makmun Ibnu Fuad, yang kebetulan juga putra mahkota bupati sebelumnya yakni KH. R. Fuad Amin Imron. Di Kabupaten Sampang kurang lebih sama, Bupati Sampang periode 2013-2018 juga dipimpin oleh trah kiai, KH. Fannan Hasib. Sementara di Kabupaten Sumenep periode 2010-2015 juga dipimpin oleh salah seorang kiai berpengaruh, KH. A. Busyro Karim.

Kegiatan politik kalangan pesantren tidak selamanya monolitik dan hegemonik, namun sudah mengalami proses dinamisasi yang lebih demokratis dan rasional. Seperti ketidakpatuhan santri terhadap kiai biasa dilakukan oleh alumni pesantren sendiri yang secara intelektualitas lebih terdidik dan relatif mempunyai keterbukaan wawasan, baik karena tempaan pendidikan formal, atau karena sering berkomunikasi dan berinteraksi dengan masyarakat yang beragam. Bahkan tak jarang kita temui, kiai-santri sama-sama dalam satu wadah organisasi keagamaan yang tentu saja mempunyai persepsi yang sama terhadap ajaran agamanya, tetapi mempunyai sudut pandang yang berbeda dalam berpolitik.

Realitas demikian sedikit banyak dapat mengisyaratkan bahwa pertarungan kiai dan santri dalam dunia politik tidak melulu

dimenangkan oleh kiai. Khususnya di Madura yang kehidupan kemasyarakatannya masih kental dengan pengaruh ‘_sosok’ kiai, kemenangan ASRI mengindikasikan bahwa trah kiai belumlah final. Bagaimanapun juga sosok kiai yang menjadi ‘_landasan hidup’ masyarakat Madura tidak selamanya memiliki korelasi positif terhadap elektabilitasnya dalam dunia politik. Maka tulisan pada makalah ini, lebih banyak mengurai gambaran Kiprah Kiai-Santri dalam Dinamika Politik di Madura.

KEDUDUKAN KIAI-SANTRI DI MASYARAKAT MADURA

Di Madura, kedudukan kiai sangat tinggi dibanding masyarakat biasa. Hal ini terlihat dari adagium lokal; *Bhuppa’ Bhappu’*, *Ghuru, Rato* (Bapak-Ibu, Guru, dan Pemerintah). Adagium tersebut menjadi struktur (urutan) sosial sikap penghormatan warga di dalam lingkungan keluarga dan masyarakat. Kepercayaan dan ketaatan warga pada agama memiliki garis koherensinya pada ketaatan dan penghormatan kepada sosok kiai. Kiai merupakan gelar kehormatan yang diberikan masyarakat terhadap seorang figur baik karena luasnya keilmuan dalam bidang agama serta ketulusan dan keikhlasan dalam setiap pekerjaan.

Di Pamekasan istilah kiai muncul dalam beberapa istilah sebagai sebutan sehari-hari, seperti, *keae* (terjemah dari kiai), *mak kaeh* dan *bindara*. *Mak kaeh* sebetulnya sebutan umum bagi orang sepuh baik karena ikatan genealogis maupun tidak, karena *generalnya* penggunaan *mak kaeh* di Madura, maka seringkali tidak bisa dibedakan *mak kaeh* sebagai sebutan bagi orang sepuh, bagi mereka berprofesi sebagai dukun, dan *mak kaeh* sebagai guru ngaji di *langgar*. Untuk membedakannya hanya dapat dilihat profesi dan statusnya. *Bindara* merupakan sebutan juga bagi orang yang berprofesi sebagai guru ngaji dan mengkoordinir aktivitas-aktivitas keagamaan di desa, seperti kegiatan *salawatan*, pengajian *yasinan*, dan beberapa aktivitas keagamaan lainnya. Sementara *keae* dalam hal ini kiai, merupakan sebutan bagi orang yang mempunyai pesantren yang melakukan pembinaan dan pengajian keagamaan, yang mayoritas santrinya bermukim di asrama dan pesantren yang dimilikinya.

Kiai (*keae*) merupakan gelar kehormatan yang diberikan masyarakat terhadap seorang figur baik karena luasnya keilmuan

dalam bidang agama serta ketulusan dan keikhlasan dalam setiap pekerjaan. Penghormatan kepada kiai merupakan suatu cerminan dari etika (akhlak) yang menunjukkan bahwa seseorang (santri) telah mempunyai ilmu yang bermanfaat. Sehingga banyak anjuran moralitas yang menunjukkan nilai atau sikap kepatuhan dan hormat kepada kiai. Hal itu misalnya dalam kitab *Ta'lim al Muta'allim* karya al Zarnuji, yang mensyaratkan orang akan memperoleh ilmu yang bermanfaat apabila melakukan dua hal, yaitu menghormati guru dan kitab. Penghormatan dan nilai-nilai kepatuhan tidak hanya kepada pribadi kiai, tetapi juga kepada keluarga kiai. Ungkapan rasa hormat kepada putra dan kerabat kiai, biasanya diekspresikan dengan sebutan "lora", *gus* (Jawa), (*noble, gentle*)¹, untuk putra laki-laki, dan sebutan *nyai* atau *neng*.

Begitu tingginya penghormatan terhadap kiai, masyarakat Madura dalam hal ini Pamekasan memandang kiai sebagai orang yang terhormat melebihi penghormatan kepada orang tua mereka. Hal itu disebabkan karena kiai telah banyak berjasa dalam memberikan pembinaan dan pendidikan moral yang tidak dapat dilakukan oleh masyarakat. Kiai dengan status yang demikian, sangat dihormati, ditaati, serta tindak-tanduk perilaku sehari-harinya sebagai cerminan yang dijadikan anutan dan rujukan. Sosok kiai dianggap sebagai orang yang tingkat ketakwaannya tidak perlu diragukan lagi. Sehingga muncul anggapan berbuat baik kepada orang *alim* dan wara' maka secara otomatis akan mendapat *barakah* dari Allah.

Penghormatan dan nilai-nilai kepatuhan tidak hanya kepada pribadi kiai, tetapi juga kepada keluarga kiai. Ungkapan rasa hormat kepada putra dan kerabat kiai, biasanya diekspresikan dengan sebutan "lora", *gus* (Jawa), (*noble, gentle*)², untuk putra laki-laki, dan sebutan *nyai* atau *neng*. Status kekiaian yang mereka sandang juga seringkali diperkuat dengan gelar kebangsawanan yang berakar dalam tradisi kepemimpinan politik dan strata sosial kelas atas. Seperti lazim diketahui, mayoritas kiai Jawa Timur, secara genealogis (silsilah keturunan) diakui bersambung dengan Syekh Maulana Ishak atau yang dikenal dengan Sunan Gresik, salah seorang tokoh atau wali yang menentukan arah politik kerajaan Islam Demak.

¹Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 24.

²Ibid.

KIAI-SANTRI DALAM PERCATURAN PILKADA PAMEKASAN

Era reformasi juga memberi angin segar bagi kelompok Islam di Pamekasan dalam perpolitikan. Hal ini karena selama Orde Baru, kelompok Islam politik selalu termarginalkan. Saat itu, satu-satunya saluran aspirasi politik umat Islam adalah Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Seperti diketahui dalam Orde Baru hanya ada tiga kekuatan politik yakni, Golongan Karya (Golkar) sebagai mesin politik pemerintah dan Partai Demokrasi Indonesia (PDI) bersama PPP hanya sebagai boneka politik.

Setelah reformasi, tidak ada lagi pembatasan jumlah partai politik. Hal inilah disambut euforia oleh masyarakat Indonesia termasuk kelompok muslim di Pamekasan. Tak pelak, partai politik tumbuh bak cendawan di musim hujan. Kekuatan-kekuatan politik identitas (berlabel agama) mulai bermunculan. Begitupun partai politik Islam, baik berideologi Islam maupun yang berbasis massa Islam³ juga bermunculan. Artinya saluran politik umat Islam tidak hanya ke PPP seperti yang terjadi pada Orde Baru. Di satu sisi, banyaknya Partai Politik Islam itu merupakan hal yang positif, namun di sisi lain juga berdampak negatif karena tidak jarang melahirkan ketegangan-ketegangan bahkan sampai menimbulkan konflik kekerasan.⁴ Konsekuensi dari banyaknya partai politik Islam tidak lagi terjadi kristalisasi suara muslim ke PPP. Pada Pemilu 1999 Kekuatan PPP menurun drastis dibanding Pemilu 1997. Meskipun demikian, jika dihitung secara keseluruhan sebenarnya suara partai politik Islam secara nasional tak banyak mengalami perubahan yakni antara 25-30%.⁵

³Abdul Munir Mulkhan, *Politik Santri: Cara Menang Merebut Hati Rakyat* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), 40. Partai politik berideologi Islam seperti Partai Persatuan Pembangunan, Partai Bulan Bintang, Partai Keadilan (Sejahtera), Partai Kebangkitan Ulama (PKU) dan lainnya. Sementara partai politik berbasis massa Islam seperti Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) dan Partai Amanat Nasional (PAN).

⁴Arief Mudatris Mandan, *Krisis Ideologi: Catatan Tentang Ideologi Politik Kaum Santri Studi Kasus Penerapan Ideologi Islam PPP* (Jakarta: PIS, 2009), 84. Di pulau Jawa ketegangan seringkali terjadi antara pendukung PPP dengan PKB. Ketegangan ini terjadi karena kedua partai merebut segmentasi suara kaum nahdliyin. Konflik terbuka terjadi di Desa Dongos, Kecamatan Kedung, Kabupaten Jepara Jawa Tengah pada 30 April 1999. Dalam konflik itu korban tewas empat orang (tiga pendukung PKB dan 1 pendukung PPP). Ketegangan-ketegangan juga terjadi di Pamekasan, Madura terutama semasa kampanye, meskipun tidak sampai melahirkan konflik horizontal.

⁵Ahmad Baidowi, "Perbandingan Politik Islam Di Indonesia Dan Pakistan: Studi Kasus PPP Dan PML-Q" (Makalah Perbandingan Politik pada Program Pascasarjana Ilmu Politik Universitas Nasional, Jakarta, 2009).

Periode Orde Baru

Polarisasi kekuatan politik Islam juga terjadi di Kabupaten Pamekasan. Pada Pemilu 1999 PPP di Pamekasan mendulang 158.263 suara, turun dari 189.976 yang diperoleh pada Pemilu 1997. Penurunan ini sangat mungkin terjadi karena lahirnya PKB yang berhasil mendulang 107.494 suara pada Pemilu 1999. Meroketnya suara PKB itu tak lain karena dukungan *all out* dari Nahdlatul Ulama (NU) yang sebelumnya memilih menjaga jarak dari politik termasuk dengan PPP. Kemudian Partai Amanat Nasional yang memperoleh 12.199 suara. Lalu ada Partai Bulan Bintang yang berhasil mendulang 6.890 suara, disusul Partai Kebangkitan Umat yang memperoleh 2.911 suara, dan Partai Keadilan yang memperoleh 2.653 suara.⁶ Dari hitungan kursi, PPP mendapatkan 16 kursi, PKB 11 kursi, PAN 2 kursi, PKU 1 kursi, dan PBB 1 kursi. Kemudian di DPRD Pamekasan terbentuk 5 fraksi yakni, Fraksi PPP, Fraksi PKB, Fraksi PDIP, Fraksi TNI/POLRI dan Fraksi Madani (gabungan dari Golkar, PAN, PKU, PBB).

Hasil Pemilu 1999 ini sangat berpengaruh terhadap konfigurasi politik di Pamekasan, terutama dalam pemilihan kepala daerah yang waktu itu masih melalui DPRD. Dalam pemilihan kepala daerah, ada dua kekuatan utama yakni kelompok PPP yang mencalonkan pasangan Drs. Achmad Syafi'i Yasin, M.Si - Drs. Kadarisman Sastrodiwirjo, M.Si dan kekuatan PKB yang mencalonkan pasangan Drs. H Dwiatmo Hadiyanto-Drs. H. Fadholi, M.Si. Kedua kekuatan cukup berimbang hingga pelaksanaan pemilihan pada Kamis (tanggal 30 Maret 2003).⁷ Dwiatmo merupakan bupati *incumbent* waktu itu dan Achmad Syafi'i adalah Ketua DPRD Pamekasan. Beberapa hari sebelum pemilihan, Dwiatmo sempat menawarkan kompromi kepada PPP untuk menggandeng Achmad Syafi'i sebagai wakilnya. Namun, tawaran itu mental karena ulama dan elit PPP tetap ingin memberangkatkan kadernya sendiri.

Periode Pasca Reformasi

Meskipun PPP ditinggalkan oleh sejumlah 'vokalis'-nya di parlemen, tapi hal itu tak berdampak terhadap perolehan suara pada

⁶Suharto, "Perkembangan Perolehan Suara Pemilu Di Kabupaten Pamekasan," *Bakesbang Linmas/KPU Pamekasan*, Desember 2009, <http://pamekasan.info>.

⁷Zainuddin Syarif, "Dinamika Politik Kiai Dan Santri Dalam Pilkada Pamekasan" (IAIN Sunan Ampel, 2010), 131.

Pemilu 2004. PPP masih ditopang oleh dua kekuatan pesantren terbesar di Pamekasan yakni, LPI Darul Ulum Banyuwangi dan Ponpes Mambaul Ulum Bata-Bata. Jaringan alumni kedua pesantren ini menjadi kekuatan besar bagi PPP Pamekasan. Pada Pemilu 2004 konfigurasi Politik Islam tak banyak berubah. PPP tetap merajai bumi *Gerbang Salam* (Gerakan Pembangunan Masyarakat Islam) dengan mengumpulkan 159.582 suara, atau naik dari Pemilu 1999 yang hanya mendapat 158.263 suara. PKB menyusul di posisi kedua dengan 114.401 suara dan meningkat dari Pemilu 1999 yang hanya mendapat 107.494 suara. PAN mendapatkan 20.588 suara atau naik dari Pemilu 1999 yang hanya mendapat 12.199 suara. Perolehan suara PBB melonjak menjadi 40.443 suara dibanding Pemilu 1999 yang hanya mendulang 6.890 suara. Partai Keadilan Sejahtera juga mengalami kenaikan menjadi 8.135 suara dibanding Pemilu 1999 yang hanya mendulang 2.911 suara. Pendatang baru Partai Bintang Reformasi (PBR) mendulang 3.551 suara. Secara bersamaan, perolehan suara partai nasional menurun. Sementara itu, perolehan kursi di DPRD Pamekasan periode 2004-2009 yakni, Fraksi PPP 19 kursi (PPP 18 kursi dan PDIP 1 kursi), Fraksi PKB 11 kursi, Fraksi PBB 5 kursi, Fraksi Madani 10 kursi (PAN 4 kursi, Golkar 3 kursi, Partai Demokrat 2 kursi, Patriot 1 kursi).⁸

Dalam pemilihan Ketua DPRD, hanya Fraksi PPP, Fraksi PKB dan Fraksi PBB yang berhak mengajukan calon. Sementara, Fraksi Madani (gabungan) tidak bisa karena terbentur ketentuan UU dan tata tertib. Dalam pemilihan Ketua DPRD, Fraksi PPP mengajukan Drs. Kholil Asya'ari, Fraksi PKB mengajukan K.H. Fariduddin Tamim, S.Ag, dan Fraksi PBB mengajukan H. Muhdar Abdullah. Dalam pemilihan, akhirnya Drs. Kholil Asyari keluar sebagai pemenang dan ditetapkan sebagai Ketua DPRD periode 2004-2009. Di internal PPP sebenarnya nama Drs. Kholil Asy'ari tak diunggulkan, sebab saat itu yang mencuat adalah nama Ismail A. Rahim, S.Ag, Ach. Fauzi, S.Ag dan Wakid Abdullah. Namun, rapat pleno DPC PPP memutuskan Drs. Kholil Asy'ari yang sebelumnya tak terlalu antusias untuk maju.⁹

Soliditas PPP kemudian pecah mulai tahun 2005. Hubungan pesantren Mambaul Ulum Bata-Bata dengan Bupati Pamekasan

⁸Ibid., 135.

⁹Ibid., 140.

Drs. Achmad Syafi'i Yasin, M.Si tidak lagi harmonis karena adanya anggapan bahwa orang-orang di sekitar Drs. Achmad Syafi'i Yasin, M.Si berupaya untuk menutup akses pesantren Mambaul Ulum Bata-Bata dengan pendopo kekuasaan bupati. Selain itu kabar yang beredar, loyalitas Drs. Achmad Syafi'i Yasin, M.Si terhadap pesantren Mambaul Ulum Bata-Bata mulai berkurang, sehingga keinginan dan kebijakan pesantren Mambaul Ulum Bata-Bata yang telah banyak berjasa dalam mengusung Drs. Achmad Syafi'i Yasin, M.Si sebagai bupati Pamekasan pada periode 2003-2008 tidak terjembatani dalam komunikasi yang baik. Persoalan tersebut sekaligus merenggangkan jarak pesantren Mambaul Ulum Bata-Bata dengan DPC PPP di bawah kendali K.H. Kholil Muhammad. Puncak dari ketegangan itu terjadi dalam perhelatan Pilkada langsung pada 5 Maret 2008, dimana Pesantren Mambaul Ulum Bata-Bata tidak lagi mengusung Drs. Achmad Syafi'i Yasin, M.Si sebagai calon bupati yang diberangkatkan melalui PPP. Sementara hubungan pesantren Darul Ulum Banyuwangi dengan bupati Pamekasan tetap harmonis. Banyuwangi masih menjadi tulang punggung PPP Pamekasan.¹⁰

Periode Pemilihan Langsung

Hasil Pemilu 2004 sekaligus menjadi basis dukungan bagi calon dalam Pilkada 2008. PPP dan PKB berhak mengajukan pasangan calon karena perolehan kursinya di atas 15%. Dalam Pilkada Pamekasan tanggal 5 Maret 2008, PPP berkoalisi dengan Partai Demokrat, PAN, PDIP dan Partai Patriot mencalonkan *incumbent* Drs. Achmad Syafi'i Yasin, M.Si berpasangan dengan Drs. Sahibuddin, M.Pd, (Asas). Kelompok ini masih ditopang oleh kekuatan Partai Kebangkitan Nasional Ulama (PKNU) yang belum bisa mengajukan calon. Sementara PKB mencalonkan mantan bupati Dwiatmo Hadiyanto-Supriyadi (Dwiadi), dan PBB bersama Golkar yang berkoalisi dengan 11 parpol non parlemen mencalonkan Drs. Khalilurrahman, SH-Drs. Kadarsiman Sastrodiwirjo, M.Si (Kondang).

Dalam Pilkada 2008, pasangan Kondang yang mendapat dukungan mayoritas pondok pesantren di Pamekasan keluar sebagai pemenang dengan meraup 228.736 suara atau 49,6 persen dari 461.663 suara yang menggunakan hak pilihnya dalam Pilkada.

¹⁰Ibid., 150.

Sementara pasangan *incumbent* yang diusung PPP, Drs. Ahmad Syafi'i Yasin, M.Si dan Drs. Sahibuddin, M.Pd (Asas) memperoleh 170.080 suara atau 36,8 persen dan pasangan Drs. Dwiatmo Hadiyanto, M.Si dan Supriyadi yang diusung PKB hanya mendapat 62.817 suara atau 13,6 persen dari total suara yang sah. Adapun suara tidak sah 8.797 suara. Pilkada Pamekasan digelar 5 Maret 2008. Dari 597.367 pemilih yang terdaftar, hanya 470.430 orang yang datang ke 532 tempat pemungutan suara (TPS) yang tersebar di 189 desa. Selebihnya, sebanyak 126.937 orang, tidak menggunakan hak pilihnya.¹¹ Kemenangan pasangan Kondang tersebut tak lepas dari kekuatan karismatik K.H. Abd. Hamid Mahfuz pimpinan pesantren Mambaul Ulum Bata-Bata. Dukungan Bata-Bata ke Kondang juga menyebabkan suara PPP tidak bulat mendukung Asas.

Selanjutnya, pada pelaksanaan PemiluKada di Kabupaten Pamekasan periode 2013-2018 dimenangkan oleh Achmad Syafi'i. PemiluKada yang dilaksanakan pada 9 Januari 2013 lalu ini menjadi semacam momentum pudarnya kharisma kiai yang selama ini dikenal mempunyai pengaruh kuat dalam masyarakat (khususnya di Madura). Keunggulan pasangan Achmad Syafi'e-Kholil Asy'ari (ASRI) atas pasangan KH. Khalilurrahman-Moh Masduki (KOMPAK) menjadi sorotan berbagai pihak. Seakan-akan adagium —kiai sebagai sosok panutan dan diikuti terbantahkan. Sebagaimana diketahui publik bahwa calon bupati dari pasangan ASRI merupakan masyarakat biasa tanpa identitas kiai. Sebaliknya pasangan lain, terlebih pasangan nomor urut dua (KOMPAK) merupakan petahana dan calon dari trah kiai. Realitas kepemimpinan daerah yang mayoritas dipimpin oleh kiai atau trah kiai terbantahkan pada PemiluKada di Kabupaten Pamekasan. Pada pelaksanaan PemiluKada di Kabupaten Pamekasan periode 2013-2018 dimenangkan oleh Achmad Syafi'i. PemiluKada yang dilaksanakan pada 9 Januari 2013 lalu ini menjadi semacam momentum pudarnya kharisma kiai yang selama ini dikenal mempunyai pengaruh kuat dalam masyarakat (khususnya di Madura). Keunggulan pasangan Achmad Syafi'e-Kholil Asy'ari (ASRI) atas pasangan KH. Khalilurrahman-Moh Masduki (KOMPAK) menjadi sorotan berbagai pihak. Seakan-akan kiai sebagai sosok panutan dan diikuti terbantahkan. Sebagaimana

¹¹“Khalilurrahman-Kadarisman Menangkan Pilkada Pamekasan,” *Tempo*interaktif, March 11, 2008.

diketahui publik bahwa calon bupati dari pasangan ASRI merupakan masyarakat biasa tanpa identitas kiai. Sebaliknya pasangan lain, terlebih pasangan nomor urut dua (KOMPAK) merupakan petahana dan calon dari trah kiai.¹² Lebih menarik lagi bila ditelisik lebih jauh Ach. Sysafi'i sebagai calon bupati dari pasangan ASRI merupakan salah satu santri dari keluarga KH. Khalilurrahman.

POLITIK KIAI-SANTRI

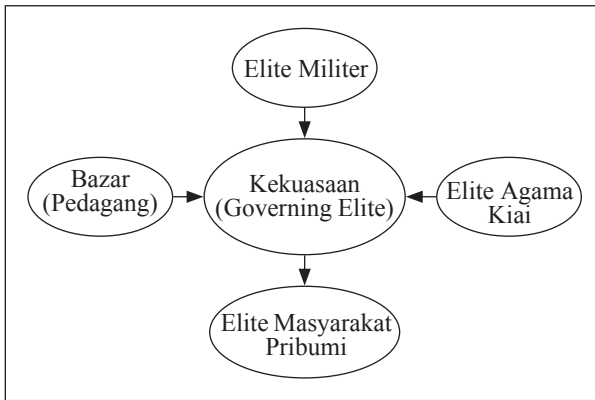
Kekuasaan elite berkaitan erat dengan cara elite dalam mempertahankan dan melanggengkan kekuasaan, yang salah satu metodenya adalah dengan membangun hubungan dan jaringan kekuasaan. C. Wright Mills merumuskan teori elite kekuasaan (*power elite*) yang merupakan gambaran dari pemerintahan Amerika. Teori elite kekuasaan ini terdiri dari tiga jaringan kekuasaan:

Pertama, pemimpin politik tertinggi, seperti Presiden, kabinet dan penasihat Presiden. *Kedua*, pemangku hukum utama dan pemimpin administrasi, dan *ketiga* pangkat tertinggi dalam jabatan militer. Sementara Daniel Crecelius, dengan menjadikan pemerintahan Ottoman-Mamluk sebagai objek referensial, melihat adanya jaringan kekuasaan yang dibangun oleh tiga kekuatan yaitu; ¹³ *pertama*, elite militer Ottoman-Mamluk, yang bertanggung jawab terhadap pertahanan dan keamanan Mesir, dan melakukan supervisi terhadap pemerintahan. *Kedua*, masyarakat pribumi elite, yang berfungsi sebagai kepala bagian sosial, ekonomi, politik dan fungsi administrasi. *Ketiga*, pedagang dan elite agama, yang berperan sebagai penghubung antara masyarakat dan pemerintahan elite. Berikut gambaran skema versi jaringan kekuasaan Ottaman-Mamluk:

¹²Syarif, "Dinamika Politik Kiai Dan Santri Dalam Pilkada Pamekasan," 160.

¹³Daniel Crecelius, *Non Ideological Respons of Egyptian Ulama to Modernization* ", *Dalam Scholars, Saints and Sufis Muslim Religion Istitution in Middle East Since 1500*, ed. Nikki R. Keddie (Berkeley Los Angeles London: University of California Press, 1972), 167–209.

Jaringan Kekuasaan Ottaman-Mamluk¹⁴



Namun demikian, penjelasan C. Wright Mills dan Daniel Crecelius tentang kekuasaan berbeda dengan jaringan kekuasaan yang dimiliki kiai yang dapat dipetakan sebagai berikut; *pertama* kiai sebagai pemimpin tertinggi yang mengatur dan mengarahkan pesantren. *Kedua*, ustaz dan pengurus yang bertanggung jawab sepenuhnya kepada kiai yang berperan sebagai pimpinan organisasi dan administrasi pesantren. *Ketiga*, santri yang bertanggung jawab sepenuhnya kepada kiai dan ustaz. *Keempat*, alumni yang berperan sebagai penghubung antara masyarakat dan pesantren. Gambaran hirarkis kekuasaan kiai dapat dilihat dalam gambar berikut:

Jaringan Kekuasaan Kiai



Dari gambaran jaringan kekuasaan kiai tersebut dapat dikatakan bahwa simpul utamanya berpijak pada pesantren yang disempurnakan oleh kekuatan santri dan dukungan masyarakat. Dengan kata lain, masing-masing pesantren merupakan singgasana

¹⁴Tbid.

bagi elite kiai yang mempunyai kekuasaan tersendiri di masing-masing wilayahnya. Melihat fakta tersebut, Zamakhsyari Dhofier mengibaratkan pesantren sebagai suatu kerajaan kecil. Kiai merupakan sumber mutlak dari kekuasaan dan kewenangan dalam kehidupan di lingkungan pesantren.¹⁵ Kiai dengan singgasana pesantrennya selalu berusaha membangun kekuatan yang harmonis dengan jaringan kekuasaannya yang berada di luar Pesantren.

Berbagai varian jaringan kekuasaan elite kiai di atas pada akhirnya berfungsi sebagai kepanjangan tangan atas kekuasaan kiai. Sedangkan santri yang menamatkan pendidikan dari pesantren akan mempunyai ikatan emosional yang kuat sebagai alumni, dan pada saat yang sama memiliki status sosial lebih tinggi dari masyarakat pada umumnya. Misalnya ada yang menjadi ustaz, guru ngaji, imam masjid, ketua kelompok pengajian dan salawatan.

Dua keadaan di atas selain memberikan manfaat secara personal kepada santri, juga menjadi media yang mengokohkan dan melebarkan jaringan kekuasaan kiai, sehingga mengalami soliditas yang kuat dan menyebar ke dalam struktur masyarakat secara lebih intensif. Hal ini semakin kuat jika para santri yang belajar di sebuah pesantren berasal dari kelas sosial yang beragam, dari kalangan miskin sampai kaum kaya, dari jajaran pejabat, birokrat, pengusaha, dan masyarakat pada umumnya. Ditambah lagi oleh aspek demografi santri yang mayoritas berasal dari berbagai daerah di Indonesia. Dua keadaan tersebut memberikan sumbangan yang besar terhadap perluasan dan penguatan jaringan kekuasaan elite kiai.

POLA POLITIK KIAI-SANTRI DI MADURA

Ketika kita melihat bangunan hirarkis kiai-santri di Madura (Bangkalan, Sampang, Pamekasan, dan sumenep) seperti yang tergambar dalam paparan di atas yang merupakan hubungan kekuasaan dibingkai oleh keterikatan intelektual dan moral keagamaan. Dengan kata lain kiai dalam masyarakat berperan sebagai intelektual organik. Dalam perspektif Antonio Gramsci, setiap intelektual yang perannya berkaitan dengan struktur produksi dan politik masyarakat disebut dengan intelektual organik. Kiai dengan intelektual dan moral keagamaan yang dimiliki mengorganisir masyarakat (santri dan

¹⁵Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), 56.

alumni) melalui ideologi yang dibangun sehingga masyarakat secara sadar dan suka rela (konsensus) mengikuti apa yang dilakukan kiai.

Pengakuan masyarakat terhadap peran keunggulan intelektual dan moral kiai secara teori disebut dengan *justifikasi* dan *legitimasi*. Dalam istilah Mosca disebut sebagai *political formula*¹⁶ (formula politik) yang berarti suatu keyakinan dan kepatuhan masyarakat terhadap figur tertentu yang didorong oleh adanya tuntunan moral terhadap kepemimpinan elite. Beranjak dari pengertian formula politik ini, maka sosok kiai bagi santri merupakan potret pemimpin *religious-charismatic*. Kiai diperlakukan sebagai orang terhormat, yang dikaruniai daya adikodrati dan kekuatan-kekuatan *magis* yang berada di atas kemampuan orang biasa.

Kenyataan ini menggambarkan bahwa posisi elite kiai dalam masyarakat *patrimonial* menjadi sangat penting sehingga nilai kepatuhan dan ketaatan mereka tetap terjamin.¹⁷ Inilah yang dalam pandangan Weber disebut dengan "*legitimate domination*", yaitu suatu gambaran yang menunjukkan kondisi seseorang yang mampu mendominasi kelompok yang lebih besar.¹⁸ Ada tiga macam bentuk *legitimate domination* yaitu; *traditional domination* (dominasi tradisional), *charismatic domination* (dominasi kharismatik), dan *legal-rational domination* (dominasi legal-rasional). *Traditional domination* adalah pengakuan mutlak masyarakat terhadap elite berdasarkan sebuah justifikasi berbasis nilai-nilai tradisi yang berlaku, seperti kiai.

Charismatic domination merupakan pengakuan masyarakat terhadap elite karena keutamaan dan kualitas kharisma yang dimilikinya. Dalam pandangan masyarakat, dan khususnya di kalangan santri, kiai dengan keilmuan yang dimiliki merupakan sosok kharismatik yang sangat luar biasa. Pengakuan kharismatik terhadap kiai sangat berbeda dengan pengakuan kharismatik terhadap kelompok elite di luar kiai, sebab di dalamnya melibatkan kepercayaan terhadap nilai-nilai *religious* yang diakui melekat dalam diri kiai, yang dikenal dengan istilah *religious-charismatic*. Kiai

¹⁶S.P. Varma, *Modern Political Theory A Critical Survey* (India: Vicas Publishing House Pvt Ltd, 1975), 231.

¹⁷Yusuf Hidayat, "Wacana Demokrasi: Perspektif Elite Lokal Surabaya," *Jurnal Penelitan Dinamika Sosial* 4, no. 1 (April 2003): 63–76.

¹⁸Haryanto, "Elite, Massa, Dan Konflik; Suatu Bahasan Awal," in *Pusat Antar Universitas-Studi Sosial Universitas Gadjah Mada*, 1991, 22.

dipercaya sebagai orang yang selain mempunyai pengetahuan keagamaan juga mempunyai kekuatan supranatural yang dalam terma-terma tasawuf sering diistilahkan dengan *kashf* atau ‘*irfan*.¹⁹ Kiai dianggap mempunyai amalan *hizb*²⁰ yang diyakini mendatangkan *barakah* dan kewaskitaan. Dua hal itu biasanya dijadikan simbol dari kekuatan kiai dalam berpolitik.

Maliki menyebutkan bahwa ada empat alasan mendasar yang membuat elite politik menjadikan agama dan atribut-atributnya sebagai sumber kekuatan:²¹ *pertama*, Agama adalah energi yang dahsyat untuk menopang kehendak berkuasa, bahkan agama bisa dipakai untuk menyublimasikan dan menyakralkan dunia profan. *Kedua*, Agama merupakan keprihatinan paling mendasar (*the ultimate concern*). *Ketiga*, patron keagamaan mempunyai daya tarik yang kuat di mata masyarakat (mistis). *Keempat*, Agama begitu menyebar dalam kehidupan masyarakat, sampai-sampai tidak ada seseorang pun yang tidak bersentuhan dengan agama. Dengan demikian, agama masih bisa dijadikan alat yang paling kuat dan efisien untuk mencapai tujuan politik.

Legal-rational domination, merupakan pengakuan masyarakat terhadap elite karena faktor kemampuan dan profesionalitas yang mumpuni, sehingga dianggap pantas dan memenuhi kriteria sebagai pemimpin. Kepercayaan masyarakat terhadap elite bukan disebabkan oleh keterikatan psikologis yang personal kepada pribadi tertentu, seperti yang terjadi pada *traditional domination* dan *charismatic domination*, melainkan karena adanya penilaian secara rasional terhadap seseorang berdasarkan standar-standar kemahiran dan pengetahuan. Model ini belum sepenuhnya menjadi formula politik di kalangan elite politik pada umumnya. Dalam pencatutan politik baik dalam pemilihan legislatif, pemilihan daerah kabupaten

¹⁹*Kashf* atau ‘*irfan* semakna dengan *mukashafah* atau *ma’rifah*. Yaitu suatu posisi spiritual yang sangat tinggi. Dia dianggap telah berhasil menemukan kebenaran sejati, memahami dan menyatu dalam kecintaan kepada Ilahi.

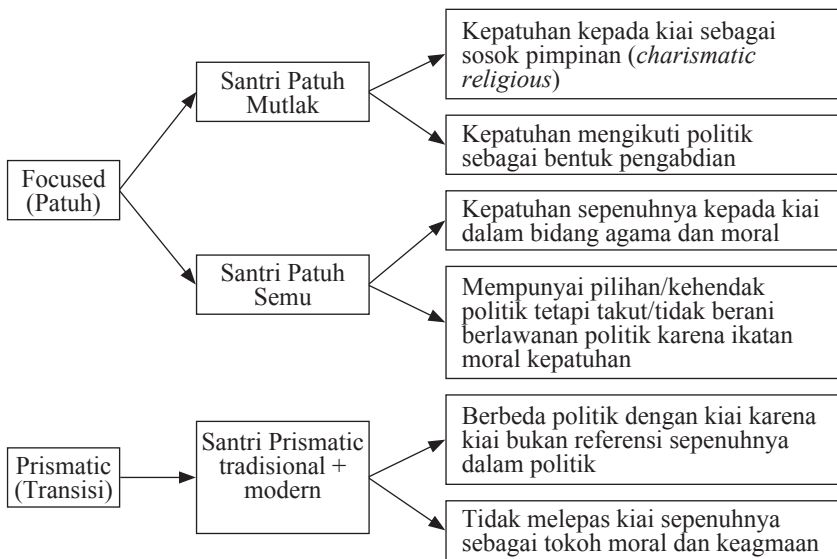
²⁰Suatu amalan yang diyakini mampu mendatangkan kesaktian, kekebalan dan keselamatan, atau dalam bahasa Madura dikenal dengan *Kejunelan* (daya *linuwih*). *Hizb* sendiri mempunyai banyak ragam yaitu: ada *Hizb al-Nashr*, *Hizb al-Bahr*, *Hizb al-Barr*, dan lain sebagainya yang rata-rata berasal dari Timur Tengah dan dirumuskan oleh tokoh sufi tertentu.

²¹Zainuddin Maliki, “Taktik Elite Pemburu Kuasa Dalam Menembus Fakta,” *Basis* 53, no. 3 (March 2004): 34–36.

dan propinsi, bahkan pemilihan Presiden selalu berdasarkan fatwa figur siapa yang mendukung terhadap calon tersebut, bukan karena kemampuan personal dari calon tersebut.

Dengan demikian saat ini, kalau mengaraha pada pilkada di Jawa Timur, maka corak perilaku yang ditunjukkan oleh santri telah memiliki dua ciri yaitu: fokus dan prismatic. Pola perilaku fokus dapat dikategorikan dalam dua bentuk yaitu; santri patuh mutlak dan patuh semu. Sementara pola perilaku prismatic hanya ditunjukkan dalam satu bentuk yaitu santri prismatic. Gambaran dari pola perilaku politik santri dapat dilihat dalam gambar sebagai berikut;

Pola Perilaku Politik Fokus dan Prismatic



PENUTUP

Dari seluruh gambaran paparan di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa *Pertama*, formula politik kiai di Madura yang digunakan tetap mempertahankan pada dua tumpu kekuatan *tradisional domination* dan *charismatic domination*. Dalam hal ini kiai mempertegas perannya bahwa hubungan harmonisasi antara kiai-santri merupakan wahana transformasi pesan-pesan moral yang dijustifikasi oleh nilai-nilai agama, seperti *barakah*, *tawadu'* dan simbol-simbol moral lainnya. Inilah upaya kiai tetap mempertahankan otoritas kepemimpinannya kiai terhadap santri-santrinya.

Kedua, kiprah politik di Madura adalah perjuangan yang mengandung nilai-nilai agama. Mereka berpandangan bahwa politik bagian tak terpisahkan dari agama, dan sekalipun diantara mereka mempunyai pandangan bahwa politik adalah urusan dunia, tetapi karena politik dijalankan oleh orang Islam dan bertujuan untuk pelestarian agama dan kemaslahatan masyarakat, maka politik berupaya menjalankan tujuan dari agama itu sendiri.

Ketiga, sikap politik santri sangat dipengaruhi oleh sikap *tawadu'* (kepatuhan) ciri dari jati diri seorang santri yang serta-merta mengikuti dan meneladani apa yang diperintahkan dan dilakukan oleh sang kiai. Pengalaman sosial-keagamaan yang dirasakan santri di pesantren menempatkan kiai sebagai panutan yang tidak tergantikan. Di lain pihak kiai juga dipercaya dapat mendatangkan *basto* dan *tola* (kesengsaraan hidup) bila santri berani melanggar kepatuhan (*tawadu'*) kepada kiai. Perilaku politik santri ini penulis kategorikan sebagai "Santri Patuh Mutlak".

DAFTAR RUJUKAN

- Baidowi, Ahmad. "Perbandingan Politik Islam Di Indonesia Dan Pakistan: Studi Kasus PPP Dan PML-Q." presented at the Makalah Perbandingan Politik pada Program Pascasarjana Ilmu Politik Universitas Nasional, Jakarta, 2009.
- Crecelius, Daniel. *Non Ideological Respons of Egyptian Ulama to Modernization*", *Dalam Scholars, Saints and Sufis Muslim Religion Istitution in Middle East Since 1500*. Edited by Nikki R. Keddie. Berkeley Los Angeles London: University of California Press, 1972.
- Dhofier, Zamahsyari. *Tradisi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Haryanto. "Elite, Massa, Dan Konflik; Suatu Bahasan Awal." In *Pusat Antar Universitas-Studi Sosial Universitas Gadjah Mada*, 1991.

Hidayat, Yusuf. "Wacana Demokrasi: Perspektif Elite Lokal Surabaya." *Jurnal Peneliteiten Dinamika Sosial* 4, no. 1 (April 2003).

"Khalilurrahman-Kadarisman Menangkan Pilkada Pamekasan." *Tempointeraktif*, March 11, 2008.

Madjid, Nurcholish. *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina, 1997.

Maliki, Zainuddin. "Taktik Elite Pemburu Kuasa Dalam Menembus Fakta." *Basis* 53, no. 3 (March 2004).

Mandan, Arief Mudatris. *Krisis Ideologi: Catatan Tentang Ideologi Politik Kaum Santri Studi Kasus Penerapan Ideologi Islam PPP*. Jakarta: PIS, 2009.

Mulkhan, Abdul Munir. *Politik Santri: Cara Menang Merebut Hati Rakyat*. Yogyakarta: Kanisius, 2009.

Suharto. "Perkembangan Perolehan Suara Pemilu Di Kabupaten Pamekasan." *Bakesbang Linmas/KPU Pamekasan*, Desember 2009. <http://pamekasan.info>.

Syarif, Zainuddin. "Dinamika Politik Kiai Dan Santri Dalam Pilkada Pamekasan." IAIN Sunan Ampel, 2010.

Varma, S.P. *Modern Political Theory A Critical Survey*. India: Vicas Publishing House Pvt Ltd, 1975.

TANGGALKAN KHALIFAH DI BUMI INI: Membaca Narasi Sukarno tentang Sekularisme Turki

Al Makin

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
email: almakin3@gmail.com

Abstract: *This article attempts to observe Sukarno's article about the separation between religion and state" published in Panji Islam in 1940. Sukarno's thought is still relevant to discuss up to now in Indonesian because some conservative and radical groups of Muslim have given the louder voices to the government demanding the system of caliphate state and rejecting free democracy by intimidation which ironically seemed to be given to these groups to rise. More than fifty years ago, Sukarno clearly argued that caliphate system of leadership in Muslim society was no longer relevant and even outdated. Sukarno took the case of Turkey, through which he hailed Mustafa Kemal Ataturk's efforts in abolishing the outdated Ottoman caliphate in order to build the modern democracy of Turkey, which was able to address more real challenges facing Muslim society. Sukarno explained clearly that the separation of religion and state in Muslim society was needed to make the survival of both religion and state. He also presented history of Turkey in his argument that caliphate system of governing was not pure Islamic one, as it was an evolution of older system of government from the ancient Greco-Byzantium, in which religion played a vital role to legitimate the power of some emperors. Let alone, the history of Turkey had witnessed the weakening caliphate system of Ottoman in which religion and politics mingled so that Turkey was not able to control the vast Islamic territory, which ultimately its population rebelled the empire. Sukarno's reading and rhetoric in narrating Turkey was unique as he contextualized the Turkish history into Indonesian situation in the pre-independent period. Sukarno's interpretation of Islam, history, and politics could serve as a foundation for those who sought the nature of religion and state relation and reminded those who recalled caliphate system during the reform era. Indeed, caliphate system has no place today in Indonesia as relentlessly told by Sukarno more than fifty years ago.*

الملخص: حاول هذا المقال إعادة القراءة لمقال كتبه سوكارنو في صحيفة «لواء الإسلام» سنة 1940م تحت العنوان «لما فصلت تركيا بين الدين والدولة». ولا يزال هذا المقال يواكب السياق الإندونيسي بما فيها من ظاهرة الأصولية والمحافظه على التراث، ومن مطالباتها إقامة الخلافة والرد على الديمقراطية الحرة. ردّ سوكارنو منذ بضع وخمسين سنة نظام الخلافة القديمة. رأى سوكارنو هذا في قضية مصطفى كمال أتاترك الذي قضى على الخلافة وأقام الديمقراطية في تركيا، وقال «إن فصل الدين عن الدولة» أمر لازم لتقدم كل منهما. و بالإضافة ذكر تاريخ الخلافة أنها كنظام تمييزي - كنظام الدولة - بقيم من اليونان والروم حيث أن الدين أداة لشرعية القوة السياسية لهؤلاء الامبراطور. يظهر من هذا، أن حجة سوكارنو عن الإسلام والتاريخ والسياسة يمكن أن تكون أسسا لمن أراد معرفة الارتباط بين الدين والدولة.

Abstrak: Artikel ini membaca kembali tulisan Sukarno yang berjudul “Apa Sebab Turki Memisah Agama Dan Negara” terbit di Panji Islam, 1940, yang tetap relevan dalam konteks Indonesia yang saat ini menyaksikan penguatan radikalisme dan konservatisme, diantara tuntutan adalah penegakan khalifah dan penolakan demokrasi bebas. Lebih dari lima puluh tahun yang lalu Sukarno menolak sistem khalifah yang kuno. Sukarno melihat ini dalam kasus Turki dengan Mustafa Kemal Ataturk yang membubarkan khalifah dan menegakkan demokrasi di sana. Bagi Sukarno pemisahan agama dan negara merupakan keniscayaan untuk kemajuan keduanya. Sukarno juga menghadirkan sejarah khalifah bahwa itu hasil dari perpaduan dengan Yunani-Romawi dimana agama bermanfaat untuk legitimasi kekuasaan para kaisar. Di sini ditunjukkan bahwa argument Sukarno tentang Islam, sejarah dan politik bisa menjadi fondasi bagi yang ingin mengetahui relasi agama dan negara.

Keywords: Sukarno, Turki, Indonesia, sekularisasi, khilafah.

PENDAHULUAN

Di tahun-tahun terakhir ini setelah era jatuhnya presiden Soeharto sebagai penguasa rezim Orde Baru, kita saksikan naiknya tingkat radikalisme dan konservatisme di beberapa kelompok dalam Islam. Ini karena setelah jatuhnya Soeharto yang cukup lama berkuasa dan mengontrol wilayah politik secara otoriter, keadaan negeri seperti bebas tanpa kendali. Situasi ini juga terjadi karena bersamaan

dengan menguatnya globalisasi dalam bidang media, internet, dan sarana komunikasi. Revolusi media dan teknologi memudahkan saling mempengaruhi unsur dalam dan luar, bahkan bercampur dan menciptakan iklim baru. Dahulu pada tahun 1980an, saat Orde Baru berjaya, Islam di Indonesia sepertinya menyetujui tesis para sarjana Barat dan Indonesia tentang keunikan dan karakteristik Islam yang berbeda dengan Islam di tempat lain, seperti Timur Tengah atau Pakistan India.¹ Islam dan budaya lokal menyatu padu, sehingga menciptakan keselarasan yang menawarkan model Islam yang tidak bisa dijumpai di bumi lain. Islam Indonesia merupakan Islam yang ber-Pancasila, dengan memegang adat dan istiadat, namun tetap berislam. Budaya dan agama menjadi satu dan menawarkan tafsiran lokal. Namun, setelah era demokrasi dengan ditandai runtuhnya Orde Baru, keislaman atau Islamisme² sebagai paham dan ideologi menguat dan semakin lantang bersuara di ranah publik.³

Setelah reformasi bangsa Indonesia seperti kehilangan pegangan dalam berideologi, dan mencari justifikasi dalam agama dengan pengertian pencarian yang sangat fundamen. Maka tak heran “pencarian” itu menjadi gerakan dan ideologi “fundamentalisme,” yakni kembali ke akar keislaman itu sendiri sebagai identitas baru. Islam yang telah berakar dengan budaya lokal Nusantara, seperti gerakan NU dan Muhammadiyah, yang menerima Pancasila sebagai

¹Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1960); Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi: dalam Masyarakat Jawa*, ed. Bur Rasuanto, trans. Aswab Mahasin (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983); Clifford Geertz, *Islam Observed: Religions Development Marocco and Indonesia* (New Haven [etc.]: Yale University Press, 1968).

²“Islam” adalah agama yang lahir sejak abad tujuh Hijriyah. “Keislaman” adalah unsur-unsur Islam yang berkembang dalam berbagai budaya dan peradaban Islam selama satu setengah milenium. “Islamisme” adalah paham baru konservatif yang berargumen tentang politik Islam, yang menekankan totalitas dalam ekonomi, politik, dan kehidupan sosial. Islamisme lahir pada tengah abad dua puluh (misalnya Sayyid Qutb dan Abu A’la Maududi). Di Indonesia paham ini berkembang setelah reformasi. Gerakan baru Islamisme tercermin dalam PKS (Partai Keadilan Sejahtera) dalam bentuk lunak dan pragmatis, HTI (Hizbut Tahrir Indonesia) dalam bentuk lebih konsisten, dan gerakan-gerakan konservatif dan radikal lainnya. Untuk referensi, lihat footnote 3.

³Al Makin, “Benedict XVI and Islam: Indonesian Public Reactions to the Regensburg Address,” *Islam and Christian-Muslim Relations* 20, no. 4 (2009): 409–21; Al Makin, *Challenging Islamic Orthodoxy, Accounts of Lia Eden and Other Prophets in Indonesia* (Dordrecht, Holland; Cinnaminson [N.J.], U.S.A.: Springer, 2016); Al Makin, “Revisiting Indonesian Public Reactions against Danish Cartoons Depicting Prophet Muhammad,” *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 5, no. 2 (2015): 195–229.

ideologi negara, tidak memuaskan kelompok tertentu, seperti HTI (Hisbut Tahrir Indonesia) yang mengusung faham “khilafah.” Dengan faham itu, semangat keagamaan dan politik diidamkan kembali pada masa awal Islam yang mereka bayangkan, yaitu masa khalifah abad tujuh sampai sembilan belas, ketika khalifah Turki Utsmani jatuh. Mereka membayangkan homogenisasi, kesatuan, dan penyatuan Islam secara politik, sosial, dan keagamaan. Penulis berargumen dalam banyak karya, bahwa ini tidak mungkin secara historis dan sosiologis. Kenyataannya, Islam dalam praktek dan manifestasi budaya manusia Muslim itu tidak pernah satu dan seragam. Ruang dan waktu mempengaruhi Islam, sehingga kehidupan sosial dan politik Muslim itu berbeda-beda corak sesuai dengan semangat lokalitas. Benar adanya bahwa Islam satu, Nabi satu, Qur’an, tauhid itu satu, tetapi Islam dalam budaya manusia terwujud dalam konteks dan tafsir yang berwarna-warni. Islam, sebagaimana tradisi agama-agama lain di dunia ini, mengikuti budaya, tempat, dan waktu para pemeluknya.⁴

Artikel ini berusaha mengetengahkan topik yang aktual yang selama ini dibahas, dalam rangka perdebatan tentang khilafah dan Islam. Artikel ini menawarkan kembali untuk membaca dasar intelektualitas dan berpikir dengan berpijak dari khazanah Indonesia sendiri, yakni karya pemimpin dan pemikir Indonesia itu sendiri.⁵ Perdebatan tentang khalifah kembali menguat setelah banyak pihak merindukan sistem itu lagi di era reformasi ini. Terutama HTI terus menerus meneriakkan sistem itu dengan lantang, bahwa khilafah adalah solusi dari segala keruwetan bangsa ini. Khilafah adalah sistem yang paling islami dan itulah solusinya. Syariah adalah inti ajaran Islam, maka perlu kembali ke syariah dan khilafah untuk menjadi Muslim yang *kaffah* (sempurna). Kelompok-kelompok radikal dan konservatif, seperti Jama’ah Islamiyah (JI),⁶ juga bercita-

⁴Al Makin, *Anti-Kesempurnaan: Membaca, Melihat, dan Bertutur tentang Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002); Al Makin, *Keragaman dan Perbedaan, Budaya dan Agama dalam Lintas Sejarah Manusia* (Yogyakarta: Suka Press, 2016).

⁵Al Makin, “Are there any Indonesian philosophers? Dealing with a common question and possible answers,” *Ulumuna* 20, no. 1 (2016): 1–28.

⁶Zachary Abuza, *Militant Islam in Southeast Asia: Crucible of Terror* (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2003); Zachary Abuza, *Political Islam and Violence in Indonesia* (London; New York: Routledge, 2007); Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia* (Ithaca, N.Y.: Southeast Asia Program Publications, Southeast Asia Program, Cornell University, 2006).

cita menegakkan khalifah yang meliputi wilayah Asia Tenggara, dengan kekerasan atau dengan perdamaian.

Ideologi khilafah adalah bagian dari konservatisme baru. Dua kelompok konservatif Islam utama di Indonesia yang mengambil jalur berbeda: satu kelompok dengan kekerasan yang melahirkan terorisme, seperti JI,⁷ kelompok lain aktif dalam ruang publik dengan kampanye khilafah, seperti HTI. Ada juga konservatisme lain (walaupun tidak mendukung program khilafah), tetapi mengupayakan agenda Syariah dan Islamisme (seperti PKS/Partai Keadilan Sejahtera) dalam demokrasi Pancasila serta mengikuti prosedur demokrasi,⁸ dan kelompok yang mengintimidasi publik dengan gerakan-gerakan *sweeping* dan sering turun ke jalan dengan massa besar, seperti FPI.⁹ Patut dicatat, tidak semua kelompok konservatif dan radikal menawarkan sistem khilafah, walaupun khilafah merupakan bagian dari konservatisme.

Kembali ke Akar

Artikel ini mengajak pembaca kembali ke akar khazanah Nusantara, apa yang sudah terpikirkan pada saat bangsa ini belum merdeka, ketika para pemimpin kita berbicara tentang Indonesia yang belum berwujud.¹⁰ Isu khilafah sudah lama dibahas dan dikupas secara mendalam, ini perlu dicatat dan diketahui generasi masa kini. Tentu ini adalah ajakan agar kita tidak larut dalam diskusi khilafah mulai dari nol lagi (mencari dalil dari Kitab Suci), tetapi jika diskusi khilafah diteruskan hendaknya juga kembali ke fondasi awal, bagaimana sikap para pendahulu terhadap isu ini. Bahwa diskusi khilafah sudah dilaksanakan di Indonesia bahkan sebelum Indonesia itu sendiri berdiri. Maka kritik pertama pada diskusi khilafah era

⁷Abuza, *Political Islam and Violence in Indonesia*; Abuza, *Militant Islam in Southeast Asia*; Hasan, *Laskar Jihad*.

⁸Ahmad Norma Permata, "Ideology, Institutions, Political Actions: Prosperous Justice Party (PKS) in Indonesia," *Asien* 109 (2008): 22–36.

⁹Woodward M et al., "The Islamic Defenders Front: Demonization, Violence and the State in Indonesia," *Contemporary Islam : Dynamics of Muslim Life* 8, no. 2 (2014): 153–71; Jajang Jahroni, *Defending the Majesty of Islam: Indonesia's Front Pembela Islam, 1998-2003* (Bangkok, Thailand]; Chiang Mai, Thailand: Asian Muslim Action Network; Silkworm Books, 2008); Ismail Hasani and Bonar Tigor Naipospos, *Wajah Para "Pembela Islam": Radikalisme Agama dan Implikasinya terhadap Jaminan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Jabodetabek dan Jawa Barat* (Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2010).

¹⁰Lihat artikel Al Makin, "Are there any Indonesian philosophers?".

reformasi adalah keterputusan diskusi itu dengan khazanah yang sudah ada di Indonesia. Jargon khilafah masa kini itu *ahistoris*, tidak sadar sejarah, dan tidak sadar sumber sebelumnya, seperti HTI dan kelompok-kelompok internasional lain. Ada lompatan berpikir yang sangat berarti dan itu menjadikan argumen khilafah tidak berpijak di bumi. Ide khilafah adalah ide impor dari luar (Timur Tengah) yang tidak disesuaikan dengan watak Nusantara.

Artikel ini meninjau kembali tentang diskusi khilafah yang sudah ditulis oleh pemimpin Indonesia, yaitu Sukarno, proklamator yang prolifk dan berpengaruh pada masanya. Sukarno sebagai tokoh besar sudah sangat banyak didiskusikan dari biografinya,¹¹ sepak terjangnya dalam politik,¹² pemikirannya,¹³ dan kejatuhannya yang misterius karena bersamaan dengan perubahan era Orde Lama ke Orde Baru.¹⁴ Setelah reformasi, peran Sukarno juga dibahas di publik dan diskusi tentang pikiran-pikirannya di Indonesia juga lebih terbuka. Buku-buku tentang Sukarno dicetak ulang, dan banyak studi tentang tokoh ini. Waktu Orde Baru semua terkait dengan Sukarno dilarang dan disensor. Artikel ini tidak membahas secara menyeluruh tentang Sukarno, tetapi khusus membaca tulisan dia ketika muda dan masih bercita-cita memerdekakan Indonesia. Diskusi tentang khilafah sudah demikian jauh dibahas dan Sukarno tidak serta merta kembali ke arah fundamentalnya, yaitu Quran dan Hadits sebagaimana doktrin para Islamis konservatif dan radikal akhir-akhir ini. Sukarno mengajak kembali menengok ke sejarah peradaban Islam, khususnya sang proklamator menceritakan sejarah Turki. Ia kupas sejarah itu dan bagaimana kekhalifahan Turki Utsmani

¹¹C. L. M. Penders, *The Life and Times of Sukarno* (Rutherford [N.J.]: Fairleigh Dickinson University Press, 1974); John D. Legge, *Sukarno* (Lanham: Editions Didier Millet, 2012); J. D. Legge, *Sukarno: a Political Biography* (New York: Praeger, 1972).

¹²Bernhard Dahm, *Sukarnos Kampf um Indonesiens Unabhängigkeit: Werdegang und Ideen eines Asiatischen Nationalisten* (Frankfurt a.M.; Berlin: Metzner, 1966); Bernhard Dahm, *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence* (Ithaca [N.Y.]: Cornell University Press, 1969).

¹³Kahin, Audrey, "Natsir & Sukarno: Their Clash over Nationalism, Religion and Democracy, 1928-1958," in *Encountering Islam: The Politics of Religious Identities in Southeast Asia*, ed. Yew-Foong, Hui (Institute of Southeast Asian Studies, 2012), 191-217, <http://203>.

¹⁴John Roosa, *Pretext for Mass Murder the September 30th Movement and Suharto's Coup D'état in Indonesia* (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 2006).

ini jatuh dan bergantilah republik modern Turki di mana pemisahan agama dan negara menjadi suatu keharusan. Sukarno ungkap dengan bahasa yang penuh retorik, segar, menghibur, dan energik. Artikel ini berusaha menyumbang pemahaman dan apresiasi terhadap pemikiran Sukarno, yang selama ini tidak dilakukan. Dalam tulisan-tulisan Barat banyak yang tidak berusaha mengapresiasi, selain dari sepek terjang politik dan aktivismenya, sementara dalam tulisan orang-orang Indonesia hanya sekedar mengagungkan. Tulisan ini berusaha menghargai Sukarno sebagai penulis, pemikir, dan lengkap dengan retorika dan sumbangannya.

Sukarno pada tahun 1940 menulis dua artikel utama tentang Islam dalam *Panji Islam*, yang pertama berjudul “Me-“mudakan”-kan Pengertian Islam”¹⁵ dan “Apa sebab Turki memisah agama dan negara?”¹⁶. Dua artikel itu merupakan sumbangan reformasi Islam Indonesia pra-kemerdekaan oleh Sukarno muda. Tokoh muda yang penuh semangat menggelora, berjiwa nasionalisme, berpegang pada tradisi agama, dan berprinsip sosialisme. Sukarno menentang pemerintahan kolonial Belanda dan dengan pendidikan yang diperolehnya dari kebijakan politik etis, akhirnya ia bersama kawan-kawannya membawa perubahan di bumi Indonesia itu. Dalam artikel pertama Sukarno menunjukkan watak kemajuan Islam, sedangkan artikel kedua menunjukkan arah politik yang akan dia tempuh bersama dengan para pemimpin masa itu. Di artikel pertama sudah ia tunjukkan kemajuan dan perubahan dalam Islam dan mendorong bagaimana peran Islam sebagai agama yang mampu bangkit bersama bangsa. Dia mengutip banyak karya maju pada zamannya di antaranya adalah Essad Bey, Farid Wajdi, dan gerakan Wahabi yang dinilai mampu mengikis bidah dan takhayul. Sukarno mendukung pembukaan kembali pintu ijtihad dan pembaharuan dan menentang kekolotan dan kejumudan, sebagaimana Islam pembaharuan ketika itu sedang berjibaku. Artikel kedua, yang menjadi fokus kita dalam artikel ini, adalah tentang politik dan sekularisasi. Untuk mendalaminya mari kita lihat bagaimana artikel itu ditulis.

¹⁵Sukarno, “Me-‘Muda’-Kan Pengertian Islam,” in *Dibawah Bendera Revolusi* (Jakarta: Yayasan Bung Karno, 2005), 369–402.

¹⁶Sukarno, “Apa Sebab Turki Memisah Agama Dan Negara,” in *Dibawah Bendera Revolusi*. (Jakarta: Yayasan Bung Karno, 2005), 403–47.

Audiens

Pertimbangan pertama dalam membaca artikel Sukarno adalah audiens atau pembaca yang menikmatinya, yaitu bangsa yang belum merdeka dan masih terkungkung pikiran kolonialisme, itulah yang dituju. Sukarno berbicara atas nama pemimpin yang maju dan mempromosikan ide-ide segar untuk bangsa yang belum terbebaskan. Sukarno adalah pemikir dan intelektual tetapi dalam tulisan ini tidak atas nama cendekiawan dalam bidang apa pun dari universitas. Ia adalah pemikir yang mengabdikan pada publik, sedangkan cendekiawan keilmuan hanya mengabdikan pada pengetahuan. Sukarno bukanlah ilmuwan dalam pengertian yang akan mengembangkan ilmu pengetahuan seperti dewasa ini yang diukur dengan indeks dan sitasi tulisan di jurnal. Tetapi Sukarno mengembangkan pemikiran untuk khalayak dan perjuangan. Ilmu pengetahuan Indonesia waktu itu belum terbentuk, dan Indonesia pun belum lahir, jadi salahlah jika menghakimi Sukarno bahwa ia tidak ilmiah. Kelebihannya adalah luasnya pengetahuan yang dimiliki. Hal yang wajar masa itu, era di mana keemasan intelektual Indonesia mencapai puncaknya, adalah masa pribumi terdidik dengan bacaan yang luas lalu menjadi pemimpin dalam karya tulis. Mereka menguasai bahasa Eropa minimal Belanda, Inggris, Jerman dan Prancis. Kaum terdidik kala itu adalah kaum terhebat sepanjang sejarah Indonesia. Mereka meramu berbagai tradisi, antara Barat (Belanda) dan lokal masing-masing sehingga melahirkan ideologi yang cukup akomodatif. Sukarno merupakan salah satu contoh yang nyata dari usaha ini.

Audiens ini dijelaskan juga oleh Sukarno bahwa penulisan artikel ini atas permintaan pembaca:

Sesudah PI (*Panji Islam*) no. 13 itu melayang ke kalangan publik, maka saya dari sana sini, antaranya dari seorang sahabat karib di kota Jakarta, saya mendapat permintaan akan menulis lebih banyak tentang soal agama dan negara di negeri Turki itu dan tulisan saya yang sekarang ini haruslah dianggap sebagai memenuhi permintaan-permintaan itu.¹⁷

Sumber dan Gaya

Sukarno mengambil sumber dari pengamatan keseharian Hindia-Belanda ketika itu. Tulisan itu memang diperuntukkan untuk merefleksikan bagaimana keadaan zamannya, walaupun

¹⁷Ibid., 403.

menggunakan Turki sebagai interlocutor. Maka, sumber pertama tentu kontemplasi dia sendiri, dari pengamatan dan polemik dengan teman-temannya. Terutama artikel sebelumnya “Me-“muda”-kan pengertian Islam”, Sukarno berpolemik dengan Mas Mansur. Sumber selanjutnya hanya berfungsi sebagai interlokutor saja, penyampai dan media untuk menyampaikan pesan kepada bangsanya sendiri. Sumber-sumber yang dia kutip, karena tidak bersifat ilmiah dan kecendekiawanan, tidaklah diterangkan secara gamblang. Ia menyebutkan nama-nama pengarangnya dan kadang-kadang juga nama buku. Tetapi tidak disebut halaman dan volume berapa dan bagianmana.

Adapun sumber-sumber yang dirujuk dalam artikel tersebut sebagai berikut:

Kemal Ataturk, pidato-pidatonya

Halide Edib, *Turkey faces West*¹⁸

Zia Keuk Alp, tanpa menyebut sumber

Stephan Ronart, *Turkey Today*¹⁹

Engelhardt, *Angora Constantinople*

Frances Woodsmall, *Moslim Women enter a new World*²⁰

Harold Armstrong, *Turkey in Travail*²¹

Mahmud Essad Bey, tanpa menyebut buku²²

Abd al-Razik, *Al usul wal hukum*²³

Farid Bey, interview wartawan

Noordman, tanpa menyebut buku

Cara mengutip dan merujuk dalam artikel itu, sebagaimana juga artikel lain, tidak lah jelas dan terang; tidak secara jelas berupa rujukan ilmiah modern, seperti *footnote*, *bracket*, atau model standar lainnya.

¹⁸Halide Edib Adıvar, *Turkey Faces West* (New Haven; London: Yale University Press; H. Milford, Oxford University Press, 1930).

¹⁹Stephan Ronart, *Turkey Today* (London: Robert Hale, 1938).

²⁰Ruth Frances Woodsmall, *Moslem Women Enter a New World* (New York: Round table Press, 1936).

²¹Harold Courtenay Armstrong, *Turkey in Travail* (London: Lane, 1925).

²²Essad and Elsa L Talmey, *Blood and Oil in the Orient* (New York: Simon and Schuster, 1932); Essad and Helmut Ripperger, *Mohammed: A Biography* (New York; Toronto: Longmans, Green and Co., 1936).

²³Ali Abd al-Raziq, *Al-Islam wa Usul al-Hukm: Bahth fi al-Khilafah wa al-Hukumah fi al-Islam* (Beirut: Dar al-Maktabah al-Hayyah, 1966).

Artikel Sukarno itu tergolong panjang, tetapi tidak menggunakan pembagian bab dan sub-bab, sehingga pembaca seperti lelah dengan informasi yang begitu banyak dan bahasa yang berapi-api. Tetapi jika artikel itu dilihat dari temanya, maka akan bisa dijumpai urutan sebagai berikut.

Pertama Sukarno mengetengahkan sumber-sumbernya sendiri, ia sebut penulis yang ia kagumi dan baca. *Kedua* adalah pembuka tentang tema seputar kontroversi sekularisasi Turki, yaitu tuduhan yang menganggap bahwa Turki telah menghancurkan Islam dengan tindakan memisahkan agama dan negara. Sukarno di sini berargumen justru dengan pemisahan seperti itu Turki menghidupkan Islam dengan memisahkan keduanya supaya masing-masing berkembang. *Ketiga*, alasan-alasan yang menguatkan pemisahan agama dan negara, termasuk mengutip kata-kata Kemal Ataturk dan juga kasus Abd al-Razik, kata-kata Noordman, dan pidato Zia Keu Kalp. *Keempat*, Sukarno membedah sejarah Turki yang sangat panjang, dari awal, sebelum datangnya Islam, berdirinya khilafah, dan menurunnya sistem itu. Ia bercerita bagaimana Islam masuk ke Turki dan berangsur menjadi penguasa Islam lewat sistem khilafahnya. Sukarno berargumen bahwa khilafah Islam telah bercampur dengan urusan politik dan dengan begitu mengurangi unsur khusus agama dan mengganggu stabilitas politik negara. Sukarno juga membahas tentang pengaruh kebudayaan Grik (Yunani)-Byzantium (Romawi) terhadap sistem khilafah Islam, yang diteruskan oleh Turki Usmani. Keruntuhan Byzantium dan kemunculan kekuatan Islam di Damaskus, Baghdad, Mesir, Spanyol lalu Turki ia paparkan. Di sini Sukarno banyak mengutip Helida Edib dalam banyak hal. Keruntuhan khalifah juga dibahas panjang lebar oleh Sukarno. Kekhalifahan tidak bisa lagi menopang negara Turki yang luas itu. Akhirnya Mustafa Kemal Ataturk mengambil alih dan memisahkan unsur agama dari negara dengan berakhirnya kekuatan khalifah dan sultan secara politik. Setelah itu Sukarno menguatkan argumen tentang pentingnya memisahkan negara dan agama. Namun itu semua bisa ditelaah dengan hati-hati, karena retorika Sukarno seperti dalam pidatonya, berapi-api, berulang-ulang, dan banyak bunga-bunga bahasa. Retorika yang pas untuk orang yang bersemangat dalam membakar jiwa nasionalisme dan kebangkitan bangsa.

Penutupnya pun dengan retorika seperti ini:

Benar atau salahnya ia (Ataturk) punya perbuatan haibat itu bagi Islam—itu sebenarnya bukan kitalah yang dapat menjadi hakim. Yang dapat menjadi hakim baginya hanyalah sejarah kelak kemudian hari! Sejarah inilah yang kelak memutuskan, Kemal durhaka atau Kemal mahabijaksana!²⁴

Retorika yang menantang audiens, dan mengajak berpikir bersama. Proposisi-proposisi yang digunakan mengundang perdebatan dan rasa ingin tahu. Namun Sukarno sangatlah kontekstual, semua deskripsi dan analisisnya tidak bisa dipisahkan dari konteks Indonesia waktu itu. Membaca tanpa konteks akan menghilangkan makna dan keindahan tulisan Sukarno.

Hendaknya, membaca naskah Sukarno tidak hanya mencari argumennya, tetapi juga menikmati retorika semangat yang ia bangun berdasarkan fakta-fakta. Gayanya meliuk-liuk dengan mengaitkan antara fakta dan sejarah Turki dengan interpretasi personal dan juga konteks keindonesiaan. Bahasanya lisan dan tak terasa mengikuti percakapan. Jadi pembaca akan kecewa jika hanya mencari keakuratan sejarah dan alasan kuat pentingnya negara memisahkan diri dari agama, tetapi juga patut dilihat dari gaya sastra dan komunikasi pidato di podium. Sukarno memang komunikatif, dan rupanya itulah yang lebih dipentingkan daripada argumen itu sendiri. Berkali-kali Sukarno menyatakan dan berusaha berkomunikasi dengan audiens dalam tulisan seperti dalam khotbah bertatap muka. Misalnya pernyataan yang patut dilihat, “marilah kita “ambil” sejarah Turki itu lebih dulu secara kilat.”²⁵ Jadi menghadirkan sejarah tidak apa adanya, tetapi bagaimana mengambil pelajaran dari sejarah itu sendiri. Dan Sukarno tidak kronologis dalam paparannya, tetapi argumentatif.

Kontekstualisasi Sukarno terletak di bagian bagaimana menghadirkan fakta dalam konteks audiens. Dan Sukarno memang lihai dalam menggiring ke arah itu. Misalnya bagaimana istilah *sontoloyo* hadir dalam diskusinya,

Sebab apa? Sebab “agama”—agama *sontoloyo*!—selalu sedia mencarikan pengampunan buat perbuatan-perbuatan yang demikian itu, dan sebab negara tidak cukup kekuatan untuk menindas anggapan-

²⁴Sukarno, “Apa Sebab Turki Memisah Agama dan Negara,” 447.

²⁵Ibid., 421.

anggapan *sontoloyo* itu. Seorang *amtenar* Turki yang nafsu *lauwamah-nya* merasa gocang sekali oleh karena ia selalu terpaksa mencuri uang negeri untuk menyenangkan hati kepala-kepala di atasnya, pergilah kepada seorang mullah untuk menumpahkan punya rasa dosa itu.²⁶

Tentu ungkapan itu tidak menggambarkan Turki, dan *sontoloyo* juga bukan bahasa Turki, namun bahasa Jawa dan muatan istilah Jawa, dan gambaran itu lebih mengenai situasi Hindia-Belanda pada masa itu. Para *amtenar* yang dimaksud tampaknya juga para *amtenar* di bumi ini yang waktu itu sering dituduh sebagai pemihak Belanda dan menikmati status elite di tengah masyarakat terjajah. Dan kata-kata *sontoloyo* ditujukan kepada Islam dan Muslim di Nusantara bukan untuk Turki. Sejarah Turki sekali lagi hanyalah interlokutor, alat komunikasi dan media. Tetapi tujuan utama lebih pada masyarakat Hindia Belanda waktu itu.

Bagaimana Sukarno menceritakan puasa Ramadan di Turki, kita lihat dalam episode ini:

Tetapi bagaimana di Turki dulu? Semua kegiatan menjadi musnah, semua *vitaliteit er uit getrapt*, semua kesegaran jiwa binasa sama sekali oleh karena anggapan-anggapan salah, yang telah disebarkan oleh kaum tarikhah dan kaum kolot di kalangan rakyat itu. Di dalam bulan Ramadan itu dianggap berpahala besarlah kalau orang tidur malam hari dari magrib sampai subuh, tetapi banyak “baca-baca” atau teriak-teriak memuji Allah sampai parau kerongkongan atau banyak-banyak bicara wirid menurut tarikhah masing-masing.²⁷

Sekali lagi, kalimat-kalimat di atas lebih menggambarkan kritik Sukarno pada situasi yang ia hadapi di tanah airnya sendiri daripada di Turki. Kenyataan ini menegaskan bahwa Sukarno adalah seorang penafsir yang kontekstual dalam memakai deskripsi Turki seperti teater dalam tulisannya untuk menyindir masyarakat sendiri. Bagian berikutnya mari kita ikuti argumen Sukarno tentang sekularisasi dengan menggunakan interlukutor Turki.

Membebaskan Negara dan Agama

Sukarno menyusun argumen bersifat teatrical dan dialogis antara penulis dan pembaca, bukan monoton bahasa tulis. Semua nada mempertanyakan kembali para pembaca dan retorika hidup di

²⁶Ibid., 418.

²⁷Ibid., 416.

atas podium. Pertama Sukarno mencela tindakan gegabah, yang mengadili Turki tanpa melihat dan membaca buku yang akurat dalam menggambarkan keadaan Turki yang sesungguhnya: “Orang tuduh-tuduhkan dia barang yang bukan-bukan”. Yaitu kesalahan akibat dari konservatisme dengan menuduh “*zonder* melihat keadaan dengan mata sendiri, *zonder* mempelajari lebih dulu kitab-kitab yang beraneka warna, *zonder* pengetahuan dari segala keadaan-keadaan di Turki Muda itu.” Tuduhan itu berupa, “menghapuskan agama.” Kenyataannya, agama di sana diperbaharui dengan “sifat-sifat yang segar”. Sekularisasi di Turki tidaklah membenci atau bahkan mematikan agama. Agama di sana tidaklah tewas, sebagaimana yang dituduhkan orang *zonder* pengetahuan. Turki sekuler juga tidak anti Islam. Tetapi mengalami kemajuan bernegara dan beragama dengan cara lain.²⁸

Dalam membaca artikel Sukarno, bisa disimpulkan bahwa menurut Sukarno, di Turki yang baru, Islam dibebaskan dari negara, negara sudah tidak mencampuri urusan itu. Bukan anti terhadap Islam dan tidak pula mematikan peranan ini. Buktinya, orang masih terus bersembah yang; masjid berfungsi; dan aturan-aturan keagamaan masih berlaku. Tampaknya ini yang salah dalam kacamata konservatisme lokal dan internasional kala itu, bahwa sekularisasi adalah penghapusan agama. Sukarno di sini tampak sudah menerawang bentuk negara Indonesia ke depan, bahwa sekularisasi yang dimaksud lebih menggambarkan ke depan Indonesia, di mana sekularisasi tidak berarti meninggalkan agama. Bahkan Sukarno mengungkap fakta sebaliknya, “Bukan sahaja di Turki, tapi dimana-mana sahaja, di mana pemerintah campur tangan di dalam urusan agama di situ menjadilah ia satu halangan besar yang tak dapat dienyahkan”.²⁹

Tesis utama Sukarno yaitu: Dengan tidak bercampurnya urusan agama dan negara, agama menjadi lebih maju dan merdeka karena agama menjadi urusan individu dan rakyat. Negara juga lebih maju karena tidak terkungkung oleh doktrin-doktrin agama. Mengutip ungkapan yang dinisbahkan pada Atatürk sendiri: “Saya merdekakan Islam dari ikatannya negara agar supaya agama Islam bukan tinggal agama memutarakan tasbih di dalam masjid sahaja, tetapi menjadilah

²⁸Ibid., 404.

²⁹Ibid., 405.

satu gerakan yang membawa kepada perjuangan.”³⁰ Maka, dengan begitu, negara terbebas dari kungkungan para pemimpin agama (Syekh Islam) yang dengan mudah mengatakan dan menghukum makruh, haram, serta halal. Hukum-hukum yang merepotkan itu pada dasarnya juga bukan Islam sejati. Tetapi Islam penafsiran para pemimpinnya. Di sisi ini, Sukarno masih apologetis, bahwa Islam yang benar bukan Islam yang dipraktikkan oleh mereka yang kolot. Sukarno, secara retorik masih mengatakan dan mencari sisi positif dan kekuatan agama ini. Dengan saling terbebas antara agama dan negara, keduanya menjadi kuat dan mandiri.

Sukarno menegaskan bahwa negara tidak perlu berbasis agama, tetapi yang terpenting adalah anggota-anggota dari pemerintahan dan perwakilan rakyatnya semua bermoral agama. Moral agama bisa masuk dan menjadi ruh negara yang tidak berbasis agama. Begitu Sukarno yang garis bawahi. Namun, disisi lain Sukarno juga menegaskan bahwa Islam tidak perlu ditolong dan ditopang negara, tetapi agama ini akan hidup sendiri secara mandiri, tanpa sokongan formal negara. Sukarno mengatakan dengan gaya retoriknya yang berulang-ulang “...oleh karena berkobar-kobarnya itu karena tenaga sendiri, semangat sendiri, usaha sendiri, ikhtiar sendiri, jerih payah sendiri, tekad dan jiwa sendiri *zonder* asuhannya negara, *zonder* pertolongannya negara, *zonder* perlindungannya negara.”³¹ Salah satu simbol yang diulang-ulang adalah, “merdekanya negara dari Islam, merdekanya Islam dari negara!”³²

Seperti artikelnya terdahulu dalam memudahkan Islam, Sukarno menengahkan bahwa simbol Islam tidaklah perlu. Yang penting adalah esensinya, atau apinya, bukan asap atau abunya. Tidak berlaku dan tidak berguna membanggakan sabda Allah menjadi *wet* (aturan); jika ekonomi, politik, dan administrasi rusak dan ketinggalan dalam suatu negara. Maka bagi Sukarno yang penting adalah praktiknya. Begitu juga di Turki. Semua gerakan mengarah pada esensinya bukan pada simbol negara Islam yang dibanggakan karena sudah berislam. Sukarno benar-benar menghapuskan argumen negara Islam sebagai simbol, tetapi yang penting adalah praktik sesuai dengan moral Islam. Turki yang dahulu kala khalifah menjadi sebutan sebagai *de*

³⁰Ibid.

³¹Ibid., 408.

³²Ibid., 410.

zeike man van Europa, si sakit dari Eropa. “Kita menamakan negeri kita negeri Islam, tetapi segala keadaan negeri kita itu menjadilah penghinaan Islam.”³³

Rasa cukup dan lengkap dengan negeri Islami menjadikan negeri itu juga tertutup untuk melihat dan merenung tentang negeri lain; kata Sukarno dalam sindirannya yang sinis: “... kita punya aturan-aturan sempurna, tak perlu ambil over apa-apa lagi dari negeri lain! Bukankah kita punya negara sudah negara Islam, kita punya *wet-wetnya* negeri adalah *wet-nya* syariat, kita punya negara adalah satu dengan Kitabullah,--buat apa menengok lagi ke negeri lain? Semua ilmu sudah terkandung di dalam Quran, buat apa menengok lagi kepada ilmu yang di Eropah?”³⁴ Ini menjadikan negeri Islamis itu enggan belajar dan membandingkan dengan kemajuan dan pengetahuan di luar negeri. Negara lalu “melemah,” dan “ia tak mau tabrakan dengan para Syekh-ul-Islam dan mufti-mufti.”³⁵ Antara pemuka agama dan negarawan tidak seiring dan sejalan ini juga menjadi faktor utama lemahnya negara yang bersandar pada agama.

Sistem Khalifah Hasil Campuran Sejarah

Argumen kedua yang kokoh dari tulisan Sukarno yaitu argumen sejarah. Dalam banyak halaman dia mencoba menerangkan bahwa sistem khilafah di Turki merupakan warisan dari sistem kuno Grik-Byzantium (Yunani-Romawi) sejak masa kaisar Justianus (527-565 M), kira-kira dua abad sebelum Islam itu sendiri lahir. Di situ, kata Sukarno, telah terjadi pemusatan kekuatan agama dan negara dengan sebutan, *caesaro-papisme*, tepatnya di kota Byzantium, Constantinopel.³⁶ Jadi di situlah letak penyatuan itu dalam tradisi Grik-Katolik. Namun pada saat munculnya Islam, kerajaan mengalami penurunan peran kekuasaannya di wilayah Eropa dan Timur Tengah. Sukarno cukup realistis dan sadar sejarah, dan menekankan Islam berperan dalam pembentukan peradaban baru yang bercampur: “Campuran dari tiga peradaban: peradaban Grieks-Byzantium, ditambah dengan peradaban Arab (Islam), ditambah

³³Ibid., 409.

³⁴Ibid., 414.

³⁵Ibid., 417.

³⁶Nama kota Konstantinopel diambil dari nama kaisar *Constantin de Grote* untuk mengenang jasanya, karena beliau adalah kaisar Roma yang pertama kali secara resmi memeluk Kristiani.

dengan peradaban Iran!”. Kemudian campuran itu diterima begitu saja oleh umat Islam selanjutnya sebagai hukum dan syariat Islam semata.³⁷ Padahal asalnya peradaban itu dari sana: filsafat dan logika. Uniknya, ketika Baghdad, Daulah Bani Abbasiyah, runtuh sebagai kekuatan politik Islam yang megah, pusat Islam bertumbuh di daerah yang dulu dikuasai oleh tradisi Grieks-Byzantium tadi. Maka, tulis Sukarno, “oper” peradaban dan percampuran itu tidak bisa dielakkan lagi. Begini Sukarno menceritakan percampuran peradaban Timur dan Barat dalam tulisannya:

Byzantium tunduk dan patah di dalam tahun 1453 karena hantamannya Sultan Muhammad II yang di dalam tahun itu merebut kota Constantinopel, --tetapi, sesudah di bawah Sultan Murad I, seratus tahun terdahulu, banyaklah cara-cara pemerintahan dan cara-cara kemiliteran Byzantium dioper oleh negara Utsmaniah itu.³⁸

Islam di Turki menjadi bermuka tiga menurut Sukarno, yaitu muka sendiri, bermuka Grik, dan bermuka Iran. Pengaruh tradisi Darwis dan Syiah berasal dari dataran tinggi Iran. Model tentara berkuda (*sipahi*), berjalan kaki (*Janitsar*), sistem kehakiman, pemerintahan; semua asalnya milik Byzantium. Turki dalam hal ini radikal dalam mengoper zat-zat dari kanan dan dari kiri. Negeri jepitan yang terletak di tengah-tengahnya pertemuan pengaruh dari Barat dan dari Timur dengan berani menggabungkan unsur-unsur tadi. Turki kemudian menguasai dunia dan dunia Islam mengikuti alur dan cara berislam baru itu, bahkan seluruh Timur Tengah mengikutinya. Tanah Arab di bawah kekuasaan Turki Utsmani juga tak luput dari pengaruh percampuran tadi.

Orang haibat Salim I ini! Ia tidak puas menjadi Sultan sahaja. Ia angkat juga ia punya diri sendiri menjadi kalifah seluruh dunia Islam! Ia adalah satu sultan Turki yang pertama-tama mengambil oper sama sekali 100 % segala sifat-sifat *caesaro-papisme* dan cara pemerintahan Byzantium itu.³⁹

³⁷Menyetujui Sukarno, penulis juga sudah panjang lebar paparkan tentang sejarah rasionalitas dan teologi dalam peradaban masa lalu Islam baik itu di Baghdad maupun di Damaskus. Dalam sejarahnya, Islam mengomodasi unsur non-Arab dalam bidang politik, ilmu, sosial, dan budaya. Lihat juga Makin, *Keragaman dan Perbedaan, Budaya dan Agama dalam Lintas Sejarah Manusia* (Sumbernya belum lengkap, lihat footnote 4).

³⁸Sukarno, “Apa Sebab Turki Memisah Agama Dan Negara,” 425.

³⁹Ibid., 426.

Lalu sifat dinamis ini hilang ketika para pemuka agama mengambil alih dan menjadi *amtenar-amtenar*. Para syekh kemudian mengambil alih dan memberikan fatwa. Kekhalifahan Turki lalu menjadi negeri terbelakang. Kemudian negeri-negeri Eropa yang selama ini dikalahkan bisa merebut kemajuan. Pada tahun 1682 Turki sudah hampir merobohkan pintu Wina, namun pada abad delapan belas, daerah-daerah banyak yang hilang ditelan oleh Rusia dan Austria. Turki menjadi istilahnya “*de zieke man van Europa*.”⁴⁰ Kaum *amtenar* dan ulama menguasai panggung dan berhasil mendekati rakyat. Namun, Turki sudah menurun dan kehilangan pamornya. Daerah-daerah Timur Tengah bahkan juga melepaskan diri dari Turki (terutama masa Mahmud II tahun 1839).⁴¹ Kekhalifahan itu jelas menurun dan mengecil. Di sisi lain, para pemikir muda Turki banyak ke luar negeri untuk belajar dan menyuarakan pembaharuan. Namun pembaharuan jalan di tempat karena penolakan kaum ulama dan khalifah. Kejatuhan Turki ditambah lagi karena masalah finansial, di antaranya juga karena hutang ke Eropa. Manajemen yang jelek dan karenanya tidak bisa mengendalikan diri karena juga dalam keadaan perang. Kemunduran di puncaknya masa Abdul Hamid II yang membunuh banyak pembaruan kaum muda; sang penguasa lebih mendengar konservatisme dan ulama; banyak korban kediktatorannya.⁴² Maka Turki benar-benar menjadi “*de zieke man*.” Kemudian kaum Turki muda mengambil alih dengan mendirikan parlemen dan mengakhiri era absolutisme Abdul Hamid II.⁴³ Dalam situasi yang tidak menentu Sukarno menceritakan kepahlawanan Mustafa Kemal Pasya:

Maka, di dalam keadaan yang demikian itulah datang tokoh raksasa Mustafa Kemal Pasya. Ia bersihkan restan kerajaan Ustmaniah itu dari musuh,--amboi, betapa kecilnya restan negeri ini kalau dibandingkan dengan luasnya negeri-besar di zamannya Salim I dan Sulaiman I yang melebar dari Magribi sampai Yaman dan Balkan itu,--dan ia adakan reorganisasi dan perobahan-perobahan di dalam negeri, yang menggemparkan seluruh dunia: ia pisahkan agama dari negara.⁴⁴

⁴⁰Ibid., 428.

⁴¹Ibid., 429.

⁴²Ibid., 431.

⁴³Ibid., 432.

⁴⁴Ibid., 433.

Heroisme Kemal Atatürk: Tanggalkan Khalifah

Analisis Sukarno jelas historis dan juga realistis bahwa negara tidak bisa diatur oleh agama, dan Turki adalah contoh yang nyata. Sukarno membayangkan kemerdekaan Indonesia yang belum terjadi ketika artikel itu ditulis dan sudah menolak sistem agama dalam negara yang mengatur dan menghambat kemajuan. Agama harus netral dan dijauhkan dari sifatnya yang diktatur ketika bercampur dengan politik. Bagi Sukarno, Kemal tidaklah anti agama, tidak pula melemahkan agama. Tetapi Kemal dan kawan-kawan merubah fungsi agama dari sebagai alat kekuasaan untuk dikembalikan kepada masyarakat. Kemal, menurut Sukarno, telah melakukan tiga hal:

Pertama, mematikan *caesaro-papisme*, sultan diberhentikan tetapi khalifah masih tetap diadakan; kedua, khalifah diberhentikan, tetapi Islam masih ditetapkan sebagai agama negara; dan ketiga melepaskan sama sekali agama itu dari tanggungan negara.⁴⁵

Narasi dramatis dan teatrikal Sukarno kembali menyapa pembaca dengan cerita ketika pertentangan antara Kemal dan para ulama di Turki. Konon, dewan nasional Turki menyelenggarakan rapat besar antara kaum ulama dengan Kemal. Kemal dengan pakaian kebesaran militer menghadapi mereka yang “gaek-gaek”.⁴⁶ Sedangkan para “gaek-gaek” itu berjubah panjang, berjanggut, dan berdalil sana dan sini. “Dengan cara yang menjemukan sekali mereka bicarakanlah soal itu, dalil-dalil tua dari kitab-kitab tua yang telah bercendawan menyusullah yang satu kepada yang lain, ratusan contoh dari sejarah kalifah-kalifah Baghdad dan Kairo dikeluarkanlah dengan tidak ada habis-habisnya.”⁴⁷

Kemal bertahan dengan mendengar, tetapi tidak sabar. Darahnya mendidih. Ia duduk dan mendengar semua kata-kata kuno yang zatnya sendiri para ulama sudah tidak paham lagi. “Haruskah ia sebagai *togog* duduk di situ sepanjang hari, sedang inilah saat-saat yang minta putusan kilat yang bisa menentukan nasibnya negeri Turki buat berabad-abad?” Tentu saja ini interpretasi teatrikal Sukarno. Tidak mungkin Kemal mengetahui tokoh dramatis wayang Jawa, *Togog*, yang menjadi simbol kelucuan dan kebodohan. Maka Sukarno menerangkan ini untuk audiensi Indonesia, tidak lagi

⁴⁵Ibid., 434.

⁴⁶Bahasa Melayu lama, artinya yang tua dan ketinggalan zaman.

⁴⁷Sukarno, “Apa Sebab Turki Memisah Agama dan Negara,” 435.

murni Turki. Karena itu, lanjut Sukarno, Kemal tidak lagi sabar dan menunggu. Ia berdiri, gemetar, dan lantang berpidato:

Tuan-Tuan! Sultan Utsmaniah telah merebut kekuasaan dengan kekerasan senjata dari tangannya rakyat dan dengan kekerasan senjata pula sekarang rakyat ambil kembali kekuasaan itu. Sultanat musti dipisah dari khalifat dan musti dihapuskan! Dan itu pun akan sungguh terjadi, maupun Tuan-Tuan mufakat maupun Tuan-Tuan tidak mufakat. Malahan nanti bisa juga ada dari Tuan-Tuan yang kepalanya dipisahkan dari tubuh!

Di sini Sukarno menyebut cara diktator, sebelumnya Sukarno menyebut sistem kekhalifahan adalah sistem diktator. Namun ia juga mengakui bahwa Kemal adalah diktator lain, yang baik dan berjasa. Namun, ini lebih sebagai bentuk keberanian mengambil langkah dan sikap tegas di tengah krisis. Jadi paling tidak Sukarno mengakui adanya watak diktator dalam soal yang berbeda. Maka dari situlah lahirlah *jumhuriyat* Turki, dari kediktatoran melawan kemunduran, yang juga kemunduran dari kediktatoran.

Sukarno memberi argumen Islam sejati, yang tidak seperti mereka yang menuduh demokrasi sebagai sistem yang tidak Islami. Tetapi bagi Sukarno demokrasi lebih islami dari sistem khilafah itu sendiri. Begini kalimatnya; “Islam sejati adalah suatu *religieuse democratie*”. Khalifah yang ada di Turki sudah tidak memenuhi syarat itu, tidak *religieuse*. Pemimpin itu menurut Sukarno harus dipilih (*elektie*) dan pemimpin juga harus bertanggung jawab pada persoalan duniawi, tidak hanya ukhrawi. Pemimpin itu *electief* dan *werledlijk macht-hebbend*. Bagi Sukarno kekhalifahan pertama (empat khalifah rasyidun) dalam Islam masih termasuk *elektief* dan juga masih berkuasa tidak atas nama agama saja, tetapi atas nama rakyat. Namun, sejarah telah berubah, bahwa kekhalifahan sudah menjadi tradisi warisan dan keturunan. Dalam melihat sejarah, Sukarno juga realistis, bahwa terjadi lebih dari satu khilafah di dunia ini dalam satu masa, yaitu di Spanyol dan di Baghdad; Umayyah dan Abbasiyah berbarengan. Maka bagi Sukarno, kekhalifahan di Islam tidak pernah memenuhi syarat kekhalifahan itu sendiri. Semua khalifah adalah kerajaan bukan *elektief*. Kedua, kekhalifahan tidak semata bersifat duniawi, tetapi bercampuranya duniawi dan agama. Maka syarat untuk mematuhi kalifah sudah gagal dan masyarakat Islam tidak bisa lagi tunduk dalam kekhalifahan.

Kenyataannya, kekhalifahan Turki justru merugikan Islam itu sendiri, demikian simpulan Sukarno:

Juga di dalam tangannya sultan-sultan Usmaniah kalifah itu menjadi lah satu pangkat warisan anak dari bapak, satu pangkat *erfelijk*, satu pangkat turunan, yang tidak pernah dibenarkan oleh Islam sejati, yang menghendaki *religieuse democratie* itu! Apa lagi di tangannya sultan-sultan Usmaniah-lah yang kemudian, sultan-sultan hanya “ayam jantan *zonder* bulu” sahaja, *zonder* kekuasaan, *zonder* tenaga-dunia yang *riil*; maka nyatalah kekhalifahan itu bertentangan dengan kehendak-kehendaknya Islam. Syarat kesatu tidak, syarat kedua malahan bayangan pun tidak sama sekali.⁴⁸

Bagi Sukarno khalifah di Turki Utsmani hanyalah bahan tertawaan. Ketika menghadapi perang dunia I dan II, khalifah tidak banyak berperan bahkan tidak bisa menyelesaikan negerinya sendiri. Bahkan orang Islam Arab berperang melawan khalifah di Turki. Perang saudara yang terjadi, bukan perang atau *jihad* ideal. Ajakan *jihad* dari Turki juga tidak ada yang mematuhi kecuali tentaranya sendiri. Orang India, Mesir, dan semua jajahan Perancis tidak berperang memperkuat khalifah, tetapi justru menghancurkan khalifah yang tidak berdaya dan tidak berhak dipatuhi umat Islam. Kekhalifahan hanya lah simbol kosong yang tidak relevan dengan zaman dan kemajuan.

Sukarno kembali mengetengahkan bahwa sudah saatnya negara berdasarkan nasionalisme bukan sentimen agama. Mengutip Helide Edib ia mengemukakan bahwa “internasionalisme Islam sudahlah surut, ia punya tempat kini diambillah oleh nasionalisme di kalangan bangsa-bangsa muslimin”. Kekhalifahan sudah mengalami kebangkrutan. Kemal hanyalah menghentikan simbol yang tua itu, dan tanpa itu pun akan runtuh oleh zaman. Kata Sukarno,

Ya sebenarnya justru rakyat jelata Turki itulah mengetahui benar betapa kosongnya kalifah itu, *zonder* banyak mempelajari ilmu sejarah, *zonder* banyak teori-teori, *zonder* mengetahui seribu satu alasan sebagai yang berputar di dalam otaknya pemimpin-pemimpin negara. Sebab, merekalah, mereka, orang-orang tani bodoh dari Anatolia, tukang-tukang air dari Istanbul, kuli-kuli di pelabuhan-pelabuhan, yang di dalam perang besar itu ikut memanggul bedil, mereka mengetahui-apa artinya “khalifah” itu tatkala mereka menembaki atau

⁴⁸Ibid., 438.

ditembaki “saudara-saudara Islam” di padang-padang peperangan di Arabia, di Syria, di Irak, atau tempat lain-lain.⁴⁹

Sukarno sekali lagi menegaskan bahwa penghapusan khalifah di Turki tidak mendapat perlawanan dari rakyat. Namun dari para pemimpin agama yang punya kepentingan lah yang bereaksi berlebihan. Sentimen agama ini kemudian juga dibawa ke negeri-negeri di luar Turki. Karena kepentingan mereka sebagai badan yang mengeluarkan fatwa terganggu.

Agama dikembalikan ke zona pribadi atau dalam bahasa Sukarno, agama adalah *privaatzaak*, tiap-tiap penduduk bebas memilih agamanya dan bukan urusan negara. Kebebasan beragama itu sekaligus menghapus peran agama dalam negara, dan sebaliknya, peran negara dalam agama. Ini terjadi pada tahun 1928 di Turki. Sukarno secara dramatis menyajikan respons dan reaksi umat Islam “seluruh dunia Islam gempar. Seluruh dunia Islam berkertak gigi, marah, mengepalkan tinju. Islam dihina, Islam mau dibasmi di negeri Turki”. Namun Sukarno menjawab dengan nada yang tidak kalah retorisnya, dan mengulangi tesis awalnya, bahwa tiada maksud di Turki kala itu untuk membasmi agama. Namun menempatkan agama pada tempatnya, dan menempatkan negara pada tempatnya. Bukan anti-agama, tetapi menolong agama. Islam tidak dipadamkan, begitu kata Sukarno, tetapi Islam dipisahkan dari urusan negara.

Sukarno mengingatkan kembali bahwa agama yang dijadikan alat kekuasaan akan digunakan untuk memerintah dengan tangan besi, begitu kata Essad Bey. Ia juga mengambil contoh Sultan Sulaiman I yang dikenal sebagai *wetgeber*, yang juga sekaligus sebagai penegak syariat. Ini percampuran antara kekuasaan dan agama. Sukarno mengingatkan kembali pepatah, “*Geef de Keizer wat des Keizers is, en God wat Godes is.*”⁵⁰

Sekali lagi pahlawan Sukarno adalah Kemal, dan ia sedang dihujat kala itu. Bagi Sukarno, “Ia adalah orang riil, ia benci kepada orang-orang yang melamun di awang-awang sambil mengatakan bahwa di zaman nabi atau di zaman kalifah yang empat, agama toh bersatu dengan negara. Karena *feiten* di zaman sekarang adalah *feiten* yang lain daripada empat belas abad yang lalu dan *feiten* di

⁴⁹Ibid., 439.

⁵⁰Ibid., 444. Bahasa Belanda yang artinya, “Berikan kaisar haknya, dan Allah hak-Nya juga.”

zaman sekarang itu pun memaksa manusia mengambil tindakan-tindakan secepat kilat. Siapa yang tidak dapat mengambil tindakan seperti kilat di zaman sekarang ini, dia harus terima sahajalah kalau ia pelantingan oleh kilatnya sejarah ke dalam jurangnya kebinasaan dan ketiadaan.”⁵¹

PENUTUP

Untuk era pasca reformasi, ada beberapa gerakan radikal dan konservatif yang merindukan khalifah sebagai ganti dari sistem demokrasi. Sungguh ironi. Suara khalifah muncul di tengah demokratisasi, dan mereka bisa muncul ke permukaan karena berkah demokrasi alam bebas ini. Di era Orde Baru suara khalifah di bungkam dan dienyahkan; namun di era demokrasilah khalifah dapat kesempatan bersuara. Namun mereka ingin mengganti sistem demokrasi itu sendiri. Jelas, dengan meminjam retorika Sukarno ini adalah bentuk “kedurhakaan” pemahaman khalifah terhadap “*democratie*.” Banyak suara pendemo di jalan dengan gaya intimidasi dilakukan organisasi-organisasi anti-Pancasila dan demokrasi menentang dengan alasan khalifah, dan juga rasisme.⁵² Tulisan ini diselesaikan saat ada pemilihan gubernur Jakarta Basuki Cahya Purnama (Ahok). Banyak sekali penolakan terhadap calon gubernur itu karena rasis dan sentimen agamis. Dan demo massal pun diadakan dengan alasan itu. Obat dari semua ini, agar juga demokrasi yang dicita-citakan Sukarno terjadi, adalah membaca karya-karya klasik kita. Misalnya karya Sukarno di atas, juga karya-karya Hatta, Syahrir, Tjokroaminoto, Tan Malaka, Yamin, dan semua pemimpin; itu akan menjadi cara berfikir yang lurus dengan kembali pada jati diri bangsa. Semua diskusi khalifah, Islam dan negara harus dikembalikan ke diskusi dan debat yang panjang di era seratus atau lima puluh tahun yang lalu di Nusantara. Semua pernah dibicarakan, diperdebatkan, dibahas, dan dimusyawarahkan. Generasi kini tidak perlu memulai dari nol lagi untuk menggali makna tertentu dalam bermasyarakat dan bernegara, tetapi memaknai baru, jangan mengulang lagi tema fundamental yang sudah berulang-ulang dikaji para pendahulu tanpa memberi cara pandang baru. Kembalilah pada

⁵¹Ibid., 447.

⁵²Hasani and Naipospos, *Wajah Para “Pembela Islam”*; Woodward M et al., “The Islamic Defenders Front.”

jati diri, kembalilah pada perdebatan lama dengan sadar bahwa itu sudah pernah terjadi. Khalifah menurut Sukarno, perlu dibaca lagi, dan menurutnya sudah tidak relevan seratus tahun yang lalu.

Sistem khalifah di era sebelum kemerdekaan Indonesia sudah mendapat Sukarno, bahwa pemahaman konservatif khalifah tidak sesuai dengan watak kemajuan. Begitu alur berfikir Sukarno yang hendaknya dibaca generasi sekarang, terutama yang merindukan sistem politik lama khalifah dengan. Sukarno sudah lama melihat bahwa khalifah adalah warisan sistem *caesar-papisme* Kristiani yang diteruskan oleh kekhalifahan Umayyah, Abbasiyah, Mesir, dan Turki Usmani. Itu semua bukan semata dan satu-satunya yang Islami. Sukarno berargumen pada fakta sejarah dan kenyataan *riil* di masanya, bahwa penghapusan khalifah di Turki sudah selesai dengan semangat zamannya. Sistem lebih maju seperti demokrasi adalah pilihan tak terelakkan. Itu dikatakan dan ditulis Sukarno saat Indonesia belum merdeka. Jika sekarang, hampir seabad setelah Sukarno, orang meneriakkan sistem khalifah lagi sebagai sistem politik, berarti seratus tahun mundur jauh dari Sukarno.

DAFTAR RUJUKAN

- Abuza, Zachary. *Militant Islam in Southeast Asia: Crucible of Terror*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2003.
- Abuza, Zachary. *Political Islam and Violence in Indonesia*. London; New York: Routledge, 2007.
- Adivar, Halide Edib. *Turkey Faces West*. New Haven; London: Yale University Press; H. Milford, Oxford University Press, 1930.
- Al-Raziq, Ali Abd. *Al-Islam wa Usul al Hukm: Bahth fi al-Khilafah wa al-Hukumah fi al-Islam*. Beirut: Dar al-Maktabah al-Hayyah, 1966.
- Armstrong, Harold Courtenay. *Turkey in Travail*. London: Lane, 1925.
- Dahm, Bernhard. *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence*. Ithaca [N.Y.: Cornell University Press, 1969.

- Dahm, Bernhard. *Sukarnos Kampfum Indonesiens Unabhängigkeit: Werdegang und Ideen Eines Asiatischen Nationalisten*. Frankfurt a.M.; Berlin: Metzner, 1966.
- Essad, and Helmut Ripperger. *Mohammed: A Biography*. New York; Toronto: Longmans, Green and Co., 1936.
- Essad, and Elsa L Talmey. *Blood and Oil in the Orient*. New York: Simon and Schuster, 1932.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1960.
- Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi: dalam Masyarakat Jawa*. Edited by Bur Rasuanto. Translated by Aswab Mahasin. Jakarta: Pustaka Jaya, 1983.
- Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religions Development Marocco and Indonesia*. New Haven [etc.]: Yale University Press, 1968.
- Hasan, Noorhaidi. *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. Ithaca, N.Y.: Southeast Asia Program Publications, Southeast Asia Program, Cornell University, 2006.
- Hasani, Ismail, and Bonar Tigor Naipospos. *Wajah para "pembela Islam": radikalisme agama dan implikasinya terhadap jaminan kebebasan beragama/berkeyakinan di Jabodetabek dan Jawa Barat*. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2010.
- Jahroni, Jajang. *Defending the Majesty of Islam: Indonesia's Front Pembela Islam, 1998-2003*. Bangkok, Thailand]; Chiang Mai, Thailand: Asian Muslim Action Network ; Silkworm Books, 2008.
- Kahin, Audrey. "Natsir & Sukarno: Their Clash over Nationalism, Religion and Democracy, 1928-1958." In *Encountering Islam: The Politics of Religious Identities in Southeast Asia*, edited by Yew-Foong, Hui, 191–217. Institute of Southeast Asian Studies, 2012.
- Legge, J. D. *Sukarno: a Political Biography*. New York: Praeger, 1972.

- Legge, John D. *Sukarno*. Lanham: Editions Didier Millet, 2012.
- Makin, Al. *Anti-Kesempurnaan: Membaca, Melihat, dan Bertutur tentang Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Makin, Al. "Are there any Indonesian philosophers? Dealing with a common question and possible answers." *Ulumuna* 20, no. 1 (2016): 1–28.
- Makin, Al. "Benedict XVI and Islam: Indonesian Public Reactions to the Regensburg Address." *Islam and Christian-Muslim Relations* 20, no. 4 (2009): 409–21.
- Makin, Al. *Challenging Islamic Orthodoxy, Accounts of Lia Eden and Other Prophets in Indonesia*. Dordrecht, Holland; Cinnaminson [N.J.], U.S.A.: Springer, 2016.
- Makin, Al. *Keragaman dan Perbedaan, Budaya dan Agama dalam Lintas Sejarah Manusia*. Yogyakarta: Suka Press, 2016.
- Makin, Al. "Revisiting Indonesian Public Reactions against Danish Cartoons Depicting Prophet Muhammad." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 5, no. 2 (2015): 195–229.
- Penders, C. L. M. *The Life and Times of Sukarno*. Rutherford [N.J.]: Fairleigh Dickinson University Press, 1974.
- Permata, Ahmad Norma. "Ideology, Institutions, Political Actions: Prosperous Justice Party (PKS) in Indonesia." *Asien* 109 (2008): 22–36.
- Ronart, Stephan. *Turkey Today*. London: Robert Hale, 1938.
- Roosa, John. *Pretext for Mass Murder the September 30th Movement and Suharto's Coup D'état in Indonesia*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 2006.
- Sukarno. "Apa Sebab Turki Memisah Agama dan Negara." In *Dibawah Bendera Revolusi*. 403–47. Jakarta: Yayasan Bung Karno, 2005.
- Sukarno. "Me-'Muda'-Kan Pengertian Islam." In *Dibawah Bendera Revolusi*. 369–402. Jakarta: Yayasan Bung Karno, 2005.
- Woodsmall, Ruth Frances. *Moslem Women Enter a New World*. New York: Round table Press, 1936.

Woodward M, Coleman D.M, Yahya M, Rohmaniyah I, Lundry C, and Amin A. “The Islamic Defenders Front: Demonization, Violence and the State in Indonesia.” *Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life* 8, no. 2 (2014): 153–71.

IDEOLOGI GERAKAN POLITIK ISLAM DI INDONESIA

Kunawi Basyir

UIN Sunan Ampel Surabaya
email: kunawi.fu@yahoo.co.id

Abstract: *Entering to modern era constitutes one big challenge in which beside it is considered as a resurrection era through which it is fully engaged with religious thoughts, social conflict happened in many places is also suspected as another factor coming along with it. Thought religion is not the only factor, but religious thought plays important role with the result that the world comes into ongoing critical period. They have arrived to primordial solidarity area which constitutes the weak point of the life of the nation. The royalty of religious followers toward their religion in negative ways tend to bear such exclusive ideology which produces internal conflict among interreligious people. As Indonesia today's condition, different understanding and religious practice become a big trouble which is hard to unite so that it causes unforthcoming political flames. Fundamental problem about that is a problem related to different understandings toward state and religion relationship. In one hand, it said that religion constitutes part of state but in other hand, both religion and state are different instead of undivided things. Looking at such phenomenon, this writing will try to read and to analyze the ideology of Islamic political movement in Indonesia since old order, new order and post reformation.*

الملخص: ظهرت النهضة الفكرية الدينية مع ألوان التصادم الاجتماعي في القرن الحديث في أي مكان. والدين ليس عاملا واحدا الذي يساعد علي الدور الفكري الديني حتى بدأ العالم يدخل في الأزمة المستمرة. بدأ الناس يعرفون في الجانب التسامحي البدائي الذي يكون نقطة ضعيفة في الحياة الدولية والوطنية. التعصب في طاعة الأمة علي دينها سلبيا يظهر الإيدولوجية المغلقة التي تولد التعارض الداخلي والترعة بين الأمة المتدينة كما قد وقعت في أندونيسيا المخالفة في التفاهم والعملية الدينية تصير مسئلة صعبة في توحدهم بل تعرض المتهيج السياسي المستمري. المسئلة الأساسية هي المخالفة في التفهم علي علاقة الدين والدولة. وفي الجانب، أن الدين هو من الدولة والآخر أن الدين مخالف

بالدولة ولكنه لا يتجزأ منها. نظرا علي هذ القضايا هذه المقالة تبحث وتحلل علي إيدلوجية الحركة السياسية الإسلامية في أندونيسيا منذ عصر الجمهور القديم والجديد وعصر الجمهور عقب الإصلاح.

Abstrak: *Memasuki abad modern merupakan era kebangkitan pemikiran keagamaan yang dibarengi dengan maraknya konflik sosial di mana-mana. Walaupun agama bukan satu-satunya faktor utama, dalam eskalasinya pemikiran keagamaan memainkan peranan penting sehingga dunia mulai memasuki periode krisis yang berlangsung secara terus-menerus, mereka sudah mulai masuk pada wilayah solidaritas primordial yang merupakan titik lemah dari kehidupan berbangsa dan bernegara. Kesetiaan umat terhadap agamanya secara negatif cenderung melahirkan ideologi eksklusif yang dapat melahirkan konflik intern dan antarumat beragama. Sebagaimana yang terjadi di Indonesia perbedaan pemahaman dan praktik keagamaan menjadi persoalan yang sulit untuk dipersatukan sehingga menimbulkan gejolak politik yang tidak kunjung datang. Persoalan yang mendasar dalam hal ini adalah masalah perbedaan pemahaman terhadap hubungan agama dan negara, Satu sisi memandang bahwa agama merupakan bagian dari negara, sedang satu sisi memandang bahwa antara agama dan negara adalah berbeda tetapi keduanya tidak bisa dipisahkan. Melihat fenomena ini maka tulisan ini akan membaca dan menganalisis ideologi gerakan politik Islam di Indonesia sejak Orde Lama, Orde Baru, dan pasca reformasi.*

Keyword: Islam, Negara, idologi, HTI, MMI, FPI.

PENDAHULUAN

Hubungan negara dan agama merupakan persoalan yang banyak menimbulkan perbedaan yang terus berkelanjutan tidak ada henti-hentinya di panggung dunia intelektual¹, seperti apa yang disampaikan oleh C. Pierson bahwa perkembangan wacana agama dan negara lebih memanas dibarengi dengan munculnya konsep

¹Hal ini disebabkan oleh perbedaan pandangan dalam menterjemahkan agama sebagai bagian dari negara, dan negara merupakan bagian dari dogma agama. Azyumardi Azra, "Pengantar," in *Demokrasi, Hak Asasi Manusia, Masyarakat Madani* (Jakarta: Prenada Media, 2003), ix.

negara modern.² Meminjam istilah Nazih Ayubi muslim politik (*political Islamist*), dan muslim kultural (*cultural Islamist*).³

Dari dua konsep tersebut tentunya mempunyai ciri khas dan kecenderungan masing-masing sebagaimana yang diungkapkan oleh Bahtiar Effendy bahwa terdapat dua spectrum pemikiran politik Islam. *Pertama*, Islam harus menjadi dasar negara, shari'ah harus diterima sebagai konstitusi negara karena kedaulatan politik ada di tangan Tuhan. Menurut kelompok ini bahwa gagasan tentang negara bangsa (*nation-state*) selama ini bertentangan dengan konsep *ummah* yang tidak mengenal batas-batas politik atau kedaerahan, sementara pengakuan prinsip *shura* (musyawarah) dan aplikasi prinsip itu berbeda dengan gagasan demokrasi yang dikenal dalam diskursus politik modern dewasa ini. *Kedua*, Islam tidak meletakkan suatu pola baku tentang teori negara (atau sistem politik) yang harus dijalankan oleh ummah karena istilah *dawlah* yang mempunyai pengertian sistem politik tidak dapat ditemukan dalam al-Qur'an, dan al-Qur'an bukanlah buku ilmu politik.⁴

Dua kecenderungan ini mempunyai dampak dan pengaruh terhadap berkembangnya wacana ideologi politik Islam di Indonesia baik dari segi jorgan politiknya maupun gerakan pembaharuannya. Dengan demikian artikel ini mencoba membaca, menganalisa dan mengkritisi Ideologi dan gerakan politik Islam di Indonesia baik yang diusung oleh kelompok Islam Moderat maupun kelompok Islam fundamental.

SEKILAS HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA

Untuk mengurai paradigma hubungan agama dan negara, tidak bisa dilepaskan dari pembahasan bentuk-bentuk negara di dunia. Dalam

²Menurutnya ciri negara modern antara lain, *pertama*, monopoli penguasaan atas alat kekerasan, *kedua*, batas teritorial, *ketiga*, kekuasaan mengatur, *keempat*, adanya konstitusi, *kelima*, kekuasaan yang bersifat impersonal, *keenam*, birokrasi publik, *ketujuh*, otoritas/legitimasi, *delapan*, kewarganegaraan, dan yang kesembilan, aturan perpajakan. Lihat dalam C. Pierson, *The Modern State* (London dan New York: Routledge, 1996), 2.

³Nazih Ayubi, "Islamic State," dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. (Oxford: Oxford University Press, 1995), 324.

⁴Bahtiar Effendy, *Islam Dan Negara: Transformasi Gagasan Dan Praktik Politik Islam Di Indonesia*, trans. Ihsan Ali Fauzi (Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2011), 13–17. Bandingkan dengan Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999), 15.

sejarah perkembangan pemikiran politik di dunia dikenal tiga bentuk negara di dunia, yaitu: bentuk negara teokrasi, sekuler, dan komunis.

Sistem teokrasi mendasarkan kekuasaan pemerintahan pada kedaulatan Tuhan (*sovereignty of God*), bentuk negara teokrasi ini mempunyai landasan filosofis bahwa dalam suatu pemerintahan, di mana Tuhan dianggap sebagai raja atau penguasa yang tidak bisa diganggu gugat, dan hukumnya dijadikan sebagai undang-undang dasar negara. Dengan demikian, teori teokrasi ini dapat digambarkan bahwa hubungan agama dan negara bersifat integral, artinya agama adalah negara dan negara adalah agama, kedua variabel itu tidak bisa dipisahkan. Karena pemerintahan menurut paham ini dijalankan berdasarkan firman-firman Tuhan. Segala tata kehidupan dalam masyarakat, bangsa, dan bernegara dilakukan atas titah Tuhan sehingga urusan kenegaraan atau politik diyakini sebagai manifestasi firman Tuhan.⁵

Dalam perkembangan selanjutnya paham teokrasi terbagi kedalam dua bagian. *Pertama*, paham teokrasi langsung, menurut paham ini bahwa pemerintahan diyakini sebagai otoritas Tuhan secara langsung pula, adanya negara di dunia ini adalah atas kehendak Tuhan, oleh karena itu yang memerintah adalah Tuhan pula. *Kedua*, paham teokrasi tidak langsung bahwa yang memerintah bukanlah Tuhan sendiri, melainkan raja atau kepala negara yang memiliki otoritas atas nama Tuhan. Kepala negara atau raja diyakini memerintah atas kehendak Tuhan.

Dalam pemerintahan teokrasi tidak langsung ini sistem dan norma-norma dalam negara dirumuskan berdasarkan firman-firman Tuhan karena negara menyatu dengan agama. Jadi agama dan negara tidak dapat dipisahkan meminjam istilah Nurcholis Madjid. Paradigma yang digunakan dalam paham teokrasi ini adalah integralistik, yakni pemahaman hubungan antara agama dan negara merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan. Keduanya merupakan dua lembaga yang menyatu (*integrated*) dengan pengertian bahwa negara merupakan suatu lembaga politik sekaligus sebagai lembaga agama.⁶

⁵Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas, *Handbook: Teori Politik*, trans. Deta Sri Widowatie (Bandung: Nusa Media, 2012), 770; "The Shorter Oxford Dictionary" (Oxford: Oxford University Press, 1956), 216.

⁶Nurcholis Madjid, "Agama Dan Negara Dalam Islam: Telaah Krisis Atas Fiqh Siyash Sunni," in *Konstekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), 15.

Paradigma ini kemudian melahirkan konsep tentang agama-negara yang berarti bahwa kehidupan kenegaraan diatur dengan menggunakan hukum dan prinsip keagamaan. Dengan demikian paradigma integral di sini dapat dikenal sebagai paham *Islam: din wa dawlah* yang sumber hukum positifnya adalah hukum agama.⁷ Argumentasi ini dikaitkan dengan posisi Nabi Muhammad Saw. ketika di Madinah, di mana nabi membangun sistem pemerintahan dalam sebuah negara kota (*city-state*). Di Madinah, Muhammad Saw. berperan sebagai kepala pemerintahan sekaligus sebagai kepala agama.

Hal ini senada dengan apa yang disampaikan oleh al-Mawardi bahwa kepemimpinan (*imāmah*) adalah tema penting kenabian Muhammad. Keberadaannya tidak hanya menjadi keniscayaan rasional, tapi juga *shar'i*. Kewajibannya bersifat *shar'i* karena urusan agama hanya bisa dipenuhi apabila ada kepemimpinan yang menegakkannya. Kewajiban atas keberadaan pemimpin ini didasarkan pada QS. al-Nisa' 59 yang artinya "Hai orang-orang yang beriman, taatlah kepada Allah dan taatlah kepada Rasul-Nya, dan pemimpinmu." Menurutnya bahwa ayat ini juga diturunkan sebuah pandangan akan kewajiban taat terhadap pemimpin pemerintahan (*ulul al-amr*). Menurutnya bahwa Allah Swt menahbiskan pemerintahan kepada nabi, Dia melindungi manusia melalui nabi. Dia mempercayakan pemerintahan kepada nabi sehingga masalah agama bisa ditegakkan dan urusan dunia bisa dijaga dengan baik.⁸

Berbeda dengan al-Mawardi, Ibn Taimiyah mempunyai pandangan lain sebagaimana yang dikutip oleh A. Syafi'i Ma'arif, bahwa posisi nabi saat itu adalah sebagai Rasul yang bertugas menyampaikan ajaran (al-Kitab) bukan sebagai penguasa. Kalaupun ada pemerintahan, itu adalah hanya sebagai alat untuk menyampaikan agama dan kekuasaan bukanlah agama. Jadi politik atau negara hanyalah sebagai alat bagi agama bukan suatu eksistensi dari agama.⁹

⁷Konsep negara seperti ini dapat kita temukan dalam kelompok Islam Shi'ah pada pemerintahan Shah Imam Khumayni, hanya saja Shi'ah tidak menggunakan term *dawlah* akan tetapi lebih suka menggunakan term *imamah*. Lihat dalam William O Baeman, "Iranian Revolution," in *The Oxford Encyclopedia Of The Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1995), 232.

⁸Abd al-Hasan'Ali b. Muḥammad b. Ḥabib al-Baḥrī al-Baḥdādī al-Mawardi, *Al-Ḥkām al-Sultaniyah wa al-Walayāt al-Diniyyah* (Beirut: Al-Kutub al-Ilmiyah, n.d.), 3.

⁹Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1985), 14. Syafi'i menambahkan bahwa pendapat Ibn

Lain halnya dengan paham sekularisme, dalam praktik pemerintahannya paham ini membedakan dan memisahkannya antara agama dan negara. Dalam negara sekuler tidak ada hubungan antara sistem kenegaraan dengan agama karena negara mengatur urusan hubungan manusia dengan manusia lain, atau urusan dunia. Sedangkan urusan agama adalah urusan manusia dengan Tuhan (*private*). Maka dari itu kedua (agama dan negara) tersebut tidak bisa disatukan karena negara urusan publik, sedang agama adalah urusan privat, sehingga sistem dan norma hukum ditentukan atas kesepakatan manusia dan tidak berdasarkan agama atau firman-firman Tuhan. Sekalipun paham ini memisahkan antara agama dan negara, akan tetapi pada lazimnya negara sekuler membebaskan warga negaranya untuk memeluk agama apa saja yang mereka yakini dan negara tidak intervensif dalam urusan agama.

Karena bentuk negara sekuler penggunaan paradigma *sekularistik*, maka mereka berpandangan bahwa ada pemisahan (*disparitas*) antara agama dan negara. Agama dan negara merupakan dua bentuk yang berbeda dan satu sama lain memiliki garapan bidangnya masing-masing, sehingga keberadaannya harus dipisahkan dan tidak boleh satu sama lain melakukan intervensi. Berdasarkan pada pandangan yang dikhotomi ini, maka hukum positif yang berlaku adalah hukum yang betul-betul dari kesepakatan bersama.

Sedang paham Komunis memandang bahwa hakikat hubungan agama dan negara berdasarkan pada filosofi *materialisme-dialektis* dan *materialisme-historis*. Paham ini menimbulkan paham atheis yang dipelopori oleh Karl Marx yang memandang bahwa agama sebagai candu masyarakat, karena manusia bukan ditentukan oleh agama tetapi yang paling menentukan keberadaan manusia adalah manusia itu sendiri. Dalam hal ini agama dianggap sebagai suatu kesadaran diri bagi manusia sebelum menemukan dirinya sendiri.

Kehidupan manusia adalah dunia manusia itu sendiri yang kemudian menghasilkan masyarakat negara sedangkan agama dipandang sebagai realisasi fantastik manusia, dan agama merupakan keluhan makhluk tertindas. Oleh karena itu, agama harus ditekan,

taimiyah tersebut didasarkan pada (QS: 57:25) dan (QS: 57: 7), bahwa istilah *dawlah* dalam surat tersebut bukan bermakna negara, tetapi istilah tersebut dipakai secara figuratif untuk melukiskan peredaran atau pergantian tangan dari kekayaan.

bahkan dilarang. Nilai yang tertinggi dalam negara adalah materi, karena manusia sendiri pada hakekatnya adalah materi.

Dari tiga paradigma tersebut tampaknya Nurcholis Madjid menawarkan paradigma baru untuk membangun hubungan antara agama dan negara di Indonesia, yaitu paradigma “*Simbiotik-Multikulturalistik*”, dalam konsep ini agama bukan negara, dan negara bukan agama tetapi agama tidak lepas atau pisah dengan negara dan juga sebaliknya.

Walaupun agama dan negara tidak satu dan juga tidak pisah, tetapi tampaknya agama selalu berhubungan (mutualistik), saling membutuhkan antara satu dengan yang lain (agama dan negara). Dalam konteks ini agama membutuhkan negara sebagai instrumen dalam melestarikan dan mengembangkan agama. Demikian juga sebaliknya, negara juga memerlukan agama, karena agama akan membantu negara dalam pembinaan moral, etika, dan spiritualitas.¹⁰ Dalam konteks ini Ibn Taimiyah mengatakan bahwa adanya kekuasaan yang mengatur kehidupan manusia merupakan kewajiban agama yang paling besar karena tanpa kekuasaan negara, maka agama tidak bisa berdiri tegak. Statemen tersebut tentu meligitimasi bahwa antara agama dan negara merupakan dua entitas yang berbeda, tetapi saling membutuhkan. Oleh karenanya, konstitusi yang berlaku dalam paradigma ini tidak saja berasal dari adanya *social contract*, tetapi bisa saja diwarnai oleh hukum agama (*sharī’ah*).¹¹

Beberapa negara di dunia sebagian besar mengembangkan model simbiotik multikulturalistik ini, seperti Amerika Latin, Inggris dan Indonesia sendiri dengan negara Pancasila-nya sebagai dasar negara yang mempresentasikan hubungan yang selaras antara imparzialità negara dengan nilai-nilai agama yang dianut pemeluknya. Agama tetap bisa memberi sumbangan dalam kehidupan bernegara, dan negara selalu mengayomi kehidupan keagamaan di Indonesia, namun di sisi lain negara Indonesia bukanlah negara agama dan bukan negara sekular.¹²

¹⁰Madjid, “Agama dan Negara dalam Islam: Telaah Krisis atas Fiqh Siyash Sunni,” 36.

¹¹Ma’arif, *Islam Dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan Dalam Konstituante*, 25.

¹²Nadirsyah Hosen, “Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate,” *Jurnal of Southeast Asian Studies* 36 (Oktober 2015): 421.

IDEOLOGI POLITIK ISLAM PADA MASA ORLA DAN ORBA

Berbicara masalah ideologi politik Islam di Indonesia tampaknya sudah lama menjadi isu politik sejak Indonesia memasuki kemerdekaannya. Gerakan ini dimulai dari munculnya konsep nasionalisme dimotori oleh Soekarno¹³ yang harus berhadapan dengan kekuatan politik Islam dalam konsteks hubungan agama (Islam) dan negara untuk membangun ideologi negara Indonesia. Kadar konfrontasi antara kelompok nasionalis dengan aktifis Islam jauh lebih besar dibandingkan dengan konfrontasi yang pernah terjadi dalam tubuh Sarekat Islam (SI),¹⁴ antara kubu Islam dengan Marxisme. Pada fase selanjutnya dua kubu kelompok inilah yang mendominasi perdebatan panjang tentang watak nasionalisme Indonesia.

Fenomena politik awal kemerdekaan tersebut nampaknya membawa sejarah panjang dalam perjalanan ideologi politik Islam di Indonesia. Sebagaimana pada masa pemberlakuan demokrasi

¹³Konsep nasionalisme Soekarno mendapat kritikan dari kelompok Islam, di mana tokoh Islam diwakili oleh Mohammad Natsir yang mengawatirkan bahwa paham nasionalismenya Soekarno dapat berkembang menjadi sikap fanatisme buta (*aṣābiyah*) kepada tanah air. Untuk menghindari kekhawatiran ini, maka menurut Natsir nasionalisme harus didasarkan pada niat yang suci yang bersifat Ilahiyah yang melampaui hal-hal yang bersifat material, maka dari itu nasionalisme di Indonesia harus bercorak Islami, karena menurutnya bahwa Islam lah sebagai jalan untuk membuka jalan medan politik kemerdekaan sebagai penanam awal bibit nasionalisme di Indonesia. Tetapi nampaknya Soekarno mengkritik Natsir juga, bahwa nasionalisme yang ditawarkan bukanlah nasionalisme yang berwatak sempit tiruan dari Barat atau berwatak *Chauvinisme*, tetapi nasionalisme Soekarno adalah nasionalisme yang berwatak toleran, bercorak ketimuran. Jadi menurut Soekarno konsep nasionalismenya bisa bekerjasama baik dengan kelompok Islam maupun Marxisme. Lihat dalam Team ICCI, *Demokrasi, Hak Asasi Manusia, Dan Masyarakat Madani* (Jakarta: Prenada Media, 2003), 28. Bandingkan juga dalam Zainuddin Maliki, *Sosiologi Politik: Makna Kekuasaan dan Transformasi Politik* (Yogyakarta: Gajah Mada University Pres, 2010), 223.

¹⁴SI di bawah pimpinan HOS Tjokro Aminoto menjadi gerakan politik pemula yang menjalankan program politik nasional yang mendapat dukungan dari masyarakat luas yang mampu menggelorkan semangat nasional menuntut pemerintahan sendiri rakyat Indonesia. Tetapi gerakan SI ini tidak bisa bertahan lama karena sejumlah aktivis SI tergoda untuk membelokkan kebijakan politik publik ke arah ideologi Islam, maka pada pengunjung tahun 20-an popularitas SI mengalami pasang surut, sekalipun tidak secara formal dinyatakan Islam sebagai ideologi, namun keinginan eksklusif pada sejumlah tokoh SI turut menjadi salah satu sebab kemerosotan Serikat Islam. Disamping itu masuknya paham Marxisme menyusup ke dalam SI melalui aktivis politik partai beraliran kiri yang berada dalam Asosiasi Demokrasi Sosial. penyusupan itu terjadi karena pertimbangan politik dukungan massa yang besar yang pada waktu itu dimiliki oleh SI. *Ibid.*, 27.

terpimpin yang dimotori Soekarno (Orde Lama), gerakan-gerakan ideologi politik Islam nampak pada gerakan Darul Islam (DI). Gerakan ini pada awalnya kuat di tiga propinsi (Aceh, Jawa Barat, dan Sulawesi Selatan), tetapi gerakan ini mereda ketika organisasi *mainstream* (NU, Muhammadiyah, Persis) menolaknya karena gerakan Darul Islam yang mengusung jorgan pembentukan Negara Islam Indonesia (NII). Penolakan juga disampaikan oleh partai Islam terkemuka yaitu Masyumi walaupun pada hakekatnya partai Masyumi juga mempunyai jorgan yang sama dengan DI dengan cara legal dan konstitusional, tetapi nampaknya partai Masyumi juga gagal karena jorgan Masyumi tersebut tidak sejalan dengan partai-partai Islam yang lain dalam penerapan negara Islam tersebut.¹⁵

Pada masa Orba (Orde Baru) yang populer dengan istilah memasuki mellinium ketiga, di mana bangsa Indonesia memasuki sistem politik baru, yaitu sistem politik *corporatic* dan *hureaturcatic authoritarian* memasuki sistem politik *pluralistic*.¹⁶ Sistem politik yang digunakan Orba ini merupakan sebuah arena politik yang efektif untuk meminimalisir gerakan ideologi politik Islam, setiap kali ada keinginan memunculkan formasi Islam politik, rejim penguasa melakukan langkah-langkah kooptasi dan bahkan represi. Kondisi demikian, tentu saja artikulasi Islam Politik yang hanya menghasilkan partai korporatisme negara seperti itu tidak memuaskan lapisan mayoritas umat Islam. Oleh karena itu, menurut analisis Zainuddin Maliki bahwa politik mayoritas lebih memilih mengartikulasikan ke dalam apa yang disebut orang sebagai “Politik Muslim” dari pada “Islam Politik”.¹⁷

¹⁵Martin Van Bruinessen, “Geneologies of Islamic Radicalism in Post Soeharto Indonesia South East Asia Research” 10, no. 2 (n.d.): 128.

¹⁶Dalam sistem politik yang diterapkan orba tersebut tidak ada arena publik yang bisa digunakan untuk bagi masyarakat untuk melakukan partisipasi politik. Ruang publik sepenuhnya dikendalikan oleh rezim yang berkuasa yang terdiri atas triumvirate, lembaga kepresidenan, militer dan konglomerat. Dalam formasi politik seperti ini terjadi adalah lembaga kepresidenan yang powerfull di satu pihak, dilain pihak muncul kabinet yang tersubordinatif. Lihat Maliki, *Sosiologi Politik: Makna Kekuasaan dan Transformasi Politik*, 267.

¹⁷Politik Muslim mengacu kepada sebuah upaya strategis memberikan dukungan umat Islam untuk bergerak melalui partai non-Muslim. Sedangkan Islam Politik mengacu kepada artikulasi politik melalui kekuatan yang dianggap sebagai partai Islam. Ibid., 268. Lihat juga lebih jauh dalam Leo Suryadinata, *Elections and Politics in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2002), 36.

Walaupun demikian, sistem Politik Islam pada masa Orde Baru paruh pertama (1967-1885) dirasa kurang efektif untuk menggelindingkan Islamisasi di Indonesia. Hal tersebut disebabkan adanya tekanan-tekanan dan intimidasi yang digunakan oleh pemerintah pada masa itu. Meminjam istilah Cak Nur hubungan antara agama dan negara pada masa itu bersifat antagonistik. Dengan demikian kelanjutan gerakan Darul Islam (DI) yang bernaung di bawah kelompok Islamis radikal muncul dipermukaan. Mereka banyak menggunakan nama, namun kesemuanya terhubung secara ideologis dalam lingkaran gerakan Darul Islam (DI), salah satu jorgan yang dikumandangkan adalah berlabel “Komando Jihad”, selanjutnya juga disebut lain “Teror Warman” (nama ini diasosiasikan dengan salah satu pemimpinnya “Warman”, seorang veteran Darul Islam (Jawa Barat), kelompok Islamis radikal bayangan yang disebut negara sebagai “kesatuan militer jelek”. Gerakan terselubung NII/TII (Negara Islam Indonesia/Tentara Islam Indonesia) pertama kali terbentuk pada tahun 1978 di Bandung yang kemudian tersebar ke beberapa kota dengan nama samaran “*Usrah*”, sebuah gerakan di bawah tanah yang pertama kali diperkenalkan oleh Abu Bakar Ba’asyir.¹⁸ Dalam perkembangan selanjutnya gerakan *Usrah* dikenal dengan beberapa nama seperti Jama’ah Islamiah (JI) di Solo, di Jakarta populer dengan sebutan “Generasi 554, di Cirebon populer dengan “NII Cirebon”.¹⁹

Beda lagi sikap Orde Baru pada paruh kedua (1986-1997) pada masa ini terdapat perubahan radikal pada kebijakan pemerintah terhadap Islamisme, pada dekade ini nampaknya pemerintah membiarkan ideologi Islam masuk ke ranah politik. Hal ini dapat ditengarai adanya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) yang didukung oleh pemerintah sebagai satu alat yang oleh Hefner

¹⁸Lihat dalam June Chandra Sentosa, “Modernations Utopia and The Rise of Islamic Radicalism in Indonesia” (Boston University, 1996), 353. June Chandra Sentosa “Modernations Utopia and The Rise of Islamic Radicalism in Indonesia” *Thesis* (Boston: Boston University, 1996) 353. Lihat juga dalam Bruinessen, “Geneologies of Islamic Radicalism in Post Soeharto Indonesia South East Asia Research,” 129.

¹⁹Gerakan usroh ini menjadi tulang punggung dalam menyebarkan pemikiran Islamis kepada generasi muda Muslim di beberapa kampus pada tahun 1980-an dengan mengadakan *hālaqah-hālaqah* dengan ide-ide revolusioner kelompok Islamis seperti ideologi Iḥwanul Muslimīn Ḥasan al-Banna dan sayyid Qutub, Murthaḍo Muttahari, dan Ali Shari’ati. Lihat dalam Sentosa, “Modernations Utopia and The Rise of Islamic Radicalism in Indonesia,” 34.

disebut sebagai “*Islam Rezimis*” dengan tujuan sebagai bagian dari struktur negara. Salah satu alasan utama di balik pergeseran kebijakan pemerintah adalah pilihan strategis Soeharto untuk mendapatkan dukungan politik umat Islam bersamaan dengan berkurangnya dukungan militer kepada pemerintahannya.²⁰

Gaya politik pemerintah pada masa itu tidak membuahkan hasil yang maksimal untuk menghadapi gerakan-gerakan Islam di Indonesia. Hal ini ditandai dengan lengsernya Soeharto dan tampilnya BJ. Habibie sebagai presiden RI ke-3 tanggal 21 Mei 1998 melahirkan euphoria dan atau histeria demokrasi pada sebagian besar masyarakat. Semangat reformasi yang lebih dipahami sebagai kembali kepada keadaan di mana kedaulatan di tangan rakyat yang sebenarnya telah mendorong munculnya gagasan mendirikan partai baru. Membanjirnya partai yang berbasis Islam saat itu merupakan fenomena baru dalam wacana demokrasi Indonesia mutakhir.²¹

Realitas itu merupakan fenomena menarik yang harus dicermati, walaupun terjadi kontra-produktif bagi *discourse* demokrasi di Indonesia di masa depan. Mulai dekade ini nampaknya demokrasi sebagai ideologi bagi Islam moderat di Indonesia. Walaupun demikian, tentu tidak selamanya mendapatkan jalan yang mulus untuk menghantarkan demokrasi sebagai ideologi politiknya (Islam Moderat).²² Kelompok moderat ini diwakili oleh NU dan Muhammadiyah, kedua kelompok Islamis ini adalah kelompok yang paling siap mengambil kesempatan ketika terjadi perubahan peta politik, karena pada dasarnya mereka memiliki sumber daya politik

²⁰Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democration in Indonesia* (Princeton NJ: Princeton University Press, 2000), 128. Bandingkan dengan Adam Schwarz, *A Nation in Waiting: Indonesia's Search for Stability* (New Shout Wales: Alien & Unwin, 1999), 176.

²¹Sebagaimana diketahui bahwa dalam sejarah perpolitikan Indonesia pernah terjadi era multi partai yakni pada pemilu 1955, merupakan pesta demokrasi yang dianggap sebagai yang paing demokratis sepanjang sepanjang karier demokratisasi di Indonesia, minus pemilu 1999 ini diikuti oleh 29 konstantan. Lihat Maliki, *Sosiologi Politik: Makna Kekuasaan dan Transformasi Politik*, 271.

²²Moderat dalam Islam adalah sebuah manhaj (metode) yang menengahi dua ekstrem yang bertentangan, sembari menolak sikap berlebihan pada salah satu pihak, Moderat dalam konsep Islam adalah sebuah sebuah prinsip ang mendorong setiap Muslim untuk mampu mengkombinasikan elemen-elemen yang dapat disinergikan dalam suatu keharmonisan yang tidak saling memusuhi pada kedua kutub yang berlawanan. Muhammad Imarah, *Perang Terminoogi Islam Versus Barat* (Jakarta: Logos, 1989), 7.

yang lebih baik, ide-ide keislamannya mudah diterima di masyarakat, memiliki organisasi, jaringan, media, dan akses terhadap beberapa politisi di dalam struktur negara.²³

Perdebatan (diskursus) wacana politik Islam tentang “hubungan Islam dan Negara” menjadi pemicu adanya pro dan kontra terhadap pemberlakuan demokrasi²⁴ sebagai jorgan politik Islam di Indonesia, sehingga tema tersebut menjadi tema perdebatan yang belum terselesaikan. Perbedaan yang mendasar di kalangan internal yang diikuti oleh sikap antagonistik sejumlah kelompok Islam yang secara aksiomatik menolak²⁵ dan menerima gagasan demokrasi di Indonesia. Kontroversi ini didasari oleh beberapa paradigma Islam dan demokrasi²⁶ antara lain adalah:

Pertama, Islam dan demokrasi adalah dua sistem politik yang berbeda. Islam tidak bisa disubordinatkan dengan demokrasi. Islam merupakan sistem politik yang *self-sufficient*. Hubungan keduanya bersifat *mutually exclusive*, Islam dipandang sebagai sistem politik alternatif terhadap demokrasi. Dengan demikian, Islam dan demokrasi adalah dua hal yang berbeda. Oleh karena itu, demokrasi sebagai konsep Barat tidak tepat untuk dijadikan sebagai acuan dalam hidup bermasyarakat.

²³William R. Liddle, “Media Dakwah Scriptualism: One Form of Political Islamic Thought and Action in New Order Indonesia,” in *Toward a New Paradigm: Recent Development in Indonesian Islamic Thought*, ed. Marks R. Woodward (Arizona: Arizona State University, 1996), 323.

²⁴Diskursus demokrasi dan Islam muncul karena diawali oleh perdebatan antara Islam dan negara, demokrasi hanya salah satu dari banyak aspek perdebatan yang terjadi di masa awal kemerdekaan Indonesia. Lihat A. Luthfi Assyauckanie, *Muslim Models of Polity: Islamic Arguments for Political Change in Indonesia, 1945-2005* (Melbourne: The University of Melbourne, 2006), 25.

²⁵Kelompok ini termasuk yang pro dengan pemberlakuan syari’at Islam, mereka berargumen bahwa warga negara beragama Islam, sudah sewajarnya jika hukum yang diimplementasikan bersumber dari syari’at, bagi yang menolak pelaksanaan syari’at mereka dianggap *Islamophobia*. Kelompok pro syari’at yakin bahwa usaha untuk menolak demokrasi akan tercapai jika mereka mampu mendominasi panggung politik. Lihat Arskal Salim, “Islam Di Antara Dua Model Demokrasi,” *Jawa Pos*, Agustus 2001. Menurut kelompok ini bahwa shari’ah merupakan perangkap aturan yang tertuang dalam al-Qur’an dan tradisi Nabi, shari’ah adalah merupakan salah satu manifestasi dari kebijakan ilahi. Lihat Ahmad Jainuri, “Demokrasi Dalam Prespektif Agama, Pengalaman Islam,” *Akademika* 4 (March 1999): 3.

²⁶Kamil Syukron, *Islam dan Demokrasi: Telaah Konseptual dan Historis* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002), 23. Bandingkan dengan Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, 10–18.

Kedua, Islam berbeda dengan demokrasi apabila demokrasi didefinisikan prosedural seperti dipahami dan dipraktikkan di negara-negara maju (Barat), sedangkan Islam merupakan sistem politik demokratis kalau demokrasi didefinisikan secara substantif,²⁷ dan yang *ketiga*, bahwa Islam adalah sistem nilai yang membenarkan dan mendukung sistem politik demokrasi.²⁸

IDEOLOGI POLITIK ISLAM PASCA REFORMASI

Era reformasi adalah lahirnya iklim keterbukaan dan demokrasi, proses demokratisasi ini telah mendapati dirinya berhadapan dengan ancaman yang serius berupa konflik etnis dan agama. Angka kerusuhan dengan sentimen agama dan etnis sangat tinggi dan tersebar di pelosok negeri.²⁹ Fenomena ini membuat banyak kalangan melakukan refleksi ulang atas penilaian modernisme Islam Indonesia yang berujung pada situasi politik yang demokratis juga dibarengi munculnya kelompok-kelompok Islamis (Islam Politik) yang menuntut Indonesia semakin dekat kepada shari'ah Islam. Kelompok ini terentang dari mereka yang menginginkan *sharī'ah* Islam diberlakukan dalam bingkai Negara RI hingga kelompok-kelompok yang menginginkan Indonesia menjadi negara Islam.³⁰

²⁷Yakni kedaulatan ada di tangan rakyat dan Negara merupakan terjemahan dari kedaulatan rakyat. Dengan demikian dalam pandangan kelompok ini demokrasi adalah konsep yang sejalan dengan Islam setelah diadakan penafsiran terhadap konsep demokrasi itu sendiri

²⁸Nurcholis Madjid, *Membangun Oposisi Menjaga Momentum Demokratisasi* (Jakarta: Voice Center Indonesia, 2000), 34. Lihat juga dalam Ahmad Suaedy, *Pergulatan Pesantren dan Demokrasi* (Yogyakarta: LKiS, 2000), 25.

²⁹Rizal Sukma, "Ethnic Conflict in Indonesia: Causes and the Quest for Solution," in *Ethnic Conflict in Southeast Asia*, ed. Kusuma Snitwongse and W. Scott Thompson (Singapore: ISEAS, 2005), 1.

³⁰Istilah "negara Islam" (*Islamic state* atau *al-Dawlah al-Islamiyah*) menjadi perdebatan terutama menyangkut perwujudannya. Sebagian kalangan memaknai negara Islam dalam pengertian sempit yaitu sebuah system pemerintahan yang berlandaskan shari'ah Islam (hukum-hukum Islam sebagaimana termaktub dalam al-Qur'an dan al-Hadīth, maupun dalam yurisprudensi Islam) yang dipimpin oleh seorang khalifah atau amir dalam sebuah system pemerintahan teokratik. Sebagian kalangan memahami negara Islam lebih substantive. Sejauh sebuah pemerintahan dijalankan secara demokratis, menjunjung nilai-nilai kemanusiaan dan kebijak-kebijakannya diarahkan untuk kebaikan dan kesejahteraan rakyat, maka pemerintah itu bisa dianggap sebagai pemerintahan yang Islami, karena sesungguhnya ia menjalankan prinsip-prinsip ajaran Islam. Lihat dalam Fathi Osman, "Islam in a Modern State: Democracy and the Concep of Shura" (Paper-Georgetown University, n.d.), 35. Dalam tulisan ini istilah "negara Islam" dipakai dengan merujuk pada pengertian pertama.

Tentang negara Islam (*Dawlah Islāmiyah Khilāfah*) sebagaimana diungkapkan oleh Solahuddin yang dikutip oleh Syamsul Arifin, bahwa negara Islam dan jihad hanyalah dua doktrin di antara sekian doktrin lainnya yang dipegang teguh oleh organisasi garis keras dan disebarakan kepada pihak di luar, baik secara individual maupun kelembagaan. Selain kedua doktrin tersebut masih ada doktrin lainnya seperti: *Pertama*, jihad *ḥisābīlillah* (perang di jalan Allah), *kedua* jihad *ḥardlu ‘ain* (jihad merupakan kewajiban individual bagi setiap muslim untuk merebut kembali wilayah Islam yang dikuasai oleh kaum kafir, baik kafir *ajṇaby* (kafir asing) maupun kafir *maḥally* (kafir tempatan). Hal ini seperti para penguasa murtad yang memerintah negeri-negeri Islam, *ketiga*, terorisme (*irḥābiyah*), jihad ini sasarannya kaum sipil diperbolehkan sebagai bentuk aksi qishas atau balas dendam, dan yang *keempat* adalah *tawḥid ḥakīmiyah* (kedaulatan merupakan milik mutlak Allah). Perwujudan doktrin ini adalah mendirikan negara Islam dengan diterapkannya syari’at Islam. Bagi penolak doktrin ini dinyatakan kafir.³¹

Doktrin tentang *dawlah* (negara) selalu mengundang kontroversi terutama ketika kalangan Islam radikal ingin mendesakkan perwujudannya sebagaimana yang ditunjukkan oleh *Islamic State of Iraq and Syiria* (ISIS)³² belakangan ini. Hal ini berbeda dengan doktrin yang ditunjukkan oleh kelompok Islam modernis seperti NU dan Muhammadiyah dalam konteks Islam di Indonesia, karena doktrin yang ditawarkan oleh kedua kelompok Islam moderat ini bukan lagi tekstual tetapi kontekstual, artinya bahwa kedua kelompok ini selalu siap mengambil kesempatan ketika terjadi perubahan politik sehingga

³¹Syamsul Arifin, “Multikulturalisme Dalam Skema Deradikalisasi Paham Dan Gerakan Keagamaan Radikal Di Indonesia,” in *Proceeding Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)*, 2014, 19; Solahudin, *NII Sampai Ji: Salafi Jihadisme Di Indonesia* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2011), 7; Petrus Reihard Golose, *Deradikalisasi Terorisme: Humanis Soul Approach Dan Menyentuh Akar Rumput* (Jakarta: Yayasan Pengembangan Ilmu Kepolisian, 2009), 36.

³²Adalah merupakan organisasi keagamaan yang masuk dalam kelompok ekstremis-militer, ISIS ini didorong oleh sebuah keyakinan bahwa umat Islam selama ini telah diperlakukan tidak adil. Penderitaan yang dialami oleh umat Islam selama ini adalah karena kebencian dan ketidakadilan Barat (non-Muslim) kepada Islam. Barat telah melakukan perampasan atas tanah dan sumber kekayaan alam umat Islam, melemahkan kekuatan ekonomi, militer dan politiknya. Barat dianggap oleh kelompok ini telah melakukan upaya-upaya untuk menghambat pertumbuhan Islam dengan memberi bantuan kepada aktivitas-aktivitas anti-Islam. Abdullah Saeed, “Trend in Contemporary Islam: A Preliminary Attempts at a Classification,” *The Muslim World* 97 (July 2007).

ide-ide keislamannya yang terkait dengan politik Islam mudah diterima dan mudah diakses oleh masyarakat luas.

Kondisi pro dan kontra yang telah mewarnai sistem politik Islam di Indonesia sehingga membuat situasi politik Indonesia tidak hanya dipenuhi tuntutan terhadap kehidupan politik yang lebih demokratis dan pengelolaan negara yang bersih dan transparan, tetapi juga munculnya kelompok-kelompok Islamis (Islam Politik) yang menuntut Indonesia dekat kepada shari'at Islam. Kelompok ini terentang dari mereka yang menginginkan shari'ah Islam diberlakukan dalam bingkai negara Republik Indonesia hingga kelompok-kelompok yang menginginkan Indonesia menjadi negara Islam.

Kelompok-kelompok tersebut di atas (Islam Politik) di kalangan akademisi menyebutnya sebagai Islam Fundamentalis, misalnya Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Front Pembela Islam (FPI) sejalan dalam menyikapi perpolitikan Islam di Indonesia. Mereka berpendapat bahwa kedaulatan hanya milik Tuhan dan bahwa *shari'ah* merupakan satu-satunya bentuk pemerintahan paling absah yang akan mampu memenuhi kebutuhan dan kepentingan seluruh kaum Muslim. Di samping itu bahwa demokrasi menimbulkan adanya pandangan yang sekuler dalam kehidupan politik dan keagamaan. Dengan demikian tidak ada jalan lain untuk menghidupkan kembali Islam di Indonesia kecuali harus kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadith, baik untuk menata kehidupan sosial, budaya maupun politik.³³

Meskipun dalam faktanya kelompok fundamentalis Islam³⁴ Indonesia merupakan kelompok minoritas, tetapi mereka tetap

³³Sebagaimana yang diungkapkan oleh Dekmejian bahwa munculnya pelbagai orientasi ideologi revivalis Islam dipengaruhi oleh adanya perbedaan yang timbul dari penafsiran yang berbeda terhadap al-Qur'an dan al-hadith dan juga sejarah Islam awal. Selain ada faktor lain seperti watak dari situasi krisis, keunikan dalam kondisi sosial dan gaya kepemimpinan dari masing-masing gerakan. Lihat dalam R. Hrair Dekmejian, "Islamic Revival: Catalysts, and Consequences," in *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity*, ed. Shireen T. Hunter (Bloomington and Indianapolis: Indian University Press, 1988), 12.

³⁴Fundamentalisme Islam sering merujuk pada Islam politik (*political Islam*) hal ini tidak lepas dari agenda fundamentalismenya dalam bidang politik seperti dalam penggunaan simbol-simbol keagamaan yang mereka gunakan dalam konteks perjuangan politik atau kekuasaan, misalnya negara Islam, pemerintah Islam, dan formulasi syari'ah dalam negara. Lihat dalam Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in The Arab World* (London dan New York: Routledge, 1991), 67. Bandingkan dengan Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*, trans. Carol Volk (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1994), 75.

menikmati dan memainkan peranan politik yang signifikan. Bagi kelompok ini bahwa negara Islam adalah negara ideologis yang domainnya mencakup seluruh kehidupan manusia. Negara Islam mengontrol relasi sosial, politik, ekonomi, dan kultural, dan negara harus didasarkan pada hukum syari'at Islam.³⁵

MMI (Majelis Mujahidin Indonesia) di Indonesia yang didirikan Abu Bakar Ba'asyir di Yogyakarta pada tahun 2000 memiliki hubungan sejarah dengan gerakan Darul Islam (DI). Hal ini dapat ditengarai bahwa Abu Bakar Ba'asyir pada tahun 1978 pernah dipenjarakan terkait dengan kasus Komando Jihad sebelum kemudian lari ke Malaysia bersama sahabat seperjuangannya, yaitu Abdullah Sungkar dan mendirikan JI (*Jamiah Islamiyah*) di Malaysia tahun 1993. Nama JI terkait dengan organisasi radikal internasional dengan nama yang mirip, *al-Jamiah al-Islamiyah* atau Gama Islami. Organisasi ini fiksi radikal *al-Ihwan al-Muslimin* Mesir yang mempunyai hubungan dekat dengan al-Qaidah. Dengan adanya hubungan yang erat ini membawa perubahan dalam visi Ba'asyir dan Sungkar dari perjuangan DI lama mendirikan negara Islam Indonesia ke arah visi yang lebih radikal dengan semangat pan-Islamisme, yaitu mendirikan khilafah Islam internasional di mana Islamisasi Indonesia adalah tahap permulaannya.³⁶

Selain MMI, kelompok keagamaan yang memanfaatkan kejatuhan rezim Orde Baru adalah Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). HTI pada awalnya adalah bukan kelompok keagamaan lokal (*home grown*), tetapi merupakan bagian dari jejaring Hizbut Tahrir (HT)³⁷ yang telah berkembang melintasi batas-batas negara sehingga dapat dikatakan gerakan transnasional dengan tujuan

³⁵Roy, *The Failure of Politic Islam*, 75.

³⁶Ahmad Zainul Hamdi, "Pergeseran Islam Madura: Perjumpaan Islam Tradisionalis dan Islamisme di Bangkalan Madura Pasca Reformasi" (UIN Sunan Ampel, 2015), 60; Greg Barton, *Indonesia's Struggle: Jamaah Islamiyah and the Soul of Islam* (Sydney: University of New South Wales Press, 2004), 51; Anthony Bubalo, *Joining the Caravan? The Middle East, Islamism and Indonesia* (Alexandria New South Wales: Lowy Institute, 2005), 79.

³⁷HT adalah sebuah kelompok keagamaan yang didirikan oleh Taqiyuddin al-Nabhani di Palestina pada tahun 1953, kelompok keagamaan ini berkembang di Indonesia pada tahun 1980-an dengan nama Hizbut Tahrir Indonesia. (HTI). Nurhaidi Hasan, "Transnasional Islam in Indonesia," in *Transnasional Islam in South and Southeast Asia: Movements, Network and Conflict Dynamics*, ed. Peter Mandaville (Washington: The National Bureau of Asian Research, 2005), 123.

untuk mengembalikan jalan hidup Islam dan menyebarkannya ke seluruh dunia.³⁸ Menurut Syamsul Arifin, kelompok keagamaan ini ada sejak Orde Baru, hanya saja mereka memilih gerakan di bawah tanah karena kekuasaan rezim Orde Baru memiliki cengkeraman yang sangat kuat. Pilihan ini tentu didasari oleh pertimbangan rasional untuk menghindari konfrontasi yang bisa dilakukan oleh rezim terhadap pihak-pihak yang memiliki pandangan dan gerakan ideologinya berbeda. Tetapi dengan kejatuhan rezim Orde Baru dimanfaatkan oleh HTI untuk mengubah strategi gerakannya yang semula bersifat *underground* berubah lebih terbuka. Perubahan ini secara positif berdampak terhadap perkembangan basis massanya yang memiliki basis massa yang cukup kuat mulai dari masyarakat perkotaan sampai pada masyarakat akademik (kampus).³⁹

HTI yang didirikan pada tahun 1982 dan diperkenalkan oleh Abdurrahman al-Baghdadi, pemimpin Hizbut Tahrir di Australia yang pindah ke Bogor dan berkomunikasi dengan banyak aktifis Muslim dari masjid al-Ghifari yang merupakan markas besar aktivis Muslim di Institut Pertanian Bogor (IPB). Di sinilah ideologi dan pemikirannya mulai dikembangkan melalui studi yang dikenal dengan *halaqah*. Dalam menyebarkan pemikiran dan ideologinya, kelompok keagamaan ini menyadarkan sepenuhnya kepada publikasi yang dikelola sendiri. Perusahaan publikasi miliknya seperti Pustaka Thariqul Izzah yang berlokasi di Bogor.

Konsep *Khilafah Islamiyah* tidak dianggap sebagai tujuan akhir HTI, namun dianggap sebagai cara (tariqah) untuk merealisasikan implementasi Islam pada level praktis. Dalam konteks ini, HTI dapat dikategorikan sebagai partner terpercaya MMI yang tujuannya adalah *tatbiq al-Shari'ah*, yaitu menciptakan dan menyebarkan Islam sebagai rahmat di dunia (*rahmatal lil alamin*). Tujuan ini bagi HTI hanya tercapai melalui langkah sistematis dan terencana oleh kaum Muslim yang berkomitmen mendedikasikan hidupnya di jalan Tuhan. Walaupun demikian, khalifah tetap menjadi salah satu perhatian utama bagi HTI karena kepemimpinan Muslim akan menentukan nasib Islam di masa datang. Dalam kaitan pemikiran

³⁸Masdar Hilmy, *Teologi Perlawanan, : Islamisme dan Diskursus Demokrasi di Indonesia Pasca Orde Baru* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), 183.

³⁹Arifin, "Multikulturalisme dalam Skema Deradikalisasi Paham dan Gerakan Keagamaan Radikal Di Indonesia," 3.

keagamaan, HTI menoleransi perbedaan dalam memahami agama sepanjang tidak berhubungan dengan hal-hal yang fundamental, seperti masalah sekularisme di Islam yang disebarkan oleh aktivis Islam Liberal. Dalam pandangannya, sikap tegas harus dilakukan untuk menyikapi masalah sekularisme dalam agama, artinya bahwa Islam tidak ada pemisahan antara politik dan agama (*dīn wa al-dawlah*) dalam paradigma hubungan agama dan negara yang dikenal dengan istilah “integrated”.⁴⁰

Bercermin dari kajian konsep dan gerakan fundamentalis Islam di atas, nampaknya kajian fundamentalisme Islam di Indonesia lebih orgen bila penulis memberikan label pada mereka bahwa gerakan-gerakannya merupakan respon terhadap ideologi Islam modernisme, baik dalam penggunaan konstitusi negara, maupun ranah sosial keagamaan. Dari sini kaum fundamentalisme mencoba melawan tekanan-tekanan represif yang mengancam sumber-sumber eksistensi Islam, baik sosial politik, budaya, maupun keagamaan. Selanjutnya mereka ingin melakukan perubahan yang radikal atas nama “agenda suci”.⁴¹

Di samping perubahan yang radikal, kelompok fundamentalisme di Indonesia muncul dengan corak aksi-aksi damai. Orientasi dan strategi kelompok fundamentalis ini berusaha menguasai masyarakat melalui tindakan sosial, gerakan mereka jauh dari kesan revolusioner atau kekerasan. Walaupun watak revolusi hilang, simbol-simbol Islam menembus ke masyarakat dan diskursus politik Islam. Mundurnya fundamentalisme Islam dari politik dibarengi dengan meningkatnya Islam sebagai fenomena sosial dan moral.⁴² Fundamentalisme berusaha dengan apa yang diyakini oleh kaum fundamentalis, jika masyarakat Islam didasarkan pada kebaikan anggota-anggotanya. Kelompok ini bisa ketemuan pada kaum

⁴⁰Hilmy, *Teologi Perlawanan: Islamisme dan Diskursus Demokrasi di Indonesia Pasca Orde Baru*, 185–194.

⁴¹Gerakan ini melibatkan diri dalam berbagai organisasi radikal dan melakukan sejumlah kekerasan, seperti peledakan BCA di Jakarta, Candi Borobudur, peledakan Bom di Bali, Bom JW. Marriat, maupun peledakan di sejumlah gereja di Indonesia.

⁴²Roy menyebut fenomena pergeseran itu dipandang sebagai kegagalan fundamentalisme Islam politik yang berakibat pada terjadinya perubahan signifikan dalam bobot pemikiran dan gerakannya. Fenomena ini dapat dikatakan sebagai *lumpenization* yang akan melahirkan *lumpenintelligentsia*. Lihat dalam Roy, *The Failure of Politic Islam*, 83.

fundamentalis seperti Hizbut-Tahrir Indonesia (HTI), orientasi gerakannya adalah membangun negara Islam trans-nasional di Indonesia di bawah kepemimpinan tunggal khalifah Islamiyah. Hampir sama dengan HTI adalah Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) yang bertujuan untuk mendirikan negara Islam regional (Asia Tenggara) di bawah kepemimpinan seorang amir.

Selain MMI dan HTI kelompok keagamaan yang cukup penting dicermati pasca reformasi adalah Fornt Pembela Islam (FPI) karena gerakannya kerap diwujudkan dalam tindakan-tindakan dan aksi-aksi yang radikal. Kelompok keagamaan yang dipimpin oleh Habib Rizieq Syihab dengan laskar jihadnya dalam konflik Maluku.⁴³ Organisasi dakwah yang beraliran salafisme Wahabi ini mempunyai azas Ahlussunnah wal Jamaah (Aswaja) yang berbeda dengan pemahaman NU maupun Muhammadiyah. Menurut FPI bahwa aswaja merupakan sekelompok orang yang telah sepakat untuk berpegang dengan kebenaran yang pasti sebagaimana yang tertera dalam al-Quran dan al-Hadith dan mereka itu adalah para sahabat dan tabi'in. Karena menurut FPI bahwa mengikuti jejak kaum *salafus shalih* harus dilakukan secara total tanpa *reserve*.⁴⁴ Dengan modal pemahaman keagamaan seperti itu, maka dengan jargon amar makruf nahi munkarnya mereka mengadakan penyerangan terhadap tempat-tempat maksiat atau kelompok-kelompok yang dianggap sebagai pelaku dosa dan melenyapkan perilaku-perilaku yang dilarang agama seperti tempat perjudian, minuman keras, dan prostitusi.⁴⁵

Orientasi ideologi politik Islam di Indonesia yang bersifat radikal ini lebih kental mengarah pada penerapan shari'ah pada tingkat masyarakat daripada pada level negara. Dengan demikian meminjam penjelasan Oliver Roy dapat digambarkan bahwa telah terjadi pergeseran perjuangan kaum fundamentalis dari pengislaman negara (formalisasi shari'ah pada level negara) ke pengislaman pada penerapan shari'ah pada level keluarga dan masyarakat (*Islamized space*). Maka dari itu baik HTI, MMI maupun FPI dengan Laskar

⁴³Noerhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru* (Jakarta: LP3ES dan KITLV-Jakarta, 2008), 45–51.

⁴⁴Al-Zastrouw, *Gerakan Islam Simbolik* (Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara, 2006), 90–94.

⁴⁵Azyumardi Azra, "Introduction: The State and Shari'ah in the Prespective of Indonesia Legal Poltics," in *Shari'a and Politic in Modern Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003), 2.

Jihadnya memiliki kesamaan dalam orientasi politiknya dan sama-sama menolak sekularisasi dan juga demokrasi.

PENUTUP

Pada dasarnya ada perbedaan yang signifikan dalam menyikapi perpolitikan di Indonesia. Pada masa Orla maupun Orba ideologi politik yang dikembangkan adalah ideologi kebangsaan (Nasionalisme). Tetapi perkembangan selanjutnya terjadi pergeseran yang sangat beragam terutama ideologi politik yang dikembangkan oleh beberapa kelompok Islam di Indonesia. Bagi kelompok Islam moderat, istilah demokrasi sebagai isu yang dijadikan pijakan ideologi politik Islam. Sedang kelompok Islam fundamentalis ideologi politiknya berbasis pada konsep “negara Islam”. Walaupun ada perbedaan yang mendasar dalam jorgan gerakannya, seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) maupun Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) mengusung isu Khilafah. Sedangkan Fornt Pembela Islam (FPI) dengan Laskar Jihadnya mengusung isu syari’ah pada level keluarga, dan masyarakat.

Kalau ditelisik dari paradigma yang digunakan oleh kedua kelompok Islam (moderat dan puritas) di Indonesia tersebut tentunya ada perbedaan yang mendasar. Di mana kelompok Islam moderat dengan mengusung isu demokrasinya yang didasarkan pada pendekatan berpikir tentang hubungan agama dan negara yang merapat pada paradigma simbiotik multukulturalistik. Sedangkan bagi kelompok Islam fundamentalis pendekatan perpikir tentang hubungan agama dan negara merapat pada paradigma integreted yang akan menghasilkan bentuk negara teokrasi.

DAFTAR RUJUKAN

Al-Zastrouw. *Gerakan Islam Simbolik*. Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara, 2006.

Arifin, Syamsul. “Multikulturalisme Dalam Skema Deradikalisasi Paham Dan Gerakan Keagamaan Radikal Di Indonesia.” In *Proceeding Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)*, 2014.

- Assyaukanie, A. Luthfi. *Muslim Models of Polity: Islamic Arguments for Political Change in Indonesia, 1945-2005*. Melbourne: The University of Melbourne, 2006.
- Ayubi, Nazih. *Political Islam: Religion and Politics in The Arab World*. London dan New York: Routledge, 1991.
- Azra, Azyumardi. "Introduction: The State and Shari'ah in the Perspective of Indonesia Legal Politics." In *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*. Singapore: ISEAS, 2003.
- Azra, Azyumardi. *Menuju Masyarakat Madani*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999.
- Azra, Azyumardi. "Pengantar." In *Demokrasi, Hak Asasi Manusia, Masyarakat Madani*. Jakarta: Prenada Media, 2003.
- Baeman, William O. "Iranian Revolution." In *The Oxford Encyclopedia Of The Modern Islamic World*, edited by John L. Esposito. New York: Oxford University Press, 1995.
- Barton, Greg. *Indonesia's Struggle: Jamaah Islamiyah and the Soul of Islam*. Sydney: University of New South Wales Press, 2004.
- Bruinessen, Martin Van. "Geneologies of Islamic Radicalism in Post Soeharto Indonesia South East Asia Research" 10, no. 2 (n.d.).
- Bubalo, Anthony. *Joining the Caravan? The Middle East, Islamism and Indonesia*. Alexandria New South Wales: Lowy Institute, 2005.
- Dekmejian, R. Hrair. "Islamic Revival: Catalysts, and Consequences." In *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity*, edited by Shireen T. Hunter. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988.
- Effendy, Bahtiar. *Islam Dan Negara: Transformasi Gagasan Dan Praktik Politik Islam Di Indonesia*. Translated by Ihsan Ali Fauzi. Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2011.
- Gaus, Gerald F., and Chandran Kukathas. *Handbook: Teori Politik*. Translated by Deta Sri Widowatie. Bandung: Nusa Media, 2012.

- Golose, Petrus Reihard. *Deradikalisasi Terorisme: Humanis Soul Approach Dan Menyentuh Akar Rumput*. Jakarta: Yayasan Pengembangan Ilmu Kepolisian, 2009.
- Hamdi, Ahmad Zainul. "Pergeseran Islam Madura : Perjumpaan Islam Tradisionalis Dan Islamisme Di Bangkalan Madura Pasca Reformasi." UIN Sunan Ampel, 2015.
- Hasan, Noerhaidi. *Laskar Jihad: Islam, Militansi, Dan Pencarian Identitas Di Indonesia Pasca Orde Baru*. Jakarta: LP3ES dan KITLV-Jakarta, 2008.
- Hasan, Noerhaidi. "Transnasional Islam in Indonesia." In *Transnasional Islam in South and Southeast Asia: Movements, Network and Conflic Dynamics*, edited by Peter Mandaville. Washington: The National Bureau of Asian Research, 2005.
- Hefner, Robert W. *Civil Islam: Muslims and Democration in Indonesia*. Princeton NJ: Princeton University Press, 2000.
- Hilmy, Masdar. *Teologi Perlawanan,: Islamisme Dan Diskursus Demokrasi Di Indonesia Pasca Orde Baru*. Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- Hosen, Nadirsyah. "Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate." *Jurnal of Southeast Asian Studies* 36 (Oktober 2015).
- Imarah, Muhammad. *Perang Terminologi Islam Versus Barat*. Jakarta: Logos, 1989.
- Jainuri, Ahmad. "Demokrasi Dalam Prespektif Agama, Pengalaman Islam." *Akademika* 4 (March 1999).
- Liddle, William R. "Media Dakwah Scriptualism: One Form of Political Islamic Thought and Action in New Order Indonesia." In *Toward a New Paradigm: Recent Development in Indonesian Islamic Thought*, edited by Marks R. Woodward. Arizona: Arizona State University, 1996.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. *Islam Dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan Dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES, 1985.

- Madjid, Nurcholis. "Agama Dan Negara Dalam Islam: Telaah Krisis Atas Fiqh Siyasah Sunni." In *Konstekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Madjid, Nurcholis. *Membangun Oposisi Menjaga Momentum Demokratisasi*. Jakarta: Voice Center Indonesia, 2000.
- Maliki, Zainuddin. *Sosiologi Politik: Makna Kekuasaan Dan Transformasi Politik*. Yogyakarta: Gajah Mada University Pres, 2010.
- Mawardi, Abd al-Ḥasan'Ali b. Muḥammad b. Ḥabib al-Baḥri al-Baghdādi al-*Al-Aḳkam Al-Sultaniyah Wa Al-Walayāt Al-Diniyah*. Beirut: Al-Kutub al-Ilmiyah, n.d.
- Osman, Fathi. "Islam in a Modern State: Democracy and the Concep of Shura." Paper-Georgetown University, n.d.
- Pierson, C. *The Modern State*. London dan New York: Routledge, 1996.
- Roy, Oliver. *The Failure of Politic Islam*. Translated by Carol Volk. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1994.
- Saeed, Abdullah. "Trend in Contemporary Islam: A Preliminary Attempts at a Classification." *The Muslim World* 97 (July 2007).
- Salim, Arskal. "Islam Di Antara Dua Model Demokrasi." *Jawa Pos*, Agustus 2001.
- Schwarz, Adam. *A Nation in Waiting: Indonesia's Search for Stability*. New Shout Wales: Alien & Unwin, 1999.
- Sentosa, June Chandra. "Modernations Utopia and The Rise of Islamic Radicalism in Indonesia." Boston University, 1996.
- Solahudin. *NII Sampai JI: Salafi Jihadisme Di Indonesia*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2011.
- Suaedy, Ahmad. *Pergulatan Pesantren Dan Demokrasi*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Sukma, Rizal. "Ethnic Conflie in Indonesia: Causes and the Quest for Solution." In *Ethnic Conflict in Shoutheast Asia*, edited by Kusuma Snitwongse and W. Scott Thompson. Singapore: ISEAS, 2005.

Suryadinata, Leo. *Elections and Politics in Indonesia*. Singapore: ISEAS, 2002.

Syukron, Kamil. *Islam Dan Demokrasi: Telaah Konseptual Dan Historis*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002.

Team ICCI. *Demokrasi, Hak Asasi Manusia, Dan Masyarakat Madani*. Jakarta: Prenada Media, 2003.

“The Shorter Oxford Dictionary.” Oxford: Oxford University Press, 1956.

PEMIKIRAN SUKSESI DALAM POLITIK ISLAM MASA PRA MODERN

Mazro'atus Sa'adah

STIT Muhammadiyah Pacitan

email: mazroatus.saadah@yahoo.com

Abstract: *Islamic political thought emerged after Islam, through Prophet Muhammad, succeeded in forming a new community to transfer the royal power to the Prophethood power and then to the people power. The Prophet Muhammad was considered successful in arranging his new community that was controlled by his teachings in all aspects of life. The problems arose after his death, which ultimately led to the idea of succession. This article tried to discuss why the succession arose after Prophet Muhammad died, how the thinking of the Islamic political figures of the pre-modern about the succession was, and what the contribution of this succession to political Islam in Indonesia was. By using a historical approach, it was found that the Prophet Muhammad never specified who would replace him: however, when he died (632 AD), the Sahabats chose a leader (imam/chaliphate). In the reign of era of Abu Bakr, Umar and Usman, many disputes were initially linked to the religion's interests but later they evolved into a political interests. When Ali bin Abi Talib was appointed as caliph, the prolonged political conflicts linked to the killing of Usman had made caliphate into Jamal war between Aishah and Ali. At this time the different interests of aqidah were politicized further into a political interest. This dynamics of political situation caused the birth of classical Islamic political schools which were divided into three major schools such as Sunni, Shiite and Khawarij, from which emerged the terms caliphate, imamate, ahlul halli wal aqdi, bay'ah, Walayah and others. Of the three political sects, then the idea of Islamic political thought which was very complex came from Islamic political leaders of pre-modern heavily influenced by Greek philosophers. In Indonesia, the succession (khilafah) of Islamic political thought at pre-modern times was once under consideration. However, that idea has not been realized because Indonesia is not an Islamic State.*

الملخص: نشأت الفكرة السياسية الإسلامية منذ نجاح النبي صلى الله عليه وسلم في تغيير أمة من الرئاسة القبلية إلى أمة جديدة. هو نجاح في سياسة الأمة على أساس التعاليم الدينية. ظهرت المشكلة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، فيها نشأت الفكرة عن الخلافة. حاولت هذه المقالة إجابة الأسئلة : لما وقعت الخلافة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم؟، ما أفكار مفكرى السياسة الإسلامية في العصر قبل العصر الحديث عن الخلافة ومدى آثار هذه الأفكار في السياسة الإسلامية في إندونيسيا؟. حصل الباحث - بالمدخل التاريخي - على النتائج، منها أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يعين من يكون خليفة بعد وفاته. وحين توفي النبي صلى الله عليه وسلم اختار الصحابة الخليفة. وفي خلافة أبي بكر الصديق وعمر وعثمان رضي الله عنهم وقعت خلافات عقائدية ثم تغيرت إلى نزاعات سياسية. وفي خلافة علي بن أبي طالب حدثت خلافات سياسية طويلة عن مقتل عثمان فتؤدى إلى وقوع معركة الجمل بين عائشة وعلي بن أبي طالب. في هذا الحين ظهرت المذاهب السياسية الإسلامية القديمة (أهل السنة والجماعة، والشيعية، والخوارج) ومنها نشأت مصطلحات : الخلافة، والإمامة، وأهل الحل والعقد، والبيعة، والولاية وغيرها). ومن هذه المذاهب ظهرت الفكرة السياسية الإسلامية المعقدة من رجال السياسة الإسلامية قبل العصر الحديث المتأثرة بأفكار فلاسفة اليونان. وقد نوقشت في إندونيسيا الفكرة عن الخلافة في منظور السياسة الإسلامية في العصر قبل العصر الحديث. ولكن لم تطبق هذه الأفكار في مجال اختيار رئيس الدولة، لأن إندونيسيا ليست من الدول الإسلامية.

Abstrak: *Pemikiran politik Islam muncul setelah Islam melalui Nabi Muhammad SAW berhasil membentuk sebuah ummat baru, dari peralihan kekuasaan kerajaan/kesukuan kepada Nabi yang kemudian kepada umat. Nabi Muhammad dinilai berhasil dalam mengatur komunitas barunya yang dikendalikan oleh ajarannya dalam seluruh lini kehidupan. Persoalan muncul kemudian setelah beliau wafat, yang akhirnya memunculkan pemikiran tentang suksesi. Artikel ini akan membahas tentang mengapa terjadi suksesi setelah Nabi Muhammad SAW wafat, bagaimana pemikiran para tokoh politik Islam masa pra modern terkait dengan suksesi, dan apa kontribusi pemikiran suksesi ini terhadap politik Islam di Indonesia. Dengan menggunakan pendekatan sejarah, ditemukan bahwa Nabi Muhammad tidak menetapkan siapa yang akan menggantikannya, dan ketika beliau wafat (632 M), para sahabat memilih seorang pemimpin (imam/khalifah). Masa pemerintahan Abu Bakar, Umar dan Usman banyak terjadi perselisihan yang awalnya terkait*

kepentingan agama namun berkembang menjadi kepentingan politik. Ketika Ali bin Abi Talib diangkat sebagai khalifah, konflik politik berkepanjangan berkaitan dengan pembunuhan Usman, menjadikan timbulnya perang Jamal antara Aisyah dan Ali. Pada masa ini perbedaan kepentingan aqidah dipolitisir lebih jauh menjadi sebuah kepentingan politik. Dinamika politik ini kemudian melahirkan mazhab politik Islam klasik yang terbagi dalam tiga mazhab besar yaitu Sunni, Syi'ah dan Khawarij, yang darinya muncul istilah-istilah khilafah, imamah, ahlul halli wal aqdi, bay'ah, walayah dan lain-lain. Dari ketiga mazhab politik ini, kemudian muncul ide pemikiran politik Islam yang sangat kompleks dan berkepanjangan dari para tokoh politik Islam pra modern yang banyak dipengaruhi oleh filosof Yunani. Di Indonesia, pemikiran suksesi dalam politik Islam masa pra modern ini pernah diwacanakan. Namun untuk pemilihan kepala Negara belum terealisasi mengingat Indonesia bukan Negara Islam.

Keywords: suksesi, khilafah, imamah, ahl al-halli wa al-aqdi.

PENDAHULUAN

Pertumbuhan pemikiran politik Islam, dalam periode awal banyak dipengaruhi oleh pergulatan kepentingan keagamaan. Sebagian besar ideologi politik diungkapkan dalam peristilahan politik agama. Hubungan antara Islam (agama) dengan politik terlihat sangat erat. Hal ini ditegaskan oleh Bernard Lewis "Islam terkait dengan kekuasaan sejak awal kelahirannya, dari masa-masa formatifnya di zaman Nabi dan para khalifah sesudah Nabi wafat."¹ Ketika Nabi Muhammad Saw. membentuk sebuah ummah atau masyarakat yang didasarkan pada wahyu Allah, yang bisa mengatur umatnya dalam seluruh kehidupan. Masyarakat Arab yang terkenal dengan kesukuannya, terus bertahan dan berkembang di bawah hukum Islam. Di sini terlihat keberhasilan Nabi Muhammad Saw. dalam membangun umat.

Menurut Antony Black, ada beberapa fenomena penting dalam sejarah politik Islam. *Pertama*, identitas kesukuan tetap memiliki peran penting dalam arus utama masyarakat Islam. Di tengah dunia

¹Bernard Lewis, "The Return of Islam," in *Religion and Politics in Middle East*, ed. Michael Curtis (Boulder, 1981), 12.

Arab-Islam, realitas sosial yang terdiri atas beberapa suku, klan, yang mementingkan silsilah keturunan bertahan sangat ajeg dan tak tergoyahkan. *Kedua*, beberapa ciri tertentu masyarakat kesukuan langsung diperkenalkan ke dalam masyarakat baru itu. Misalnya, konsep genealogi dan garis keturunan selalu ditekankan dalam hubungan sosial. Garis keturunan merepresentasikan wewenang dalam sebuah komunitas. Bahkan posisi tertinggi di antara para ulama diwariskan secara turun-temurun. Pada saat bersamaan, nilai-nilai kesukuan ini diberi makna universal. Umat Islam diikat menjadi satu oleh iman dan keadilan, bukan oleh hubungan darah. Islam mengubah masyarakat kesukuan ini dengan cara menarik individu ke pusat tanggung jawab sosial. Di hadapan Tuhan tidak ada seorang pun yang bisa berlindung di balik kekuatan kelompok. *Ketiga*, beberapa ciri masyarakat kesukuan, dimasukkan ke dalam struktur umat sebagai satu keutuhan. Agama dan hukum baru itu menanamkan identitas sosial yang mengikat semua anggotanya menjadi satu dan membentengi mereka dari orang luar.²

Islam tidak pernah mengembangkan struktur negara atau konstitusi Negara yang formal. Memang ada sejumlah otoritas politik yang menunjukkan fungsi yang mirip dengan struktur masyarakat lain. Tetapi otoritas ini bersifat individual, biasanya dipegang oleh seorang anggota terhormat dari klan yang dominan, dan ia cenderung mendapat kekuasaan tidak melalui proses formal seperti penunjukan, pemilihan, atau bahkan suksesi turun-temurun, tetapi melalui pengakuan atas kecakapan mereka sebagai individu dan dominasi militer suku mereka.

Persoalan muncul ketika Nabi Muhammad Saw. wafat (632 M). Nabi Muhammad tidak menunjuk seseorang yang akan menggantikannya. Semenjak Abu Bakar naik sebagai khalifah pertama Islam, diskursus politik sangat marak. Baik dalam perbincangan aktor, apakah Abu Bakar sebagai kepala pemerintahan saja atau sekaligus sebagai pemimpin agama. Hal ini ditandai dengan perseteruan yang keras antara kalangan Muhajirin yang beretnis Quraisy yang merasa sebagai pembela Islam pertama dengan kalangan Ansor yang merasa memiliki tanah air Islam pertama.

²Antony Black, *The History of Islamic Political Thought : From the Prophet to the Present*, trans. Abdullah Ali and Mariana Ariestyawati, *Pemikiran Politik Islam : Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini* (Jakarta: Serambi, 2006), 38–40.

Ketika Ali bin Abi Thalib diangkat sebagai khalifah, konflik politik berkepanjangan berkaitan dengan pembunuhan Usman, menjadikan timbulnya perang Jamal antara Aisyah dan Ali. Pada masa ini perbedaan kepentingan aqidah dipolitisir lebih jauh menjadi sebuah kepentingan politik. Dinamika politik ini kemudian melahirkan mazhab politik Islam klasik yang terbagi dalam tiga mazhab besar yaitu Sunni, Syi'ah dan Khawarij. Bagaimana pun, masalah suksesi menjadi faktor pendorong bagi munculnya 3 aliran. Masing-masing bersaing memperebutkan kekuasaan, dan akibatnya masing-masing merumuskan teori tentang khalifah sesuai dengan kecenderungan dan kepentingan mereka.

Dalam artikel ini akan dibahas mengenai mengapa terjadi suksesi dalam Islam? Bagaimana pandangan mazhab sunni, syi'ah dan khawarij tentang suksesi? Bagaimana pemikiran para tokoh politik Islam masa pra modern mengenai suksesi? Apa kontribusi pemikiran suksesi ini terhadap politik Islam di Indonesia? Adapun tujuan penulisan dalam artikel ini adalah (1) untuk mengetahui awal mula terjadi suksesi dalam Islam, (2) untuk mengetahui pandangan Sunni, Syi'ah dan Khawarij mengenai suksesi, (3) untuk mengetahui pemikiran para tokoh politik Islam pada masa pra modern mengenai suksesi, dan (4) untuk mengetahui kontribusi pemikiran suksesi ini terhadap politik Islam di Indonesia.

MUNCULNYA SUKSESI PASCA RASULULLAH WAFAT

Nabi Muhammad Saw. berhasil membentuk sebuah umat/komunitas baru yang didasarkan atas syariat yang dirancang untuk menetapkan aturan-aturan tentang moral, hukum, keyakinan dan ritual agama, perkawinan, jenis kelamin, perdagangan dan masyarakat. Sejak piagam Madinah dan fase awal dakwahnya di Madinah, beliau berhasil mengubah konfederasi kesukuan menjadi sebuah masyarakat baru yang dikendalikan oleh ajarannya tentang moral. Nabi Muhammad mulai menggantikan suku dan Negara dengan sebuah komunitas agama dan aturan hukum dan moral. Ternyata cara Rasulullah ini berhasil dalam menyatukan umat. Dalam kepemimpinan Rasulullah, pluralitas tetap dijaga, baik dalam hal agama, suku, bangsa, adat-istiadat, wilayah, warna kulit, bahkan benua.³ Namun, karena

³Hawariyah Marsah, "Khilafah Mengakomodasi Pluralitas," *Adyan* 1, no. 2 (2015): 5, <http://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/adyan/article/view/1333/1304>.

Muhammad tidak membentuk sistem Negara yang formal, dan beliau juga tidak menunjuk siapa yang akan menggantikannya nanti setelah beliau wafat, memunculkan polemik tersendiri di kalangan para sahabat. Hal inilah yang kemudian memunculkan suksesi.

Kelahiran pemikiran politik Islam dimulai ketika umat Islam menghadapi masalah suksesi setelah Nabi wafat tahun 632 M. Munculnya khilafah yang berarti penggantian atau suksesi, dimaksudkan sebagai penggantian kepemimpinan selepas Rasulullah Saw. wafat, bukan dalam kedudukannya sebagai Nabi, namun sebagai pemimpin umat. Orang yang memegang jabatan khilafah disebut khalifah.⁴ Semenjak Abu Bakar naik sebagai khalifah pertama Islam, diskursus politik sangat marak. Baik dalam perbincangan aktor, apakah Abu Bakar sebagai kepala pemerintahan saja atau sekaligus sebagai pemimpin agama. Hal ini ditandai dengan perseteruan yang keras antara kalangan Muhajirin yang beretnis Quraisy yang merasa sebagai pembela Islam pertama dengan kalangan Ansur yang merasa memiliki tanah air Islam pertama. Ditambah lagi dengan keputusan Abu Bakar untuk memerangi orang yang tidak membayar pajak, juga telah menimbulkan sejarah baru tentang perkembangan pemikiran politik. Pergulatan pemikiran politik Islam juga cukup menonjol dalam mensikapi pemerintahan Umar bin Khatab yang sangat tegas tetapi demokratis. Banyak kebijakan-kebijakan politik Umar yang berbeda dengan kebijakan Nabi, seperti persoalan pembagian harta rampasan perang. Demikian juga dalam masa pemerintahan Usman bin Affan, pemikiran politik tentang koalisi, aliansi tampaknya sangat menonjol. Posisi usia Usman yang sudah cukup tua, dimanfaatkan oleh kerabat dekatnya untuk mempengaruhi roda pemerintahan, yang kemudian ditandai dengan kondisi nepotisme.⁵

⁴Moch Fachrurozi, "Trilogi Kepemimpinan Islam: Analisis Teoritik Terhadap Konsep Khilafah, Imamah, Dan Imarah," *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Hemilotic Studies* 4, no. 12 (July 2008): 294, <http://journal.uinsgd.ac.id/index.php/idajhs/article/view/396>.

⁵Statemen ini dipahami penulis dari tulisan Harun Nasution dalam bukunya *Teologi Islam : Aliran –Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Usman termasuk dalam golongan pedagang Quraisy yang kaya. Kaum keluarganya terdiri atas orang aristokrat Mekkah yang karena pengalaman dagang mereka, mempunyai pengetahuan tentang administrasi. Pengetahuan mereka ini bermanfaat dalam memimpin administrasi daerah-daerah di luar Semenanjung Arabia yang bertambah banyak masuk ke bawah kekuasaan Islam. Ahli sejarah menggambarkan Usman sebagai orang yang lemah dan tak sanggup menentang ambisi kaum keluarganya yang kaya dan berpengaruh itu. Ia

Ketika Ali bin Abi Thalib diangkat sebagai khalifah, konflik politik berkepanjangan berkaitan dengan pembunuhan Usman, menjadikan timbulnya perang Jamal antara Aisyah dan Ali. Pada masa ini perbedaan kepentingan aqidah dipolitisir lebih jauh menjadi sebuah kepentingan politik. Dinamika politik ini kemudian melahirkan mazhab politik Islam klasik yang terbagi dalam tiga mazhab besar yaitu Sunni, Syi'ah dan Khawarij. Bagaimana pun, masalah suksesi menjadi faktor pendorong bagi munculnya 3 aliran. Masing-masing bersaing memperebutkan kekuasaan, dan akibatnya masing-masing merumuskan teori tentang khilafah sesuai dengan kecenderungan dan kepentingan mereka.

PANDANGAN SUNNI, SYI'AH DAN KHAWARIJ TENTANG SUKSESI

Perbedaan pendapat kaum Sunni, Syi'ah dan Khawarij mengenai masalah suksesi setelah Nabi wafat menunjukkan satu dimensi non agama bagi pemecahan masalah. Hal ini karena al-Qur'an dan as-Sunnah tidak menjelaskan mengenai bentuk-bentuk suksesi, atau patokan bagi bentuk pemerintahan Islam.⁶

Kaum Sunni percaya bahwa pengganti Nabi adalah Abu Bakar karena ia sahabat dekat Nabi yang dipilih mendampingi dalam hijrah dari Makkah ke Madinah. Ia juga mertua Nabi dan penasihat kepala bagi umat, ketika Nabi sakit ia yang menggantikan Nabi sebagai imam shalat. Semua ini melambangkan kompetensi Abu Bakar untuk menjadi pemimpin umat setelah Nabi wafat. Ini di antaranya yang dijadikan alasan oleh kaum Sunni untuk membenarkan

mengangkat mereka menjadi gubernur-gubernur di daerah yang tunduk kepada kekuasaan Islam. Gubernur-gubernur yang diangkat oleh Umar bin Khattab dijatuhkan oleh Usman. Sehingga tindakan-tindakan politik Usman ini menimbulkan reaksi yang tidak menguntungkan bagi dirinya. Banyak sahabat Nabi yang kecewa dan mulai meninggalkan Usman. Kondisi ini dimanfaatkan oleh orang-orang yang tidak menyukai Usman, yang pada akhirnya menimbulkan pemberontakan dan berakhir dengan terbunuhnya Usman. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, 5th ed. (Jakarta: UI Press, 1986), 3–4.

⁶Ada beberapa ayat al-Qur'an yang menyebutkan kata "*khalifah*" dan "*hukm*", yang keduanya dipahami berhubungan dengan suatu sistem kedaulatan dan bentuk pemerintahan. Namun makna dan cakupan kata tersebut terlalu luas dan juga samar (*zanni al-dalalah*). Qamaruddin Khan, *Political Concepts in the Qur'an*, trans. Taufik Adnan Amal (Bandung: Pustaka, 1987), 26. Baca juga dalam M. Din Syamsuddin, *Islam Dan Politik Era Orde Baru* (Jakarta: Logos, 2001), 3.

pertemuan umat Islam Madinah, Anshar dan Muhajirin yang melahirkan keputusan Saqifah Bani Sa'idah yang isinya berupa kesepakatan penunjukan Abu Bakar (keturunan Quraisy) sebagai pengganti Nabi, bahkan sebelum jenazah Nabi dikuburkan.

Kaum Sunni cenderung menyisihkan peran keagamaan khalifah. Oleh karenanya, dalam politik Sunni muncul istilah *Ijma'* maksudnya bahwa umat sebagai komunitas historis bersandar pada syariah yang perkembangan historisnya dibimbing secara ilahiyah dan keberlangsungannya dijamin oleh otoritas *ijma'* (*consensus*) yang tidak mungkin salah (*infallible*), *ahl al-hall wa al-'aqd* yakni konsensus elit yang berwenang menetapkan hukum, pemilihan khalifah, dan juga *bai'ah* yakni sumpah setia dari umat pada khalifah yang harus memimpin sesuai dengan syariah. Ketiga term inilah (*khilafah*, *ijma'*, *bai'ah*) yang menjadi kunci dalam teori politik kaum Sunni.⁷

Sedangkan bagi kaum Syi'ah, peristiwa di Ghadir Khum ketika nabi Muhammad Saw. mengadakan perjalanan setelah menunaikan ibadah haji yang terakhir (sebelum wafat), dipercaya sebagai pertanda suksesi harus dilakukan. Di tempat ini, menurut kaum Syi'ah, Nabi menunjuk Ali bin Abi Thalib sebagai penggantinya, karena Ali adalah menantu dan sepupunya. Bagi kaum Syi'ah tidak masuk akal jika Nabi tidak memutuskan siapa yang akan menjadi pemimpin umat setelah beliau wafat. Terlalu penting menyerahkan pemilihan pengganti Nabi pada individu-individu biasa yang mungkin salah dalam memilih orang untuk posisi tersebut. Kaum Syi'ah menekankan masalah kepribadian, bahwa Ali adalah pengganti yang sah karena kapasitas intelektualnya yang hebat dan dipandang sebagai orang yang paling dekat dan paling mencintai Nabi. Bagi kaum Syi'ah, hanya orang yang mempunyai hubungan dekat dengan Nabi yang dapat memiliki kualitas pengetahuan dan ketidakmungkinan untuk berbuat salah (*ishmah*) serta memiliki kemampuan untuk menegakkan kepemimpinan yang adil secara absolut dan permanen.⁸

Kaum Syi'ah berusaha membentuk teori-teori politik mereka atas dasar wahyu dan akal dengan mengajukan konsep *imamah* (kepemimpinan), *walayah* (kepatuhan), dan *ishmah*

⁷Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, 92.

⁸Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin: University of Texas Press, 1982), 5.

(ketidakmungkinan salah) bagi imam. Doktrin Syi'ah ini cenderung menekankan fungsi keagamaan daripada khalifah. Bagi kaum Syi'ah, kepemimpinan (*imamah*) umat Islam pada dasarnya merupakan legitimasi ketuhanan yang ditransmisikan lewat garis Nabi, sehingga legitimasi politik harus berasal dari legitimasi keagamaan dan ini hanya milik para keturunan Nabi (jalur Ali). Oleh karenanya dalam teori politik Syiah dikenal adanya *imamah*, *walayah*, dan *ismah*.

Berbeda dengan kaum Sunni dan Syi'ah, Kaum Khawarij mencoba mengkaitkan masalah-masalah politik dengan prinsip-prinsip al-Qur'an ketika mereka memandang bahwa *tahkim* (dalam peristiwa Shiffin) sebagai pelanggaran atas kehendak Tuhan. Dalam paradigma politik kaum Khawarij, pemilihan khalifah harus dilakukan oleh umat Islam secara luas. Setiap muslim, lepas dari ras, kelas sosial dan latar belakang keluarga, mempunyai hak untuk memilih dan dipilih menjadi pemimpin.⁹

Dari ketiga mazhab politik ini (Sunni, Syi'ah, Khawarij), kemudian muncul ide pemikiran politik yang sangat kompleks dan berkepanjangan. Sejak munculnya perbedaan-perbedaan pada masa awal Islam yang berkaitan dengan kepentingan-kepentingan keagamaan, ketiga mazhab ini telah mengembangkan versi Islam yang berbeda dan membentuk perkumpulan keagamaan yang berbeda-beda pula. Dalam konteks ini, pemikiran politik Islam menjadi subordinat dan merupakan bagian dari teologi dan jurisprudensi Islam.¹⁰

Dalam pemikiran politik Islam pra modern,¹¹ setidaknya sangat dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran Yunani khususnya Plato terutama pada masa Abasiyah, sangat memberikan perhatian yang besar terhadap legitimasi terhadap status quo, serta lebih cenderung menampilkan bentuk-bentuk yang idealis daripada yang operasional.¹² Pergumulan antara bahasan isu-isu politik dalam kerangka keilmuan Islam dengan perkembangan ide-ide dalam

⁹Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, 92.

¹⁰Ibid., 93.

¹¹Masa pra modern adalah periode saat dunia Islam di bawah dominasi umat Islam yang secara relatif termasuk ke dalam suatu "kesatuan politik", pemikiran politik Islam dimaksudkan untuk memberikan solusi yang umum pada problema hubungan antara Islam dan politik. Tokoh-tokohnya adalah al-Baqillani, al-Mawardi, Ibnu Taimiyah, Ibnu Khaldun, al-Ghazali, al-Farabi, dan Ibnu Sina.

¹²Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, 5th ed. (Jakarta: UIP, 1993), 42.

persoalan-persoalan sosio-kultural, ekonomi, dan politik membawa berbagai kecenderungan dalam pemikiran politik Islam periode pra-modern ini yaitu kecenderungan juristik, kecenderungan birokratis-administratif, dan kecenderungan filosofis.¹³

PEMIKIRAN PARA TOKOH POLITIK ISLAM PADA MASA PRA MODERN TERKAIT SUKSESI

Ada 3 kecenderungan pemikiran para tokoh pada masa pra modern tentang suksesi. *Pertama*, kecenderungan Juristik, yaitu kecenderungan politik yang diusulkan oleh para teolog dan fuqaha yang memandang permasalahan kekhalifahan dan masalah lain yang terkait dari kacamata syariah (hukum Islam). Peran pemikiran politik dalam perspektif ini bukanlah untuk membuat spekulasi normatif ataupun deduksi empirik, tapi juga mengelaborasi wahyu (syariah), mencari ajaran-ajaran dari syariah untuk menjustifikasi situasi politik nyata untuk memberikan legitimasi politik terhadap penguasa. Tokoh-tokohnya adalah al-Baqillani, al-Mawardi, dan Ibnu Khaldun. *Kedua*, kecenderungan administrative birokratif yang diwakili para *kuttab* (penulis). Kecenderungan ini berkepentingan dengan eksposisi yang patut dicontoh dari administrasi pemerintahan yang diambil dari sejarah sebelumnya. Kecenderungan *administratif-birokratif* ini diwakili oleh al-Ghazali dengan teori *cahaya ilahiyah*. *Ketiga*, kecenderungan filosofis yang diwakili oleh para filosof seperti al-Farabi dan Ibnu Sina. Kecenderungan filosofis didasarkan atas deduksi kontemplatif dari tujuan akhir hidup manusia untuk mempertahankan hakikat dan peran yang ideal dari pemerintahan dalam mencapai tujuan tersebut. Pandangan kaum filosof menempatkan bahwa baik atau tidaknya suatu negara sangat tergantung kepada khalifah. Jika khalifah baik maka negara akan baik. Khalifah merupakan implementasi bayangan Tuhan di bumi. Berikut pemikiran para tokoh pra modern terkait dengan suksesi.

Al-Baqillani (w. 1013 M)

Doktrin politik al-Baqillani terdapat dalam karyanya *al-Tamhid fi al-Radd 'ala al-Mulhidah wa al-Rafidah wa al-Khawarij wa al-Mu'tazilah*. Dalam buku ini al-Baqillani mengungkapkan posisi doktrinal dari tiga aliran, terutama yang banyak disorot aliran Syi'ah. Ia menolak pendirian Ali bin Abi Thalib sebagai pengganti (*imam*) bagi umat Islam

¹³Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, 93.

sepeninggal Nabi. Ia menyetujui konsep pemilihan (*ikhtiyar*). Prosedur pemilihan dipandang sah sekalipun hanya dikaitkan kepada seorang anggota *ahl al-halli wa al-aqdi*. Ia menolak adanya dua imam atau lebih pada waktu yang bersamaan. Ia juga berpendirian bahwa seorang imam haruslah keturunan Quraisy.¹⁴ Menurutnya yang memiliki kekuasaan adalah rakyat, negara adalah rakyat bukan penguasa. Imam adalah pengayom dan wakil rakyat, pihak yang harus mendukung dan mengingatkannya akan tugas dan kewajiban serta menuntutnya untuk mengikuti jalan yang benar. Jika imam terus melakukan penyimpangan, rakyat dapat menurunkannya dan menggantikannya dengan yang lain.

Al-Mawardi (w. 1058)

Analisis fiqhiyyah al-Mawardi terdapat dalam kitab *al-Ahkam as-Sultaniyyah*, diarahkan kepada teori ketatanegaraan (*institusi imamah*) terutama menyangkut eksistensi kepala negara dan mekanisme pengangkatan dan pemberhentiannya. Menurutnya, *khalifah* atau *imamah*¹⁵ merupakan lembaga keagamaan sekaligus lembaga politik yang wajib diadakan berdasarkan syari'ah. Ia juga mengemukakan argumentasi dalam bentuk al-Qur'an dan Hadis untuk melegitimasi kekuasaan khalifah.¹⁶ Akhirnya ia mengemukakan konsep *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi* sebagai pengejawantahan dari ayat-ayat al-Qur'an yang menganjurkan bermusyawarah.

Mengenai pengangkatan kepala Negara, al-Mawardi mengemukakan bahwa kewajiban mengangkat kepala negara bukan berdasarkan akal melainkan berdasarkan syari'at.¹⁷ Al-Mawardi

¹⁴Ahmad Syafi'i Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan Studi Tentang Percaturan Dalam Konstituante*, 3rd ed. (Jakarta: LP3ES, 1996), 24–25.

¹⁵Dalam pembahasannya mengenai kepemimpinan umat Islam, al-Mawardi sering menggunakan istilah *khalifah* di satu pihak dan istilah *imamah* di pihak yang lain, bahkan kadang-kadang dalam satu rangkaian kalimat ia menggunakan dua terma ini. Ketika ia menyatakan identifikasi terhadap istilah *imamah*, ia mengatakan الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا. Lihat Abu al-Hasan 'Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Basari al-Bagdadi al-Mawardi, *Kitab Al-Ahkam as-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), 5.

¹⁶Al-Mawardi sendiri lebih cenderung untuk menggunakan istilah *khalifah* bagi pemimpin pemerintahan umat Islam. Sebabnya, sudah jelas, karena ia berada pada masa kekuasaan khalifah Bani Abbas.

¹⁷Dengan berargumentasi pada ayat al-Qur'an يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَاطِيعُوا الَّذِينَ فِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ, ia menyimpulkan bahwa wajib bagi umat Islam untuk menunjukkan taat kepada pihak yang berkuasa (pemimpin) yang dipercayai memikul tugas, tanpa mempedulikan mereka berbuat baik atau jahat. Al-Mawardi, *Kitab al-Ahkam al-Sultaniyyah*, 5.

mempertahankan prinsip bahwa institusi imamah harus ditegakkan melalui pemilihan, sehingga ia membedakan antara kapasitas imam (*ahl al-imamah*) dan otoritas rakyat (*ahl al-ikhtiyar*) yang diwakili oleh para elit mereka (*ahl al-halli wa al-aqdi*), dengan menggambarkan syarat-syarat bagi calon dan kewajiban-kewajiban bagi seorang imam.¹⁸ *Pertama*, mereka harus yang adil, dalam arti harus mempunyai integritas moral yang baik dan telah menjalankan agamanya dengan baik pula.¹⁹ *Kedua*, mereka dituntut untuk mempunyai pengetahuan yang cukup terhadap calon kepala negara. *Ketiga*, mempunyai wawasan yang luas mengenai kualifikasi pemimpin yang akan dipilih. *Keempat*, calon kepala Negara dari golongan Quraisy.²⁰

Mengenai prosedur penggantian kepala negara atau imam, al-Mawardi berpendapat bahwa imam dapat diangkat melalui pemilihan oleh *ahl al-halli wa al-aqdi* atau boleh juga melalui wasiat atau pesan dari kepala negara sebelumnya.²¹ Sedangkan dalam hal pemberhentian kepala negara ini, al-Mawardi, secara umum telah menggambarkan cara memberhentikan kepala negara yaitu apabila ternyata kepala negara telah menyimpang dari nilai-nilai moral agama, maka rakyat berhak untuk menyatakan “emosi tidak percaya” kepadanya.²² Alasan lain yang menjadi bahan pertimbangannya adalah terdapatnya cacat fisik atau mental.

Ibnu Khaldun

Pemikiran politik Ibnu Khaldun terkenal dengan teori solidaritas kelompok (*‘asabiyyah*). Ia menelaah secara kritis dan lebih tajam mengenai hakekat khilafah. Ibnu Khaldun telah memberikan

¹⁸Ibid., 6.

¹⁹Ketika al-Mawardi berbicara tentang syarat adil bagi calon kepala negara, seakan-akan ia menjadikan syarat ini sebagai syarat yang terpenting dibandingkan dengan syarat lainnya. Akan tetapi ia sendiri mentolelir adanya kepala negara yang *fajir*. Alasan yang dijadikan dasar berfikirnya adalah hadis Nabi: *سيليكم بعدي ولاة قبلكم البر بيره ويليكم الفاجر بفجوره*.

²⁰Ia mendasarkan pendapatnya pada dalil klasik yang sempat terungkap ketika pengangkatan Abu Bakar *شيريقي نم قهمي ال*. Nampaknya, persyaratan ini sengaja diungkap oleh al-Mawardi dalam rangka melestarikan kekuasaan Bani Abbas yang telah dirongrong oleh Bani Buwaihi dan Bani Fatimiyyah dari kalangan Syi'ah. Ann K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (New York: Oxford University Press, 1981), 87.

²¹al-Mawardi, *Kitab Al-Ahkam as-Sultaniyyah*, 6.

²²Ibid., 17.

sumbangan terhadap pemikiran politik Islam dengan menyuguhkan dimensi metodologi baru dengan memperluas cakupan penelitiannya pada faktor-faktor sosial-ekonomi dan peran-peran rakyat, penguasa, kelompok-kelompok kekuasaan dan tentara.²³ Menurutnya, khilafah setelah khalifah yang empat pada hakekatnya tidak lagi Islami karena telah berubah ke dalam bentuk kerajaan.²⁴ Ia menggunakan kata *mulk* (kerajaan atau kekuasaan kerajaan) untuk mengacu pada kontrol politik dalam masyarakat. Menurut Ibnu Khaldun, *mulk* dibagi ke dalam *mulk tabii* (kedaulatan alami)²⁵ dan *mulk siyasi* (kekuasaan politik).²⁶ Khilafah menurut Ibnu Khaldun merupakan institusi politik yang didasarkan atas hukum-hukum agama yang diberikan Tuhan lewat Nabi.

Dalam teori 'asabiyyahnya, ia menekankan perlunya pembentukan kekuatan politik apakah itu dalam kelompok kecil maupun komunitas secara keseluruhan. Dalam hal ini ia menyatakan bahwa 'asabiyyah tidak hanya niscaya dalam kekuasaan politik tapi juga dalam masalah keagamaan, sebab gerakan keagamaan tidak akan mencapai tujuannya tanpa adanya semacam solidaritas kelompok tersebut.²⁷

Pembentukan khilafah menurut Ibnu Khaldun merupakan kewajiban umat dan memerlukan konsensus umat (*ijma'*) dari anggota umat yang kompeten. Tapi Ibnu Khaldun tidak mencari landasan *ijma'* ini dalam syariah, melainkan dalam solidaritas kelompok. Walaupun menggunakan beberapa prinsip syariah, Ibnu Khaldun dalam penalarannya tidak menjadikan semua ini satu-satunya sumber legitimasi politik. Dengan metode rasional ia mencatat berkurangnya peran syariah sebagai kekuasaan tertinggi, dan menganalisis hakikat politik umat dalam sejarah. Jalan keluar yang ditawarkan untuk mendamaikan tuntutan ideal wahyu dan

²³Muhammad Mahmoud Rabi', *The Political Theory of Ibn Khaldun* (Leiden, 1967), 163.

²⁴Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, trans. Franz Rosenthal, *Al-Muqaddimah: An Introduction to History* (New York, 1958), 414–428.

²⁵"Kedaulatan alamiyah" mengacu pada praktek kekuasaan yang tidak reguler dari penguasa yang bersandar pada kekuasaan penuh. *Ibid.*, 385–388.

²⁶"Kekuasaan politik" yaitu kekuasaan atas dasar hukum atau nomokrasi, yang terdiri atas dua tipe yaitu *siyasah aqliyyah* atau nomokrasi rasional dan *siyasah diniyyah* atau nomokrasi agama. Dalam tipe kedua inilah khilafah berada. *Ibid.*

²⁷Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, 538.

realitas politik menunjukkan pentingnya analisis materialistik, yakni analisis ekonomi-politik, atas gejala-gejala politik.²⁸

Ibnu Khaldun juga tidak percaya pada proposisi teoretis mengenai baiat. Menurutnya, baiat sebagai pernyataan setia pada seseorang merupakan aturan yang dibuat dengan paksaan dan karena itu tidak sah. Penolakannya atas konsep baiat ini sejalan dengan konsepsinya tentang solidaritas kelompok (*asabiyyah*). Karena khilafah merupakan hasil dari solidaritas kelompok, maka ia harus didasarkan atas konsensus sukarela dari suatu komunitas bukan atas konsensus yang dicapai dengan paksaan.²⁹

Al-Ghazali (w. 1111)

Teori politik al-Ghazali dalam kitabnya *Nasihah al-Mulk* terutama didasarkan atas suatu konsepsi dunia metafisik serta implikasi etisnya. Ia mempunyai pandangan yang lebih realistis karena keterlibatannya dalam pemerintahan dinasti Abasiyah sekaligus teman karib dari perdana menteri Nizamul Mulk. Al-Ghazali mengembangkan pemikirannya sendiri dengan menyatakan bahwa kepatuhan pada raja didasarkan atas kenyataan bahwa Tuhan memilih raja dan menganugerahinya dengan kekuatan cahaya ilahi (*Farr`i al-Zadi*). Dalam kitabnya *Nasihah al-Mulk*, ia berani membuat paralelisme antara raja dan nabi yang dianggapnya mempunyai misi yang sama yaitu membawa kemaslahatan umat manusia.³⁰ Menurut al-Ghazali keberhasilan agama tidak akan tercapai kalau dunianya tidak beres, sedangkan keberhasilan dunia tergantung kepada khalifah yang ditaati. Kemudian ketenteraman dunia dan keselamatan jiwa dan harta hanya dapat diatur dengan adanya khalifah yang ditaati.³¹ Dari pernyataan ini al-Ghazali dengan kecenderungan administratif-birokratifnya jelas menjadikan sentralnya peran khalifah, terlebih lagi ia menegaskan persyaratan seorang khalifah adalah mewakili pribadi para sahabat utama yaitu ilmiah dan amaliyah. Syarat ilmiah berkaitan dengan kepribadian yang baik, sedang syarat amaliyah berkaitan dengan perasaan empati kepada lingkungan dengan baik.³²

²⁸Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, 102–103.

²⁹Ibid., 103.

³⁰Ibid., 106.

³¹Dikutip dari Surwandono, *Pemikiran Politik Islam* (Yogyakarta: LPPI UMY, 2001), 18. Surwandono, *Pemikiran Politik Islam* (Yogyakarta: LPPI UMY, 2001), 18.

³²Ibid.

Al-Ghazali menggunakan kata *mulk* dan bukan kata *imamah* ataupun *khilafah*. Hal ini dikarenakan transformasi politik radikal yang dilakukan oleh sultan-sultan Saljuk yang memaksa para pemikir politik untuk memberikan justifikasi. Baik Nizamul Mulk dan juga Al-Ghazali menghindari membela pelestarian khilafah historis bukan berarti khilafah tidak perlu bagi mereka. Adanya khilafah bukan hanya tuntutan yang didasarkan atas wahyu tapi juga atas pertimbangan rasional, dalam arti pemikiran falsafi.

Al-Farabi dan Ibnu Sina

Pandangan al-Farabi dan Ibn Sina dalam batas tertentu terasa sangat idealis karena posisi khalifah harus dipegang oleh seorang filosof sebagai bentuk pengaruh pemikiran Yunani.³³ Namun demikian dalam banyak hal, menurut M. Dawam Raharjo, al-Farabi berbeda dengan pandangan Plato. Konsep Plato merupakan hasil spekulatif normatif, sedangkan al-Farabi lebih bersifat teori induktif dan sosial historis.³⁴ Inti teori politik al-Farabi adalah konsepsinya tentang masyarakat atau negara utama yang terdiri dari “kota beradab” (*virtuous city*), yang tergambar dalam kitabnya *Ara Ahl al-Madinah al-Fadilah*. Dalam kitab ini al-Farabi menggambarkan kota ini sebagai kota yang hendak memadukan hal-hal yang membuat kebahagiaan sejati. Bangsa yang terdiri dari kota-kota yang bekerjasama untuk memperoleh kebahagiaan adalah bangsa utama. Demikian juga dunia utama yang dihuni hanya ada bila bangsa-bangsa yang berada di dalamnya bekerjasama mencapai kebahagiaan.³⁵

Penggunaan kata “madinah” oleh al-Farabi dimaksudkan untuk mencontoh *madinah al-Rasul*, suatu tempat dari masyarakat Islam pertama yang dibangun di bawah kepemimpinan Nabi. Negara utama (*al-Madinah al-Fadilah*) tersebut digambarkan sebagai hasil suatu proses, sejak dari tahap masyarakat nomaden dan primitif, kemudian memasuki tahap peralihan dan akhirnya sampai kepada tahap kematangan. Dengan demikian dalam filsafat al-Farabi menempatkan hakekat pemerintahan ada tempat untuk syariah,

³³Al-Farabi sering disebut dengan Plato-nya Islam sedangkan Ibn Sina disebut dengan Aristotel-nya Islam. Ahmad Zainal Abidin, *Negara Adil dan Makmur Menurut Ibnu Sina* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978).

³⁴Tobroni and Syamsul Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik: Refleksi Teologi Untuk Aksi dalam Keberagaman dan Pendidikan*, 1st ed. (Yogyakarta: SIPRESS, 1994), 47.

³⁵Muhsin Mahdi, “Al-Farabi,” in *History of Philosophy*, ed. Leo Strauss and Joseph Grospey (Chicago: 1963, n.d.), 164.

karena dalam konteks ini tradisi Nabi jelas merupakan salah satu sumber hukum Islam.

Konsep Plato lebih menekankan peranan dari kualitas kepala negara, sedangkan al-Farabi lebih melihat kepada kualitas masyarakat pendukungnya. Dalam konsep Plato, nasib negara bergantung kepada kebijaksanaan kepala negara yang harus seorang filosof, sedangkan menurut al-Farabi kepala negara adalah pelaksana suatu undang-undang yang mengacu pada nilai-nilai keutamaan dan bersumpah dengan nama Allah dalam mengemban kewajibannya.³⁶ Selanjutnya, al-Farabi mementingkan etika politik yang diklasifikasikan dalam empat bentuk rezim,³⁷ yaitu rezim kebajikan,³⁸ rezim tak beradab³⁹, rezim orang tak bermoral,⁴⁰ dan rezim yang kacau.⁴¹

Ikhwan al-Safa

Pemikiran politik Islam Ikhwan as-Safa adalah negara ideal-spiritual. Dalam *Rasail Ikhwan as-Safa* dan *Risalah al-Jami'ah*, kelompok ini menggambarkan sejumlah prinsip dasar bagi masyarakat yang mencakup kebebasan, hak dan kewajiban, keadilan, hukum, dan kedaulatan.⁴²

Pandangan Ikhwan as-Safa tentang kedaulatan sangat terkait erat dengan pandangan mereka tentang eksistensi manusia, yaitu manusia merupakan wakil Tuhan di bumi. Wakil Tuhan dalam arti delegasi kekuasaan Tuhan pada manusia, manusia penerima kekuasaan dan kebebasan penuh. Wakil Tuhan juga berarti bahwa manusia bergantung pada Tuhan yang karena-Nya manusia bertindak.⁴³

³⁶Tobroni and Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik: Refleksi Teologi Untuk Aksi Dalam Keberagaman dan Pendidikan*, 47.

³⁷Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, 109–110.

³⁸Rezim kebajikan adalah tujuan pemerintahan dan institusi-institusi masyarakat yang diorganisasi atas dasar pencapaian kebahagiaan yang hakiki.

³⁹Rezim tak beradab maksudnya pemerintah tidak mengetahui kebahagiaan hakiki, dan institusi-institusi masyarakat diorganisasi atas dasar landasan-landasan yang lain: pencapaian kemakmuran (rezim kebutuhan), kemakmuran (rezim buruk), kesenangan (rezim yang hina), ketakutan (rezim timokratis), dominasi (rezim dispotik), atau kebebasan (rezim demokratis).

⁴⁰Rezim orang tak bermoral yaitu pemerintah sadar dengan hakikat kebahagiaan yang hakiki tapi tidak terikat dengannya, dan institusi-institusi masyarakat diorganisasi untuk mencapai tujuan-tujuan yang lain seperti dalam rezim tak beradab.

⁴¹Rezim yang kacau maksudnya tujuan dari pemerintah menyimpang dari pencapaian kebahagiaan yang hakiki dan institusi-institusi masyarakat korup.

⁴²Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, 111.

⁴³Ibid.

Atas dasar prinsip-prinsip ini, kelompok Ikhwan as-Safa mengemukakan konsep tentang masyarakat ideal yang disebut dengan *al-madinah al-fadilah ar-ruhaniyyah* (negara ideal-spiritual) atau *daulat ahl al-khair* (negara orang-orang baik). *Madinal al-Fadilah* dalam pandangan Ikhwan as-Safa merupakan cita-cita tertinggi dari rezim politik, karena bagi mereka, politik harus dilaksanakan dan ditentukan dengan etika. Dalam pandangannya, etika merupakan “politik jiwa” (*siyasat an-nafs*) yang merupakan fondasi dari semua politik.⁴⁴ Masyarakat ideal kelompok Ikhwan as-Safa terdiri atas para ulama, filosof, dan orang bijak yang hidup dalam kejujuran, mempunyai iman dan ide-ide yang sama, yang sama-sama terikat dengan perjanjian untuk saling membantu. Tujuan akhir masyarakat ideal adalah kemenangan agama dan kebahagiaan di hari akhir, dan landasannya adalah takwa kepada Tuhan.⁴⁵

KONTRIBUSI PEMIKIRAN SUKSESI PADA MASA PRA MODERN TERHADAP POLITIK ISLAM DI INDONESIA

Pada periode awal, Islam di Indonesia menjelmakan sebagai kekuatan rakyat yang teguh melalui keikutsertaan umat Islam dalam Sarekat Dagang Islam (SDI) dan kemudian di Sarekat Islam (SI). Sarekat Islam dianggap sebagai penjelmaan Islam di dalam organisasi modern pertama, tetapi di dalamnya tidak ada watak ideologis, bahkan yang terlihat adalah watak kultural tahap awal. Watak kultural ini sama sekali belum mempunyai muatan ideologis. Wawasan kebangsaan yang dimiliki SI merupakan benang merah yang senantiasa ada dalam perjuangan organisasi masyarakat dan partai yang muncul dengan bendera Islam hingga kini.

Pada kenyataannya, muatan wawasan kebangsaan memang lebih dahulu muncul daripada aspirasi ideologis Islam. Kelahiran organisasi Islam seperti Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama, dan lain-lain pada mulanya merupakan gerakan kultural. Politik masih mempunyai arti yang luas sebagai upaya bersama untuk mencerdaskan umat, membangun kesejahteraan mereka, dan mengupayakan pemasyarakatan ajaran-ajaran Islam, dan karena itu keterlibatan mereka dalam suatu kerangka kebangsaan semata-mata ingin menghilangkan penjajahan.

⁴⁴Muhammad Farid Hijab, *Al-Falsafat al-Siyasiyyah 'Inda Ikhwan al-Safa* (Kairo: 1982, n.d.), 341.

⁴⁵Ibid., 220.

Pada masa berikutnya ketika bangsa Indonesia mendirikan organisasi-organisasi politik di sekitar tahun 1930-an. Munculnya Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI), Gabungan Politik Indonesia (GAPI), dan lain-lain dalam Majelis Rakyat Indonesia (MRI) telah memunculkan ide-ide masa depan Indonesia, yaitu tuntutan Indonesia berparlemen. Pemikiran ideologis itu muncul dalam bentuk yang sangat sederhana. Artikulasi pemikiran ideologis ini muncul lebih sistematis ketika GAPI menyusun suatu memorandum mengenai konstitusi Indonesia masa depan. MIAI mengatakan bahwa ia mendukung rencana GAPI dengan mengharapkan agar kepala negara Indonesia adalah beragama Islam, dua pertiga anggota kabinet terdiri dari orang-orang Islam, departemen agama harus didirikan, sedangkan bendera merah putih harus disertai lambang bulan sabit dan bintang. Meskipun masih terkesan vulgar, formal dan dangkal, tetapi perkembangan pemikiran ideologis Islam telah muncul dan perkembangan itu akan menentukan corak politik Islam selanjutnya.

Menjelang kemerdekaan Indonesia, perdebatan dalam Badan Penyelidik melibatkan pemimpin Islam pada perdebatan sengit tentang konstitusi negara. Penghapusan tujuh kata yang penting dan diperdebatkan secara mendalam dalam Mukaddimah UUD 1945 hanya dihadapi dengan “kepentingan keutuhan nasional”. Dan dari sana dapat diyakini bahwa corak ideologis Islam di Indonesia lain sama sekali, dengan konsepsi ideologi Islam. Sejak semula, muatan nasionalisme yang diberi warna pluralisme menjadikan Islam tampil secara *low profile* dalam bentuknya yang paling keras sekalipun.

Pada perkembangan berikutnya, kekuatan ideologis Islam menempatkan posisinya pada kedudukan partai politik Islam yang ternyata tidak membawa perubahan kualitatif apapun dalam perkembangan Indonesia modern. Kehadiran partai politik Islam di masa setelah kemerdekaan selalu ditandai dengan beragamnya aspirasi politik dari “partai-partai Islam”, sehingga pada gilirannya partai politik Islam itu berjalan sendiri-sendiri. Karena itu sesungguhnya tidak dapat dilakukan penjumlahan dari perolehan suara dalam pemilihan umum sebagai “kekuatan Islam”. Itulah yang terjadi pada pemilu 1955, juga setelah masa Orde Baru 1971.

PPP yang merupakan bentukan pemerintah Orde Baru untuk fungsinya sebagai organisasi politik Islam yang praktis telah

mengalami penciutan peran, mungkin pernah menikmati “persatuan” kumulatif dari segi ide dan kebijaksanaan politik pada tahun 1977, ketika PPP dianggap sebagai kekuatan oposisi yang potensial bagi pemerintahan Soeharto. Tetapi sejarah politik Islam mencatat, bahwa lagi-lagi perubahan kualitatif tidak pernah dicapai. Bahkan dengan adanya partai-partai politik Islam itu menempatkan umat Islam dalam posisi oposan dan menjadi kekuatan minoritas dalam mayoritas. Keluarnya NU dari PPP merupakan ide cemerlang untuk keluar dari lingkaran setan dan mencoba mengalihkan persepsi politik Islam sebagai tidak sekadar partai politik. Upaya NU memperoleh momentum dengan ditetapkannya UU Orpol/Ormas baru yang mengharuskan setiap partai politik dan organisasi kemasyarakatan menggunakan asas tunggal Pancasila.

Inklusifnya peran ulama dalam berbagai kekuatan politik dan peran kemasyarakatan merupakan fenomena baru setelah era partai Islam memudar. Dan pemikiran selanjutnya diarahkan pada pembentukan format baru politik Islam di Indonesia. Format baru yang dikembangkan umat Islam, terutama oleh pemimpin agama terlihat tampil secara damai dan tanpa pretensi mengangkat Islam sebagai ideologi. Namun, pada era reformasi tahun 1998, mulai ada desakan dari Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Tarbiyah, hingga Partai Keadilan Sejahtera yang dengan perspektif dan strategi berbeda, kultural dan struktural, bergerak efektif ke arah khilafah. Bagi mereka, sistem demokrasi yang terjadi di Indonesia tidak lagi efektif dalam memecahkan persoalan bangsa, dan kembali kepada pemerintahan Islam (*Khilafah Islamiyah*) sebagaimana zaman para sahabat. Namun, pemikiran ini sampai sekarang dianggap belum bisa diterapkan di Indonesia, karena dianggap tidak sesuai dengan Pancasila dan UUD 1945. Islam itu *Rahmatan Lil 'Alamiin*, dan ruh Islam itu terdapat dalam ideologi Pancasila yang sudah dirumuskan oleh para pemimpin bangsa dan ulama.

PENUTUP

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa suksesi (*khilafah*) muncul setelah Nabi Muhammad Saw. wafat (632 M), dan Nabi tidak menunjuk seseorang untuk menggantikannya dalam mengurus pemerintahan “masyarakat baru” yang telah dibentuknya. Para sahabat melakukan musyawarah dan pemilihan untuk menunjuk

salah seorang di antara mereka sebagai pengganti Nabi dalam menjalankan pemerintahan Islam. Terjadinya pergolakan politik Islam pada zaman ini karena tidak ada kriteria-kriteria yang ditetapkan Nabi Muhammad mengenai calon penggantinya. Hal ini memunculkan pemikiran yang berbeda dari tiga mazhab, yaitu Sunni, Syi'ah dan Khawarij.

Para pemikir politik Islam pada masa pra modern, walaupun mempunyai kecenderungan yang berbeda dalam memahami politik Islam, namun mereka sama-sama mengupayakan hubungan agama dan politik untuk melihat dan memahami prinsip tauhid, suatu prinsip dasar dalam ajaran Islam. Bagi mereka, tauhid mempunyai dua fungsi, yaitu *pertama*, ia menyatukan hubungan antara Tuhan, manusia, dan alam. *Kedua*, ia menyatukan kesadaran orang-orang Islam mengenai arti hidup dan kehidupan yang akan datang.

Kontribusi pemikiran suksesi dalam politik Islam masa pra modern ini terhadap umat Islam Indonesia adalah bahwa dari awal berdirinya bangsa Indonesia, umat Islam masih mengakui keragaman dan toleransi. Sehingga sistem demokrasi Pancasila yang masih dipakai. Wawasan kebangsaan yang lebih diutamakan untuk merealisasikan *Islam Rahmat li al-'Alamin*. Pemikiran Khilafah Islamiyah yang digemborkan oleh HTI dan sejenisnya dianggap belum bisa diterapkan di Indonesia yang masyarakatnya majemuk.

DAFTAR RUJUKAN

- Abidin, Ahmad Zainal. *Negara Adil dan Makmur Menurut Ibnu Sina*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- al-Mawardi, Abu al-Hasan 'Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Basari al-Bagdadi. *Kitab al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.
- Black, Antony. *Pemikiran Politik Islam: dari Masa Nabi hingga Masa Kini*. terj Abdullah Ali and Mariana Ariestyawati, Jakarta: Serambi, 2006.
- Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought*. Austin: University of Texas Press, 1982.

- Fachrurrozi, Moch. "Trilogi Kepemimpinan Islam: Analisis Teoritik terhadap Konsep Khilafah, Imamah, dan Imarah." *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Hemilotic Studies* 4, no. 12 (July 2008). <http://journal.uinsgd.ac.id/index.php/idajhs/article/view/396>.
- Hijab, Muhammad Farid. *Al-Falsafat al-Siyasiyyah 'Inda Ikhwan al-Safa*. Kairo: 1982, n.d.
- Khaldun, Ibn. *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Translated by Franz Rosenthal. *Al-Muqaddimah: An Introduction to History*. New York, 1958.
- Khan, Qamaruddin. *Political Concepts in the Qur'an*. Translated by Taufik Adnan Amal. Bandung: Pustaka, 1987.
- Lambton, Ann K.S. *State and Government in Medieval Islam*. New York: Oxford University Press, 1981.
- Lewis, Bernard. "The Return of Islam." In *Religion and Politics in Middle East*, edited by Michael Curtis. Boulder, 1981.
- Maarif, Ahmad Syafii. *Islam dan Masalah Kenegaraan Studi tentang Percaturan Dalam Konstituante*. 3rd ed. Jakarta: LP3ES, 1996.
- Mahdi, Muhsin. "Al-Farabi." In *History of Philosophy*, edited by Leo Strauss and Joseph Grospey. Chicago: 1963, n.d.
- Marsah, Hawariyah. "Khilafah Mengakomodasi Pluralitas." *Adyan* 1, no. 2 (2015). <http://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/adyan/article/view/1333/1304>.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. 5th ed. Jakarta: UI Press, 1986.
- Rabi', Muhammad Mahmoud. *The Political Theory of Ibn Khaldun*. Leiden, 1967.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. 5th ed. Jakarta: UIP, 1993.
- Surwandono. *Pemikiran Politik Islam*. Yogyakarta: LPPI UMY, 2001.
- Syamsuddin, M. Din. *Islam dan Politik Era Orde Baru*. Jakarta: Logos, 2001.

Tobroni, and Syamsul Arifin. *Islam Pluralisme Budaya dan Politik: Refleksi Teologi Untuk Aksi dalam Keberagamaan dan Pendidikan*. 1st ed. Yogyakarta: SIPRESS, 1994.

REKONSILIASI ISLAM DAN DEMOKRASI: NARASI POLITIK BENAZIR BHUTTO

Lukman Santoso

Institut Agama Islam Negeri Ponorogo
email: cak_luk2005@yahoo.co.id

Abstract: *Pakistan, since independence, there are differences of opinion among the Muslims of Pakistan consisting of secularists, moderate Islamists about how should the implementation of the Islamic politics in Pakistan, giving rise to a prolonged political crisis when today. Pakistan's political turmoil unending birth Pakistani women politicians and thinkers, namely Benazir Bhutto. This paper will focus on the study of Benazir Bhutto thinking about the relationship between Islam and democratisation in Pakistan. Based on the results of the study, there are some findings: First, Benazir with thoughts that category substantivist and relatively conflict with Muslim-majority Pakistan (traditionalists and fundamentalists), the ideas in tune with existence, articulation, and a manifestation of Islamic values are intrinsic in the climate modern democratisations. Second, the idea of Benazir is a counter discourse to the idea that idealized which Islam should be the political system. Benazir thinking is in line with the paradigm who saw that Islam does not lay down a standard pattern of the theory of the political system must be organized by the people, except for the values and ethical principles.*

الملخص: كانت في باكستان - منذ حرّيتها - خلافات الآراء عند المسلمين بين العلمانيين والمتوسطين والإسلاميين عن كيفية تطبيق السياسة الإسلامية في باكستان حتى أدت إلى النزاع السياسيّ الطويل إلى الآن. وظهرت في هذه الفترة النزاعية مفكّرة وسياسيّة بينزر بوطو. حاولت هذه المقالة التركيز في دراسة أفكارها عن التصالح الإسلامي والديموقراطية في باكستان. حصلت هذه الدراسة على النتائج: أولاً، كانت بينزر بوطو بما لها من أفكار تميل إلى الأصالة وأفكارها متعارضة بأغلبية المسلمين التقالديين والأصوليين، وكانت أفكارها موافقة بمكانة القيم الإسلامية الأصيلة وتمثيلها وتطبيقها في ضوء الديموقراطية الحديثة. ثانياً إن هذه الأفكار كردّ تجاه الفكرة المؤيّدّة ليكون الإسلام أساساً للدولة. كانت هذه الأفكار تواكب بفكرة أن الإسلام لا يضع نظرية معيّنة لبناء الدولة يعتنقها المسلمون إلا الأسس العامة فقط والقيم فيها.

Abstrak: *Pakistan, sejak kemerdekaannya, terdapat perbedaan pendapat di kalangan kaum muslim Pakistan yang terdiri dari kelompok sekular, moderat dan Islamis tentang bagaimana implementasi Islam politik di Pakistan, sehingga menimbulkan kemelut kekuasaan yang berkepanjangan hingga kini. Di tengah kemelut politik Pakistan yang tidak berkesudahan tersebut lahirlah politisi dan pemikir perempuan Pakistan, yakni Benazir Bhutto. Tulisan ini akan memfokuskan kajian pada pemikiran Benazir Bhutto tentang rekonsiliasi Islam dan demokrasi di Pakistan. Berdasarkan hasil kajian, terdapat beberapa temuan, yaitu: Pertama, Benazir dengan pemikirannya yang termasuk kategori substantivistik dan tergolong bertentangan dengan mayoritas muslim Pakistan (tradisionalis dan fundamentalis) ini, gagasannya selaras dengan eksistensi, artikulasi, dan manifestasi nilai-nilai Islam yang instrinsik dalam iklim demokrasi modern. Kedua, gagasan Benazir merupakan counter wacana terhadap pemikiran yang mengidealkan bahwa Islam harus menjadi dasar negara. Pemikiran Benazir ini selaras dengan paradigma yang melihat bahwa Islam tidak meletakkan suatu pola baku tentang teori sistem politik yang harus diselenggarakan oleh umatnya, kecuali nilai-nilai dan prinsip-prinsip etisnya.*

Keywords: islam, demokrasi, Benazir Bhutto

PENDAHULUAN

Dalam Islam, ajaran-ajaran tentang masalah kenegaraan hanya bersifat garis besar, sehingga terjadi variasi dan perbedaan pandangan pemikiran ulama tentang hal ini, baik pada masa klasik maupun pada masa kontemporer. Bahkan jika dibandingkan antara pemikiran klasik dengan pemikiran kontemporer, perbedaan ini nampak semakin melebar. Para pemikir politik Islam pada masa klasik dan pertengahan tidak mempersoalkan kedudukan negara dengan agama, apakah terintegrasi atau terpisah, karena dalam kenyataan sistem kekhalifahan mengintegrasikan agama dengan negara. Sementara di era kontemporer tidak demikian. Puncak dari pergumulan itu di era kontemporer muncul ketika terjadinya gerakan revolusi di Turki yang dilakukan oleh Mustafa Kemal Atatürk pada perang dunia pertama. Runtuhnya otoritas khilafah di Turki setelah kekalahan Islam atas Inggris membawa penderitaan panjang bagi

umat Islam. Keruntuhan tersebut mendapatkan perhatian serius dari seluruh umat Islam, terutama di India yang melatarbelakangi pembentukan gerakan khilafah di tahun 1919.¹

Gerakan ini dari tahun ke tahun semakin masif melancarkan kampanye anti-Inggris yang saat itu sedang menjajah India. Gerakan ini pulalah yang pada akhirnya mengilhami umat Islam India untuk mewujudkan negara sendiri. Negara tersebut kemudian diberi nama Pakistan.² Republik Islam Pakistan,³ merupakan negara dengan penduduk mayoritas muslim-sunni di wilayah Asia Selatan. Keberadaan Pakistan berkat keberhasilan teori dua bangsa (*Two Teory Nations*) yang dikemukakan oleh Muhammad Ali Jinnah (1876-1949).⁴ Pakistan menduduki peringkat kedua dalam negara berpenduduk Muslim terbanyak di dunia setelah Indonesia.⁵

Pakistan lahir didasari atas aspirasi umat Islam India yang menghendaki Islam sebagai *raison d'etre* (tujuan keberadaan). Tetapi sebelum Ali Jinnah sempat mendeterminasikan karakteristik sistem politik negara ideologis ini dan bagaimana hubungannya dengan demokrasi, Ia lebih dulu meninggal.⁶ Sehingga masalah tempat dan pengertian tentang

¹Gerakan Anti Inggris yang paling terkenal di India saat itu adalah *All India Khilafat Conference* dengan tokoh utama Muhammad Ali dan Syaukat Ali. Lihat A. Mukti Ali, *Alam Pikiran India dan Pakistan*, Cet. 3 (Bandung: Mizan, 1996), 41–43.

²Kesepakatan tersebut dihasilkan dalam rapat tahunan Liga Muslim yang diadakan di Lahore pada tahun 1940. Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Cet.9 (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 197.

³Nama Pakistan merupakan sumbangan dari beberapa mahasiswa Muslim India di Cambridge University. Nama Pakistan merupakan reaktualisasi dari Negara baru yang digagas Muhammad Iqbal (1875-1838). Nama ini juga berarti “negeri yang suci”. Lihat Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1989), 57. Lihat juga S.M. Ikram, *Indian Muslims and Partition of India* (USA: Atlantic Publishers & Dist, 1995), 177.

⁴*Two Nation Theory*, atau teori dua bangsa yang dirintis oleh Sayyed Ahmad Khan dan direalisasikan Muhammad Ali Jinnah. Teori tersebut juga menegaskan bahwa umat Islam dan Hindu adalah dua bangsa dengan latar belakang budaya, peradaban, adat, literatur, sejarah dan agama yang berbeda. Lihat Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, 56.

⁵Robert U. Ayres, *Turning Point: The End of the Growth Paradigm* (Publishers: James & James, 1998), 63.

⁶Ditengah kondisi Pakistan sedang berbenah diri untuk mengukuhkan posisinya di kancah politik dunia, pada 11 September 1948 kematian menjemput Ali Jinnah. Liaquat Ali Khan kemudian menggantikan posisi Ali Jinnah, sedangkan Gubernur Jenderal digantikan Khawaza Najimuddin. Lihat Benazir Bhutto, *Rekonsiliasi, Islam, Demokrasi Dan Barat*, terj. Annisa Rahmalia (Jakarta: Buana Ilmu Populer, 2008), 183.

Islam belum juga terselesaikan. Selisih pendapat dan konfigurasi politik masih terus berlanjut antara kelompok “sekular”, moderat dan kelompok yang ingin melaksanakan sistem politik, ekonomi dan sosial Islam.⁷ Salah satu persoalan politik yang juga mengiringi Pakistan di masa awal berdirinya adalah persoalan batas wilayah.⁸

Terjadinya tragedi politik yang berkepanjangan di Pakistan hingga sekarang, menjadikan ruang politik Pakistan sudah sangat rumit untuk diuraikan dalam waktu singkat. Pakistan memang membutuhkan jalan baru bagi proses pendewasaan berpolitik sekaligus berdemokrasi. Peristiwa pembunuhan atas Benazir Bhutto, sebagai tokoh penting dalam konfigurasi politik Pakistan pada 27 Desember 2007, ketika Ia akan kembali ke panggung politik, setelah ayahnya yang juga menjadi martir demokrasi pada 1979.⁹ menjadi episode yang tetap aktual dari kekisruhan Politik di Pakistan, dan berlarut-larut hingga kini.

Benazir Bhutto sebagai tokoh sentral di Pakistan, berdasarkan hasil penelitian Ni'matul Husna,¹⁰ memiliki pengaruh besar dalam memperjuangkan hak-hak politik perempuan di Pakistan. Intensitas pemikiran dan kerja keras Benazir dapat memberikan pembaruan baik secara formal maupun nonformal bagi perempuan di Pakistan. Kebebasan secara sosial, politik maupun ekonomi dapat diakses oleh siapapun tanpa adanya diskriminasi gender. Perjuangannya yang tiada henti dapat meruntuhkan kezaliman penguasa tersebut sehingga melahirkan pemerintahan yang demokratis, terutama bagi perempuan yang memiliki kebebasan memilih (*free of choice*) atas dasar hak-haknya yang sama dengan laki-laki.

⁷Dalam Undang-undang Dasar Pakistan tahun 1956 nama resmi negara itu adalah “Republik Islam Pakistan”. Lihat Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, Cet.5 (Jakarta: UI Press, 1993), 228.

⁸Lahirnya Bangladesh sebagai negara merdeka yang lepas dari Pakistan tampaknya telah menjadi saksi gagalnya nasionalisme Muslim di Pakistan. Peristiwa ini juga telah menimbulkan pertanyaan serius mengenai ideologi Islam di Pakistan. Kedua wilayah tersebut dipisahkan oleh India sejauh 1200 mil. Lihat Harun Nasution and Azyumardi Azra, *Perkembangan Modern dalam Islam* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), 151.

⁹“Benazir Bhutto, the Muslim World’s First Female Leader,” accessed December 27, 2016, <http://www.nytimes.com/interactive/projects/cp/obituaries/archives/benazir-bhutto>.

¹⁰Ni'matul Husna, “Hak Politik Perempuan Islam Menurut Benazir Bhutto” (Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2010).

Sementara itu, menurut Intan Khalizah Sirait,¹¹ Benazir Bhutto sebagai tokoh politik sekaligus muslim perempuan merupakan tokoh kontroversial. Ia merupakan tokoh yang menempatkan agama sebagai suatu unsur yang tidak dapat dipisahkan dari landasan awal berdirinya negara. Sementara perempuan juga dipandang sebagai suatu bagian yang tidak dapat dipisahkan dalam struktur kehidupan bernegara. Terdapat dua hal penting yang melatarbelakangi munculnya pemikiran Benazir sebagai sosok politisi perempuan, antara lain: *Pertama*, adanya paradigma Islam yang menganggap bahwa Islam merupakan suatu ideologi atau dasar berdirinya suatu negara. *Kedua*, perempuan dianggap memiliki partisipasi yang cukup besar dalam pembuatan dan pelaksanaan keputusan politik.

Berangkat dari latar belakang diatas, kajian ini memiliki perspektif berbeda dari berbagai kajian yang ada terkait pemikiran Benazir Bhutto yang menempatkan relasi islam dengan negara atau negara dengan perempuan. Kajian ini memfokuskan pada tema seputar rekonsiliasi Islam dan demokrasi yang merupakan gagasan puncak Benazir Bhutto sebelum meninggal dan merupakan inti dari perjuangannya semasa hidup.

DISKURSUS ISLAM DAN DEMOKRASI

Muslim sebagai umat dan Islam sebagai agama mempunyai prinsip-prinsip politik modern sekaligus ideal. Kesesuaian Islam dan prinsip dasar politik modern itu disandarkan pada doktrin masa awal Islam yang terwujud dalam Piagam Madinah (*sohifah al-madinah*). Dalam konstitusi tersebut, doktrin tentang keadilan (*al-'adl*), egalitarianisme (*al-musawah*), musyawarah (*syura'*) dapat terrealisasikan di dalam praktik politik Negara Madinah yang dinilai modern oleh banyak pakar. Disebut modern karena adanya kontrak sosial (*social contract*), partisipasi dan spirit kemajemukan dari seluruh komunitas politik Madinah. Struktur politik yang dikembangkan juga modern, dalam artian adanya keterbukaan dalam hal penentuan posisi pimpinan yang didasarkan pada prinsip meritokrasi dan tidak bersifat *hereditary* (dinasti). Bentuk kemodernan seperti itulah yang dianggap sebanding dengan kehidupan negara demokratis.¹²

¹¹Intan Khalizah Sirait, "Pemikiran Politik Benazir Bhutto tentang Negara dan Perempuan," *Dinamika Politik*", Vol. 2, No. 1 (February 2013).

¹²Mumtaz Ahmad (ed.), *Masalah-Masalah Teori Politik Islam* (Bandung: Mizan, 1993).

Salah satu hal yang sangat menarik terkait implementasi politik modern dan demokrasi adalah bagaimana mekanisme pengambilan keputusan mengenai hal-hal menyangkut kepentingan bersama. Sementara Nabi SAW sebagai teladan kepala pemerintahan negara Madinah, ternyata mengembangkan pola yang beragam. Termasuk dalam mengembangkan budaya negosiasi (*syura*’; musyawarah) dikalangan para sahabatnya. Beliau, meski juga seorang Rasul berkonsultasi dengan para pengikutnya dalam persoalan kemasyarakatan. Namun kenyataannya dalam berkonsultasi tersebut, Nabi tidak hanya mengikuti satu pola saja. Terkadang Nabi hanya berkonsultasi dengan para sahabat senior, terkadang hanya berkonsultasi dengan orang-orang yang ahli dalam hal yang di persoalkan. Tetapi tak jarang beliau juga melempar masalah-masalah kepada halayak publik yang lebih besar, khususnya masalah yang memiliki dampak luas bagi masyarakat.¹³

Terkait hal ini, bagi mayoritas umat Islam, implementasi keadilan, termasuk aturan-aturan syari’ah yang spesifik sebagai program yang lebih penting. Meski selama ini prinsip-prinsip kedaulatan rakyat dan pemerintahan berdasarkan hukum didukung oleh mayoritas besar pemikir politik Islam, baik fundamentalis maupun modernis; namun hanya dalam pengertian yang sangat umum. Sehingga, dalam perkembangan demokrasi modern dan bagaimana hubungannya dengan Islam inilah yang kemudian menjadi diskursus utama dalam perkembangan politik Islam modern.¹⁴

Namun, dibalik realitas umum ini terdapat fakta yang sederhana tetapi mendasar, yakni bahwa muslim sebagai umat tentunya mempunyai titik tolak yang berbeda dengan Barat. Sehingga Barat seringkali memandang Islam sebagai benturan dalam mewujudkan pembangunan negara modern. Asumsi semacam ini sebenarnya didasarkan pada dua alasan.¹⁵ *Pertama*, masalah konflik kekuasaan. Dewasa ini negara-negara Islam, secara politik dikuasai elite politik sekuler, sehingga mereka mendapat tantangan yang semakin meningkat dari gerakan Islam. Dalam beberapa kasus, gerakan Islam

¹³Sjadzali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, Cet.5 (Jakarta: UI Press, 1993), 16.

¹⁴Antony Black, *Pemikiran Politik Islam, Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, terj. Abdullah Ali (Jakarta: Serambi, 2006), 610.

¹⁵Riza Sihbudi, *Menyandera Timur Tengah: Ketidakbijakan AS dan Israel atas Negara- Negara Muslim* (Bandung: Mizan, 2007), 14.

berhasil mengambil alih kekuasaan, namun dalam kasus lain justru bisa berbagi dengan elite sekuler. Lahirnya ISIS di Irak dan Suriah bisa disebut sebagai contoh kasus ini.

Kedua, adalah konflik peradaban. Diakui atau tidak, baik dari segi kultur, politik, maupun ekonomi, Barat saat ini mendominasi dunia. Sedangkan peradaban lain dipandang sebagai marjinal. Kebangkitan Islam kemudian dipandang sebagai ancaman terhadap keamanan peradaban Barat, terutama sesudah runtuhnya komunisme. Dalam situasi seperti itu, kekuatan-kekuatan Islam sekuler di negara-negara Muslim yang ingin mempertahankan eksistensinya kemudian menjalin kepentingan dengan pihak Barat dalam hal menentang validitas oposisi gerakan Islam.

Untuk memahami kondisi itu, memang tidak mudah mencari relevansi antara demokrasi yang notabene produk Barat dan Islam sebagai agama sebagai pegangan ummat. Bagi kelompok masyarakat Islam, terdapat petunjuk yang cukup kuat bahwa sebagian dari para ulama berpandangan bahwa dalam Islam tak ada tempat bagi paham demokrasi. Dengan demikian ada dua problem tentang hubungan agama dan demokrasi:¹⁶ *Pertama*, problem filosofis yakni jika klaim agama terhadap pemeluknya sedemikian total maka akan menggeser otonomi dan kemerdekaan manusia yang berarti juga menggeser prinsip-prinsip demokrasi. *Kedua*, problem historis-sosiologis, ketika kenyataannya peran agama tidak jarang digunakan oleh penguasa untuk mendukung kepentingan politiknya.

Sehingga, dalam perkembangan diskursus modern terdapat pola-pola yang muncul terkait hubungan antara agama (Islam) dan demokrasi sebagai landasan konsepsi. Misalnya hubungan yang cenderung didasarkan atas “paradoks” dan “antagonistik” diantara keduanya, dimana masing-masing berupaya untuk saling “menghancurkan”. Turki pada masa tumbanganya imperium Utsmani 1924, menggambarkan jenis hubungan demikian. Begitupun yang terjadi pada dekade 1980-an, dimana negara cenderung “menafikan” peran agama (Islam) atau setidaknya menjadikan agama (Islam) sebagai “terpinggirkan”, sehingga representasi hubungan antara agama dan demokrasi cenderung bersifat “antagonistik” dan bertentangan. Selain itu, terdapat hubungan yang saling mendukung

¹⁶Abdullah, “Hubungan Agama dan Negara: Konteks Ke-Indonesiaan,” *Politik Profetik* Volume 4, no. 2 (Tahun 2014): 29.

antara agama dan demokrasi, yang disebut juga teo-demokrasi. Model ini Abdurrahman Wahid menyebutnya sebagai hubungan simbiotik.¹⁷

Terkait hubungan antar agama dan demokrasi ini, paling tidak terdapat tiga model. *Pertama*, model paradoksal, model ini menyatakan bahwa antara agama dan demokrasi tidak bisa dipertemukan bahkan berlawanan. Di antara faham penganut ini adalah Karl Marx, Max Weber, Nietzsche dan Sartre. Dalam pandangan Karl Marx, tokoh faham komunisme, ekspresi kehidupan beragama pada dasarnya merupakan ekspresi penderitaan sosial. Agama adalah keluh kesah warga masyarakat yang tertindas. Agama adalah sentimen suatu dunia yang tak berperikemanusiaan. Agama adalah candu masyarakat yang hanya memberikan penenang sementara, semu, tetapi tidak mampu membongkar dan menghilangkan kondisi-kondisi yang menimbulkan penderitaan. Senada dengan Karl Max, Nietzsche dan Sartre berpandangan bahwa agama dan para penguasa gereja adalah kekuatan konservatif yang membelenggu penalaran dan kemerdekaan manusia untuk membangun dunia secara otonom tanpa dikekang oleh tangan Tuhan yang hadir melalui kekuasaan lembaga dan penguasa agama. Demokrasi adalah sistem dunia (*empiric-profan*) yang dibuat oleh rakyat berdasarkan kehendak bebas mereka, sedangkan agama merupakan nilai-nilai dan doktrin yang berasal dari Tuhan.¹⁸

Kedua, model sekuler, menyatakan bahwa hubungan agama dengan demokrasi bersifat netral, di mana urusan agama dan politik termasuk masalah demokrasi berjalan sendiri-sendiri.¹⁹ Oleh karena itu, peran agama bagi manusia hanya terbatas pada persoalan hubungan manusia secara pribadi dengan Tuhannya dan pencarian makna hidup dan kehidupan. Sedangkan dalam interaksi sosial, nilai demokrasi seperti dalam kehidupan politik dijadikan sebagai tata krama dan etika sosial. Dan dalam hal ini, agama tidak

¹⁷Ahmad A. Sofyan dan M. Roychan Madjid, *Gagasan Cak Nur tentang Negara dan Islam* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2003), 13. Lihat Abdurrahman Wahid, "Relasi Kuasa dan Agama: Perspektif Historis Dan Sosiologis," *SANTRI*, September 1996.

¹⁸Muhammad Hasbi, "Wacana Demokrasi dalam Pemikiran Politik Islam" (Asyir'ah, 2011), 1145.

¹⁹Naili Rohmah Iftitah, "Islam dan Demokrasi," *Islamuna* Vol 1, no. 1 (June 2014): 37.

dapat memainkan perannya. Dengan kata lain, dalam lapangan keduniaan, perilaku manusia terbebas dan steril dari ajaran normatif agama. Dalam ungkapan lain dijelaskan bahwa hubungan agama dan politik berjalan sendiri-sendiri atau agama dipisahkan dari politik (sekularisasi politik). Masyarakat modern yang mendukung sekularisasi politik tidak mesti dihakimi sebagai menolak dan anti agama, karena orang modern tetap beragama namun kehadiran agama secara formal institusional dalam politik tidak diterima, karena hal ini seringkali membuat agama mudah dipolitisasi untuk kepentingan politik.

Ketiga, model teodemokrasi, menyatakan bahwa agama dan demokrasi mempunyai kesejajaran dan kesesuaian.²⁰ Dalam model ketiga ini, agama baik secara teologis dan sosiologis sangat mendukung proses demokratisasi politik, ekonomi dan kebudayaan sebuah negara. Tentang hal ini, Masyhur Amin dan Muhammad Najib menyatakan bahwa agama sebagai ajaran normatif dalam banyak hal mempunyai singgungan terhadap nilai normatif demokrasi, sehingga interaksi antar keduanya bisa saling mendukung, keberadaan agama dapat menjadi roh sekaligus inspirasi bagi demokratisasi. Banyak ajaran agama yang sangat relevan dengan ajaran demokrasi. Hal itu diindikasikan dengan suatu bukti bahwa kehadiran semua agama dengan misi profetiknya (misi profetik agama antara lain pembebasan, keadilan, dan kedamaian) senantiasa membawa imbas pada perombakan struktur masyarakat yang dicekam oleh kekuasaan yang dispotik, tiranik, zalim dan otoriter menuju terwujudnya struktur dan tatanan masyarakat yang demokratis. Bagi kalangan neo-modernis Islam, model ini dipandang sebagai aturan politik yang paling layak, sementara agama diposisikan sebagai wasit moral dalam pengaplikasian demokrasi.

Sementara itu, para sosiolog teoretis Islam merumuskan teori-teori tentang relasi agama dan demokrasi ini dalam klasifikasi tiga kelompok paradigma dengan istilah yang sedikit berbeda; yaitu paradigma integralistik, paradigma simbiotik, dan paradigma sekularistik.²¹ Persinggungan antara tiga kelompok ini,

²⁰A. Ubaidillah, *Pendidikan Kewargaan: Demokrasi, HAM dan Masyarakat Madani*, (Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2000), 194–96.

²¹Marzuki Wahid and Rumaedi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam Di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 23.

kemudian berkembang berabad-abad dalam konteks yang semakin mengglobal. Dalam Islam, al-Qur'an mengakui manusia (*insan*), tanpa memandang keyakinan dan pendirian politiknya, merupakan legitimasi teologis yang demokratis. Tetapi Al-Quran tidak memiliki padanan kata untuk warga negara (*citizen*), demokrasi (*democracy*), dan istilah lain dalam sistem demokrasi Barat.²² Itulah sebabnya mengapa sebagian kaum muslim modern menciptakan istilah baru untuk konsep-konsep politik kontemporer tersebut. Ditambah lagi belum adanya kesepakatan dikalangan para pemikir dan tokoh Islam tentang hubungan antara Islam dan demokrasi, dan membiarkan umat menafsirkan sendiri sesuai konteks bangsa dan kelompok.

Pola pembangunan bangsa-bangsa modern sepanjang politik dunia Islam, seperti ditulis John L. Esposito,²³ memang memperlihatkan tiga kecenderungan yang serupa atau orientasi yang umumnya ada pada wilayah-wilayah muslim tersebut; pemisahan antara agama dan demokrasi (negara sekuler), Islam memiliki dasar etika bernegara sendiri yang berbeda sama sekali dengan demokrasi Barat (negara Islam), serta Islam dan demokrasi adalah integral (negara muslim). Turki sebagai sisa imperium khilafah justru lebih memilih identitas sekuler. Pakistan sendiri justru mengumumkan ciri Islam bagi dasar sistem politiknya dan mengutamakan pelaksanaan hukum Islam. Meskipun, menggunakan konsep ala Barat pada sebagian sistem politik, sosial dan hukumnya. Namun, perlu juga diperhatikan bahwa secara teoritis, sejarah yang tengah berjalan di Pakistan saat ini patut dianggap sebagai ranah dialektika antara gejolak-gejolak politik yang terus terjadi.

BIOGRAFI POLITIK BENAZIR BHUTTO

Benazir memiliki nama lengkap Mohtarma Benazir Bhutto (selanjutnya disebut Benazir), lahir pada 21 Juni 1953 M di Kota Karachi, Pakistan. Pakistan memang dikenal sebagai sebuah anak benua di Asia Selatan yang melahirkan banyak ulama, pemikir dan negarawan perempuan kelas dunia. Diantara tokoh-tokoh tersebut adalah Noor Jehan (Kaisar dinasti Moghul pada abad ke-16), Fatimah

²²Sihbudi, *Menyandera Timur Tengah: Ketidakbijakan AS dan Israel Atas Negara- Negara Muslim*, 21.

²³John L. Esposito, *Islam Dan Politik*, terj. H. Joesoef Soe'ayb (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 9.

Jinnah (1893–1967), Begum Ra'ana Liaquat Ali Khan (1905–1990), Asma Jilani Jahangir, Hina Jilani.²⁴

Ayahnya memberinya nama Benazir, yang dalam bahasa Pakistan berarti ‘tak ada duanya’. Benazir adalah anak sulung dari empat bersaudara. Ia dibesarkan di keluarga Islam yang toleran, demokratis dan kaya. Sehingga sejak kecil, meskipun kondisi Pakistan belum stabil, Benazir sudah mendapatkan pendidikan yang layak.²⁵ Ayahnya adalah Zulfikar Ali Bhutto, seorang pemimpin Pakistan yang terkenal dan berasal dari golongan sunni bermazhab hanafi. Ibunya adalah Begum Nusrat Bhutto, seorang perempuan terpendang keturunan suku Kurdi-Iran, dari golongan Syi'ah. Kakek dari pihak ayah adalah Sir Shah Nawaz Bhutto, seorang Sindhi, tuan tanah dan tokoh penting dalam gerakan kemerdekaan Pakistan.²⁶

Benazir kecil telah memperoleh pendidikan yang mapan. Sejak kecil ia bersekolah di Taman Kanak-kanak *Lady Jennings Nursery School*, kemudian melanjutkan tingkat dasar di sekolah perempuan *Convent of Jesus and Mary* di Karachi. Setelah tamat dari sekolah tersebut, Benazir melanjutkan belajarnya di *Rawalpindi Presentation Convent* selama dua tahun, kemudian ia dikirim ke sekolah menengah *Jesus and Mary Convent* di Murree. Ia lulus ujian *O-level* (dalam sistem pendidikan Inggris, setara dengan SMA).²⁷ Benazir menamatkan sekolah menengahnya dalam usia yang relatif muda, yakni 16 tahun.²⁸

²⁴Bhutto, *Rekonsiliasi: Islam, Demokrasi dan Barat terj. Annisa Rahmalia*, 175. Lihat pula Aini Aryani, “Kontribusi Wanita Pakistan Untuk Bangsanya,” June 28, 2016, <http://warnaislam.com/ragam/pakistan/2008/11/15/19200.htm>.

²⁵Saudara kandung Benazir terdiri dari empat orang; yaitu Mir Murtaza Bhutto dilahirkan tahun 1954; Sanam Bhutto dilahirkan tahun 1957; dan Shah Nawaz Bhutto dilahirkan tahun 1958. Lihat Katherine M. Doherty and Craig A. Doherty, *Benazir Bhutto* (Franklin Watts, 1996), 23.

²⁶Dhurorudin Mashad, *Benazir Bhutto: Profil Politisi Wanita di Dunia Islam* (Jakarta: Pustaka Cidesindo, 1996), 5.

²⁷Zaenal Ali, *Tragedi Benazir Bhutto* (Yogyakarta: Narasi, 2008), 55.

²⁸Karena cara pandang ayahnya yang cenderung sekuler inilah, pola hidup Benazir tidak seperti kebanyakan perempuan muslim di Pakistan, yang jauh dari pendidikan dan pergaulan. Benazir diperkenankan menamatkan pendidikan menengahnya di sekolah-sekolah sekuler. Sehingga tak pelak lagi Benazir pun memiliki teman pergaulan yang luas. Lihat Amir Ahmed Khuhro and Soomro Ali Nawaz, “The Role of Benazir Bhutto in the Movement for the Restoration of Democracy: An Analysis,” *International Journal of Social Science and Humanity* Vol. 3, no. 3 (May 2013), 274.

Pada April 1969, oleh ayahnya Benazir dikirim ke Amerika untuk sekolah di *Radcliffe College*, sebuah sekolah khusus wanita dibawah bendera Universitas Harvard.²⁹ Pada Juni 1973, Benazir lulus dari Harvard dengan gelar BA dalam bidang ilmu politik. Ia juga terpilih sebagai anggota Phi Beta Kappa. Ia kemudian melanjutkan ke Universitas Oxford pada musim gugur 1973 dan lulus dengan predikat *cum laude* dan gelar magister dalam bidang Filsafat, Politik, dan Ekonomi, pada 1976.³⁰

Setelah lulus dari Universitas Oxford, Benazir melanjutkan studi hubungan Internasional setelah sebelumnya terpilih menjadi presiden *Oxford Union*, sebuah kelompok debat paling bergengsi di Oxford. Benazir merupakan perempuan Asia pertama sepanjang sejarah yang menjadi pemimpin kelompok debat tersebut. Di kampusnya Benazir dikenal sebagai orator ulung. Karena bakatnya itu, Ia pun langsung menarik perhatian media di seluruh dunia.³¹

Dari perjalanan pendidikannya tersebut, terlihat jelas bahwa lingkungan pendidikan Benazir mengharuskannya mengkompromikan nilai-nilai dan sikap-sikap yang dianut masyarakat, dengan latar belakang bangsanya yang memegang teguh nilai-nilai Islam. Jiwa Benazir kemudian mengalami akulturasi budaya antara nilai-nilai Islam dengan nilai-nilai sekular Barat, antara nilai-nilai foedal masyarakat Pakistan dengan nilai-nilai kebebasan masyarakat Barat.

Setelah menyelesaikan studinya di Inggris pada pertengahan 1977, Benazir kembali ke Pakistan yang saat itu sedang terjadi perebutan kekuasaan oleh jenderal Zia Ul-Haq dari tangan ayahnya. Pada Juli 1977 ayahnya ditangkap rezim militer Zia dan dieksekusi hukuman gantung pada 4 April 1979. Tewasnya sang ayah yang sangat mengenaskan itu kendati telah menghancurkan hampir seluruh kebahagiaan diri dan keluarganya, namun tidaklah membuat Benazir larut dalam kesedihan, tetapi justru menjadi titik balik (*turning point*) sekaligus menyadarkannya bahwa arus politik

²⁹Mashad, *Benazir Bhutto; Profil Politisi Wanita di Dunia Islam*, 9.

³⁰Ali, *Tragedi Benazir Bhutto*, 56.

³¹Benazir Bhutto, 54, "Who Weathered Pakistan's Political Storm for 3 Decades, Dies - The New York Times," accessed December 27, 2016, <http://www.nytimes.com/2007/12/28/world/asia/28bhutto.html?module=ConversationPieces®ion=Body&action=click&pgtype=article>.

Pakistan sangatlah keras.³² Dalam hal perubahan sikap Benazir ini, Dhurorudin Mashad menulis,

....kematian Ali Bhutto telah memicu terjadinya resosialisasi pada diri Benazir terhadap kehidupan politik. Mulanya, Benazir tak terlalu suka terlibat dalam urusan politik praktis. Namun setelah terjadi *malaise* sosial politik yang berujung pada kematian sang ayah, akhirnya Benazir berbalik arah menjadi sangat terlibat dalam politik. Benazir yang mulanya hanya seorang gadis manja, akhirnya harus berhadapan dengan kerasnya politik Pakistan.³³

Benazir kembali ke Pakistan setelah masa pengasingan pada tahun 1984 hingga 1986 berakhir, dan segera menjadi pimpinan sekaligus tokoh penting di PPP yang memposisikan diri sebagai oposisi Presiden Zia. Benazir menjadi ketua seumur hidup hingga meninggalnya pada 27 Desember 2007. Partai ini didirikan pada 30 November 1967 oleh Zulfikar Ali Bhutto. Asas partai ini adalah Islam, dengan visi politiknya adalah demokrasi dan misi ekonominya adalah sosialisme; segala kedaulatan untuk rakyat.³⁴

Setelah menjadi pimpinan PPP, kepulangannya ini pula yang akhirnya membuat pengaruh Benazir untuk membangkitkan semangat menentang rezim Zia ul-Haq kian meningkat. Benazir relatif berhasil memanfaatkan wibawa sebagai pewaris nama besar dan kharisma mendiang ayahnya, Zulfikar Ali Bhutto. Antusiasme massa pendukungnya yang begitu besar dan diamnya pemerintah terhadap kritikan-kritikan Benazir dimanfaatkan secara maksimal oleh Benazir untuk dijadikan langkah awal guna memperjuangkan cita-cita politiknya. Setelah bebas dari penjara, pada 8 Desember 1987, Benazir menikah dengan Asif Ali Zardani di Karachi dan dikarunia tiga orang anak, yaitu Bilawal Bhutto Zardani, Bakhtawar Bhutto Zardani dan Aseefa Bhutto Zardani.³⁵

³²Khuhro and Ali Nawaz, "The Role of Benazir Bhutto in the Movement for the Restoration of Democracy: An Analysis," 274–75.

³³Mashad, *Benazir Bhutto: Profil Politisi Wanita di Dunia Islam*, 13–14.

³⁴PPP (Partai Rakyat Pakistan; Pakistan People's Party) ialah sebuah partai politik bersayap tengah-kiri di Pakistan yang bergabung dengan badan Sosialis Internasional. Saat ini, PPP dipimpin oleh putra Benazir, yakni Billawal Bhuto Zardani. Lihat "Pakistan Peoples Party an Introduction," Oktober 2016, ,” <http://www.ppp.org.pk/about-party/.html>.

³⁵Ali, *Tragedi Benazir Bhutto*, 58.

Pada 1 Desember 1988, Benazir, dalam usia 35 tahun, terpilih sebagai perempuan pertama di dunia Islam yang menjadi perdana menteri. Ia terpilih dua kali sebagai perdana menteri dari tahun 1988 hingga 1990 dan dari 1993 hingga 1996. Tentang kepemimpinan Benazir ini, Gadis Arivia menulis:

Ia layak disebut sebagai pemimpin. Ia disebut seorang pemimpin bukan karena ia ketua organisasi partai politik, orang yang berkuasa, atau anak dari seorang pemimpin sehingga otomatis menjadi pemimpin. Benazir Bhutto lebih dari itu semua. Ia layak disebut sebagai seorang pemimpin karena memiliki gairah untuk menegakkan sebuah masyarakat egaliter meskipun berada di negara patriarki yang mensubordinasi perempuan. Pengalamannya membuatnya semakin teguh, sabar, dan kuat menghadapi segala aspek penindasan.³⁶

Pada periode kedua pemerintahannya, yakni Oktober 1993-November 1996, Benazir selalu menyuarakan isu-isu tentang perempuan, kesehatan, pendidikan, dan anti diskriminasi terhadap perempuan. Selama berkuasa Benazir membangun sekolah-sekolah di seluruh negeri, dan listrik pun berhasil dialirkan ke daerah-daerah pedesaan. Namun kembali tersandung skandal korupsi, keliru menerapkan kebijakan ekonomi, dan lemahnya penegakan hukum, pemerintahan Benazir dijatuhkan oleh Presiden Farooq Leghari.³⁷

Paska pencopotan ini, Pemerintahan Pakistan di pegang oleh Nawaz Sharif, pada masa inilah Benazir dan suaminya, Asif Ali Zardari, dipenjara hingga 1999. Saat terjadi kudeta oleh Jenderal Pervez Musharraf di tahun 1999, kondisi Benazir tidak mengalami perubahan berarti. Benazir sejak tahun 1999 tinggal dalam pengasingan di Dubai, Uni Emirat Arab, dan di sana ia mengasuh anak-anaknya dan ibunya, yang menderita penyakit *Alzheimer*, dan dari situ ia berkeliling dunia untuk memberikan kuliah dan tetap menjaga hubungannya dengan para pendukung di PPP. Benazir, suami dan ketiga orang anaknya dipersatukan kembali pada Desember 2004. Baru beberapa saat sebelum dilangsungkannya pemilu 2007, dimulailah pembicaraan mengenai kemungkinan kembalinya Benazir ke Pakistan. Musharraf akhirnya memberi amnesti terhadap tuduhan korupsi pada Benazir di masa pemerintahan Nawaz Sharif.

³⁶Gadis Arivia, "Benazir Bhutto: Melawan Fundamentalisme dan Kediktatoran," Agustus 2016, <http://indonesianmuslim.com/benazir-bhutto-melawan-fundamentalisme-dan-kediktatoran.html>.

³⁷Husna, "Hak Politik Perempuan Islam menurut Benazir Bhutto," 28-30.

Pada Kamis, 27 Desember 2007 pukul 18.16 waktu setempat, bersama ratusan pendukungnya seusai kampanye di lapangan *Liaquat National Bagh*, Kota Rawalpindi, Benazir tertembak dan meninggal dunia dalam sebuah insiden. Insiden itu juga disertai pengeboman. Tentang kematian Benazir ini Abdurrahman Wahid menulis, "...keluarga Bhutto adalah keluarga pejuang yang mengorbankan dirinya sendiri bagi kepentingan bangsanyaIa mewarisi tradisi yang mulia, mengorbankan segala-galanya bagi kepentingan menegakkan demokrasi."³⁸

REKONSILIASI ISLAM DAN DEMOKRASI DALAM PERSPEKTIF BENAZIR BHUTTO

Peta politik Pakistan sejak awal berdirinya memang selalu dipenuhi oleh berbagai kemelut dan intrik, bahkan hingga hari ini. Kekerasan politik dan politik kekerasan terus mewarnai spektrum politik negeri itu, sehingga stabilitas politik selalu terganggu yang tak jarang berujung pada campur tangan militer dalam kancah politik. Bahkan sampai kini, Pakistan telah beberapa kali diperintah oleh rezim militer. Pertama, oleh Ayub Khan (1958-1969), lalu Yahya Khan (1969-1971), Zia ul-Haq (1977-1988), berikutnya terakhir Pervez Musaraf (1999-2008).

Kelompok sipil harus terus berhadapan dengan militer di ranah politik. Realitas politik yang demikian keras inilah kemudian mempengaruhi cara pandang (*mindset*) Benazir tentang Politik demokrasi di Pakistan. Latar belakang keluarga yang sejak kecil melibatkannya dalam kehidupan politik, dididik dengan pendidikan ala Barat, kematian ayahnya yang tragis di panggung politik, membentuk karakter pemikirannya melalui jalan hidup yang Ia alami. Sosialisasi politik yang secara tidak langsung diberikan ayahnya melalui berbagai aktifitas politik ketika ayahnya berkuasa juga turut mempengaruhi cara berfikir Benazir.

Sebagaimana kebanyakan para pemimpin dalam sebuah negara yang sedang bergejolak, kerasnya iklim politik membawa Benazir juga melalui tahapan-tahapan dalam perkembangan pemikirannya yang sangat fluktuatif. Hingga pada akhirnya Ia berhasil mengemukakan suatu penafsiran rekonsiliasi Islam dan politik

³⁸Abdurrahman Wahid, "In Memoriam Benazir Bhutto," July 2, 2016, <http://www.jawabali.com>.

demokrasi, yang menurut keyakinannya dapat memberikan solusi bagi proses demokratisasi di dunia Islam, khususnya di Pakistan dimana Ia dilahirkan. Serta problem-problem global dewasa ini. Karena, sebagaimana diungkapkan oleh Charles C. Adams, aktivitas-aktivitas seseorang merupakan komentar yang paling baik atas pandangan-pandangannya.³⁹

Pemikiran Benazir secara lebih jauh pada dasarnya memberikan penyadaran kepada semua umat Islam bahwa, tradisi Islam sangat memungkinkan bagi penganutnya untuk memperjuangkan hak-hak politik dan hak asasi manusia. Menurut Benazir, Islam sebagai agama sejatinya telah memberikan referensi yang jelas terhadap manusia untuk memerintah di bumi, sebagaimana yang tertuang dalam kitab suci al-Qur'an. Ada beberapa ayat al-Qur'an yang menurutnya menggambarkan prinsip-prinsip politik Islam, atau secara implisit menampilkan sebagai ciri pemerintahan demokratis, semisal dalam ayat berikut.⁴⁰

﴿ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنكُمْ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝﴾

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

Ayat diatas menurut Benazir secara jelas merupakan landasan politik yang kuat yang memerintahkan umat Islam untuk mematuhi pemimpinnya, sebagai sebuah kewenangan manusia di bumi. Demikian pula dalam hal pemerintahan yang demokratis, karena pemerintahan yang demokratis adalah bagian dari sistem nilai Islam yang membuktikan kesalahan mitos bahwa Islam dan demokrasi saling bertentangan. Tentang hal ini Benazir menyatakan bahwa Islam memerintahkan agar persoalan-persoalan kaum muslimin ditanggulangi melalui *syurâ* (musyawarah) atau konsultasi timbal

³⁹C. C. Adams, *Islam and Modersm in Egypt* (London: Oxford University Press, 1993), 3.

⁴⁰Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Dirjen Bimas Islam, 2007), al-Nisâ': 59.

balik antara pemimpin dengan rakyat yang dipimpin.⁴¹ Nilai dan etika dalam bentuk syura ini telah dijadikan sebagai dasar dalam penyelenggaraan pemerintahan demokratis. Demikian pula dengan kebebasan berpendapat dan kritik yang konstruktif kepada pemerintah, Islam sangat menganjurkan.⁴² Menurut Benazir, konsep musyawarah tidak sebatas meminta opini elite masyarakat, tetapi secara luas menandai penolakan terhadap otokrasi, pemerintahan yang diktator, ataupun opresi.

Jika dicermati lebih mendalam, gagasan diatas dalam konteks pemikiran Benazir dalam memandang rekonsiliasi Islam dan demokrasi, tentu tampak bahwa Benazir menyandarkan pemahamannya terhadap kitab suci al-Qur'an yang tidak semata-mata hanya melihat teks saja tetapi dikaitkan dengan konteks teks tersebut. Sehingga, kendatipun Benazir tidak menyatakan secara gamblang pendapatnya mengenai Islam dan negara, pemikiran Benazir ini termasuk corak pemikiran yang menekankan pentingnya manifestasi dari substansi atau makna ketimbang aspek formalistik dan tekstual keberagamaan.

Dalam konteks perkembangan relasi Islam dan demokrasi dewasa ini, tampaknya Benazir mengupayakan rekonsiliasi yang sebenarnya telah dirintis oleh tokoh-tokoh Islam diberbagai belahan dunia. Karena, selama ini bagi banyak kalangan di Barat, Islam kerap kali menjadi ancaman ketika dikaitkan dengan kekerasan dan ekstremisme agama disatu sisi, dan resistensi gerakan-gerakan Islam terhadap penetrasi Budaya Barat, di sisi lain.⁴³ Selain itu, terdapat kontradiksi internal dalam Islam sendiri mengenai sistem demokrasi, hak asasi manusia, peran wanita di masyarakat, penghargaan terhadap agama dan budaya lain, teknologi, dan modernitas. Dengan mengupayakan jalan tersebut, di masa depan Islam dapat membentuk kekuatan sentral kemanusiaan. Karena, hanya melalui dua ketegangan ini sebenarnya, upaya rekonsiliasi untuk mencegah benturan peradaban dapat terwujud—yang dipercaya sebagian orang sedang membayangi seluruh dunia. Sehingga, Barat dan Islam dapat dijembatani oleh upaya itu.

⁴¹Bhutto, *Rekonsiliasi, Islam, Demokrasi dan Barat*, 79–81.

⁴²Lukman Santoso Az, "Pergumulan Islam dan Demokrasi di Pakistan," *Kompas*, n.d., 14 Agustus 2009 edition.

⁴³Mun'im A. Sirry, "Benturan Kesalah Pahaman Islam-Barat," in *Islam, Negara dan Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 2005), 195.

Pengalaman Islam pada zaman modern, yang begitu ironis tentang hubungan antara Islam dan politik kerap kali dilambungkan oleh sikap yang saling menuduh dan menilai pihak lainnya sebagai “kafir” atau “musyrik”, sehingga patut untuk diperangi, sebagaimana banyak diyakini kalangan fundamentalis dan ekstremis merupakan akar polemik yang berkepanjangan.⁴⁴ Sehingga, pemahaman yang sempit dan keliru itu, tampaknya patut diluruskan. Tentang hal ini Benazir menegaskan,

Islam adalah agama yang terbuka, pluralistik, dan toleran, sebuah kekuatan positif dalam kehidupan lebih dari 1 milyar manusia diseluruh dunia, termasuk jutaan populasi Islam yang terus bertambah di Eropa dan AS. Islam adalah agama yang dibangun berdasarkan prinsip-prinsip demokratis (*syura*); membangun konsensus (*ijma'*); yang akhirnya mengarah pada penilaian sendiri (*ijtihad*).⁴⁵

Dari pernyataan itu dapat dipahami bahwa pemahaman Benazir terhadap masyarakat muslim awal, telah menerapkan konsep yang kontekstual, yakni pemerintahan yang berkuasa mengambil petunjuk dan ide dasar dari Islam dan kemudian menerapkannya pada konteks sejarah mereka, mengembangkan sistem budaya, dan sosial-ekonomi, merupakan cermin dari masyarakat yang moderat. Umat Muslim modern bisa melakukan hal serupa dalam masyarakatnya. Sama seperti orang Kristen modern yang tidak ingin mengulang kembali Abad kegelapan, umat Muslim modern dapat menggunakan al-Qur'an sebagai pedoman hidup dimasa kini yang demokratis.

Banyak ahli berpendapat bahwa, Islam sebagai agama mengandung lebih banyak unsur demokratis; pluralisme dan keadilan, dibanding agama-agama lain dan sebenarnya merupakan lahan yang lebih subur bagi sistem demokrasi.⁴⁶ Konsep kebebasan berfikir, juga berlaku dalam kebebasan memilih sistem politik dan bentuk pemerintahan. Rakyat harus diberi kebebasan untuk memilih pemerintahan dan hukum-hukum mereka. Sementara kitab suci tetap konstan dan sakral, interpretasi harus berkembang sesuai zaman berdasarkan perubahan lingkungan sosial dan politik.

⁴⁴Budhy Munawar Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Cet.2 (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995), 588–89.

⁴⁵Bhutto, *Rekonsiliasi, Islam, Demokrasi dan Barat*, 20.

⁴⁶Sirait, “Pemikiran Politik Benazir Bhutto tentang Negara dan Perempuan,” 4.

Salah satu hal penting dalam konteks ini menurut Benazir, al-Qur'an memberi kewenangan kepada manusia untuk bermusyawarah. Konsep *syura* (musyawarah) dalam al-Qur'an secara eksplisit sebenarnya memerintahkan Rasul untuk bertanya kepada orang yang beliau pimpin serta memimpin rakyat dengan proses musyawarah dan konsensus. Teks tersebut secara jelas memerintahkan manusia untuk lebih mengedepankan musyawarah dalam berbagai urusan duniawi, termasuk politik, ekonomi dan kemasyarakatan. Tentang hal ini Benazir mengatakan:

Pemerintahan demokratis memungkinkan rakyat untuk menyuarakan pendapat mereka. Meskipun demikian, sering kali opini tidak hanya satu, melainkan banyak. Bagian dari pemerintahan demokratis tidak saja memungkinkan mayoritas untuk memerintah, tetapi juga menyediakan ruang untuk oposisi yang sah dan resmi... Oposisi yang berkembang dan efektif melekat disemua partai dalam sebuah sistem yang menyepakati hal-hal mendasar, aturan main, konstitusi, serta metode pemerintahan dan perubahan rezim.⁴⁷

Dalam konteks Pakistan sebagai negara Islam, menurut Benazir prinsip demokrasi sebenarnya telah menjadi impian bapak bangsa Quaid-e-Azam Ali Jinnah, namun hal itu baru dapat dilaksanakan di bawah konstitusi Pakistan dan disahkan secara aklamasi oleh Parlemen Pakistan pada tahun 1973, sehingga hak pemerintahan muslim yang demokratis diakui dalam konstitusi ini. Benazir yakin, meski sejak awal Pakistan bernama negara Islam, namun semangat yang hendak di wujudkan oleh para bapak bangsa adalah semangat demokratis di dunia Islam.⁴⁸

Tentang strategi untuk melakukan rekonsiliasi di dunia Islam dan demokrasi, tampaknya Benazir juga sinergis sekaligus mengamini sejumlah cendekiawan muslim, diantaranya, KH Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid (1946-2005), Muhammad Khalid Mas'ud (Pakistan), Muhammad Arkoun (Aljazair), Wahiduddin Khan (India).⁴⁹

Karena itu, dalam konteks rekonsiliasi ini Benazir tidak hanya bicara tentang Islam dengan kacamata yang kritis, tetapi

⁴⁷Bhutto, *Rekonsiliasi, Islam, Demokrasi dan Barat*, 80.

⁴⁸Sani H. Panhwar, *Benazir Bhutto: Selected Speeches From 1989-2007* (Member Sindh Council: PPP, 2009), 549.

⁴⁹Bhutto, *Rekonsiliasi, Islam, Demokrasi dan Barat*, 73-76-309.

juga menuntut dunia Barat menghapuskan stigma negatif tentang Islam sekaligus mengagendakan upaya menghentikan gelombang radikalisme Islam serta menemukan kembali nilai-nilai toleransi dan keadilan yang ada dalam Islam. Ada dua hal sebenarnya, yang dituntut Benazir harus dilakukan Barat untuk mengupayakan rekonsiliasi ini. *Pertama*, Barat harus melihat kedalam tradisi Islam dan menentukan sejauh mana persepsi muslim tentang Barat bisa dibenarkan, atau paling tidak bisa dipahami. *Kedua*, Barat harus membuka diri dalam mempertimbangkan langkah-langkah apa yang bisa dilakukan untuk menjembatani perbedaan mendalam antara masyarakat dan kebudayaan.

Sehingga, dalam argumentasi dan pemikirannya tersebut, pemikiran Benazir dapat dikategorikan dalam model simbiotik atau teodemokrasi yang memaknai hubungan keduanya secara substantif. Hal ini berdasarkan temuan kajian ini yang dapat dijabarkan melalui beberapa point argumentasi berikut. *Pertama*, Islam memandang persoalan hidup sebenarnya hanya pada *level* ajaran etisnya saja, yang berakar doktrin bahwa segala perbuatan manusia harus semata hanya demi ridla-Nya. Inilah dasar paham bahwa Islam tidak memisahkan antara kegiatan “profan” dan kegiatan “sakral”, namun jelas tetap membedakan antara keduanya, terutama dalam cara pendekatannya.

Kedua, bidang politik, seperti juga banyak bidang yang lain, sesungguhnya dipandang Islam hanya secara garis besar, dan rasanya memang tidak perlu, memberi ketentuan terperinci. Hal ini mengingat pentingnya dibiarkan adanya ruang gerak secukupnya dalam sistem paham kaum Muslim untuk mengakomodasikan tuntutan-tuntutan khusus ruang dan waktu. *Ketiga*, perincian praktis bidang politik itu, terwujud oleh perkembangan sejarah, dan tumbuh sebagai hasil kegiatan intelektual kemanusiaan. Merupakan tanggungjawab Para pemikir Muslim untuk memberi kejelasan mana hal-hal yang parametris dan mana pula yang merupakan variabel historis.

Keempat, politik bukanlah bagian dari syari’ah yang sempit, tapi berdiri berdampingan dengannya. Ia lebih mendekati filsafat, dengan dinamika wataknya sendiri. *Kelima*, Islam bukanlah dan tidak bisa disebut sebagai sebuah ideologi atau teori, seperti banyak dikatakan para pemikir Muslim apologetik. Sebab sebagai agama atau *al-din*, Islam ini adalah suatu pengajaran yang bersifat Ilahi (wahyu), yang harus diterima dan dipertahankan.

Keenam, Posisi sebenarnya Islam di bidang politik, menurut Benazir, berada pada sekitar pertengahan antara dua pendapat ekstrim yang berlawanan: ‘Ali ‘Abdul al-Raziq di satu pihak, dan Sayyid Quthb dan Maududi di pihak lain. *Ketujuh*, dalam bidang politik, umat Islam dibenarkan mencontoh siapa dan dari mana saja, biar pun bukan Muslim, asalkan tidak bertentangan dengan nilai-nilai dasar Islam.

Melalui gagasannya mengupayakan rekonsiliasi Islam dan demokrasi ala Barat ditengah fundamentalisme global, Benazir berupaya membalikkan semua miskonsepsi dan stigma negatif tentang Islam dalam pandangan Barat.⁵⁰ Ia tidak hanya memberikan pemahaman tentang politik Islam dan bagaimana memperjuangkan tegaknya demokrasi di negara dengan mayoritas muslim, tetapi juga tentang memberikan pemahaman yang benar tentang maraknya ektremisme dan terorisme yang mengatasnamakan Islam. Dalam konteks Indonesia, pemikiran politik Benazir ini semakin menemukan relevansinya ketika dihadapkan pada perkembangan geo-politik Indonesia beberapa tahun terakhir yang marak dengan aksi terorisme dan fundamentalisme.

Gagasan Benazir tentang rekonsiliasi Islam dan demokrasi, yang mengetengahkan toleransi dan kemajemukan juga memiliki muara yang sama terhadap gagasan dan upaya-upaya rekonsiliasi yang dilakukan tokoh-tokoh Islam moderat Indonesia, seperti Said Aqil Siraj, Abdurrahman Wahid, Munawir Sjadzali, Amin Rais, Syafi’i Ma’arif, Din Syamsuddin, dan beberapa tokoh moderat lain, meskipun memiliki varian, *lokus* dan *tempus* yang berbeda.

PENUTUP

Berdasarkan uraian dalam kajian diatas, maka terdapat beberapa kesimpulan. *Pertama*, Kemelut politik Pakistan yang tak berkesudahan, latar belakang keluarga yang sejak kecil melibatkannya dalam kehidupan politik, serta dasar pendidikan politik yang ditempuh, menjadi sosialisasi politik bagi Benazir Bhutto untuk kemudian menumbuhkan dan melahirkan pemikiran yang unik, yang mendasarkan pertimbangannya pada aspek substantif pemaknaan rekonsiliasi Islam dan politik demokrasi di Pakistan sebagai negara Islam.

⁵⁰Humaini AS, “Belajar Pada Rekonsiliasi Benazir,” *Suara Merdeka*, n.d., 08 Februari 2009 edition.

Kedua, dengan pemikirannya yang bercorak simbiotik atau teodemokrasi dan tergolong bertentangan dengan mayoritas muslim Pakistan (tradisionalis dan fundamentalis) ini, Benazir memiliki kontribusi dalam ranah wacana politik Pakistan. Kontribusi terbesar Benazir, selain keseriusannya terhadap wacana rekonsiliasi Islam dan demokrasi adalah membawa perubahan politik di Pakistan dalam memulihkan hak-hak kaum sipil yang sebelumnya dibungkam di bawah rezim militer. Kehadiran Benazir dalam panggung politik Pakistan, juga menjadi simbol lahirnya gelombang emansipasi wanita dan demokratisasi di negara Islam.

Ketiga, dalam konteks Indonesia, dengan pandangannya ini, Benazir sebenarnya ingin mengatakan bahwa gagasannya selaras dengan eksistensi, artikulasi, dan manifestasi nilai-nilai Islam yang instrinsik dalam iklim politik negara-bangsa lebih penting untuk dilakukan, sekaligus amat kondusif bagi upaya pengembangan nilai Islam dalam sosok kulturalisasi masyarakat dan dunia Islam modern. Sedangkan dari pemahaman yang lebih umum, gagasan Benazir ini adalah *counter* wacana terhadap pemikiran yang mengidealkan bahwa Islam harus menjadi sebuah sistem politik. Pemikiran Benazir ini selaras dengan paradigma Islam yang melihat bahwa Islam tidak meletakkan suatu pola baku tentang sistem politik yang harus diselenggarakan oleh umatnya.

DAFTAR RUJUKAN

- Abdullah. "Hubungan Agama dan Negara: Konteks Ke-Indonesiaan." *Politik Profetik* Volume 4, no. 2 (Tahun 2014).
- Adams, C. C. *Islam and Modersm in Egypt*. London: Oxford University Press, 1993.
- Ahmad, Mumtaz (ed.). *Masalah-Masalah Teori Politik Islam*. Bandung: Mizan, 1993.
- Ali, A. Mukti. *Alam Pikiran India Dan Pakistan*. Cet. 3, Bandung: Mizan, 1996.
- Ali, Zaenal. *Tragedi Benazir Bhutto*. Yogyakarta: Narasi, 2008.

- Amal, Taufik Adnan. *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1989.
- Arivia, Gadis. "Benazir Bhutto: Melawan Fundamentalisme dan Kediktatoran," Agustus 2016. <http://indonesianmuslim.com/benazir-bhutto-melawan-fundamentalisme-dan-kediktatoran.html>.
- Aryani, Aini. "Kontribusi Wanita Pakistan Untuk Bangsaanya," June 28, 2016. <http://warnaislam.com/ragam/pakistan/2008/11/15/19200.htm>.
- AS, Humaini. "Belajar Pada Rekonsiliasi Benazir,," *Suara Merdeka*, n.d., 08 Februari 2009 edition.
- Ayres, Robert U. *Turning Point: The End of the Growth Paradigm*. Publishers: James & James, 1998.
- "Benazir Bhutto, 54, Who Weathered Pakistan's Political Storm for 3 Decades, Dies - The New York Times." Accessed December 27, 2016. <http://www.nytimes.com/2007/12/28/world/asia/28bhutto.html?module=ConversationPieces®ion=Body&action=click&pgtype=article>.
- "Benazir Bhutto, the Muslim World's First Female Leader." Accessed December 27, 2016. <http://www.nytimes.com/interactive/projects/cp/obituaries/archives/benazir-bhutto>.
- Bhutto, Benazir. *Rekonsiliasi, Islam, Demokrasi Dan Barat*. terj. Annisa Rahmalia. Jakarta: Buana Ilmu Populer, 2008.
- Black, Antony. *Pemikiran Politik Islam, dari Masa Nabi hingga Masa Kini*. terj. Abdullah Ali. Jakarta: Serambi, 2006.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*. Jakarta: Dirjen Bimas Islam, 2007.
- Doherty, Katherine M., and Craig A. Doherty. *Benazir Bhutto*. Franklin Watts, 1996.
- Esposito, John L. *Islam dan Politik*. terj. H. Joesoef Soe'ayb. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Husna, Ni'matul. "Hak Politik Perempuan Islam menurut Benazir Bhutto." Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2010.

- Iftitah, Naili Rohmah. "Islam dan Demokrasi." *Islamuna* Vol 1, no. 1 (June 2014).
- Khuhro, Amir Ahmed, and Soomro Ali Nawaz. "The Role of Benazir Bhutto in the Movement for the Restoration of Democracy: An Analysis." *International Journal of Social Science and Humanity* Vol. 3, no. 3 (May 2013).
- Mashad, Dhurorudin. *Benazir Bhutto: Profil Politisi Wanita di Dunia Islam*. Jakarta: Pustaka Cidesindo, 1996.
- Muhammad Hasbi. "Wacana Demokrasi dalam Pemikiran Politik Islam." *Asy Syir'ah*, 2011.
- Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Cet.9. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Nasution, Harun, and Azyumardi Azra. *Perkembangan Modern dalam Islam*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.
- "Pakistan Peoples Party an Introduction," Oktober 2016. ,” dalam <http://www.ppp.org.pk/about-party/.html>.
- Panhwar, Sani H. *Benazir Bhutto: Selected Speeches From 1989-2007*. Member Sindh Council: PPP, 2009.
- Rachman, Budhy Munawar. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Cet.2. Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995.
- Santoso Az, Lukman. "Pergumulan Islam dan Demokrasi di Pakistan." *Kompas*. n.d., 14 Agustus 2009 edition.
- Sihbudi, Riza. *Menyandera Timur Tengah: Ketidakbijakan AS dan Israel atas Negara- Negara Muslim*. Bandung: Mizan, 2007.
- Sirait, Intan Khalizah. "Pemikiran Politik Benazir Bhutto tentang Negara dan Perempuan,," *Dinamika Politik* Vol. 2, no. 1 (February 2013).
- Sirry, Mun'im A. "Benturan Kesalah Pahaman Islam-Barat." In *Islam, Negara dan Civil Society; Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*. Jakarta: Yayasan Paramadina, 2005.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Cet.5. Jakarta: UI Press, 1993.

Ubaidillah, A. *Pendidikan Kewargaan: Demokrasi, HAM dan Masyarakat Madani*. Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2000.

Wahid, Abdurrahman. "In Memoriam Benazir Bhutto," July 2, 2016. <http://www.jawabali.com>.

Wahid, Abdurrahman. "Relasi Kuasa dan Agama: Perspektif Historis dan Sosiologis." *SANTRI*, September 1996.

Wahid, Marzuki, and Rumaidi. *Fiqh Madzhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2001.

IDEOLOGI POLITIK KHAWARIJ IBĀḌIYYAH DAN SISTEM MONARKI DINASTI RUSTAMIYYAH

Ahmad Choirul Rofiq

STAIN Ponorogo

e-mail: rofiq8377@yahoo.co.id

Abstract: *The Ibadites were the Kharijite followers of ‘Abd Allāh ibn Ibāḍ al-Tamīmī. This sect was recognized as the most moderate of the Kharijites. Because of their moderation, they established their political power under the leadership of ‘Abd al-Raḥmān ibn Rustam, the Persian. The Rustamids (160-296 AH/776-909 AD) were monarchic dynasty. The succession was limited to the descendants of ‘Abd al-Raḥmān ibn Rustam. This policy related to government succession was incompatible with the Ibadite doctrine, i.e. everyone who had certain criteria could be selected to be a leader of Muslims, without privilege of particular lineage or ethnicity. According to behavioral approach, this political history shows that many political factors caused such Rustamid succession. The first, the comparison between the population of the Persians and the Berbers. The Berber population was larger than the Persian population and therefore the Berbers could remove the Persian ruler easily if he had broken the Islamic law. The second, the influence of Islamic governments around the Rustamids that performed the monarchic system. The third, the people of the Nafūṣah who had great influence on the Rustamid policy.*

الملخص: إن الإباضية فرقة من الخوارج. والإباضيون أتباع عبد الله بن الإباض التميمي. واعتبرت هذه الفرقة أكثر فرقة اعتدالا من الفرق الخارجية الأخرى، فاستطاع الإباضيون إقامة الدولة الإباضية بسبب اعتدالهم تحت قيادة عبد الرحمن بن رستم الفارسي. إن سياسة الدولة الرستمية المتعلقة بتغيير الحكومة تبنى على مبدأ الوراثة. وهذه السياسة لا تتفق مع النظام الإباضي الذي يقرر أن الحكومة حق لأي مسلم لديه شروط معينة ليكون أمير المسلمين بدون تفضيل على أشرف الأنساب أو القبائل الخاصة. بعد التحليل بالطريقة السلوكية، هذا التاريخ السياسي يبين لنا أن هناك عدة العوامل السياسية الدافعة إلى الحكومة الوراثة في عهد الدولة الرستمية. أولا، المقارنة بين عدد السكان الفارسيين والبربر. إن الفارسيين أكثر عددا من البربر فيسهل على البربر انقلاب حكومة الرستميين

الفارسيين اذا كان أمير المؤمنين منتهك نظام الإسلام. ثانيا، تأثير الدول المجاورة المبنية على مبدأ الوراثة. ثالثا، قوة تأثير القبيلة النفسية على عدة السياسات الرستمية.

Abstrak: *Ibāḍiyyah adalah sekte Khawarij yang dipimpin ‘Abd Allāh ibn Ibād al-Tamīmī. Kelompok ini dinilai sebagai kelompok paling moderat dibandingkan kelompok-kelompok Khawarij lainnya. Berkat sikap moderasi inilah, maka Ibāḍiyyah berhasil mewujudkan kekuasaan politik pada era Dinasti Rustamiyyah di bawah pimpinan ‘Abd al-Raḥmān ibn Rustam. Dalam bidang politik, pemerintahan Rustamiyyah (160-296 M/776-909 H) ternyata menerapkan sistem monarki yang bertolak belakang dengan doktrin Ibāḍiyyah sendiri. Setelah dilakukan analisis dengan pendekatan behavioral, kajian sejarah politik ini menemukan adanya beberapa motif yang melatarbelakangi kebijakan suksesi kepemimpinan Rustamiyyah tersebut. Pada dasarnya, kepentingan politis telah mendorong Rustamiyyah untuk mengabaikan idealisme doktrin Ibāḍiyyah. Faktor-faktor itu ialah perbandingan jumlah populasi penduduk dari Persia yang lebih sedikit daripada penduduk Berber sehingga penggulingan pemimpin yang menyeleweng dari hukum Islam lebih mudah dilakukan, pengaruh dari tradisi pemerintahan Islam di sekitarnya pada saat itu yang cenderung menerapkan suksesi kekuasaan secara turun temurun, dan pengaruh kuat masyarakat Nafūṣah terhadap pemerintahan Rustamiyyah dalam berbagai kebijakan politik.*

Keywords: Sistem Monarki, Khawarij, Ibāḍiyyah, Daulah Rustamiyyah

PENDAHULUAN

Mayoritas penulis umumnya menisbatkan Khawarij kepada kelompok yang muncul setelah adanya kesepakatan *taḥkīm* (arbitrase) ketika terjadi perselisihan antara Khalifah ‘Alī ibn Abī Ṭālib (w. 40 H/661 M) dan Mu‘āwiyah ibn Abī Sufyān (60 H/680 M) tahun 37 H (657 M) tatkala berkecamuk Perang Ṣiffīn¹ sehingga perang itu dinyatakan sebagai titik awal pertumbuhan Khawarij.² Namun

¹Amir al-Najjar, *al-Khawarij: ‘Aqidah, wa Fikran, wa Falsafah* (Kairo: Dar al-Ma‘arif, 1990), 136.

²Muḥammad Abu Sa‘dah, *al-Khawārij fī Mīzān al-Fikr al-Islāmi* (Kairo: Jāmi‘ah Ḥulwān, 1998), 21. dan W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), 2.

al-Shahrastanī menyatakan bahwa setiap orang yang melakukan pemberontakan terhadap pemimpin adil yang telah disepakati oleh masyarakat disebut Khawarij, baik pemberontakan itu terjadi pada masa shahabat terhadap al-Khulafā' al-Rāshidūn atau pada masa sesudahnya terhadap para tabi'īn dan para pemimpin lainnya pada setiap zaman.³ Tulisan ini mempergunakan definisi yang dipegangi mayoritas penulis.

Khawarij kemudian berkembang dan mengalami perpecahan. Perpecahan tersebut dipicu oleh perbedaan pandangan di kalangan mereka, yang terkadang satu dan lainnya saling menuduh kafir.⁴ Terdapat beberapa kelompok utama di kalangan Khawarij, antara lain Azāriqah (dipimpin Abū Rāsyid Nāfi' ibn al-Azraq ibn Qais al-Ḥanafī), Najadāt (dipimpin Najdah ibn 'Āmir al-Ḥanafī), Ṣufriyyah (dipimpin 'Abd Allāh ibn al-Ṣaffār), dan Ibādiyyah (dipimpin 'Abd Allāh ibn Ibād al-Tamīmī). Kelompok-kelompok yang lainnya merupakan sempalan atau cabang dari kelompok-kelompok utama tersebut setelah mereka mengalami perpecahan.⁵

Sebagaimana umumnya sekte-sekte keagamaan, Ibādiyyah juga mempunyai dogma tertentu. Secara teologis, mereka berpendapat bahwa tauhid adalah mengesakan Dzat Allah, sifat-sifat Allah, dan perbuatan Allah; perbuatan manusia adalah ciptaan Allah yang pada waktu bersamaan manusia diberi kebebasan untuk berikhtiar; iman adalah membenaran di dalam hati dan pengamalan dengan perbuatan; penganut Ibādiyyah dilarang memusuhi kaum muslim yang tidak mengikuti Ibādiyyah;⁶ penganut Ibādiyyah diperbolehkan memperistri perempuan yang tidak mengikuti Ibādiyyah dan dilarang membunuhnya; penganut Ibādiyyah dilarang membunuh anak-anak; penganut Ibādiyyah diperbolehkan menerima persaksian dari Muslim yang tidak mengikuti Ibādiyyah; penganut Ibādiyyah diperbolehkan saling mewarisi dengan Muslim yang tidak mengikuti Ibādiyyah; serta penganut Ibādiyyah dilarang mengambil harta

³Abū al-Faṭḥ Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Niḥal*, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), 105.

⁴Muḥammad Abu Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-"Aqā'id*, Jilid 1 (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1946), 80; Maḥmūd Ismā'īl, *al-Ḥarakāt al-Sirriyyah fī al-Islām* (Kairo: Ru'yah, 2006), 32.

⁵al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Niḥal*, 107.

⁶Adūn Jahlān, *al-Fikr al-Siyāsī 'inda al-Ibādiyyah* (Seeb: Maktabat al-Dāmiri, n.d.), 28–38.

rampasan perang yang diperoleh dari kaum Muslim yang memusuhi Ibāḍiyyah, kecuali kuda dan senjata.⁷

Secara ideologis, Ibāḍiyyah dalam doktrin politiknya berpendapat bahwa penganut Ibāḍiyyah diwajibkan mendirikan pemerintahan untuk menegakkan keadilan, memerintahkan kebaikan, dan mencegah kejahatan; pemerintahan harus dijalankan oleh pemimpin yang memenuhi syarat; pemimpin pemerintahan dipilih berdasarkan musyawarah rakyat; pemimpin tidak dipilih karena wasiat atau pewarisan; pemimpin tidak harus dari suku Quraisy; pemimpin harus menguasai ilmu agama, memiliki sifat adil, beriman, berani, sehat jasmani, dewasa; pemimpin tidak harus dari *ahl al-bayt* (keluarga Nabi Muḥammad); pemimpin tidak bersifat *ma'sūm* (suci dari dosa), dan kekuasaannya dapat dilengserkan oleh rakyatnya apabila ia melakukan penyimpangan kekuasaan; pemimpin yang adil wajib ditaati.⁸

Masyarakat Ibāḍiyyah masih eksis hingga masa sekarang. Mereka lebih terkonsentrasi di Oman, Afrika Timur (Zanzibar), Tripolitania di Libya (Jabal Nafūṣah dan Zuagha), Tunisia (Jerba), dan Aljazair Selatan (Wargla dan Mzab).⁹ Perjuangan Ibāḍiyyah berhasil memperoleh kesuksesan politik disebabkan perencanaan gerakan yang diatur dengan sangat rapi dan cermat. Di antara pemerintahan Ibāḍiyyah ialah Dinasti Rustamiyyah di kawasan Maghrib yang dipelopori oleh ‘Abd al-Raḥmān ibn Rustam pada tahun 160-296 H (776-909 M) pada masa Dinasti ‘Abbāsiyyah.¹⁰

⁷Abū al-Muzaffar al-Isfarāyini, *al-Tabṣīr fī al-Dīn wa Tamyīz al-Firqah al-Nājiyyah ‘an al-Firqah al-Hālikīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988), 52–53; al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Niḥal*, 131; Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-‘Aqā’id*, 86; ‘Alī Muḥammad al-Ṣallābi, *Ṣafaḥāt Mushriqah min al-Tārīkh al-Islāmī fī al-Shamāl al-Ifriqī*, Jilid 1 (Kairo: Dār Ibn al-Jawzi, 2007), 413–414; Nāyif Maḥmūd Ma’rūf, *al-Khawārij fī al-‘Aṣr al-Umawī* (Beirut: Dār al-Ṭalī‘ah, 1994), 239–40; al-Najjar, *al-Khawārij: ‘Aqidah, wa Fikran, wa Falsafah*, 175–176.

⁸Bukayr ibn Ballāh, *al-Imāmah ‘inda al-Ibāḍiyyah bayna al-Nazariyyah wa al-Taṭbīq: Muqāranah ma’ā Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah*, Jilid 1 (Oman: Maktabat al-Ḍāmīri, 2010), 113–114; Jahlān, *al-Fikr al-Siyāsī ‘inda al-Ibāḍiyyah*, 42, 99, 103-104, 112-113.

⁹Tadeusz Lewicki, *al-Ibāḍiyya” dalam The Encyclopaedia of Islam*, ed. oleh B. Lewis et al., Jilid III (Leiden: E. J. Brill, 1971), 648; ‘Alī Yaḥya Mu‘ammar, *al-Ibāḍiyyah fī Mawḥib al-Tārīkh* (Seeb: Maktabat al-Ḍāmīri, 2008), 204; Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, 13; ‘Iwaḍ Muḥammad Khalīfāt, *al-Uṣūl al-Tārīkhīyyah li al-Firqah al-Ibāḍiyyah* (Seeb: Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa al-Thaqāfah, 1994), 52.

¹⁰Khalīfāt, *al-Uṣūl al-Tārīkhīyyah li al-Firqah al-Ibāḍiyyah*, 51–51; Farḥāt ibn ‘Alī al-Ja’barī, *Shakhṣiyyāt Ibāḍiyyah* (Seeb: Maktabat al-Ḍāmīri, 2010), 24–25; Fārūq ‘Umar Fawzī, *al-Imāmah al-Ibāḍiyyah fī ‘Umān* (Oman: Jāmi‘ah ‘Alī Bayt, 1997), 29.

Istilah Maghrib pada saat itu meliputi suatu kawasan antara batas akhir Ifrīqiyyah di Milyānah sampai Samudra Atlantik, dan selanjutnya mencakup Andalusia.¹¹ Pendapat lainnya menyatakan bahwa Maghrib meliputi wilayah di antara Mesir sampai Samudra Atlantik. Ketika pasukan Muslim menundukkan wilayah itu, mereka belum menyebutnya dengan istilah Maghrib. Mereka memakai istilah Ifrīqiyyah yang waktu itu sudah populer di kalangan orang-orang Bizantium. Istilah Ifrīqiyyah lambat laun mengalami penyempitan sehingga hanya meliputi Tripolitania dan sebagian Tunisia. Selanjutnya, ahli geografi Arab menyematkan istilah Maghrib Aqṣā untuk wilayah yang terjauh di kawasan Maghrib, serta memunculkan istilah Maghrib Awsaṭ untuk wilayah yang berada di antara keduanya.¹² Maghrib terdiri tiga wilayah, yakni Maghrib Adnā yang sekarang mencakup Tunisia, Maghrib Awsaṭ yang sekarang mencakup Aljazair, dan Maghrib Aqṣā yang sekarang mencakup Maroko.¹³ Informasi lain mengatakan bahwa Maghrib sekarang mencakup lima wilayah negara, yakni Mauritania, Maroko, Aljazair, Tunisia, dan Libya. Pada masa kini penyebutan Maghrib hanya dipergunakan untuk menunjuk wilayah Maroko, yang kadang disebut dengan al-Maghrib al-‘Arabī.¹⁴

Posisi Dinasti Rustamiyyah berbatasan langsung dengan Dinasti Aglabiyyah (183-296 H / 800-909 M), Dinasti Idrīsiyyah (172-313 H / 789-926 M), dan Dinasti Midrāriyyah (140-296 H / 757-909 M).¹⁵ Tahert (Tihart, Tāhart, dan Taihort)¹⁶ yang menjadi ibukota Dinasti Rustamiyyah saat ini berada dekat Tiaret di kawasan

¹¹Yāqūt ibn ‘Abd Allāh al-Ḥamawī, *Mu‘jam al-Buldān*, Jilid V (Beirut: Dār Ṣādir, 1977), 161.

¹²Muḥammad ‘Īsa al-Ḥarīrī, *al-Dawlah al-Rustamiyyah bi al-Maghrib al-Islāmī: Ḥaḍārātuhā wa ‘Alāqātuhā al-Khārijīyyah bi al-Maghrib wa al-Andalus* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1987), 11–13.

¹³Muḥammad al-Amīn Muhammad dan Muḥammad ‘Ali al-Raḥmānī, *al-Muḥḍ fī Tārīkh al-Maghrib* (Casablanca: Dār al-Kitāb, n.d.), 7.

¹⁴<http://en.wikipedia.org/wiki/Maghreb>.

¹⁵Ḥusayn Mu’nis, *Aṭlas Tārīkh al-Islām* (Kairo: al-Zahrā’ li al-‘Ilām al-‘Arabī, 1987), 159; al-Ḥarīrī, *al-Dawlah al-Rustamiyyah bi al-Maghrib al-Islāmī: Ḥaḍārātuhā wa ‘Alāqātuhā al-Khārijīyyah bi al-Maghrib wa al-Andalus*, 248.

¹⁶Maurice Lombard, *The Golden Age of Islam*, trans. oleh Joan Spencer (Princeton: Markus Wiener Publishers, 2004), 215; Mu‘ammar, *al-Ibādīyyah fī Mawḥib al-Tārīkh*, 7; Ibn ‘Idhārī, *al-Bayān al-Bayān al-Mughrib fī Akhbār al-Andalus wa al-Maghrib*, Jilid 1 (Leiden: E. J. Brill, 1948), 196; S. Khuda Bakhsh, *Politics in Islam* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1981), 72.

Aljazair Barat Laut,¹⁷ sedangkan Jabal Nafūṣah (al-Jabal al-Gharbī) yang juga menjadi wilayah kekuasaan dinasti ini sekarang berada di kawasan Libya Barat Laut.¹⁸ Oleh karena itu, secara geografis wilayah kekuasaannya meliputi sebagian Maghrib Awsaṭ dan Maghrib Adnā.¹⁹

Tulisan sederhana ini menganalisis konsistensi Dinasti Rustamiyyah dalam menerapkan ideologi Khawarij Ibādiyyah ketika mereka melakukan suksesi kepemimpinan politik beserta faktor-faktor yang melatarbelakanginya dengan menggunakan pendekatan behavioral (*behavioral approach*).²⁰ Pemilihan pendekatan behavioral disebabkan pendekatan ini merupakan pendekatan yang menekankan pada analisis berdasarkan pengetahuan mengenai kelakuan (perilaku) politik yang dilakukan individu maupun kelompok dan proses-proses kebijakannya.²¹ Pendekatan ini menfokuskan kajian pada tingkah laku politik.²² Dalam kajian politik, pendekatan ini dipelopori oleh Gabriel A. Almond, David Easton, Karl W. Deutsch, David Truman, dan Robert Dahl. Karakteristik menonjol pendekatan ini, sebagaimana dinyatakan A. Hoogerwerf dan Miriam Budiardjo, adalah *regularities* (keteraturan). Dalam perspektif ini, kelakuan politik menunjukkan keteraturan yang dapat

¹⁷Clifford Edmund Bosworth, *The Islamic Dynasties* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980), 22.

¹⁸<http://en.wikipedia.org/wiki/Tiaret> dan http://en.wikipedia.org/wiki/Jabal_Nafusa.

¹⁹al-Ḥarīri, *al-Dawlah al-Rustamiyyah bi al-Maghrib al-Islāmī: Ḥadārātuhā wa 'Alāqatuhā al-Khārijīyyah bi al-Maghrib wa al-Andalus*, 231–232.

²⁰Dalam ilmu psikologi, dijumpai pula pendekatan behavioral yang diterapkan oleh penganut behaviorisme. Tokoh-tokohnya ialah John B. Watson, Ivan Petrovic Pavlov, William Mc Dougall, John Watson, Clark L. Hull, B. F. Skinner, dan Albert Bandura. Aliran ini memandang bahwa perilaku manusia bersifat teratur dan dapat dikendalikan melalui *conditioning* (pelaziman). Perilaku merupakan hasil interaksi resiprokal antara pengaruh tingkah laku, kognitif, dan lingkungan. Douglas A. Bernstein dan Peggy W. Nash, *Essentials of Psychology* (New York: Houghton Mifflin Company, 1999), 8; Mursidin, *Psikologi Umum* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), 117–119.

²¹Ramlan Surbakti, *Memahami Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 1992), 131; Imam Hidajat, *Teori-Teori Politik* (Malang: SETARA Press, 2009), 14–15.

²²Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), 5; David Marsh dan Gerry Stokker, *Teori dan Metode dalam Ilmu Politik*, trans. oleh Helmi Mahadi dan Shofihullah (Bandung: Nusa Media, 2011), 53; A. A. Said Gatara dan Moh. Dzulkiah Said, *Sosiologi Politik: Konsep dan Dinamika Perkembangan Kajian* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), 21.

dirumuskan dalam generalisasi.²³ Dengan keteraturan itu, gejala-gejala suatu peristiwa yang sama terjadi di mana saja secara acak.²⁴ Terkait dengan penerapan kebijakan politik, aspek keteraturan (keseragaman) perilaku politik semakin jelas ketika corak perilaku politik cenderung tidak keluar dari bingkai konsep atau teori tersebut. Dalam hal ini, ia tunduk kepada *covering laws* (hukum-hukum yang mencakup) atau *general laws* (hukum-hukum umum)²⁵ yang bersangkutan dengannya. Oleh karena itu, suatu kebijakan politik di tempat dan waktu tertentu sering mempunyai kemiripan dalam beberapa sisi dengan kebijakan politik di tempat dan waktu yang lain. Terkait dengan pemerintahan Rustamiyyah, pendekatan ini dapat dipergunakan untuk mengetahui kesamaan (keteraturan) perilaku dan kebijakan politik para pemimpin Rustamiyyah sepanjang kepemimpinan mereka.

Adapun faktor-faktor yang dapat mempengaruhi proses kebijakan politik secara umum antara lain ialah lingkungan, persepsi pembuat kebijakan mengenai lingkungan, aktivitas masyarakat perihal kebijakan, ideologi, konstitusi, latar belakang pribadi pembuat keputusan, informasi yang tersedia, golongan pendukung pembuat keputusan, dan adanya keputusan yang telah ada sebelumnya. Faktor-faktor tersebut dalam realitasnya terkadang bersifat saling mempengaruhi.²⁶ Dengan melakukan kajian mendalam mengenai permasalahan ini, maka diperoleh *historical explanation* (penjelasan sejarah) tentang kebijakan suksesi politik selama pemerintahan Rustamiyyah dan faktor-faktor yang melatarbelakanginya. Di samping itu, pembahasan ini dapat dipergunakan sebagai kajian *political history* (sejarah politik) yang menguraikan relasi antara ideologi politik dan kebijakan politik suatu pemerintahan.

PROSES SUKSESI POLITIK RUSTAMIYYAH

Secara genealogis, nasab ‘Abd al-Raḥmān merujuk kepada Bahrām yang silsilahnya sampai kepada raja-raja Persia. ‘Abd al-Raḥmān tumbuh di Qayrawan (Tunisia) yang saat itu menjadi pusat ilmu

²³Budiardjo dan A. Hoogerwerf, *Dasar Politikologi*, trans. oleh R. L. L. Tobing (Jakarta: Erlangga, 1979), 25.

²⁴Kuntowijoyo, *Penjelasan Sejarah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), 12.

²⁵Ibid.

²⁶Surbakti, *Memahami Ilmu Politik*, 194–195.

pengetahuan dan telah mendapatkan sentuhan dakwah Khawarij Ibāḍiyyah melalui Salamah ibn Sa'd, seorang penyebar ajaran Ibāḍiyyah di kawasan Afrika Utara yang berasal dari Bashrah. Setelah tertarik dengan ajaran-ajaran Ibāḍiyyah yang cenderung moderat, 'Abd al-Raḥmān kemudian menjadi pengikut Ibāḍiyyah yang sangat setia.²⁷

Meskipun menemui banyak kendala, akhirnya 'Abd al-Raḥmān berhasil menyelamatkan para penganut Ibāḍiyyah dari gempuran pasukan Ibn al-Ash'ath, panglima perang Dinasti 'Abbasiyyah. Ia membawa pengikut-pengikutnya menuju pegunungan Sūfjaj di wilayah Maghrib Awsat. Di tempat perlindungan inilah, 'Abd al-Raḥmān memperoleh banyak dukungan dari orang-orang Ibāḍiyyah yang terdiri dari para tokoh, ulama, dan masyarakat umum. Ibn al-Ash'ath dan pasukannya telah berupaya melakukan penyerangan dan pengepungan atas tempat ini, namun mereka tidak berhasil. Kegagalan itu disebabkan antara lain oleh kondisi geografis medannya yang sulit ditempuh, keadaan sebagian pasukannya yang sakit, dan kekhawatiran Ibn al-Ash'ath terhadap pemberontakan penduduk Qayrawan. Ia kemudian terpaksa kembali ke Qayrawan. Dengan kepergian Ibn al-Ash'ath itu, 'Abd al-Raḥmān dan para pengikutnya meninggalkan pegunungan itu menuju Tahert. Pada waktu itu, suku-suku yang bergabung di bawah kepemimpinannya antara lain ialah Nafūsah, Hawwārah, Lawātah, Miknāsah, Mazātah, dan Lamāyah.²⁸ Tahert dipilih menjadi pusat pemerintahan. Tahert secara geografis terletak di dataran tinggi dan dekat laut sehingga posisi yang strategis ini sangat menguntungkan.²⁹ Pada tahun 160 H (776 M) masyarakat Ibāḍiyyah bersepakat melaksanakan pembaiatan terhadap 'Abd al-Raḥmān sebagai pemimpin pemerintahan Ibāḍiyyah.³⁰ Sejak itulah, pemerintahan Rustamiyyah berdiri.

²⁷al-Ḥarīri, *al-Dawlah al-Rustamiyyah bi al-Maghrib al-Islāmī: Ḥaḍārātuhā wa 'Alāqatuhā al-Khārijīyah bi al-Maghrib wa al-Andalus*, 74–78.

²⁸Ibid., 146–47; Sulaymān Bāsha al-Bārūni, *al-Azhār al-Riyāḍiyyah fī A'immah wa Mulūk al-Ibāḍiyyah*, Jilid II (Oman: Saltānah 'Umān, 1987), 43–45; Ṣāliḥ Ma'yūf Miftāh, *Jabal Nafūsah wa 'Alāqatuh bi al-Dawlah al-Rustamiyyah* (Tawalt: Mu'assasah Tawalt al-Thaqāfiyyah, 2006), 173.

²⁹Miftāh, *Jabal Nafūsah wa 'Alāqatuh bi al-Dawlah al-Rustamiyyah*, 117; Ibn al-Ṣaghīr, *Akhbār al-A'immah al-Rustamiyyīn* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1986), 28–29.

³⁰al-Ḥarīri, *al-Dawlah al-Rustamiyyah bi al-Maghrib al-Islāmī: Ḥaḍārātuhā wa 'Alāqatuhā al-Khārijīyah bi al-Maghrib wa al-Andalus*, 94.

Kajian historis menunjukkan bahwa sistem politik yang diterapkan oleh pemerintahan Rustamiyyah ternyata tidak berbeda dari dinasti monarki pada umumnya, yakni proses suksesi kepemimpinan selama pemerintahan Rustamiyyah ialah sebagai berikut. Peralihan kepemimpinan pertama terjadi tahun 171 H (787 M) dari ‘Abd al-Raḥmān ibn Rustam kepada ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Abd al-Raḥmān. Pergantian kekuasaan dilakukan dengan pembentukan tim khusus oleh ‘Abd al-Raḥmān yang terdiri dari tujuh orang. Masing-masing orang yang ditunjuk itu berhak untuk memilih dan dipilih. Mereka adalah ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Rustam, Mas‘ūd al-Andalusī, Abū Qudāmah Yazīd ibn Fandīn, ‘Imrān ibn Marwān al-Andalusī, Abū al-Muwaffaq Sa‘dūs ibn ‘Aṭīyyah, Shukr ibn Ṣāliḥ al-Kutāmī, dan Muṣ‘ab ibn Sadmān. Di antara tujuh kandidat tersebut, jumlah pilihan suara terbanyak jatuh pada Mas‘ūd. Karena ia tidak muncul pada saat pelantikan, maka pilihan jatuh kepada suara terbanyak berikutnya, yakni ‘Abd al-Wahhāb.³¹

Langkah ‘Abd al-Raḥmān dengan pembentukan tim tujuh itu secara sekilas seperti langkah Khalifah ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb.³² ‘Umar sebelumnya tidak bersedia menunjuk pengganti dirinya sebagai pemimpin dikarenakan Rasulullah juga tidak menentukan penerusnya. Ia meyakini Allah senantiasa menjaga agama-Nya. Sikapnya berubah setelah didesak para shahabat. Ia memilih enam orang sebagai kandidat pengganti, yakni ‘Alī ibn Abī Ṭālib, ‘Uthmān ibn ‘Affān, al-Zubayr ibn al-‘Awwām, Ṭalḥah ibn ‘Ubayd Allāh, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Awf, dan Sa’d ibn Abī Waqqās. Alasannya, enam orang tersebut sangat pantas menjadi pemimpin umat dan mereka telah dijamin mendapatkan surga dari Allah. Umar juga menambahkan anaknya, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar, untuk memberikan suara apabila diperlukan, tetapi tidak berhak untuk

³¹Ibid., 108–11; al-Bārūni, *al-Azhār al-Riyāḍīyyah fī A’immah wa Mulūk al-Ibādīyyah*, 148–150.

³²‘Umar wafat pada 26 Dhū al-Ḥijjah 23 H (2 November 644 M) dikarenakan penikaman yang dilakukan Abū Lu’lu’ah Fairūz dari Persia. Pembunuhan itu didorong oleh perasaan dendam kepada pemerintahan ‘Umar yang telah menghancurkan pemerintahan Persia. Abū Ja’far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Ṭabarī: Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Jilid II (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), 561; Sālim al-Bahnasāwi, *al-Khilāfah wa al-Khulafa’ al-Rāshidūn bayna al-Shūrā wa al-Dīmuqrāṭīyyah* (Kairo: al-Zahrā’, 1991), 197–200.

dipilih. Ia menilai kepemimpinan sebagai amanat besar yang harus dipertanggungjawabkan sehingga anggota keluarganya dilarang untuk mengembannya. Ia memandang hanya dirinya saja yang harus mempertanggungjawabkan kepemimpinannya.

Sesudah melalui musyawarah yang cukup alot, dua calon terkuat yang dikehendaki kaum muslim adalah ‘Uthmān dan ‘Alī. Saat itu, keduanya sebenarnya sama-sama memilih orang lain, yakni ‘Alī memilih ‘Uthmān dan sebaliknya ‘Uthmān memilih ‘Alī. Karena ‘Uthmān memberikan jawaban lebih tegas daripada jawaban ‘Alī ketika ditanya Ibn ‘Awf mengenai kesiapan memimpin umat Islam, maka Ibn ‘Awf sebagai ketua panitia menetapkan ‘Uthmān untuk menggantikan ‘Umar. Dalam pemilihan itu, jumlah suara yang memilih ‘Uthmān lebih banyak daripada yang memilih ‘Alī. Pembaiatan yang dimulai oleh Ibn ‘Awf diprotes ‘Alī. Dalam pandangan ‘Ali, sikap Ibn ‘Awf cenderung memihak ‘Uthmān dan kurang mampu menjaga netralitas. ‘Alī yang sempat memperlihatkan perasaan kecewa atas proses pemilihan ikut memberikan pembaiatannya kepada ‘Uthmān. Akhirnya, ‘Uthmān terpilih dan dibaiat³³ setelah dukungan kepadanya lebih besar daripada ‘Alī.³⁴ Kekalahan ‘Alī itu mungkin dikarenakan kepriawaian keluarga Umawiyah dalam memainkan intrik politik.³⁵

Jika dilakukan perbandingan antara pemilihan ‘Uthmān dan ‘Abd al-Wahhāb, maka kemiripannya terletak pada adanya panitia pemilihan yang dibentuk oleh pemimpin yang akan digantikan untuk melakukan musyawarah dalam menentukan pemimpin baru. Perbedaannya, ‘Abd al-Rahmān memperbolehkan anaknya, ‘Abd al-Wahhāb, untuk menjadi calon penggantinya, sedangkan ‘Umar melarang keras anaknya, ‘Abd Allāh, untuk dipilih menjadi penggantinya. Jadi, potensi pewarisan kekuasaan dapat dihindari oleh

³³al-Tabari, *Tārīkh al-Ṭabarī: Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, 580–86; Abū al-Hasan ‘Alī ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, Jilid II (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006), 459–465.

³⁴Bagaimana pun proses pemilihannya, terpilihnya ‘Uthmān merupakan pilihan terbaik bagi umat Islam sehingga para shahabat memilihnya untuk mengembankan amanat kepemimpinan. Al-Qāḍī Abū Bakr ibn al-‘Arabī, *al-‘Awāṣim min al-Qawāṣim fī Thawbih al-Jadīd: Taḥqīq fī Mawāqif al-Ṣaḥābah* (Qatar: Dār al-Thaqāfah, 1989), 23 dan 27.

³⁵Ameer Ali, *A Short History of the Saracens* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1994), 46; G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750* (London: Routledge, 2000), 11.

‘Umar, sedangkan pada masa ‘Abd al-Raḥmān potensi terjadinya kekuasaan secara turun-temurun terbuka lebar.

Setelah bermusyawarah selama satu bulan, tujuh orang yang ditunjuk ‘Abd al-Raḥmān tersebut tidak berhasil mengambil keputusan. Tujuh calon terpilih mengerucut menjadi dua orang calon, yakni Mas‘ūd dan ‘Abd al-Wahhāb. Pada detik-detik pembaiatan pemimpin baru, Mas‘ūd tidak menampakkan dirinya. Ada yang mengatakan ketidakhadirannya itu disebabkan kezuhudan dan keengganannya untuk menanggung jabatan yang sangat penting tersebut. Karena calon unggulan pertama tidak ditemukan, maka masyarakat mengalihkan pilihan kepada calon kedua, yaitu ‘Abd al-Wahhāb. Di samping itu, dukungan besar terhadap ‘Abd al-Wahhāb datang dari suku Zanātah dikarenakan ibunya berasal dari Yifrin (Yafran), salah satu cabang Zanātah. Demikian pula dukungan orang-orang dari Persia yang merupakan kelompok masyarakat terpendang di Tahert. Menjelang penyelenggaraan acara pelantikan ‘Abd al-Wahhāb sebagai pemimpin, Mas‘ūd muncul di tengah-tengah masyarakat dan segera memberikan pembaiatan kepada ‘Abd al-Wahhāb di urutan pertama.³⁶

Kecenderungan awal mayoritas masyarakat Ibādiyyah yang tertuju pada Mas‘ūd daripada ‘Abd al-Wahhāb dapat dipahami. Khawarij Ibādiyyah yang merupakan ideologi Dinasti Rustamiyyah memiliki beberapa doktrin politik. Menurut mereka, *imāmah* bagi umat Islam (yang wajib ditegakkan dalam rangka memerintahkan kebaikan dan melarang kemungkarannya) dipimpin oleh pemimpin yang telah memenuhi syarat. Di antara syarat-syarat pemimpin ialah bersikap adil, berkomitmen pada agama, dan berakhlak mulia. Pemimpin dipilih berdasarkan musyawarah. Pemimpin tidak dipilih karena wasiat atau pewarisan, serta ia tidak harus dari suku Quraisy.³⁷

Berdasarkan doktrin mengenai suksesi di atas, siapa saja boleh dipilih menjadi pemimpin jika mempunyai kualifikasi tertentu, tanpa mengutamakan nasabnya. Oleh karena itu, masyarakat Ibādiyyah kurang memperhatikan secara berlebihan kepada ‘Abd al-Wahhāb yang merupakan keturunan pendiri Dinasti Rustamiyyah. Bagi

³⁶al-Bārūni, *al-Azhār al-Riyādiyyah ft A’immah wa Mulūk al-Ibādiyyah*, 148–150.

³⁷Balhāh, *al-Imāmah ‘inda al-Ibādiyyah bayna al-Nazariyyah wa al-Taṭbīq: Muqāranah ma’a Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah*, 113–114; Jahlān, *al-Fikr al-Siyāsī ‘inda al-Ibādiyyah*, 103–104.

mereka, status kebangsawanan ‘Abd al-Wahhab tidak otomatis menyebabkannya sebagai pertimbangan utama untuk diangkat menjadi pemimpin politik. Pergantian pemimpin dilakukan dengan musyawarah, bukan pewarisan turun-temurun. Penyebab lain yang pada awalnya mendorong orang-orang Ibādīyah lebih mengutamakan Mas‘ūd ialah kapasitas keilmuan Mas‘ūd yang lebih tinggi daripada ‘Abd al-Wahhāb. Mas‘ūd terkenal sebagai ulama fiqh yang sangat zuhud.³⁸ Keunggulan aspek senioritas inilah yang dulu juga menyebabkan Abū Bakr terpilih sebagai khalifah sepeninggal Rasulullah setelah melalui perdebatan menegangkan. Masyarakat Arab sangat memperhatikan senioritas seseorang yang akan dipilih menjadi pemimpin.³⁹

Pada tahun 211 H (826 M) kekuasaan Dinasti Rustamiyyah dari ‘Abd al-Wahhāb beralih kepada anaknya yang bernama Aflah. ‘Abd al-Wahhāb mengatakan bahwa Aflah sebagai sosok yang sangat berhak menjadi pemimpin setelah ia mampu mengatasi kekisruhan politik yang dikobarkan Yazīd ibn Fandīn dan Banū Massālah.⁴⁰ Penulis tidak menemukan adanya perselisihan internal yang ditimbulkan oleh pemilihan Aflah. Ia hanya menjalani semacam ujian kapabilitas sebagai pemimpin di hadapan para ulama *Syurāh*.⁴¹ Hal pertama yang disampaikan mereka kepada Aflah berkaitan dengan penggantian seorang hakim yang meninggal dunia. Pada saat itu sempat terjadi perselisihan antara seseorang dari suku Hawwārah dan Abū al-‘Abbās, saudara Aflah. Setelah melalui musyawarah, Aflah justru tidak berpihak kepada saudaranya. Menurutnya, pendapat saudaranya itu dinilai tidak tepat. Hasil keputusan yang penuh keadilan itu sangat melegakan seluruh anggota *Syurāh*. Mereka semakin yakin dengan kecakapan Aflah dalam menjalankan pemerintahan Rustamiyyah.⁴²

Proses suksesi berdasarkan isyarat pemimpin sebelumnya yang terjadi antara ‘Abd al-Wahhāb dan Aflah ini menyerupai peralihan kepemimpinan yang terjadi dari Rasulullah kepada Abū Bakr, sebagaimana telah disinggung di depan. Perbedaannya terletak pada

³⁸al-Bārūni, *al-Azhār al-Riyāḍīyah fī A’immah wa Mulūk al-Ibāḍīyah*, 148.

³⁹Ali, *A Short History of the Saracens*, 21.

⁴⁰al-Bārūni, *al-Azhār al-Riyāḍīyah fī A’immah wa Mulūk al-Ibāḍīyah*, 139–140; al-Ṣaghīr, *Akhbār al-A’immah al-Rustamiyyīn*, 43–55.

⁴¹al-Bārūni, *al-Azhār al-Riyāḍīyah fī A’immah wa Mulūk al-Ibāḍīyah*, 267.

⁴²al-Ṣaghīr, *Akhbār al-A’immah al-Rustamiyyīn*, 57–61.

hubungan kedua pemimpin yang bersangkutan. ‘Abd al-Wahhāb dan Aflah mempunyai hubungan ayah dan anak, sedangkan Rasulullah dan Abū Bakr mempunyai hubungan persahabatan yang sangat erat sehingga Abū Bakr menikahkan anak perempuannya, ‘Ā’isyah, dengan Rasulullah.

‘Abd al-Wahhāb mengisyaratkan bahwa anaknya, Aflah, dapat menggantikan kedudukannya sebagai pemimpin pemerintahan. Sikap yang berbeda justru diperlihatkan oleh ‘Abd al-Wahhāb pada kasus Khalaf ibn al-Samḥ. Saat itu, sebagian masyarakat Jabal Nafūṣah memilih Khalaf sebagai penerus kepemimpinan ayahnya. ‘Abd al-Wahhāb menolak penunjukan tersebut. Melalui suratnya kepada masyarakat Jabal Nafūṣah, ‘Abd al-Wahhāb secara tegas menolak pemilihan Khalaf dan memerintahkan seluruh masyarakat agar mencabut dukungannya kepada Khalaf. Hal yang menjadi pertanyaan adalah terkait dengan tidak dijumpainya alasan ‘Abd al-Wahhāb yang menyebabkannya tidak menyetujui pengangkatan Khalaf. Apakah penolakannya itu dikarenakan Khalaf tidak mempunyai kapabilitas memimpin atau disebabkan adanya sifat-sifat negatif Khalaf yang tidak disukainya? ‘Abd al-Wahhāb tidak menjelaskannya. Selain penolakan itu, ia mewajibkan masyarakat untuk menaati pemerintahannya dengan tunduk kepada Abū al-Ḥasan Ayyūb ibn al-‘Abbās. Setelah meninggal, Ayyūb digantikan Abū ‘Ubaidah ‘Abd al-Ḥamīd dan seterusnya digantikan al-‘Abbās ibn Ayyūb yang dapat mengalahkan Khalaf beserta para pendukungnya.⁴³

Kepemimpinan ‘Abd al-Wahhāb dan Aflah berhasil membawa pemerintahan Rustamiyyah kepada masa kejayaannya. Keduanya merupakan pemimpin yang mempunyai kemampuan mumpuni dalam memimpin rakyatnya sehingga mayoritas rakyat memberikan dukungan kepada keduanya. Kesuksesan pemerintahan Rustamiyyah menemui permasalahan berat pada tahun 240 H (854 M) setelah peralihan kepemimpinan jatuh kepada Abū Bakr ibn Aflah yang gagal menjalankan pemerintahan. Saat itu, putera Aflah lainnya yang bernama Abū al-Yaqzān sedang dipenjara oleh Dinasti ‘Abbāsiyyah di Baghdad. Masyarakat sebenarnya mengharapkan untuk dipimpin oleh Abū al-Yaqzān yang terkenal sebagai seorang yang sangat

⁴³al-Bārūni, *al-Azhār al-Riyāḍiyyah fī A’immah wa Mulūk al-Ibāḍiyyah*, 201-209 dan 230-233.

bertakwa dan zuhud. Karena Abū al-Yaqqān tidak ada, maka pilihan jatuh pada Abū Bakr yang kualitas kepribadiannya di bawah Abū al-Yaqqān. Pada waktu itu penentangan yang dipelopori ‘Abd al-‘Azīz ibn al-Awz menyerukan agar pemimpin Ibādīyyah terpilih hendaknya merupakan orang paling bertakwa dan dapat diterima oleh semua masyarakat. Kritik Ibn al-Awz tersebut tidak direspon masyarakat, terutama orang-orang dari suku Nafūṣah, yang tetap memilih Abū Bakr sebagai penerus Aflah.⁴⁴ Jadi, pengaruh kuat Nafūṣah sangat menonjol dalam menentukan pemimpin Rustamiyyah.

Beberapa saat setelah menjalankan pemerintahan, pada tahun 241 H (855 M) Abū Bakr tidak mampu menyelesaikan konflik politik dalam kasus pembunuhan Muḥammad ibn ‘Irfah, orang dekat Abū Bakr. Oleh karena itu, ia dilengserkan dan diganti oleh Abū al-Yaqqān yang telah pulang ke Tahert sesudah dibebaskan dari penjara Dinasti ‘Abbāsiyyah.⁴⁵ Semenjak Abū al-Yaqqān menjadi pemimpin pada tahun 241 H (855 M), ia berhasil memulihkan stabilitas politik. Pemerintahan Rustamiyyah dapat berjalan dengan baik. Ia memimpin dengan penuh keadilan sehingga ia mendapat dukungan besar dari masyarakat.

Persitiwa pemilihan Abū al-Yaqqān dalam suasana kisruh politik yang demikian seperti proses pemilihan Khalifah ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Kepemimpinan ‘Alī dimulai setelah tragedi besar di kalangan umat Islam terjadi, yakni peristiwa pembunuhan secara keji terhadap Khalifah ‘Uthmān ibn ‘Affān yang dilakukan oleh para pemberontak yang menentang kebijakan ‘Uthmān. Akibatnya, pemerintahan Islam mengalami kekisruhan yang berakhir dengan terbunuhnya ‘Uthmān dan selanjutnya pada 25 Dhū al-Ḥijjah 35 H (23 Juni 656 M) digantikan oleh ‘Alī.⁴⁶ Ia bersedia menjadi pengganti ‘Uthmān setelah para pemberontak pada waktu itu memaksa dan mengancamnya. Menurutnya, keadaan akan bertambah kacau jika pemimpin umat tidak ada.⁴⁷ Jadi, dalam hal ini ia dipilih melalui musyawarah secara spontan oleh mayoritas masyarakat muslim. Kekacauan politik yang dihadapinya semakin membara, yakni

⁴⁴al-Ṣaghīr, *Akhbār al-‘Immah al-Rustamiyyīn*, 70–71.

⁴⁵Ibid., 77–85.

⁴⁶al-Ṭabari, *Tārīkh al-Ṭabarī: Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, 666; al-Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, 84.

⁴⁷al-Ṭabari, *Tārīkh al-Ṭabarī: Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, 696 dan Jilid III, 80; al-Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, 81; al-Bahnasāwī, *al-Khilāfah wa al-Khulafā’ al-Rāshidūn bayna al-Shūrā wa al-Dīmuqrāṭīyyah*, 272–273.

dengan pecahnya Perang Jamal, Perang Şifīn, dan Perang Nahrawān yang banyak menelan korban jiwa, dan bahkan ia sendiri turut menjadi korban perselisihan internal umat Islam setelah dibunuh ‘Abd al-Raḥmān ibn Muljam. Masyarakat saat itu tidak terkendali sehingga waktu kemunculan ‘Alī sebagai khalifah dinilai tidak tepat.⁴⁸

Ketika ‘Umar menjalankan kepemimpinan secara tegas pada periode sebelumnya, seluruh masyarakat memberi dukungan. Namun, mayoritas masyarakat melakukan penentangan terhadap pemerintah tatkala kebijakan serupa dilaksanakan oleh ‘Alī.⁴⁹ Kondisi masyarakat yang sudah jauh mengalami degradasi menjadikan sikap mereka juga berubah. Hal ini tercermin jelas dalam jawaban ‘Alī ketika ditanya seseorang mengenai banyaknya konflik pada masa kepemimpinannya. Abū Bakr dan ‘Umar menjalankan pemerintahan terhadap orang-orang yang kualitasnya setingkat ‘Alī, sedangkan ‘Alī memimpin orang-orang yang berkualitas rendah.⁵⁰

‘Alī maupun Abū al-Yaqzān mempunyai kualitas pribadi yang sangat mulia dari aspek keagamaan dan moralitas. Keduanya dipilih ketika masyarakat menganggap sosok yang pantas menjadi pemimpin tidak ada lagi di antara mereka, selain dua tokoh itu. Hal yang membedakan ialah akhir kisah kepemimpinan yang dilaksanakan keduanya. ‘Alī tidak mampu mengatasi konflik politik yang terlanjur membara dan melingkupi pemerintahannya. Sebaliknya, Abū al-Yaqzān berhasil menguasai keadaan, mengendalikan pemerintahan, dan mengatasi para penentang pemerintah Rustamiyyah secara gemilang. Pemerintahan Abū al-Yaqzān yang berhasil menciptakan stabilitas dan kemakmuran berakhir pada tahun 281 H (894 M) ketika ia wafat. Ia digantikan oleh puteranya, Abū Ḥātim, yang saat itu sedang dalam tugas pengawasan kafilah dagang dari kawasan Mashriq.⁵¹

Dalam perjalanan pemerintahan Abū Ḥātim, terdapat konflik dengan Ya‘qūb ibn Aflaḥ (pamannya) yang sempat menduduki Tahert

⁴⁸Aḥmad Shalabi, *Mawsū‘ah al-Tārīkh al-Islāmī wa al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah*, Jilid 1 (Kairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1984), 634.

⁴⁹Ibid., 654.

⁵⁰‘Alī menjawab pertanyaan orang tersebut dengan ucapannya: *Li anna Abā Bakr wa ‘Umar kānā wāliyyayn ‘alā mithlī wa anā al-yawm wāl ‘alā mithlik* (Karena Abū Bakr dan ‘Umar memimpin orang sepertiku, sedangkan aku sekarang memimpin orang sepertimu). Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Khaldūn, *Tārīkh Ibn Khaldūn*, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), 264.

⁵¹al-Şaghīr, *Akḥbār al-‘Immah al-Rustamiyyīn*, 104–105.

selama empat tahun. Sesudah konflik berakhir, Abū Hātim meneruskan kepemimpinannya hingga tahun 294 H (906 M) ketika terjadi peristiwa pembunuhan terhadap dirinya.⁵² Selanjutnya, kepemimpinan terakhir Rustamiyyah dipegang al-Yaqzān ibn Abī al-Yaqzān sampai tahun 296 H (909 M) tatkala serangan pasukan Abū ‘Abd Allāh al-Ḥusain al-Syī‘ī dari kelompok Syi’ah datang dan meruntuhkan Dinasti Rustamiyyah.⁵³ Kekisruhan internal pemerintahan Rustamiyyah setelah kepemimpinan Abū al-Yaqzān itu menunjukkan adanya dampak negatif dari peralihan kekuasaan yang hanya berputar di kalangan keluarga ‘Abd al-Raḥmān ibn Rustam, pendiri Dinasti Rustamiyyah, yang memegang kekuasaan secara turun-temurun. Seluruh anggota keluarga istana merasa mempunyai hak istimewa untuk memperebutkan kekuasaan sehingga segala cara dan upaya ditempuh demi menggapai tampuk kekuasaan. Dampaknya, stabilitas politik terganggu dan masyarakat yang berada di bawah kekuasaan Rustamiyyah menanggung akibat fatalnya. Konflik perebutan kekuasaan semacam itulah yang juga dialami oleh hampir semua dinasti monarkis yang mempunyai sistem pewarisan dalam pergantian kekuasaan.⁵⁴

LATAR BELAKANG SUKSESI TURUN-TEMURUN

Semua penguasa Rustamiyyah yang disebutkan di atas berasal dari keluarga ‘Abd al-Raḥmān ibn Rustam. Apakah yang menjadi penyebab terjadinya keadaan demikian? Apabila *wirāthah* dimaknai perpindahan kekuasaan secara turun-temurun dalam lingkaran satu keluarga tertentu, maka Rustamiyyah termasuk dinasti yang menerapkan *wirāthah*. Sistem pemerintahan turun temurun dalam sejarah umat Islam dipelopori oleh Mu’āwiyah, pendiri Dinasti Umawiyah yang berpusat di Damaskus. Langkah tersebut pada awalnya memang memuluskan roda kekuasaan dan pembangunan kebudayaan, namun dalam perkembangannya sistem politik ini menuai problem yang berkontribusi pada kehancuran Umawiyah.⁵⁵

⁵²al-Bārūnī, *al-Azhār al-Riyāḍiyyah fī A’immah wa Mulūk al-Ibāḍiyyah*, 354.

⁵³Ibid., 357–358.

⁵⁴Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan, *Tārīkh al-Islām al-Siyāsī, wa al-Dīnī, wa al-Thaqāfī, wa al-Ijtīmā’ī*, Jilid 1 (Kairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1964), 336-337 dan Jilid II, 179.

⁵⁵Khoiro Ummatin, “Tiga Pilar Penyangga Eksistensi Dinasti Ummayyah,” *Jurnal Dakwah* Vol. XIII, no. 2 (2012): 207.

Proses suksesi yang terjadi menunjukkan bahwa praktik *wirāthah* diterapkan oleh Dinasti Rustamiyyah. Dinasti ini kadang mengawali suksesi itu dengan musyawarah di kalangan tokoh-tokoh masyarakat Ibādīyyah untuk memilih pemimpin baru yang diinginkan, sebagaimana pada pemilihan ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Abd al-Rahmān, Aflah ibn ‘Abd al-Wahhāb, dan Abū al-Yaqzān ibn Aflah. Suksesi yang tidak sehat juga ada. Misalnya, pemilihan Abū Bakr ibn Aflah yang tidak menghiraukan protes sebagian masyarakat yang mengetahui kapabilitas Abū Bakr yang minim, pengangkatan Abū Ḥātīm yang disinyalir dilakukan setelah mendapat pengaruh kuat ibunya, Gazālah, dan pemilihan al-Yaqzān ibn Abī al-Yaqzān yang diduga terlibat dalam konspirasi pembunuhan Abū Ḥātīm.

Meskipun demikian, beberapa pemimpin setelah ‘Abd al-Rahmān yang mempunyai kualitas mumpuni dalam kepemimpinan harus diakui. Mereka mampu mewujudkan pemerintahan yang sesuai dengan kehendak masyarakat luas, misalnya ‘Abd al-Wahhāb, Aflah, dan Abu al-Yaqzān. Selain sebagai pemimpin politik yang handal, mereka bahkan juga dikenal sebagai ulama atau cendekiawan.⁵⁶ ‘Abd al-Rahmān mempunyai karya di bidang tafsir dan kumpulan ceramah yang bernilai tinggi.⁵⁷ ‘Abd al-Wahhāb menulis buku berjudul *Masā’il Nafūṣah* dan karya lain yang menghimpun fatwa-fatwa di bidang ilmu fiqh.⁵⁸ Aflah menguasai bidang sastra, matematika, dan astronomi.⁵⁹ Abū al-Yaqzān menulis sekitar 40 buku.⁶⁰ Karena kecintaan mereka kepada ilmu pengetahuan, maka mereka giat mentransfer buku dari kawasan Mashriq sehingga perpustakaan al-Ma‘šūmah mempunyai ribuan koleksi buku.⁶¹ Di antara buku yang banyak dibeli dari Mashriq ialah karya-karya tentang astrologi dan astronomi.⁶² Selain al-Ma‘šūmah, masyarakat Rustamiyyah juga memiliki perpustakaan di Jabal Nafūṣah yang bernama Khizānah Nafūṣah.⁶³ Namun, ada pula pemimpin yang berkualitas

⁵⁶Mu‘ammar, *al-Ibādīyyah fī Mawḳib al-Tārīkh*, 27–28.

⁵⁷al-Bārūni, *al-Azhār al-Riyāḍīyyah fī A‘immah wa Mulūk al-Ibādīyyah*, 147.

⁵⁸al-Ḥarīri, *al-Dawlah al-Rustamiyyah bi al-Maghrib al-Islāmī: Ḥaḍārātuhā wa ‘Alāqatuhā al-Khārījīyyah bi al-Maghrib wa al-Andalus*, 238.

⁵⁹al-Bārūni, *al-Azhār al-Riyāḍīyyah fī A‘immah wa Mulūk al-Ibādīyyah*, 245–250.

⁶⁰Ibid., 299.

⁶¹Maḥmūd Shīt Khattāb, *Qādat Faṭḥ al-Maghrib al-‘Arabi*, Jilid II (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), 219.

⁶²Lombard, *The Golden Age of Islam*, 69.

⁶³al-Ḥarīri, *al-Dawlah al-Rustamiyyah bi al-Maghrib al-Islāmī: Ḥaḍārātuhā wa ‘Alāqatuhā al-Khārījīyyah bi al-Maghrib wa al-Andalus*, 238.

rendah, misalnya Abū Bakr dan al-Yaqqān. Dengan demikian, model suksesi Dinasti Rustamiyyah tidak selaras dengan ajaran Ibāḍiyyah yang menekankan pada *ikhtiyār* (pemilihan) secara umum bagi semua orang, tanpa mengistimewakan nasab atau suku tertentu, sebab setiap individu dari mana saja asalnya mempunyai hak yang sama untuk dipilih menjadi pemimpin, sebagaimana dipaparkan di atas.⁶⁴

Dengan merujuk kembali pada awal terpilihnya ‘Abd al-Raḥmān ibn Rustam ketika menjadi pemimpin Ibāḍiyyah, maka alasan pemilihan ‘Abd al-Raḥmān dapat diketahui, yakni ketiadaan suku dan keluarga besar yang dapat melindungi atau membelanya ketika kelompok Ibāḍiyyah ingin melengserkan ‘Abd al-Raḥmān seandainya ia melakukan penyimpangan dalam kepemimpinannya.⁶⁵ Populasi orang-orang Persia jelas lebih sedikit dibandingkan dengan populasi penduduk Berber yang merupakan penduduk asli kawasan Maghrib. Dengan mempertimbangkan komposisi penduduk yang ada tersebut, penerapan kebijakan suksesi Rustamiyyah itu dipengaruhi oleh kondisi lingkungan yang melingkupinya.⁶⁶

Penggulingan kekuasaan yang disebabkan penyelewengan pemimpin itu dilakukan demi kemaslahatan masyarakat. Kepentingan masyarakat luas lebih diutamakan daripada kepentingan sebagian kelompok atau golongan tertentu. Dalam hal ini, manfaat pengambilan tindakan untuk melengserkan pemimpin yang menyimpang diperuntukkan bagi masyarakat umum. Gerakan perlawanan terhadap penguasa zalim sejalan dengan pemikiran politik Ibāḍiyyah yang menyatakan keabsahan pemberontakan kepada penguasa yang dinilai melakukan penyimpangan atau mengabaikan nilai-nilai moral dan keagamaan apabila tindakan itu telah dipertimbangkan secara cermat akan mencapai keberhasilan. Ibāḍiyyah mengatakan bahwa perlawanan kepada penguasa zalim diperbolehkan apabila kemungkinan besar memperoleh keberhasilan.⁶⁷

Dengan demikian, alasan politis dengan mempertimbangkan perbandingan komposisi penduduk dan kemungkinan kesuksesan

⁶⁴Balḥāh, *al-Imāmah ‘inda al-Ibāḍiyyah bayna al-Nazariyyah wa al-Taṭbīq: Muqāranah ma‘a Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah*, 113–114; Jahlān, *al-Fikr al-Siyāsī ‘inda al-Ibāḍiyyah*, 103–104.

⁶⁵al-Ṣaghīr, *Akhbār al-‘Immah al-Rustamiyyīn*, 29–30.

⁶⁶Surbakti, *Memahami Ilmu Politik*, 194.

⁶⁷Balḥāh, *al-Imāmah ‘inda al-Ibāḍiyyah bayna al-Nazariyyah wa al-Taṭbīq: Muqāranah ma‘a Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah*, 114.

pelengseran pemimpin merupakan faktor yang telah mendorong kelompok Ibādiyyah untuk mengambil model peralihan kepemimpinan secara pewarisan yang tidak pernah keluar dari lingkungan keluarga ‘Abd al-Raḥmān, meskipun model suksesi semacam ini berbeda dengan doktrin Ibādiyyah yang mengutamakan cara pemilihan bagi semua orang secara bebas tanpa melihat asalnya.

Faktor lain diperkirakan turut berpengaruh pula terhadap suksesi kepemimpinan Rustamiyyah. Masyarakat Ibādiyyah pada saat itu secara jelas mengetahui dan bahkan menyaksikan langsung keberhasilan kepemimpinan ‘Abd al-Raḥmān yang dilatarbelakangi oleh sifat-sifat positif yang dimilikinya, seperti adil, jujur, zuhud, dan tekun beribadah. Barangkali masyarakat pada masa pemerintahan Rustamiyyah menilai karakter seseorang bersifat genetis dan dapat diteruskan secara turun-temurun. Karakter positif yang melekat pada ‘Abd al-Raḥmān tentunya juga dipunyai oleh keturunannya.

Aspek keunggulan genetis ternyata juga dijumpai pada tradisi Arab dalam pemilihan pemimpin, meskipun tetap menggunakan sistem musyawarah. Masyarakat Makkah biasanya melakukan pemilihan pemimpin dengan melibatkan seluruh kepala suku di Makkah. Kepala suku yang terpilih biasanya berasal dari suku yang paling berpengaruh dan dari keturunan orang terhormat. Berdasarkan fakta inilah Watt menyatakan bahwa anggapan pemimpin itu dipilih berdasarkan pertimbangan keturunan (genetis) memang telah ada di kalangan suku-suku di Makkah.⁶⁸ Penelaahan terhadap dinasti-dinasti di kawasan Maghrib, yakni Midrāriyyah (140-296 H/757-909 M), Idrīsiyyah (172-313 H/789-926 M), dan Aghlabiyyah (183-296 H/800-909 M) memperlihatkan pemerintahan mereka yang bercorak turun-temurun. Kondisi semacam itu mungkin dipengaruhi oleh pandangan umum masyarakat pada masa itu yang telah merata di seluruh kawasan Maghrib tentang kewajaran peralihan kepemimpinan secara turun-temurun. Karena praktik peralihan kekuasaan turun-temurun itu sudah lazim dan mentradisi, maka motif kebijakan suksesi tersebut dapat dikategorikan ke dalam motif yang bersifat tradisional.⁶⁹

⁶⁸Biyanto, “Suksesi Kepemimpinan Arab Pra-Islam & Periode al-Khulafā’ al-Rashidun,” *Islamica* Vol. 1, no. 1 (September 2006): 78.

⁶⁹Sartono Kartodirdjo, *Pemikiran dan Perkembangan Historiografi Indonesia: Suatu Alternatif* (Jakarta: Gramedia, 1982), 55.

Ada juga penyebab lain yang diduga berperan dalam suksesi, yakni pengaruh yang dimiliki oleh orang-orang Ibāḍiyyah dari suku Nafūṣah, bahkan ia mungkin dapat menjadi faktor dominan yang mengakibatkan kepemimpinan selalu berada di tangan keluarga Rustamiyyah. Sebagaimana telah disebutkan, ‘Abd al-Wahhāb menggantikan ayahnya setelah Mas‘ūd yang dinantikan tidak menampakkannya dirinya. Andaikata yang menyebabkan Mas‘ūd tidak muncul pada saat pembaiatan dirinya ialah kekhawatirannya tidak mampu melaksanakan tugas sebagai pemimpin pemerintahan, maka timbul pertanyaan lanjutan. Mengapa keengganan Mas‘ūd tersebut tidak dinyatakan sejak awal pencalonan, tetapi justru ketika telah jelas dukungan terbanyak dari masyarakat kepada dirinya? Apakah keputusan mundur pada saat-saat akhir pemilihan tersebut murni berasal dari kesadaran pribadi atau mungkin ada tekanan dari pihak lain yang tidak menginginkan kekuasaan politik beralih dari keluarga Rustamiyyah kepada pihak lain? Selain ‘Abd al-Wahhāb mendapatkan dukungan dari orang-orang Persia dan keluarga ibunya dari suku Zanātah, ia barangkali dikendalikan oleh pengaruh kuat orang-orang dari suku Nafūṣah.

Pada masa kepemimpinan ‘Abd al-Raḥmān, suku Nafūṣah mendapatkan semacam otonomi khusus yang berbeda dari wilayah Rustamiyyah lainnya. Masyarakat Ibāḍiyyah Nafūṣah bahkan banyak menduduki jabatan-jabatan pemerintahan selama pemerintahan Rustamiyyah. Kenikmatan berbagai jabatan tersebut tentunya tidak diperoleh mereka, kecuali mereka telah berjasa besar bagi pemerintahan Rustamiyyah. Oleh karena itu, besar kemungkinan mereka mempunyai pengaruh dalam pemilihan pemimpin politik. Hal itu terbukti dengan hubungan Nafūṣah dan Rustamiyyah yang semakin erat setelah ‘Abd al-Wahhāb menjadi pemimpin.⁷⁰ Posisi masyarakat Nafūṣah menduduki tempat istimewa di mata keluarga Rustamiyyah. ‘Abd al-Wahhāb bahkan pernah mengatakan bahwa Dinasti Rustamiyyah tidak akan berdiri, kecuali dengan bantuan pedang-pedang masyarakat Nafūṣah dan harta masyarakat Mazātah.⁷¹ Di antara posisi strategis yang dipegang mereka ialah pengelola

⁷⁰al-Harīri, *al-Dawlah al-Rustamiyyah bi al-Maghrib al-Islāmī: Ḥaḍārātuhā wa ‘Alāqātuhā al-Khārījīyah bi al-Maghrib wa al-Andalus*, 121 dan 126.

⁷¹al-Bārūni, *al-Azhār al-Riyāḍiyyah fī A‘immah wa Mulūk al-Ibāḍiyyah*, 335.

keuangan pemerintah Rustamiyyah dan dewan musyawarah.⁷² Keuangan merupakan pilar penting dalam melaksanakan pemerintahan. Karena fungsi keuangan sangat vital, maka ia tidak boleh dipegang oleh sembarang orang. Ia harus dikelola oleh orang pilihan yang benar-benar dipercaya oleh penguasa politik. Dengan demikian, dominasi golongan pendukung kebijakan mempengaruhi penentuan kebijakan⁷³ suksesi tersebut.

Penetapan keputusan politik kadang-kadang ditentukan oleh pihak yang mempunyai kedudukan lebih kuat dibandingkan pihak lain yang terlibat dalam percaturan politik. Gerakan politik tersebut dilakukan untuk melanggengkan kepentingan politik mereka. Contoh kasus yang dijumpai dalam sejarah umat Islam ialah peralihan kekuasaan ‘Abbāsiyyah yang dikendalikan oleh orang-orang dari bangsa Turki. Selama kurun waktu antara 233-334 H (847-945 M), pengaruh para elit militer Turki sangat kuat dalam memegang kendali pemerintahan. Mereka berkuasa secara semena-mena dalam memilih atau menurunkan khalifah yang sesuai dengan kehendak mereka. Apabila terdapat khalifah yang dibenci dan mengancam kepentingan mereka, maka mereka melengserkannya dengan menghalalkan segala cara, termasuk konspirasi keji dan pembunuhan kejam. Di antara para khalifah yang menjadi korban kejahatan mereka adalah al-Mutawakkil, al-Muntaṣir, dan al-Musta‘īn bi Allāh.⁷⁴

Motif apa saja dapat dimungkinkan di balik proses suksesi pemerintahan Rustamiyyah. Sistem suksesi yang dilakukan dengan cara pewarisan di antara keluarga tertentu pada dasarnya bukanlah suatu pilihan ideal. Selain menutup peluang kemunculan calon-calon pemimpin dari seluruh lapisan masyarakat, ia juga sangat berpotensi untuk menimbulkan dampak negatif bagi pemerintah dan masyarakat. Ia dapat mengakibatkan konflik dan perpecahan.⁷⁵ Oleh karena itu, dalam literatur sejarah terdapat informasi yang menunjukkan adanya kritik keras terhadap langkah Mu‘āwiyah ibn Abī Sufyān, figur yang memelopori sistem *wirāthah* kekuasaan

⁷²Ibid., 238,280,298, dan 338.

⁷³Surbakti, *Memahami Ilmu Politik*, 195.

⁷⁴Amīnah Bayṭār, *Tārīkh al-‘Aṣr al-‘Abbāsī* (Damaskus: Maṭba‘ah Jāmi‘ah Dimasq, 1980), 221–239.

⁷⁵Hasan, *Tārīkh al-Islām al-Siyāsī, wa al-Dīnī, wa al-Thaqāfī, wa al-Ijtīmā‘ī*, 336–337 dan Jilid II, 179.

di dunia Islam dan merampas kekuasaan secara ilegal.⁷⁶ Kebijakan politik Mu'āwiyah sangat bertentangan dengan tradisi masyarakat Arab waktu itu sehingga banyak pemberontakan terjadi setelah ia meninggal.⁷⁷

Meskipun demikian, Ibn Khaldūn memaklumi kebijakan Mu'āwiyah tersebut. Menurutnya, *'aṣabiyyah* (fanatisme) Dinasti Umawiyah lebih kuat daripada masyarakat yang lain. *'Aṣabiyyah* kepada ikatan kekeluargaan membawa mereka ke tampuk politik dan menjadikan mereka dapat mengendalikan kepemimpinan terhadap umat Islam. Kekuatan *'aṣabiyyah* semacam inilah yang sangat sulit didobrak oleh Khalifah 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz (98-101 H / 717-720 M) dari Dinasti Umawiyah ketika ia hendak mencalonkan al-Qāsim ibn Muḥammad ibn Abī Bakr sebagai penerus kepemimpinannya.⁷⁸ Kegagalan serupa juga dialami Khalifah al-Ma'mūn ibn Hārūn al-Rasyīd (197-217 H / 813-833 M) dari Dinasti 'Abbāsiyyah tatkala menunjuk al-Riḍā 'Alī ibn Mūsā ibn Ja'far al-Ṣādiq sebagai penggantinya. Waktu itu, orang-orang 'Abbāsiyyah melakukan penolakan keras terhadap al-Riḍā dan justru memilih Ibrahīm ibn al-Mahdī.⁷⁹ Sikap al-Ma'mūn sangat condong kepada keturunan 'Alī. Ia bahkan menjalin hubungan kekerabatan dengan al-Riḍā. Hal itu dilakukan karena ia dilahirkan oleh istri Hārūn yang berasal dari Khurasan.⁸⁰ Masyarakat Khurasan mempunyai hubungan erat dengan keturunan Khalifah 'Alī setelah al-Ḥusayn ibn 'Alī memperistri anak perempuan Yazdajrid III, penguasa terakhir dari Dinasti Sāsāniyyah.⁸¹

Kebijakan politik pemerintah Rustamiyyah dalam hal suksesi kepemimpinan secara turun-temurun yang dilatarbelakangi oleh tiga motif tersebut tentu tidak akan dapat terlaksana jika para pemimpin Rustamiyyah bertekad kuat untuk menghindarinya. Fakta

⁷⁶al-Najjar, *al-Khawarij: 'Aqidah, wa Fikran, wa Falsafah*, 12 dan 47.

⁷⁷G. E. Von Grunebaum, *Classical Islam: A History 600-1258*, trans. oleh Katherine Watson (London: George Allen and Unwin, 1970), 71; Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, 7.

⁷⁸Khaldūn, *Tārīkh Ibn Khaldūn*, 193 dan 257.

⁷⁹Ibid., 264.

⁸⁰Ḥasan, *Tārīkh al-Islām al-Siyāsī, wa al-Dīnī, wa al-Thaqāfī, wa al-Ijtīmā'ī*, 66-67; Jurjī Zaydān, *Tārīkh al-Tamaddun al-Islāmi*, Jilid IV (Kairo: Dār al-Hilāl, n.d.), 166.

⁸¹Ḥasan, *Tārīkh al-Islām al-Siyāsī, wa al-Dīnī, wa al-Thaqāfī, wa al-Ijtīmā'ī*, 14-15.

sejarah justru menunjukkan bahwa semua penguasa Rustamiyyah turut berperan dalam mentradisikan suksesi turun-temurun yang bertentangan dengan doktrin Ibāḍiyyah itu. Dengan demikian, keteraturan (keseragaman) perilaku politik mereka dalam kebijakan suksesi terlihat dengan jelas.⁸²

PENUTUP

Tidak semua Khawārij bersifat radikal. Ibāḍiyyah merupakan sekte Khawarij yang paling moderat. Karena moderasi dan strateginya yang cermat, Ibāḍiyyah mampu menggapai kekuasaan politik. Rustamiyyah adalah pemerintahan Ibāḍiyyah yang berhasil mewujudkan peradaban. Kebijakan politik Rustamiyyah secara umum bersifat moderat sebagaimana tuntunan doktrin Ibāḍiyyah. Namun, terdapat kebijakan Rustamiyyah yang bertolak belakang dengan doktrin Ibāḍiyyah, yakni kebijakan mengenai suksesi kepemimpinan. Karena dalam persoalan suksesi kepemimpinan masih berkuat pada keturunan ‘Abd al-Raḥmān ibn Rustam, maka pemerintahan Rustamiyyah tidak mampu menegakkan doktrin idealis Ibāḍiyyah mengenai pemilihan pemimpin secara konsisten, yakni siapa saja yang telah memenuhi syarat-syarat tertentu mempunyai hak untuk dipilih menjadi pemimpin umat Islam tanpa memandang silsilahnya.

Pada saat mereka menggenggam kekuasaan politik, kepentingan politis mendorong mereka untuk mengabaikan idealisme doktrin Ibāḍiyyah. Kebijakan itu dipengaruhi oleh berbagai alasan politis. Pertama, perbandingan penduduk dari Persia yang lebih sedikit daripada penduduk Berber sehingga masyarakat dapat dengan mudah melengserkan pemimpin jika melakukan penyimpangan dari syari‘ah selama menjalankan kepemimpinannya. Kedua, pengaruh dari tradisi pemerintahan waktu itu yang cenderung menerapkan suksesi kekuasaan secara turun temurun. Ketiga, pengaruh kuat masyarakat Nafūsh terhadap pemerintahan Rustamiyyah. Kebijakan itu mungkin tidak akan dapat terlaksana jika para pemimpin Rustamiyyah bertekad kuat untuk menghindarinya. Fakta sejarah justru menunjukkan bahwa semua penguasa Rustamiyyah turut berperan dalam mentradisikan suksesi turun-temurun yang bertentangan dengan doktrin Ibāḍiyyah itu.

⁸²Budiardjo dan Hoogerwerf, *Dasar Politikologi*, 25.

Sejarah politik mengenai ideologi politik Khawarij Ibādīyyah yang tidak mampu diaplikasikan oleh Dinasti Rustamiyyah di atas menunjukkan bahwa idealisme doktrin suksesi kepemimpinan tidak berdaya di hadapan pragmatisme politik. Dalam konteks kekinian, fenomena kontradiktif antara ideologi politik sebelum kekuasaan diraih dan penerapannya di dalam pemerintahan setelah kekuasaan dipegang tampaknya juga sering dijumpai di berbagai pemerintahan di dunia saat ini. Ideologi politik yang sangat sarat dengan nilai-nilai luhur untuk mewujudkan kepentingan seluruh masyarakat ternyata tidak diterapkan secara sepenuhnya selama menjalankan kepemimpinan politik karena ideologi tersebut mengalami reduksi makna dan menjadi sebatas jargon politik untuk merekrut pengikut. Akibatnya, kekuasaan hanya dinikmati oleh segelintir orang, sedangkan mayoritas rakyat tetap berada dalam kungkungan penderitaan dan kesejahteraan mereka tidak diperhatikan oleh pemerintah yang berkuasa.

DAFTAR RUJUKAN

- Ali, Ameer. *A Short History of the Saracens*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1994.
- ‘Arabi, Al-Qādī Abū Bakr ibn al-. *al-‘Awāšim min al-Qawāšim fī Thawbih al-Jadīd: Taḥqīq fī Mawāqif al-Ṣaḥābah*. Qatar: Dār al-Thaqāfah, 1989.
- Athīr, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn al-. *al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Jilid II. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006.
- Bārūni, Sulaymān Bāsha al-. *al-Azhār al-Riyāḍiyyah fī A’immah wa Mulūk al-Ibādīyyah*. Jilid II. Oman: Saṭṭanah ‘Umān, 1987.
- Bahnasāwi, Sālim al-. *al-Khilāfah wa al-Khulafa’ al-Rāshidūn bayna al-Shūrā wa al-Dīmuqrāṭiyyah*. Kairo: al-Zahrā’, 1991.
- Bakhsh, S. Khuda. *Politics in Islam*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1981.

- Balḥāh, Bukayr ibn. *al-Imāmah 'inda al-Ibādīyyah bayna al-Nazariyyah wa al-Taṭbīq: Muqāranah ma'a Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Jilid 1. Oman: Maktabat al-Ḍāmīri, 2010.
- Bayṭār, Amīnah. *Tārīkh al-'Aṣr al-'Abbāsī*. Damaskus: Maṭba'ah Jāmi'ah Dimasq, 1980.
- Bernstein, Douglas A., dan Peggy W. Nash. *Essentials of Psychology*. New York: Houghton Mifflin Company, 1999.
- Biyanto. "Suksesi Kepemimpinan Arab Pra-Islam & Periode al-Khulafa' al-Rashidun." *Islamica* Vol. 1, no. 1 (September 2006).
- Bosworth, Clifford Edmund. *The Islamic Dynasties*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980.
- Budiardjo, dan A. Hoogerwerf. *Dasar Politikologi*. Diterjemahkan oleh R. L. L. Tobing. Jakarta: Erlangga, 1979.
- Budiardjo, Miriam. *Dasar-dasar Ilmu Politik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Fawzī, Fārūq 'Umar. *al-Imāmah al-Ibādīyyah fī 'Umān*. Oman: Jāmi'ah Āli Bayt, 1997.
- Gatara, A. A. Said, dan Moh. Dzulkiah Said. *Sosiologi Politik: Konsep dan Dinamika Perkembangan Kajian*. Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Grunebaum, G. E. Von. *Classical Islam: A History 600-1258*. Diterjemahkan oleh Katherine Watson. London: George Allen and Unwin, 1970.
- Ḥamawī, Yāqūt ibn 'Abd Allāh al-. *Mu'jam al-Buldān*. Jilid V. Beirut: Dār Ṣādir, 1977.
- Ḥarīri, Muḥammad 'Īsa al-. *al-Dawlah al-Rustamiyyah bi al-Maghrib al-Islāmī: Ḥaḍārātuhā wa 'Alāqatuhā al-Khārijīyyah bi al-Maghrib wa al-Andalus*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1987.
- Ḥasan, Ḥasan Ibrāhīm. *Tārīkh al-Islām al-Siyāsī, wa al-Dīnī, wa al-Thaqāfī, wa al-Ijtimā'ī*. Jilid 1. Kairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1964.
- Hawting, G. R. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750*. London: Routledge, 2000.

- Hidajat, Imam. *Teori-Teori Politik*. Malang: SETARA Press, 2009.
- ‘Iḥḥārī, Ibn. *al-Bayān al-Bayān al-Mughrib fī Akhbār al-Andalus wa al-Maghrib*. Jilid 1. Leiden: E. J. Brill, 1948.
- Isfarāyṇī, Abū al-Muẓaffar al-. *al-Tabṣīr fī al-Dīn wa Tamyīz al-Firqah al-Nājiyah ‘an al-Firaq al-Hālikīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988.
- Ismā‘īl, Maḥmūd. *al-Ḥarakāt al-Sirriyyah fī al-Islām*. Kairo: Ru’yah, 2006.
- Ja‘barī, Farḥāt ibn ‘Alī al-. *Shakhṣiyyāt Ibāḍiyyah*. Seeb: Maktabat al-Ḍāmīrī, 2010.
- Jahlān, ‘Adūn. *al-Fikr al-Siyāsī ‘inda al-Ibāḍiyyah*. Seeb: Maktabat al-Ḍāmīrī, n.d.
- Kartodirdjo, Sartono. *Pemikiran dan Perkembangan Historiografi Indonesia: Suatu Alternatif*. Jakarta: Gramedia, 1982.
- Khaldūn, Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn. *Tārīkh Ibn Khaldūn*. Jilid 1. Beirut: Dār al-Fikr, 2001.
- Khalīfāt, ‘Iwaḍ Muḥammad. *al-Uṣūl al-Tārīkhiyyah li al-Firqah al-Ibāḍiyyah*. Seeb: Wizārat al-Turāth al-Qawmī wa al-Thaqāfah, 1994.
- Khaṭṭāb, Maḥmūd Shīt. *Qādat Fatḥ al-Maghrib al-‘Arabi*. Jilid II. Beirut: Dār al-Fikr, 1983.
- Kuntowijoyo. *Penjelasan Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008.
- Lewicki, Tadeusz. *al-Ibāḍiyya” dalam The Encyclopaedia of Islam*. Diedit oleh B. Lewis, V. L. Menage, CH. Pellat, dan J. Schacht. Jilid III. Leiden: E. J. Brill, 1971.
- Lombard, Maurice. *The Golden Age of Islam*. Diterjemahkan oleh Joan Spencer. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2004.
- Marsh, David, dan Gerry Stokker. *Teori dan Metode dalam Ilmu Politik*. Diterjemahkan oleh Helmi Mahadi dan Shofihullah. Bandung: Nusa Media, 2011.

- Ma'rūf, Nāyif Maḥmūd. *al-Khawārij fī al-'Aṣr al-Umawī*. Beirut: Dār al-Ṭalī'ah, 1994.
- Miftāh, Ṣāliḥ Ma'yūf. *Jabal Nafūṣah wa 'Alāqatuh bi al-Dawlah al-Rustamiyyah*. Tawalt: Mu'assasah Tawalt al-Thaqāfiyyah, 2006.
- Mu'ammār, 'Alī Yaḥya. *al-Ibādīyyah fī Mawḳib al-Tārīkh*. Seeb: Maktabat al-Ḍāmīrī, 2008.
- Muḥammad, Muḥammad al-Amīn, dan Muḥammad 'Alī al-Raḥmānī. *al-Muḥīd fī Tārīkh al-Maghrib*. Casablanca: Dār al-Kitāb, n.d.
- Mu'nīs, Ḥusayn. *Aṭlas Tārīkh al-Islām*. Kairo: al-Zahrā' li al-'I'lām al-'Arabī, 1987.
- Mursidin. *Psikologi Umum*. Bandung: Pustaka Setia, 2010.
- Najjar, Amir al-. *al-Khawarij: 'Aqidah, wa Fikran, wa Falsafah*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1990.
- Sa'dah, Muḥammad Abu. *al-Khawārij fī Mīzān al-Fikr al-Islāmi*. Kairo: Jāmi'ah Ḥulwān, 1998.
- Ṣaghīr, Ibn al-. *Akhbār al-'Immah al-Rustamiyyīn*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1986.
- Ṣallābī, 'Alī Muḥammad al-. *Ṣafaḥāt Mushriqah min al-Tārīkh al-Islāmī fī al-Shamāl al-Ifriqī*. Jilid 1. Kairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2007.
- Shahrastani, Abū al-Faṭḥ Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-. *al-Milal wa al-Niḥal*. Jilid 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.
- Shalabī, Aḥmad. *Mawsū'ah al-Tārīkh al-Islāmī wa al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah*. Jilid 1. Kairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1984.
- Surbakti, Ramlan. *Memahami Ilmu Politik*. Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 1992.
- Ṭabari, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-. *Tārīkh al-Ṭabarī: Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*. Jilid II. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.

Ummatin, Khoiro. “Tiga Pilar Penyangga Eksistensi Dinasti Umayyah.” *Jurnal Dakwah* Vol. XIII, no. 2 (2012).

Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.

Zahrah, Muhammad Abu. *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-“Aqā”id*. Jilid 1. Mesir: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1946.

Zaydān, Jurjī. *Tārīkh al-Tamaddun al-Islāmi*. Jilid IV. Kairo: Dār al-Hilāl, n.d.

TAFSĪR AL-QUMMĪ DAN POLITIK:
Telaah atas Kecenderungan *Tashayyu'* dalam
Penafsiran Surat al-Baqarah

Ahmad Zainal Abidin

IAIN Tulungagung, Jln Mayor Sujadi Timur 46 Tulugagung
email: ahmadzainal74@yahoo.com.sg

Abstract: *Nearly All muslims agree on the unity of the Qur'an. Nevertheless, this unity could not guarantee uniformity of interpretation. The differences on background of readers and interpreters may result in different interpretation. Tafsīr al-Qummī, as one of Shia Imamate's books of exegesis which appears in certain mileu might reflect a tendency to take political attitude such as tashayyu' or to glorify Ali and his descendants. Such a tendency can be viewed through comparing the method of takwil used by al-Qummī and Tafsir Kementerian Agama in understanding particular verses affirming the prominence of Ali and his descendants. Takwil is conducted through putting verses with general meaning into another meaning that affirms the excellency of Ali and his descendants or putting their opponents as victims. This type of takwil could be traced back on the mileu in which al-Qummī lived and interacted with the opponent schools at that time. This research shows that interpretation is mere expression of competition among readers in order to obtain superiority among others.*

الملخص: المسلمون علي وشك الإتفاق بوحدۃ القرآن. ولكن لا يضمن هذا علي وحدة تفسيره. إختلاف التفسير باختلاف موقف خلفية المفسرين له. علي سبيل المثال، التفسير القمي يعتبر من التفاسير القراني الصادر عن البيئۃ والظروف الذي يعكس الميل إلي التشيع أي التمجيد بموقف علي رضي الله عنه وذريته. يمكن رؤيۃ هذا الإتجاه التشيع من خلال الأساليب المستخدمة في تأويل بعض الآيات القرانية حيث أكد علي عظمة علي رضي الله عنه وذريته. بالدراسة المقارنة بين التفسير القمي وتفسير وزارة الشؤون الدينية (*kementerian agama*)، ظهر أنه يتم التأويل في التفسير القمي بوضع الآيات ذات المعني العامة إلي معني المشير إلي عظمة علي رضي الله عنه وذريته. أوالعكس، يؤلها إلي المعني الخاص بوضع المعارضين لعلي رضي الله عنه وذريته كضحية. يمكن أن يعزو هذا

النوع من نمط التفسير إلى البيئة التي يعيش فيه القومي ويتفاعل بالمذاهب الماعكس في ذلك العصر. ويوضح هذا البحث أيضا، أن التفسيرات هي مجرد تعبيرات حول واقع المنافسة بين القراء للحصول على ميزة تجاه المجموعات الأخرى.

Abstrak: *Umat Islam hampir sepakat akan kesatuan al-Qur'an. Namun demikian, kesatuan ini tidak menjamin adanya kesatuan tafsir. Perbedaan latar belakang penafsir menyebabkan perbedaan penafsiran. Tafsir al-Qummi sebagai sebuah tafsir Syi'ah Imamiyyah yang muncul dalam milieu tertentu merefleksikan suatu kecenderungan politik tashayyu' atau sikap mengagungkan Ali dan keturunannya. Kecenderungan tashayyu' ini dapat dilihat melalui metode takwil yang ia gunakan untuk memahami ayat-ayat guna menegaskan keagungan 'Ali dan keturunannya. Hal ini diketahui dengan studi komparatif terhadap Tafsir Kementerian Agama. Takwilnya dilakukan dengan meletakkan ayat-ayat yang bermakna umum ke dalam makna yang menegaskan keagungan Ali dan keturunannya atau sebaliknya ditakwil ke dalam makna yang menempatkan lawan-lawan Ali dan keturunannya sebagai korban. Pola takwil semacam ini dapat dilacak ke dalam lingkungan al-Qummi dimana ia hidup dan berinteraksi dengan lawan-lawan madzhabnya pada masa itu. Penelitian ini juga menunjukkan bahwa interpretasi hanyalah semata-mata expressi tentang realitas kompetisi antara pembaca untuk memperoleh keunggulan dibanding kelompok lain.*

Keywords: *al-Qummi, tasyayyu', takwil, political interpretation, imamah*

PENDAHULUAN

Mayoritas -bahkan hampir semua- Umat Islam sepakat bahwa al-Qur'an yang sampai ke tangan generasi hari ini dari Nabi yang dibaca oleh kaum Muslim di seluruh dunia adalah satu.¹ Al-Qur'an yang satu itu menjadi pusat perhatian umat Islam dari berbagai kelompok, madzhab, dan sekte. Mereka berlomba-lomba membaca, memahami, menafsirkan dan menjelaskan al-Qur'an dalam perspektif dan cara

¹Hanya ada kelompok kecil saja yang meragukan kesatuan al-Qur'an di kalangan umat Islam. Kebetulan, mereka adalah kelompok Syiah yang ekstrim. Setidaknya pandangan ini menurut sebagian kecil ahlu Sunnah setelah memahami wacana *tahrif al-Qur'an* dalam mazhab Syi'ah. Lihat A. Muhaimin Zen, *al-Qur'an 100% Asli: Sunni-Syi'ah Satu Kitab Suci* (Jakarta: Nur al-Huda, 2012), 19.

baca yang diyakini benar oleh masing-masing kelompok. Berbagai pendekatan, metode dan pilihan tafsir hidup dan berkembang pada setiap kelompok, generasi dan kawasan dan disebarluaskan agar orang lain mengetahui, memahami dan mengikuti makna dan pandangan yang dipilihnya.

Al-Qur'an yang satu itu menjadi pusat perhatian umat Islam dari berbagai kelompok, madzhab, dan sekte dari dulu hingga sekarang. Mereka berlomba-lomba untuk membaca, memahami, menafsirkan dan menjelaskan al-Qur'an dalam perspektif dan cara baca yang diyakini benar oleh masing-masing kelompok. Berbagai pendekatan, metode dan pilihan tafsir muncul dan berkembang pada setiap kelompok, generasi dan kawasan dan disebarluaskan oleh para perintis, ulama dan murid-muridnya agar orang lain mengetahui, memahami dan mengikuti makna dan pandangan yang dipilihnya. Al-Qur'an yang tunggal telah menjadi obyek kajian yang menghasilkan pandangan-pandangan yang berbeda sesuai dengan latar belakang penafsir.

Perlombaan yang dibumbui tensi politik yang terjadi antara kelompok sunni dan syi'ah, misalnya, sebagai dua kelompok terbesar umat Islam juga ikut mewarnai dinamika tafsir al-Qur'an. Konflik meyejarah ini menciptakan kelompok yang saling mengklaim sebagai pemilik makna yang syah dari firman Tuhan yang ada dalam al-Qur'an. Masing-masing pihak berupaya menjelaskan maksud dan kandungan ayat al-Qur'an sesuai dengan ideologi kelompok. Sehingga apa yang sering diklaim sebagai pemahaman obyektif secara substantif tidak ada; yang ada sesungguhnya pemahaman yang subyektif, sesuai dengan kepentingan pembacanya,² setidaknya yang ada adalah pembacaan intersubyektif.

Di antara tafsir dari tradisi syi'ah yang mencerminkan semangat politis sektarian adalah *Tafsīr al-Qummi*.³ Tafsir ini dianggap sebagai tafsir dalam tradisi Syiah yang awal yang sampai ke tangan kita

²Tentang makna obyektif dan subyektif dalam tradisi hermeneutika lihat Ahmad Zainal Abidin, *Hermeneutika Obyektifitas dan Subyektifitas dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer Melacak Pemikiran Fazlur Rahman dan Hassan Hanafi* (Tulungagung: STAIN Tulungagung Press, 2008).

³Menilik penanggalan, *Tafsīr al-Qummī* w. 991 sezaman dengan tafsir al-Tabari w. 9 di kalangan sunni. Lihat J. A Rohmana, "Qur'an and Exegesis in History," *Jurnal Teks*, no. 1 (2012): 182.

sekarang.⁴ Tafsir ini sezaman dengan tafsir Sunni karya al-Tabari yang sampai ke tangan generasi hari ini. Tafsir yang menjadi obyek kajian ini bernama *Tafsīr al-Qummi* karya Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Ibrāhīm al-Qummi, seorang tokoh Syiah Imamiyah. Nama tafsirnya merujuk pada nama akhir dari namanya sekaligus penegasan bahwa dia besar dan menjadi ulama di kota Qum di Iran, kota yang seluruh penduduknya diklaim bermadzhab Syiah Imamiyah Isna ‘Asyariyah.⁵

Al-Qummi sendiri lahir di kota Kufah Irak kemudian pindah ke kota Qum dan dianggap sebagai orang yang pertama kali menyebarkan hadis Nabi di kota Qum.⁶ Merujuk pada penanggalan yang ada, maka *Tafsīr al-Qummi* ini termasuk tafsir generasi abad ketiga Hijriah. Al-Qummi sendiri tidak diketahui tanggal lahirnya, namun diketahui bahwa dia hidup sezaman dengan Imam al-‘Askari, salah seorang tokoh utama dalam mazhab Syiah Imamiyah yang lahir di tahun 307 H.⁷ Al-Qummi menurut catatan sejarah diperkirakan meninggal tahun 991 M.⁸ Dia meninggalkan banyak karya⁹ yang salah satu *masterpiece*-nya adalah *Tafsīr al-Qummi* ini.

Pembacaan secara deskriptif terhadap tafsir ini bertujuan untuk mengungkap secara obyektif dimana dan bagaimana ayat-ayat al-Qur’an telah menjadi senjata untuk medan perjuangan menyebarkan ide *tashayyu’* pada generasi awal.¹⁰ Penelitian ini bukan dimaksudkan

⁴Banyak karya tafsir yang dikalim telah mendahului karya al-Qummi, namun yang secara utuh sampai kepada kita barangkali inilah yang pertama. Lihat Sayyid Hasan as-Sadr, *Peradaban Syi’ah dan Ilmu Keislaman*, trans. oleh Ammar Fauzi (Majma’ Jahani Ahlul Bait, 2007), 111.

⁵Pengantar tentang pengarang dan kitab *Tafsīr al-Qummi* dalam Abu al-Hasan ‘Alī bin Ibrahim al-Qummi, *Tafsīr al-Qummi*, 1 (Beirut: Mu’assasah al-A’lami li al-Mathbu’at, 1991), 5. Selanjutnya disebut *Tafsīr al-Qummi* edisi Tim Muassasah.

⁶Ibid., 6–7.

⁷Ibid.

⁸Rohmana, “Qur’an and Exegesis in History,” 6.

⁹Lihat ‘Abd Allāh Sālim Milyatān, *Banū Umayyah ‘Alā Minbar al-Rasūl fi Mutūn al-Tafsīr al-Siyāsi li al-Qur’ān al-Karīm* (Kairo: Ru’yah, 2012), 23.

¹⁰*Tashayyu’* seakar dengan kata syi’ah yang bermakna literal pengikut, partai, kelompok, rekanan, pendukung atau penyokong. Syed Husen M. Jafri, “Syi’ah: Tinjauan Sejarah,” in *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, ed. oleh John L. Esposito, 5 (Bandung: Mizan, 2001), 302–319. Istilah ini kemudian bermakna sikap fanatik dalam mendukung dan mengagungkan imam ‘Ali dan keturunannya. Hal ini didasarkan pada keyakinan awal bahwa yang berhak menjadi khalifah atau pengganti nabi setelah wafat adalah ‘Ali dan keturunannya, sebagaimana wasiat nabi dalam peristiwa di Ghadir Khum. Lihat Salamah Noorhidayati, “Hadis Ghadir Khum dalam Perspektif Sunni dan Syi’ah,” Laporan Penelitian (Tulungagung: IAIN Tulungagung, 2014), 27; Muhammad Ali Shomali, *Cakrawala Syi’ah*, trans. oleh Endang Zulaicha Susilawati (Jakarta: Nur al-Huda, 2012), 20–22.

untuk menjelaskan bagaimana pengaruh peristiwa tertentu terhadap penafsiran al-Qummī atau pengaruh penafsiran al-Qummī terhadap peristiwa-peristiwa politik yang terjadi pada masa itu atau masa sesudahnya. Untuk tujuan yang akhir ini diperlukan suatu kajian intensif yang berbeda dengan penelitian ini sekaligus sebagai rekomendasi dari penelitian ini.

Sebagai contoh, ketika al-Qummi menafsirkan ayat 6 surat al-Fatihah. Kata *al-ṣirāṭ al-mustaqīm* dimaknainya dengan *al-ṭarīq wa ma'rifah al-imām* dan *amīr al-mu'minīn* 'Ali. (Jalan lurus adalah jalan dan mengetahui imam dan amir al-mukminin). Demikian pula makna kata *walaḍāllīn* (orang yang tersesat). Kata ini di samping dimaknai sebagai orang Nasrani juga bermakna *asy-syakkāk wa allazīna lā ya'rifūn al-imām*, yakni peragu dan orang yang tidak mengetahui imam.¹¹ Demikian pula ketika menjelaskan tentang *ahruf muqāṭa'ah* yakni *alif lām rā* pada awal surat al-Baqarah. Menurut tafsir ini obyek yang diajak berbicara adalah Nabi dan al-Imam ('Ali).¹²

Masalah utama penelitian ini adalah bagaimana pola penafsiran al-Qummi berkaitan dengan ayat-ayat al-Qur'an, khususnya surah al-Baqarah yang dalam pembacaan umum bersifat netral, namun oleh al-Qummi dalam tafsirnya, ditafsirkan dan ditakwilkan secara *tashayyu'* atau untuk mengagungkan 'Ali dan keturunannya dan merendahkan lawan-lawan 'Ali khususnya Bani Umayyah di bawah pimpinan Muawiyah bin Abu Sofyan.

Metode yang digunakan adalah metode deskriptif-komparatif. Ini digunakan untuk mendeskripsikan bagian-bagian ayat al-Qur'an yang terindikasi ditafsir dan ditakwilkan dengan berkecenderungan *tashayyu'* untuk kemudian dibuat kesimpulan umum bahwa tafsir ini benar-benar mengandung penafsiran yang politis-ideologis-tendensius. Metode komparatif digunakan untuk mengetahui suatu perbandingan tafsir dari sumber lain. Standar umum yang digunakan untuk membandingkan makna yang dirujuk dan diidentifikasi berkecenderungan *tashayyu'* adalah tafsir Departemen Agama yang disusun oleh Tim ahli yang penulis yakin bukan berkecenderungan

¹¹Al-Qummi, *Tafsīr al-Qummi*, ed. oleh al-Sayyid al-Tayyib al-Mūsawī al-Jazāiri, 3 ed., 1 (Qum: Muassasah Dār al-Kitāb li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 1303H), 28–29. Selanjutnya disebut *Tafsīr al-Qummi* edisi al-Jazāiri.

¹²Ibid., 30.

tashayyu' dan lebih merepresentasikan pandangan kelompok sunni moderat.

Agar mendapatkan deskripsi yang logis, maka kajian dalam tulisan ini akan diawali dengan telaah biografi penulis, dilanjutkan dengan uraian tentang kitab tafsirnya, guru, murid, karya-karyanya, paradigma penafsiran, metode yang digunakan, dan aplikasi tafsir berhaluan *tashayyu'* dalam tafsirnya, khususnya dalam surah al-Baqarah.

SEJARAH SINGKAT AL-QUMMI DAN TAFSIRNYA

Nama tafsir yang dikaji *Tafsīr al-Qummī*. Karya ini ditulis oleh Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Ibrāhīm al-Qummī, seorang tokoh Syiah Imamiyah. Nama tafsirnya merujuk pada nama akhir dari namanya sekaligus penegasan bahwa dia besar dan menjadi ulama di kota Qum di Iran, kota yang seluruh penduduknya bermadzhab Syiah Imamiyah Isna ‘Asyariyah.¹³ Dia sendiri lahir di kota Kufah Irak kemudian pindah ke kota Qum dan dianggap sebagai orang yang pertama kali menyebarkan hadis Nabi di kota Qum.¹⁴ Merujuk pada penanggalan yang ada, maka *Tafsīr al-Qummī* ini termasuk tafsir generasi abad ketiga Hijriah, tafsir generasi awal dari tradisi tafsir al-Qur’an. Al-Qummi tidak diketahui tanggal lahirnya, namun bisa dipastikan bahwa dia sezaman dengan Imam al-‘Askari, salah seorang tokoh utama dalam mazhab Syiah Imamiyah yang lahir di tahun 307 H.

Terdapat perbedaan penilaian tentang al-ummi antara ulama Syiah dan Sunni. Menurut Tabataba’i, al-Qummi, menurut pendapat yang benar adalah seorang periwayat hadis yang siqah dan sahih hadisnya.¹⁵ Sedangkan al-Dzahabi menyebutnya sebagai seorang Syi’ah Rafidhi, syiah ekstrim.

Di antara guru-gurunya adalah ayahnya sendiri Ibrāhīm bin Hāsyim, Aḥmad bin Muḥammad bin Khālid al-Barqi, Aḥmad bin Ishāq al-Aḥwas, Ismā’īl bin ‘Īsa yang dikenal dengan al-Sanadi, Ja’far bin Salamah al-Aḥwazi, al-Ḥasan bin Sa’īd al-Aḥwazi, al-Ḥasan bin Mūsā al-Khassab, al-Ḥusain bin Sa’īd al-Aḥwazi, dan Daud bin Qāsim al-Ja’fari.¹⁶ Gurunya yang utama tentu saja adalah

¹³al-Qummi, *Tafsīr al-Qummī*, 5.

¹⁴Ibid., 6–7.

¹⁵Ibid., 5–6.

¹⁶Milyatān, *Banū Umayyah’alā Minbar al-Rasūl fī Mutūn al-Tafsīr al-Siyāsī li al-Qur’ān al-Karīm*, 22.

ayahnya sendiri yang merupakan jalur sanad yang paling banyak ia gunakan dalam meriwayatkan hadis.

Sedangkan murid-muridnya antara lain: al-Kulaini, Aḥmad bin Ziyād bin bin Ja'far al-Hamdāni, Aḥmad bin 'Alī bin Ziyād, Aḥmad bin 'Alī bin Ibrāhīm, bin Hāsyim, Aḥmad bin Muḥammad al-'Alawi, dan al-Ḥasan bin Ḥamzah.¹⁷ Al-Kulaini banyak sekali meriwayatkan hadis melalui jalur al-Qummī sehingga hadisnya banyak tersebar di kalangan Syi'ah dan mempengaruhi pandangan-pandangan kelompok Syi'ah secara umum.

Ada beberapa karya yang dianggap sebagai karya al-Qummī. Sebagian penulis menyebutkan angka 94 karya yang dianggap sebagai karya al-Qummī. Di antara yang paling terkenal adalah *Tafsīr al-Qummī*.¹⁸ Al-Jazāiri menambahkan beberapa karya al-Qummi yang lain di antaranya: kitab *al-Istiṭā'ah wa al-Af'āl wa al-Radd 'alā ahl al-Qadar wa al-Jabr*, kitab *al-Mabda*, kitab *al-Imāmah*, *al-Muṭ'ah*, *al-Kufr wa al-Īmān*, *al-Bada'*, *al-Ihtijāj fi al-Imāmah*, *al-Hajj*, *Faḍāil al-Hajj*, *al-Malāḥim*, *Yaum wa Lailah*, *al-Salāh*, *Manāsik al-Hajj*, *al-Siyam*, *Ikhtilāf al-Hadīṣ*, *al-Ma'ārif*, *al-Tauhīd*, *al-Nikāh*, *al-Raḍā'* dan lain lain.¹⁹

Terdapat perbedaan pendapat tentang hilangnya sebagian besar kitab-kitab al-Qummi. Sebagian mengatakan bahwa pada waktu ditahan, buku-bukunya tergenang air hujan hingga rusak. Ia sempat menyampaikan hadis-hadis dari hafalannya yang mencapai 40 jilid yang disebut *kitab al-Nawādir* yang di dalamnya terdapat hadis yang *munqathi'*, namun para muridnya diam dan menganggapnya sah.²⁰

Ada beberapa edisi yang beredar dari *Tafsīr al-Qummī*. Edisi yang menjadi obyek penelitian ini adalah edisi yang di-*taḥqīq* oleh Lajnah al-Taḥqīq wa al-Taṣḥīḥ fi al-Muassasah, 2 juz yang diterbitkan oleh Muassasah al-A'lā li al-Maṭbū'āt, Beirut Lebanon tahun 1412 H/ 1991 M. Juz pertama mencakup tafsir terhadap Surah al-Baqarah hingga surah al-Isra' mulai halaman 5-420. Sedangkan juz kedua merupakan tafsir atas surat al-Kahf hingga surah al-Nas mulai halaman 5-456. Karena keterbatasan halaman kajian, maka

¹⁷Ibid., 22-23.

¹⁸Di antara karyanya adalah kitab *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, *Qurb al-Isnād*, *al-Syarā'i'*, *al-Hayd*, *al-Tawḥīd wa al-Shirk*, *Faḍāil Amīr al-Mu'minīn*, *al-Magāzi*, *al-Anbiyā'*, *al-Manāqib* dan lain-lain.

¹⁹Al-Qummi, *Tafsīr al-Qummi*, 14.

²⁰Ibid.

sekali lagi, hanya surat al-Baqarah yang ada di juz pertama yang menjadi fokus obyek kajian.

Di antara kelebihan *Tafsir al-Qummī* menurut al-Jazāiri adalah *pertama*, tafsir ini merupakan induk dan dasar pokok bagi banyak tafsir, terutama di dalam tradisi Syi'ah; *kedua*, riwayatnya untuk sampai ke al-Shadiq merupakan untaian sanad yang pendek. Bahkan ada yang mengatakan bahwa hakikatnya tafsirnya adalah tafsir al-Sadiq. *Ketiga*, pengarangnya hidup pada masa Imam al-'Askari sehingga dekat ke sumber yang otoritatif; *keempat*, ayahnya, yang banyak ia jadikan jalur riwayat adalah sahabat dari Imam al-Ridha. *Kelima*, dalam tafsirnya ditemukan ilmu yang bermanfaat yang mengungkap keutamaan ahli bait Nabi Saw. *Keenam*, dalam tafsirnya terdapat penjelasan tentang al-Qur'an yang maknanya tidak dapat dipahami kecuali dengan bantuan petunjuk dari ahli bait Nabi Saw.²¹

Dilihat dengan kaca mata non-Syi'ah, maka ciri khas yang dianggap kelebihan tafsir ini tidak menjadikan suatu tafsir yang sungguh-sungguh memiliki kelebihan. Ini disebabkan oleh realitas yang obyektif bahwa tafsir yang berkualitas tinggi adalah mana kala ia disandarkan pada riwayat nabi atau melalui jalur yang *muttaṣil* dan *dābiṭ*. Namun demikian, tidak akan adil jika penilaian kelebihan suatu tafsir diserahkan dan berdasarkan kepada penilaian dari kelompok lawan semata. Setidaknya ciri-ciri itu bisa dianggap sebagai kekhususan dari *Tafsir al-Qummī*. Kekhususan tidak berarti identik dengan kelebihan.

Ada beberapa paradigma yang dianut oleh al-Qummī dalam tafsirnya di samping beberapa paradigma umum yang berlaku dalam tradisi Syi'ah. Yang paling kentara adalah kecenderungannya untuk menyatakan adanya bagian dari ayat al-Qur'an yang mengalami *tahrīf* (perubahan)²² dari yang seharusnya. Ia menganut pandangan bahwa al-Qur'an yang ada sekarang telah mengalami *tahrīf* dan *tabdīl* (perubahan).²³ Dalam hal ini, ia menyetujui pandangan

²¹Ibid., 15.

²²*Tahrīf* secara istilah adalah mengubah, menabah dan mengurangi al-Qur'an baik dari segi ayat, kalimat, huruf, surah dan bahkan isi kandungan serta makna al-Qur'an. Lihat Zen, *al-Qur'an 100% Asli: Sunni-Syi'ah Satu Kitab Suci*, 75.

²³Al-Jazairi menyebutkan beberapa tokoh Syi'ah yang menolak adanya *tahrīf* dalam arti pengurangan seperti al-*Ṣadūq*, al-Sayyid Murtaḍā, Abū 'Alī al-Ṭabarsī, al-Ṭūsī. Sedangkan yang nampak mendukung antara lain al-Kulainī, al-Barqī, al'Ayyāsyī, al-Nu'mānī, Farat bin Ibrāhīm, Aḥmad bin Abī Ṭālib al-Ṭabarsī, Sayyid al-Jazāiri, al-Hurr al-'Āmili, al-Fāṭūnī, al-Sayyid al-Bahrānī. Lihat Al-Qummi, *Tafsir al-Qummi*, 23–24.

bahwa al-Qur'an yang dimiliki oleh Ali dan keluarganya lebih lengkap dan berbeda dengan al-Qur'an yang beredar hari ini. Menurut keyakinannya, ada bagian-bagian ayat yang dipotong dan dihilangkan oleh kelompok sunni untuk mengurangi otoritas dan prioritas Ali sebagai pengganti nabi yang lebih pantas sebagai pemimpin umat Islam.²⁴

Meskipun dianggap memiliki paradigma yang demikian, dalam tafsirnya tidak dijumpai ayat yang dimaksud. Ia memaparkan ayat seperti halnya Mushaf al-Qur'an pada umumnya. Hanya saja ia terkadang berkomentar bahwa ayat tertentu seharusnya berbunyi dan dibaca demikian.²⁵ Tentu ini menimbulkan pertanyaan: Mushaf al-Qur'an mana yang diakui sebagai standar dalam kalangan Syi'ah? Lebih lanjut mungkin perlu dinyatakan suatu pertanyaan: Apakah benar ada mushaf khusus di kalangan Syi'ah selain mushaf yang beredar sekarang?²⁶ Jika tafsir *al-Mizan* karya Tabataba'i dibaca, maka nampak bahwa ayatnya sama persis dengan ayat yang ada pada mushaf Sunni.²⁷ Kamaruddin Amin, direktur Jenderal Pendidikan Islam Kementerian agama yang pernah mengunjungi percetakan al-Qur'an di Iran menyaksikan dan mempersaksikan bahwa produk penerbitan mushaf Syi'ah tidak berbeda dengan mushaf ahli Sunnah.²⁸

²⁴Sangat disayangkan bahwa tafsir yang dianggap karya al-Qummī ini pada faktanya menggunakan al-Qur'an atau mushaf yang surat dan ayatnya serupa dengan mushaf dalam tradisi sunni. Hanya saja ia menafsirkannya dengan cara yang berbeda. Pertanyaannya adalah bagaimana bentuk mushaf yang mengalami *tahrif* yang sesuai dengan pandangan al-Qummī tersebut?

²⁵Misalnya ketika mengomentari QS. Ali Imran: 104, ia mengatakan bahwa kata *ummatun* seharusnya dibaca *aimmatun*; demikian juga kalimat "kuntum khayr ummah" (Kamu adalah umat terbaik) seharusnya dibaca "kuntum khair aimmatin" (Kamu adalah sebaik-baik para imam). Lihat al-Qummī, *Tafsīr al-Qummi*, 110.

²⁶Seorang penulis Syi'ah mengatakan bahwa di manapun di dunia Islam, tak ada seorangpun yang pernah menemukan atau melihat lembaran dari al-Qur'an yang berbeda dari lembaran-lembaran yang ada sekarang. Lihat Shomali, *Cakrawala Syi'ah*, 42-43.

²⁷Kesimpulan sementara orang bahwa Syi'ah memiliki al-Qur'an yang berbeda tidaklah benar; karena penggunaan istilah mushaf dalam literatur Syi'ah tidak berarti al-Qur'an, tetapi bermakna lembaran-lembaran yang juga berisi tafsir dan takwil al-Qur'an. Lihat Zeid B Semeer, "Kredibilitas Kritik Nashir al-Qifari terhadap Hadis-hadis Syi'ah Imamiyyah" (UIN Syarif Hidayatullah, 2011). sebagaimana termuat dalam Abstract of Dissertations and Theses on Qur'an and Hadith dalam *Jurnal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 1, No. 2, 2012, 318-319.

²⁸Lihat website diktis.kemenag.go.id/berita

Ia juga membela mati-matian doktrin imamah yang bermakna bahwa penunjukan Ali sebagai pengganti nabi telah ada dalam al-Qur'an dan sunnah. Mereka yakin bahwa pengangkatan Ali sesuai perintah Allah dalam ayat-ayat yang telah direduksi oleh lawan-lawan Ali. Demikian pula Nabi Muhammad telah menetapkan pengangkatan Ali sebagai pewarisnya melalui hadis yang dianggapnya berisi demikian namun telah diselewengkan oleh lawan-lawannya, khususnya bani Umayyah dan kawan-kawan.

Teori *tahrif* yang dianut oleh al-Qummi, menurut al-Jazairi bukannya tanpa argumen, baik yang eksis dan berlaku di kalangan sunni maupun di kalangan Syiah. Di kalangan sunni, misalnya, ia mengutip pandangan al-Suyuti yang mengutip dari riwayat Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud yang menghapus *al-mu'awwidhatayn* dari Mushaf karena menganggap bahwa dua surat itu bukan bagian dari al-Qur'an. Nabi biasa menggunakan keduanya untuk berlindung dari gangguan setan. Bahkan ada yang mengatakan bahwa Ibnu Mas'ud tidak membaca keduanya.²⁹

Suatu pandangan yang berbeda dan mampu meredakan tensi terkait *tahrif* di atas adalah pandangan bahwa jika memang ada *tahrif*, maka itu sungguh suatu yang sedikit sekali. Itupun hanya terkait dengan wilayah 'Ali sepeninggal Nabi Saw. Hal ini dianggap tidak mempengaruhi dan merubah hukum dan pemahaman umum yang merupakan spirit al-Qur'an.³⁰

Pandangan di atas mungkin dianut oleh banyak orang Syi'ah sebagai sebuah keyakinan dan doktrin yang lahir dari dinamika friksi yang keras antara kelompok Sunni dan Syi'ah khususnya antara Bani Umayyah dengan kelompok keturunan Ali.³¹ Namun demikian, harus dinyatakan bahwa tidak serta merta mayoritas orang Syi'ah mengikuti pandangan yang demikian atau mempraktekkan pandangan yang demikian. Banyak ulama' Syi'ah yang menolak

²⁹Al-Qummi, *Tafsir al-Qummi*, 22. Al-Jazairi menyebutkan bahwa pandangan seperti ini ada dalam al-Suyuti, "al-Durr al-Mansur", juz 6, 416 dan dalam banyak kitab lainnya.

³⁰Ibid., 24-25.

³¹Buku yang mengeksplorasi dengan baik bagaimana perilaku para politisi Muslim di masa Islam awal terhadap lawan-lawan politiknya, termasuk para pemimpin Bani Umayyah kepada keturunan 'Ali, lihat Sihām al-Dubābi al-Mīṣāwi, *Islām al-Sāṣah* (Beirut: Dār al-Ṭalīḥ, 2008).

pandangan bahwa ada *tahrīf* dalam al-Qur'an yang sampai ke tangan kita hari ini.³²

Pandangan lain yang mendasari pemikiran *Tafsīr al-Qummī* adalah keyakinan bahwa al-Qur'an memiliki makna batin yang harus diungkap. Makna batin ini yang digunakan al-Qummi untuk menunjukkan kecenderungannya kepada ahli Bait dengan melakukan upaya tafsir yang bisa disebut seolah-olah bukan menafsirkan al-Qur'an bagi umat Islam tetapi sebagai buku tafsir al-Qur'an bagi partai ekstrim tertentu, yaitu Syi'ah.³³ Makna batin ini digunakan sebagai pintu masuk untuk memasukkan ide-ide kesyi'ahannya dengan memaknai ayat agar sesuai dengan teologi yang dianut dan pemikiran yang diikuti, sekalipun harus bertentangan dengan makna lahir dari ayat-ayat itu.³⁴ Banyak ayat yang bernada umum-positif lalu disandarkan pada 'Ali dan keturunannya dan banyak ayat yang negatif lalu disandarkan pada lawan-lawan Ali, khususnya Bani Umayyah dan kawan-kawan.

Yang terakhir adalah pandangannya bahwa makna yang benar adalah makna yang lahir dari ilmu yang bersumber dari ahli Bait Nabi saja dan tidak menerima ilmu yang bersumber dari luar ahli Bait.³⁵ Ahli Bait Nabi adalah orang-orang yang diyakini tidak sekedar menerima pengajaran langsung dari Nabi, namun juga diwarisi ilmu oleh Nabi, seolah-olah hanya keturunan dan keluarga dekat nabi yang diberitahukan ilmunya oleh Allah. Para sahabat dan orang lain seperti sama sekali tidak tahu atau tidak berwenang untuk menafsirkan al-Qur'an. Baginya, hanya keluarga nabi yang wajib ditaati dan diberikan *walā'* karena melihat kedudukan mereka yang tinggi dan mulia dan tidak kepada non ahli Bait.

KECENDERUNGAN *TASHAYYU'* DALAM TAFSIR SURAH AL-BAQARAH

Dominasi kecenderungan *tashayyu'* dalam *Tafsīr al-Qummī* dapat dengan mudah dijumpai dalam lembar-lembar tafsirnya. Ketika

³²Baca buku Rasul Ja'fariyan, *Menolak Isu Perubahan dalam al-Qur'an* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1991). Dalam hampir seluruh isinya penulis ini meyakinkan bahwa *tahrīf* tidak ada dalam al-Qur'an. Sedangkan pendapat dan argument adanya *tahrīf* adalah lemah.

³³Milyatān, *Banū Umayyah 'Alā Minbar al-Rasūl fi Mutūn al-Tafsīr al-Siyāsi li al-Qur'an al-Karīm*, 36–37.

³⁴Ibid., 49–50.

³⁵Ibid., 38, 49.

menjelaskan tentang *ahruf muqāṭa'ah*, yakni *alif lām rā* pada awal surat al-Baqarah, al-Qummi menyatakan bahwa obyek yang diajak berbicara dengan huruf-huruf *muqāṭa'ah* itu adalah nabi dan al-imam ('Ali).³⁶

Ketika mufassir ini menafsirkan awal surat al-Baqarah awal, yaitu:

الم (1) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

Ia memberi penjelasan yang relatif berbeda dengan pandangan pada umumnya. Tentang huruf *alif lām mīm*, sebagian besar ulama menggolongkannya dalam ayat *mushtabihāt* dan hanya Allah yang mengetahui maknanya. Al-Qummi, dalam tafsirnya, menyatakan bahwa huruf-huruf tersebut merupakan asma Allah yang Agung yang ditujukan kepada Nabi Muhammad Saw. beserta para Imam Syiah. Selanjutnya, dalam penafsiran al-Qummi menyebutkan bahwa yang dimaksud al-kitab dalam ayat tersebut adalah kitab al-Qur'an yang dimiliki oleh Imam Ali bin Abi Thalib as. Al-Qummi menyatakan Kitab Ali merupakan petunjuk yang jelas tanpa adanya keraguan bagi *muttaqīn* yaitu orang-orang yang menempuh jalan kaum Syiah.³⁷

Hal ini berbeda dengan penafsiran mayoritas ulama. Terkait kata al-kitab, mayoritas ulama menafsirkan bahwa al-kitab yang dimaksud dalam awal surah al-Baqarah di atas adalah kitab al-Quran yang ditulis mulai masa Nabi hingga dibukukan pada masa Khalifah Utsman bin 'Affan yang kemudian disebut Mushaf Utsmani. Dikatakan al-Kitab sebagai isyarat bahwa al-Qur'an harus ditulis, karena itu Nabi Muhammad Saw memerintahkan para sahabat menulis ayat-ayat al-Qur'an. Demikian pula ketika menafsirkan pernyataan bahwa al-Qur'an merupakan petunjuk bagi orang-orang bertakwa secara umum³⁸ yang tidak dikhususkan kepada kelompok atau sekte tertentu, al-Qummi mengkhususkan pengertiannya bahwa yang disebut orang-orang bertakwa di sini adalah orang-orang yang menempuh jalan kaum Syiah.

Demikian juga ketika al-Qummi menafsirkan ayat :

³⁶Al-Qummi, *Tafsīr al-Qummi*, 30.

³⁷Ibid.

³⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, 1 (Jakarta: Lentera Abadi, 2010), 36.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَغُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ

Ada perbedaan antara penafsiran al-Qummi dengan tafsir yang lazim. Terhadap ayat di atas, mayoritas ulama menafsirkan bahwa sesungguhnya Allah tidak segan membuat perumpamaan dalam menjelaskan kehebatan dan kekuasaannya meskipun dengan contoh seekor nyamuk atau lebih kecil dari itu. Kemudian hanya orang-orang beriman yang mau mengakui kebenaran dan kebijaksanaan Allah dalam perumpamaan tersebut, sedangkan orang-orang kafir dan munafik tidak mau memahami tujuan dari perumpamaan tersebut.³⁹ Dengan demikian menurut mayoritas ulama ayat di atas memuat segala yang ada di dunia ini sebagai bukti atas kekuasaan Allah secara mutlak. Namun jika kita merujuk kepada *Tafsīr al-Qummī*, kata *ba'ūdah* (nyamuk) adalah perumpamaan bagi Imam Ali sedang kata *fauqaha* merujuk kepada Nabi Muhammad Saw. Hal ini didasarkan pada kalimat setelahnya yang menunjukkan perbedaan sikap antara orang beriman dan yang kafir dalam menerima perumpamaan tersebut. Dalam tafsirnya, al-Qummi menjelaskan bahwa orang-orang beriman menerima serta mengetahui pembaiatan Imam Ali oleh Nabi Saw. sebagai sesuatu yang benar dari Allah sedangkan orang-orang kafir mereka mempertanyakan, meragukan dan menolak kebenaran tersebut.⁴⁰ Terkait ayat ini, al-Qummi menegaskan bahwa orang-orang fasik yang ditolak dan disesatkan oleh Allah yaitu orang-orang yang mengingkari perjanjian Allah dalam pengangkatan Imam Ali sebagai khalifah Nabi Saw. dan memutuskan persambungan antara Imam Ali dengan para Imam Syiah.⁴¹

Ayat berikutnya yang menarik untuk diamati adalah ayat 143:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ...

Berkaitan dengan tafsir ayat di atas, mayoritas ulama menjelaskan umat Islam adalah *ummatan wasatan* yaitu sebagai umat yang telah mendapat petunjuk dari Allah Swt. sehingga mereka mampu menjadi umat pilihan yang adil serta akan menjadi saksi atas pengingkaran

³⁹Ibid., 63.

⁴⁰Al-Qummi, *Tafsīr al-Qummi*, 34–35.

⁴¹Ibid., 35.

orang-orang kafir. Mereka menjadi saksi atas umat-umat yang telah melampaui batas yang telah ditetapkan Allah dan berlebih-lebihan dalam beragama. Mereka adalah umat yang terpilih menjadi panutan dan pemimpin bagi umat-umat lainnya⁴²

Sedangkan al-Qummi menjelaskan tentang gelar *ummatan wasa'atan* merupakan gelar yang khusus dianugerahkan kepada para imam syiah. Mereka adalah orang-orang adil yang terpilih dan menjadi penengah antara Rasulullah dengan umat manusia seluruhnya.⁴³

Demikian juga ketika menafsirkan ayat:

... وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا
وَاتَّقُوا اللَّهَ أَلَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Menurut jumbuh ulama tafsir, ayat ini turun karena adanya tuntutan atas pertanyaan sahabat kepada Nabi mengenai kasus banyaknya perilaku dari kaum Anshar, apabila mereka telah mengerjakan ihram atau haji, mereka tidak mau lagi memasuki rumah dari pintu yang biasa, tetapi memilih lewat pintu belakang. Semua itu dianggap sebagai tradisi yang membawa kebaikan. Kemudian hal itu ditanyakan kepada Nabi Saw. dan kemudian Allah menurunkan ayat di atas sebagai jawaban atas masalah tersebut. Menurut ayat di atas Allah menerangkan kepada umat manusia bahwa kebaikan itu bukan berdasarkan perasaan dan tradisi semata yang berbau khufarat, seperti perbuatan kaum anshar yang memasuki rumah lewat belakang, tetapi kebaikan itu adalah ketakwaan kepada Allah Swt. diantaranya memasuki rumah dari pintunya seperti yang telah diperintahkan Allah kepada mereka.⁴⁴

Sedang menurut al-Qummi, ayat tersebut turun berkenaan dengan keutamaan kedudukan Imam Ali. sebagai pintu pembuka untuk meraih ajaran Islam yang bersumber dari Nabi Saw.⁴⁵ Hal ini didasarkan atas hadis Nabi Saw.⁴⁶

⁴²RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, 224.

⁴³Al-Qummi, *Tafsir al-Qummi*, 63.

⁴⁴RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, 284.

⁴⁵Al-Qummi, *Tafsir al-Qummi*, 68.

⁴⁶*Mustadrak 'alā al-Sahāhain*:

حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْفَقِيهَ الْإِمَامَ الشَّاهِدِي الْقَفَّالَ بِخَارِي، وَأَنَا سَأَلْتُهُ، حَدَّثَنِي النُّعْمَانُ بْنُ الْهَارُونَ الْبَلَدِيُّ بِسَلْدٍ مِنْ أَصْلِ كِتَابِهِ، ثنا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ الْحَرَّابِيُّ، ثنا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، ثنا سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثْمَانَ بْنِ حُثَيْمٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عُثْمَانَ النَّبِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ، وَعَلِيٌّ بَابُهَا، فَمَنْ أَرَادَ الْعِلْمَ فَلْيَأْتِ الْبَابَ»

قال رسول الله ”انا مدينة العلم وعلي عليه السلام بابها ولا تدخلوا المدينة الا من بابها“

Dalam hadis ini dijelaskan bahwa kedudukan Ali sangatlah tinggi, karena ia diibaratkan sebagai pintu masuk untuk memahami berbagai ajaran dari Nabi Muhammad Saw. Pintu sebagaimana pintu rumah adalah tempat lewat dan keluar masuknya seseorang ke dalam rumah. Maka ‘Ali adalah tempat keluar masuknya pengetahuan dari Nabi ke dalam dada kaum muslimin yang harus melalui pintu hakiknya yaitu ‘Ali. Terkait hal itu, al-Qummi menegaskan bahwa ayat di atas menjelaskan bukanlah suatu kebaikan jika seorang muslim mengambil ilmu Nabi Muhammad saw bukan melalui Imam Ali karena ia adalah pintu pembuka rahasia ajaran Nabi Muhammad Saw.⁴⁷

Ayat berikutnya yang terindikasi ditafsirkan dengan kecenderungan *tashayyu’* adalah ayat:

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضُهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ

Menurut *Tafsīr al-Qummī* ayat ini merupakan hujjah Imam Ali dalam perang Jamal untuk melawan pasukan Aisyah ra. Al-Qummi menceritakan ketika waktu perang Jamal datang seorang laki-laki yang menanyakan sikap Ali yang memerangi sahabat Nabi Saw. dan orang-orang yang telah bersaksi tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah. Maka Ali menjawab bahwa ia telah mendapat persetujuan dari Allah Saw. lalu laki-laki itu meminta bukti ayat mana dari Kitabullah yang membolehkan Ali memerangi para sahabat Nabi lainnya. Ali lalu membaca ayat di atas.⁴⁸

Sedangkan menurut mayoritas ulama ayat tersebut menjelaskan bahwa diantara rasul dikaruniai Allah kelebihan masing-masing. Di antara mereka mendapat kesempatan langsung berbicara dengan Allah tanpa pelantara yaitu Nabi Musa as, sehingga dia digelar *Kalīmullah*. Selain itu ada juga yang dikaruniai berbagai mukjizat yang tidak diberikan kepada nabi lainnya, misalnya Nabi Isa as dengan seijin Allah diberikan mukjizat mampu berbicara kepada

⁴⁷Al-Qummi, *Tafsīr al-Qummī*, 68.

⁴⁸Ibid., 84.

orang lain di waktu masih bayi dan dapat menghidupkan orang mati, serta menyembuhkan orang buta dan orang yang ditimpa penyakit sopak. Allah juga menguatkannya dengan Roh Kudus yaitu malaikat Jibril, disamping dia sendiri dikaruniai jiwa yang murni. Selanjutnya ayat ini juga menerangkan keadaan umat manusia selalu berpecah belah sepeninggal rasul-rasul yang diutus kepada mereka. Padahal, ketika para rasul masih hidup, mereka bersatu padu, tetapi setelah Allah mengambil rasul-Nya mereka bertengkar dan saling bermusuhan antara satu dengan yang lainnya karena adanya perbedaan paham dalam masalah agama dan kefanatikan mereka kepada suatu madzhab atau seorang imam diantara mereka. Seandainya Allah menghendaki maka mereka akan tetap bersatu, tetapi Allah Maha Berkehendak atas kehendak-Nya sendiri. Sehingga perbedaan di dalam umat beragama merupakan sunnah Allah dalam hamba-Nya.⁴⁹

Bagaimana al-Qummi menafsirkan ayat:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (256) اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاءُ لَهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُوهُمْ مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (257)

Dalam Tafsir al-Qummi, kata *tāgūt* ditujukan kepada golongan yang telah merampas hak ahli bait Nabi Saw yaitu khalifah Ali beserta keturunannya untuk menjadi pemimpin umat Islam sepeninggal Nabi Saw. Sedangkan kata *al-urwah al-wusqa* dari kata *بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى* yang mayoritas ulama menafsirkan berpegang teguh dengan tali yang kokoh, pegangan yang kuat yang lahir dari iman yang penuh dengan kesadaran dan bukan karena paksaan,⁵⁰ tetapi al-Qummi menyatakan bahwa yang dimaksud dengan kata itu adalah berpegang pada *wilayah* Ali ra dan para imam sesudahnya.⁵¹

Seterusnya pada ayat *اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا* dalam tafsirnya al-Qummi menerangkan yang dimaksud orang-orang beriman adalah mereka yang mengikuti langkah ahli bait Rasulullah Saw. sedangkan *وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاءُ لَهُمُ الطَّاغُوتُ* ditujukan kepada mereka yang dianggap telah menzalimi para Ahli Bait Nabi Saw beserta pengikutnya dengan

⁴⁹RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, 372.

⁵⁰Ibid., 382.

⁵¹Al-Qummi, *Tafsir al-Qummi*, 85.

cara merampas hak-hak mereka dalam hal *wilayah*. Selanjutnya di akhir ayat al-Qummi menambahkan kalimat الحمد لله رب العالمين yang peneliti belum mengetahui apakah itu bagian dari ayat yang dia tambahkan atau bukan, tetapi dia menyatakan seperti itu ayat diturunkan.⁵²

Akhir surat al-Baqarah yang mengandung kecenderungan *tashayyu'* ditemukan ketika ia menafsirkan ayat: “Dia memberikan al-hikmah kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Barang siapa yang diberikan al-hikmah, maka sungguh ia telah diberikan kebaikan yang banyak sekali.” Menurut al-Qummi, makna *khaīr kaṣīr* atau kebaikan yang banyak di sini adalah mengetahui imam Ali dan para imam sesudahnya.⁵³ Sementara dalam tafsir Kementerian Agama dinyatakan bahwa hikmah atau kebijaksanaan dan pengetahuan diberikan kepada siapapun yang dikehendaki-Nya sehingga manusia itu bisa membedakan antara yang benar dan salah, antara waswas syetan dan ilham dari Allah. Kemampuan membedakan yang benar dan salah, antara janji Allah dan bisikan syetan itulah anugerah atau kebaikan yang banyak yang diberikan kepada seseorang baik di dunnia maupun di akhirat.⁵⁴

Dari penerapan kecenderungan *tashayyu'* di atas bisa dilakukan pemetaan pola penafsiran politis *tasyayyu'*, yakni bagaimana al-Qummi memaparkan kecenderungan ber-*tashayyu'* di dalam memaknai dan memahami al-Qur'an. Di sini peneliti melacak apakah al-Qummi secara langsung menegaskan makna suatu ayat dengan suatu makna tertentu atau dia membandingkan dulu dengan makna lain kemudian dia memaparkan pemahamannya. Atau apakah al-Qummi mengabaikan makna lahir teks kemudian mentakwilkannya dengan takwil tertentu.

Dari telaah terhadap deskripsi yang ada, ditemukan bahwa al-Qummi: 1). terkadang memaparkan makna umum kemudian dipilihnya makna yang khusus. 2). langsung memaknai dengan makna khusus; 3). mentakwilkan maknanya karena mengambil makna batin agar sesuai dengan ideologi madzhab Syi'ah. Pola yang ketiga ini adalah pola yang paling sering dilakukan.

⁵²Ibid.

⁵³Ibid., 92.

⁵⁴RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, 407.

Ada penjelasan yang dikemukakan oleh al-Jazairi terkait alasan mengapa al-Qummi sering menafsirkan atau lebih tepatnya mentakwilkan ayat-ayat sehingga nampak jauh dari lafadnya dan lebih dekat kepada ta'wil dimana ia mengkaitkan hal-hal yang negatif kepada lawan-lawan syi'ah. Hal ini, menurutnya, terkait dengan beberapa hal:

Pertama, berdasarkan dalil yang sah, setidaknya menurut kelompok Syi'ah, esensi Muhammad dan keluarganya adalah alasan penciptaan alam semesta. Muhammad adalah wujud yang pertama kali diciptakan atau yang dalam bahasa tasawwuf adalah Nur Muhammad. Alam semesta semua tidak ada maknanya tanpa kehadiran Muhammad. Dalam hadis yang diakui kesahihannya oleh Syi'ah disebutkan bahwa Muhammad dan 'Ali berasal dari cahaya yang satu (*min nūr wāhid*). Dalam tradisi tasawuf sunni, pandangan yang demikian juga banyak dianut dan disebarluaskan sehingga membentuk sebuah pengetahuan yang terus dibakukan.

Kedua, manakala telah jelas bahwa esensi ahli Bait adalah tujuan penciptaan, maka secara nalar wajar Allah menyatakan dan memberitahukan akan keharusan mencintai dan memenuhi hak-hak mereka. Jika tidak demikian, maka terputuslah hubungan antara tujuan dan sarana yang ditetapkan Tuhan terkait dengan tugas manusia untuk beribadah. Ibadah tidak terjadi kecuali setelah memiliki pengetahuan yang dihasilkan dari keimanan kepada Allah, pengakuan akan Rasul yang mengabarkan kewajiban itu, dan pengakuan akan imam yang menyampaikan berita itu dari Rasul.⁵⁵

Ketiga, Allah mengetahui perilaku dan perbuatan yang dilakukan oleh orang-orang setelah wafatnya Nabi. Mereka mempermainkan agama, melanggar hak para pelindung nabi seperti yang dilakukan oleh bani Umayyah dan bani 'Abbasiyah. Mereka melakukan tindakan meniru umat sebelum mereka sedikit demi sedikit terutama dalam hal pengkhianatan mereka yang tidak memberikan hak wasiat kepada Ali dan keturunannya. Allah mengetahui hal ini dan menurunkan ayat-ayat yang sebagaimana biasanya mengekspresikan ajarannya dengan makna lahir di satu sisi dan makna batin di sisi lain.⁵⁶

Di antara argumen pendukung yang dikemukakan adalah bahwa ahli bait nabi merupakan kawasan terdekat turunnya wahyu,

⁵⁵Al-Qummi, *Tafsir al-Qummi*, 18–19.

⁵⁶Ibid.

sumber pengetahuan, tempat lahirnya tafsir dan takwil. Manakala ada ayat yang secara lahir merujuk kepada seseorang yang khusus namun secara makna batin ia sesuai dengan semua orang yang layak untuk itu sampai hari Kiamat.⁵⁷ Termasuk dalam hal ini adalah ketika al-Qur'an menginformasikan tentang kelompok yang baik dan kelompok yang jahat dari generasi yang telah lalu. Tujuannya adalah untuk diambil pelajaran terutama bagi generasi mendatang dan peringatan bagi kaum fasik yang menyerupi mereka yang sering digambarkan sebagai Yahudi dan Majusi dari umat Islam.⁵⁸ Mereka lahir dari kelompok umat Muhammad bukan umat lainnya.

Oleh karena itu, menurut al-Jazairi, menjadi jelaslah argumen mengapa al-Qummi biasa menisbahkan sifat-sifat terpuji kepada Ali dan ahli Bait Nabi lainnya dan menisbahkan sifat-sifat jahat kepada lawannya-lawannya. Disamping berdasar ketentuan akan munculnya orang-orang yang Ini disebabkan oleh gaya al-Qur'an yang menggunakan metode *kinayah* dan menghindari ungkapan yang jelas dan tegas. Ungkapan *kinayah* lebih baik jika dilakukan dibanding metode langsung dan jelas.⁵⁹ Al-Qur'an menjadi medan pertarungan wacana yang terus-menerus dilakukan para penafsir dan pembacanya demi menegaskan kesalahan lawan politik dan menegaskan kebenaran kelompok sendiri melalui serangkaian interpretasi dan takwil terhadap ayat-ayat yang mungkin dipolitisir.

Sementara itu, di saat yang bersamaan, perebutan dan perkelaian makna teks disadari menjadi medan paling mudah dilakukan dan disebarkan untuk mendukung paham atau ideologi tertentu di tengah pertarungan fisik yang keras dan berdarah-darah antara representasi Sunni dan Syi'ah. Di samping untuk menegaskan kebenaran kelompoknya, cara semacam ini merupakan praktek politik dalam rangka menegaskan eksistensi kelompok dan upaya melemahkan kelompok lain. Pergulatan dan pertarungan politik yang digerakkan melalui perang wacana dan perang fisik gema dan dampaknya masih sangat terasa hingga saat ini dimana antar sesama muslim saling menyalahkan, mengkafirkan dan menegaskan kelompok sendiri sebagai pemilik kebenaran tunggal dan pasti.

⁵⁷Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik Hingga Modern*, terj. M Alaika Salamullah (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006), 336.

⁵⁸Al-Qummi, *Tafsīr al-Qummi*, 21.

⁵⁹Ibid.

PENUTUP

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa al-Qummi dalam tafsirnya terhadap surah al-Baqarah merepresentasikan suatu kecenderungan yang kuat di dalam menegaskan keunggulan ‘Ali dan para imam sesudahnya yang *notabene* keturunannya melalui penafsiran terhadap ayat-ayat yang dengan cara takwil diarahkan untuk mendukung ideology Syi’ah atau ber-*tashayyu’*. Kecenderungan itu sangat nampak dalam ayat-ayat yang memungkinkan ditakwil sehingga bukan makna tekstual yang diambil tetapi makna batin yang dipilihnya. Penggunaan metode takwil ini menjadi cara bagi al-Qummi untuk memasukkan ide ke-mazhab-annya sehingga makna al-Qur’an dapat dibawa sesuai dengan keinginannya.

Namun demikian perlu diketahui, bahwa kecenderungan menakwil makna ke dalam *tashayyu’* ini lebih banyak didorong oleh motif untuk merebut makna di tengah pergolakan politik kepentingan dan kekuasaan antara golongan Sunni dan Syi’ah yang sangat semarak di masanya. Tafsir al-Qur’an secara nyata disadari bisa menjadi alat legitimasi dalam perebutan otoritas agama di dalam mensikapi konflik kepentingan kelompok yang menggejala di masyarakat pada waktu-waktu tertentu. Disinilah diambil pemahaman bahwa setiap tafsir selalu merupakan pergulatan seseorang dalam mendekati teks dengan kepentingan dan kebutuhan yang melingkupinya.

DAFTAR RUJUKAN

- Abidin, Ahmad Zainal. *Hermeneutika Obyektifitas dan Subyektifitas dalam Tafsir al-Qur’an Kontemporer Melacak Pemikiran Fazlur Rahman dan Hassan Hanafi*. Tulungagung: STAIN Tulungagung Press, 2008.
- Al-Qummi. *Tafsir al-Qummi*. Al-Sayyid al-Tayyib al-Mūsawi al-Jazāiri (ed.). 3 ed. 1. Qum: Muassasah Dār al-Kitāb li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr, 1303H.
- Goldziher, Ignaz. *Madzhab Tafsir dari Klasik Hingga Modern*. terj. M Alaika Salamullah. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006.

- Ja'fariyan, Rasul. *Menolak Isu Perubahan dalam al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1991.
- Jafri, Syed Husen M. "Syi'ah: Tinjauan Sejarah." In *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*. John L. Esposito(edit). Bandung: Mizan, 2001.
- Mīsāwi, Sihām al-Dubābi al-. *Islām al-Sāsah*. Beirut: Dār al-Ṭalīf'ah, 2008.
- Milyatān, 'Abd Allāh Sālim. *Banū Umayyah 'Alā Minbar al-Rasūl fi Mutūn al-Tafsīr al-Siyāsi li al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Ru'yah, 2012.
- Noorhidayati, Salamah. "Hadis Ghadir Khum dalam Perspektif Sunni dan Syi'ah." *Laporan Penelitian*. Tulungagung: IAIN Tulungagung, 2014.
- Qummi, Abu al-Hasan 'Ali bin Ibrahim al-. *Tafsīr al-Qummi*. 1. Beirut: Mu'assasah al-A'lami li al-Mathbu'at, 1991.
- RI, Kementerian Agama. *Al-Qur'an dan Tafsirnya*. 1. Jakarta: Lentera Abadi, 2010.
- Rohmana, J. A. "Qur'an and Exegesis in History." *Jurnal Teks*, no. 1 (2012).
- Sadr, Sayyid Hasan as-. *Peradaban Syi'ah dan Ilmu Keislaman*. terj. Ammar Fauzi. Majma' Jahani Ahlul Bait, 2007.
- Semeer, Zeid B. "Kredibilitas Kritik Nashir al-Qifari terhadap Hadis-hadis Syi'ah Imamiyyah." UIN Syarif Hidayatullah, 2011.
- Shomali, Muhammad Ali. *Cakrawala Syi'ah*. terj. Endang Zulaicha Susilawati. Jakarta: Nur al-Huda, 2012.
- Zen, A. Muhaimin. *Al-Qur'an 100 % Asli: Sunni-Syi'ah Satu Kitab Suci*. Jakarta: Nur al-Huda, 2012.

PESANTREN DAN PENDIDIKAN POLITIK DI INDONESIA: Sebuah Reformulasi Kepemimpinan Islam Futuristik

Mukodi

STKIP PGRI Pacitan
email: mukodi@yahoo.com

Abstract: *There is an increasing concern about discussing politics at pesantren (Islamic Boarding School), as if disuccing the politics was uncommonly happened there. This oddity is due to the conception of a person who puts pesantren merely a decontextualised scholarly reproduction of an-sich (from the real world problem or real politics) and not as an agent of change. In fact, pesantren is a replica of life integrating various life skills, including politics. The most interesting finding was that the diverse activities of life in the boarding school had raised the seedling of students' political sense. The existence of a political school (politics pesantren) became an alternative solution and a concrete answer to approach pesantren graduates as well as the potential Islamic youth working in the politics world. Besides, it was obtained through the leadership reformulation at pesantren (boarding school), such as: (1) applying the leadership curriculum and politics into schools curriculum; (2) intensifying leadership training; (3) holding a leadership transplant program; (4) seating qualified pesantren graduates becomes a leader; (5) Mentoring (coaching) youth leader at pesantren to accelerate the realization of the ideal leadership to Islamic version in Indonesia.*

المخلص: وهنا كقلقمترزا يدحولا لسياسة فيالمدارسالإسلاميةالداخلية (مدرسة داخلية إسلامية)، كمالو كاتمناقشة السياسة غير مألوفحدثهناك. هذا غرا ثبويرجعذ لكالمفهومالشخصا لذبيضعالعود العلماء مجرد وسيلة سيشا ستساخوهيلستسياقية (منمشكلةالعالمالحقيقيةأو السياسة الحقيقية) وليسعاملامنعواملاتغيير. يالواقع، المدارسالإسلاميةالداخليةهينسخةطبقالأصلمنحياةومجالمهاراتالحياتيةالمختلفة، بمافيدلكالسياسة. وكأهذا الا كتشا فالأكثرإثارةللأهتمامأناأنشطةمتنوعةمنالحياةفيمدرسةداخليةقدأثارالشتلا تمنا لحسالسياسيلدنالطلاب. وجود مدرسة سياسية (السياسة المدارسالإسلامية الداخلية)

ليك ونحلا بديلا وإجابة محددة لتهجر يجي المدار سالا إسلامية الداخلية وكذلك للشباب بالاسلام مالم
 حتملنا الذي نعملو نفيالسياسة العالمية. المجان بذلك، تالمصو لعلها منخل لإعادة صياغة القيا
 دة في المدار سالا إسلامية الداخلية (مدرسة داخلية)، مثل: (1) تطبيق منهاج القيادة والسياسة فيمن
 اهجد المدارس. (2) تكثيف التدر بيعلالقيادة. (3) عقد برناجز راعة القيادة؛ (4) لجلو سخر يجيال
 مدار سالا إسلامية الداخلية المؤهلين بصحقاتنا. (5) التوجيه التدريب) عيما للشباب في المدار سالا
 اخلية لتسر بع تحقيق القيادة المثالية إلى إصدار الإسلام في نديا.

Abstrak: *Memperbincangkan dunia politik di pesantren, seolah menjadi hal yang taklazim. Ketidaklaziman ini lebih dikarenakan konsepsi seseorang yang menempatkan pesantren hanya sekadar tempat reproduksi keilmuan-sich, terpisah dari dunia nyata (real politik), bukan sebagai agen perubahan. Padahal senyatanya tidak demikian, pesantren adalah eplika kehidupan yang memadu pelbagai kecakapan hidup, tak terkecuali kecapan politik. Hasil kajian ini membuktikan bahwa beragam aktifitas kehidupan di pesantren telah mendorong tersemainya sense of politic parasantri. Keberadaan sekolah politik (pesantren politik) pun menjadi alternatif solutif, dan jawaban konkrit untuk merangkul alumni pesantren, dan kaum muda Islam yang potensial bergiat di dunia politik. Selain itu, melalui reformulasi kepemimpinan di pesantren, berupa: (1) memasukkan kurikulum kepemimpinan, dan politik kedalam kurikulum pesantren; (2) mengintensifkan pelatihan kepemimpinan; (3) mengadakan program pencangkakan kepemimpinan; (4) mendudukkan alumni pesantren yang berkualitas (qualified) menjadi pemimpin; (5) pendampingan (coaching) pemimpin muda di pesantren dapat mempercepat terwujudnya kepemimpinan ideal versi Islam di Indonesia.*

Keywords: pendidikan politik, pesantren, reformulasi, kepemimpinan.

PENDAHULUAN

Belakangan ini perbincangan diakar rumput (*grassroot*) atas pernyataan KH. Said Agil Siraj, Ketua Umum PBNU kian menghangat. Ia berpendapat bahwa “Siapa saja yang mampu dan dipercaya rakyat, pemimpin yang adil meski itu non-Muslim tapi jujur, itu lebih baik daripada pemimpin Muslim tapi zalim. Di mana

saja dan siapa saja.”¹ Pernyataan tersebut, seolah mengirimkan sinyal betapa sulitnya menemukan figur pemimpin yang adil, dan amanah ditubuh umat Islam, khususnya di Indonesia. Lebih dari itu, pernyataan itu *momot* pesan simbolik yang bersayap.

Anasirnya di antaranya, *pertama*, pernyataan yang dilontarkan oleh Said Agil Siraj merupakan *statement personal*, tidak merepresentasikan pendapat PBNU secara kelembagaan. Walau pernyataan itu, dilontarkan di kantor PBNU, Jalan Kramat Raya, Jakarta. Sebab, memang sulit membedakan antara kapasitas seseorang atas nama pribadi, dengan atas nama kelembagaan (organisasi/institusi) pada saat dirinya menjadi pejabat publik. *Kedua*, autokritik kepada lembaga-lembaga Islam yang selama ini diagung-agungkan kaum *nahdhiyyin*, sebut saja pesantren-pesantren *salafiah*, dan madrasah *diniyyah* yang ‘gagal’ memproduksi pemimpin, atau calon kader pemimpin. *Ketiga*, menyindir, atau sekadar mengail respon para alumni lembaga Islam (alumni pesantren-pesantren *salafiyah*, dan *madrasah diniyyah*) yang mempunyai kapasitas, dan kredibel, tetapi cenderung menepi dalam arus perpolitikan nasional. *Keempat*, mengkritik, dan menegur partai politik berbasis Islam yang telah gagal menampilkan wajah keislamannya, bahkan tidak mampu meretas pemimpin yang adil, dan amanah. *Kelima*, gamang, dan prihatin betapa sulitnya mendapatkan pemimpin yang adil, dan amanah di negara yang mayoritas Islam dengan populasi penduduk terbesar keempat dunia. *Keenam*, pernyataan sikap politik PBNU merespon opini publik atas kriteria kepemimpinan ideal di Indonesia.²

Anasir-anasir tersebut di atas, seolah menjadi suatu kewajaran ditengah sulitnya menemukan figur pemimpin di Indonesia yang baik. Buktinya, data Kementerian Dalam Negeri (Kemendagri) telah

¹Hardani Triyoga, “Said Aqil: Mending Pemimpin Non-Muslim Tapi Jujur daripada Muslim Tapi Zalim,” *detiknews*, 16 April 2016, 1. Lebih dari itu, barangkali KH. Said Agil Siraj berpijak pada pendapat Ibn Taymiyyah yang mengatakan: “Allah akan menolong negara yang adil meskipun negara itu kafir. Dan Allah tidak akan menolong negara yang zalim meskipun negara itu mukmin (Islam). Lihat, Agus Sunaryo, “Symbolisme dan Essensialisme Kepemimpinan (Kajian Fikih Siyarah Tentang Sosok Pemimpin Ideal Menurut Islam),” *AKADEMIKA* 1 (Januari 2014): 72.

²Pernyataan kontroversial KH. Said Agil Siraj seperti ini bagi kaum *Nahdhiyyin* di akar rumput sudah menjadi hal yang biasa. Sebab, tokoh-tokoh NU sebelumnya juga tak kalah kontroversial, sebut saja KH. Wahab Hasbullah, *Rais Amm* pengganti *Rais Akbar* KH. Hasyim Asy’ari, Idam Chalid, dan KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur).

mencatat hingga Februari 2015 sebanyak 343 orang dari total 524 orang kepala daerah, dan wakil kepala daerah yang terjerat kasus korupsi.³ Ironisnya lagi, mayoritas pelaku tindakan korupsi *notabene* beragama Islam, dan tidak sedikit di antara mereka berasal dari politik berlabel Islam.⁴ Persoalan lainnya yang tak kalah pentingnya adalah hingga kini partai politik belum—untuk tidak mengatakan tidak—mampu melakukan pendidikan politik secara baik. Indikasinya sederhana, disetiap suksesi pemilihan umum mulai dari penjurangan bakal presiden, gubernur, wali kota, bupati, DPR, DPRD I, dan DPRD II partai politik selalu kesulitan mencari bakal calon. *Alhasil*, partai politik asyik masyuk merayu bakal calon eksekutif, dan legislatif diluar kader partai, mulai dari kaum akademisi, agamawan, seniman, pengusaha hingga artis papan atas merupakan potret buram kepemimpinan, dan politik di Indonesia. Pilgub DKI Jakarta yang menghadirkan Cagub-Cawagub di luar kader partai politik menjadi bukti nyata dari hal itu.⁵ Oleh karena itu, artikel ini mencoba menemukan jawaban atas anasir-anasir tersebut di atas. Fokus kajian ini akandibatasi pada (1) konstruksi hubungan Islam, dan politik; (2) pesantren, dan pendidikan politik di Indonesia, serta; (3) reformulasi pendidikan kepemimpinan di pondok pesantren.

HUBUNGAN ISLAM DAN POLITIK

Menyoal Islam dan politik sangatlah menarik, dan senantiasa aktual. Hal ini dikarenakan pendapat para ahli Islam yang mengatakan

³Sabrina Asril, “Mendagri: 343 Kepala Daerah Tersangkut Kasus Hukum,” *Kompas.com*, 4 Februari 2015.

⁴Lihat, “Suryadama Ali, Mantan Menteri Agama, sekaligus sebagai Ketua umum PPP (2007-2014), dan Lutfi Hassan Ishaq, Presiden PKS (2010-2015),” n.d., http://www.kompasiana.com/anugrahoby/ternyata-nyaris-semua-pejabat-koruptor-dari-parpol-yang-mengaku-nasionalis_551b3de6a33311b023b65d43d44.

⁵Anis Baswedan adalah mantan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nasional berasal dari kalangan akademisi non partai politik dipinang oleh Partai Gerinda, dan PKS untuk menjadi Calon Gubernur (Cagub) DKI Jakarta, dipasangkan dengan Sandiaga Uno, dewan Pembina Partai Gerinda. Di sisi yang sama, Cagub Agus Harimurti Yudhoyono berasal dari kalangan militer dipinang oleh Partai Demokrat (PD), Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), Partai Persatuan Pembangunan (PPP), dan Partai Amanat Nasional (PAN), dipasangkan dengan Sylviana Murni, *notabene* sebagai pegawai negeri sipil aktif. Sementara itu, Cagub pertahana Basuki Tjahaya Purnama pun berasal dari non partai dilamar oleh Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP), Partai Golongan Karya (Gorkar), Partai Hati Nurani Rakyat (Hanura), dan Partai Nasional Demokrat (Nasdem) dipasangkan dengan Djarot Saiful Hidayat, pengurus partai PDIP.

Islam lebih dari sekadar sistem teologi: sebuah sistem kehidupan yang lengkap. Islam merupakan *dīn* (agama), dan sekaligus *dawlah* (negara).⁶ Menurut Munawir Sjadzali terdapat tiga aliran di kalangan umat Islam dalam melihat Islam, dan politik. *Pertama*, aliran yang berpendirian bahwa Islam bukan semata-mata agama dalam pengertian Barat, yakni hanya menyangkut hubungan antara manusia, dan Tuhan, melainkan Islam adalah satu agama yang sempurna, dan lengkap dengan pengaturan bagi segala aspek kehidupan manusia termasuk kehidupan bernegara. *Kedua*, aliran yang berpendirian bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat, yang tidak ada hubungannya dengan urusan kenegaraan. *Ketiga*, aliran yang menolak pendapat bahwa Islam adalah suatu agama yang serba lengkap, dan Islam terdapat didalam sistem kenegaraan. Akan tetapi, aliran ini menolak anggapan bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat yang hanya mengatur hubungan antara manusia, dan Tuhannya. Aliran ini berpendirian bahwa dalam Islam tidak terdapat sistem ketatanegaraan, tetapi terdapat seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara.⁷

Di sisi yang lain, Azyumardi Azra membagi pertautan antara Islam dan agama menjadi tiga. *Pertama*, pemisahan antara agama, dan politik. Kondisi seperti ini biasanya disertai dengan ideologi politik sekuler yang tidak bersahabat dengan agama (*religiously unfriendly secularism*). *Kedua*, pemisahan yang disertai ideologi yang bersahabat dengan agama (*religiously friendly ideology*), seperti di Indonesia. Penyebutannya pun biasa disebut sebagai akomodasi antara negara, dan agama. *Ketiga*, penyatuan agama, dan negara, seperti Arab Saudi yang dapat disebut teokrasi.⁸ Pandangan Munawir Sjadzali, dan Azyumardi Azra tersebut pada hakikatnya saling menguatkan, yang menempatkan Islam, dan politik sebagai satu dimensi pemikiran. Masing-masing orang dapat melihat, dan menempatkan Islam, dan politik dalam satu garis pijakan, ataupun sebaliknya, tinggal memilih mana yang dijadikan rujukan.

Namun demikian, pelbagai pandangan, dan literatur kajian keislaman cenderung menegaskan bahwa hubungan antara Islam, dan

⁶Budhy Munawar Rahman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid Pemikiran Islam Di Kanvas Peradaban* (Jakarta: Penerbit Mizan, 2006), 2719–2720.

⁷Amirullah, “Hubungan Islam, dan Politik di Indonesia Serta Implikasinya Terhadap Pendidikan Islam,” *Jurnal Kreatif* XII, no. 1 (Januari 2015): 5.

⁸Ibid.

politik tidak dapat dipertautkan satu dengan lainnya.⁹ Hubungan antar keduanya dimulai sejak awal kelahiran Islam itu sendiri. Meskipun hubungan antara agama, dan negara (politik) tidak pernah terlontar di zaman Nabi, dan Khulafaurrasyidin. Hal itu dikarenakan di masa-masa itu seluruh waktu, dan tenaga dicurahkan untuk menyebarkan, dan membela Islam.¹⁰ Akan tetapi, Nabi Muhammad Saw. diyakini oleh umatnya bukan hanya sekadar seorang nabi, melainkan juga seorang (pemimpin) negarawan. Islam, dan politik pada dasarnya tidak terpisahkan. Islam tidak pernah memisahkan antara kegiatan profan, dan sakral, kecuali dalam pendekatannya. Artinya liputan Islam kepada segenap persoalan hidup, misalnya politik, sebenarnya terjadi terutama hanya pada level etisnya saja. Islam tidak pernah memberi detail-detail berpolitik. Ijtihad para pelaku politik menjadi kuncinya dengan memegang teguh prinsip-prinsip Islam.¹¹

Lebih dari itu, hubungan antara Islam, dan politik biasanya merujuk pada peristiwa di *Thāqifah Banī Sa'īdah*,¹² dimana pada peristiwa itu ditetapkan kriteria pengangkatan *Khulafā al-Rāsīdīn*. Inilah dasar yang dijadikan tonggak ulama fiqih Sunni menjelaskan hubungan agama, dan negara. Para kritikus Islam berpendapat bahwa pertemuan yang dihelat di *Thāqifah Banī Sa'īdah* dinilai tidak direncanakan dengan matang, tergesa-gesa, dan tidak memiliki dasar

⁹Arfiansyah, "Pemikiran Politik Islam; Sebuah Tinjauan Sejarah Terhadap Arus Pemikiran Islam Klasik Sampai Awal Abad Ke 20," *SUBSTANTIA* 12 (Oktober 2010): 174.

¹⁰Muhammad Abid Aljabiri, *Agama, Negara, dan Penerapan Syariah*, terj. Mujiburrahman (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), 14.

¹¹Arfiansyah, "Pemikiran Politik Islam; Sebuah Tinjauan Sejarah Terhadap Arus Pemikiran Islam Klasik Sampai Awal Abad Ke 20," 2724. Perlu dipahami bahwa sejatinya, hanya sedikit dan itupun ringkas, ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang prinsip-prinsip politik. Pada satu sisi terdapat kewajiban untuk 13at kepada Rasul dan VIII Amri (yang bersifat syar'i) (QS. an-Nisa': 59 dan 80). Di sisi lain terdapat kewajiban bagi penguasa untuk bennusyawah dengan rakyat (QS. Ali 'Imran: 159). Selanjutnya tercantum: dorongan agar kaum Muslimin bermusyawah di antara sesama mereka (QS. asy-Syura: 38). Otoritas dan musyawarah merupakan dua unsur yang diperintahkan Tuhan bagi setiap bentuk pemerintahan. Sesuai dengan titik berat yang diletakkan pada salah satu dari kedua unsur tersebut, muncullah berbagai bentuk sistem politik. Baca, M. Arkoun dan Louis Gardet, *Islam Kemarin, dan Hari Esok*, trans. oleh Mujiburrahman (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), 5.

¹²*Thaqifah Bani Sa'īdah* merupakan balai pertemuan orang ansar, dan muhajirin untuk membahas kepemimpinan umat islam setelah nabi muhammad saw meninggal, baca. Abdul Chalik, "Fundamentalisme dan Masa Depan Ideologi Politik Islam," *Jurnal Islamica Junal Studi Keislaman*, n.d., 62.

teologis yang kuat. Apalagi tidak semua unsur sahabat penting hadir dalam musyawarah tersebut.¹³

Kelekatan hubungan antara Islam, dan politik secara kesejarahan pada hakikatnya bermula sejak awal kelahiran Islam itu sendiri, tepatnya sejak Nabi Muhammad Saw., dinobatkan sebagai nabi, dan rasul. Hanya saja persinggungan antar keduanya terjadi jauh sebelum masa kenabian Muhammad. Dalam kisah Nabi-nabi terdahulu, manusia sudah mengenal sistem pemerintahan, seperti zaman Nabi Ibrahim dengan rajanya “Namrudz” yang terkenal lalim.¹⁴ Kemudian ketersingungan itu berlanjut secara terus menerus pada masa kepemimpinan Nabi Muhammad Saw., *Khulafā al-Rāshidīn, tābīn, tābi’ al-tābi’īn*—hingga sekarang. Dalam konteks keindonesiaan, hubungan Islam, dan politik pun menyatu padu, tak terpisahkan, seperti dua sisi mata uang. Catatan-catatan historis menyebutkan bahwa hubungan antara Islam, dan politik dimulai sejak masuknya Islam di nusantara,¹⁵ hingga sekarang. Bahkan, taktik, dan strategi para wali songo dalam menyemaikan, dan menyebarkan agama Islam di nusantara kala itu juga menggunakan politik¹⁶ sebagai salah satu alat dakwahnya.

Potret kelekatan Islam, dan politik di Indonesia secara eksplisit ditunjukkandengan adanya istilah Islam politik, dan Islam kultural pada dekade 80-an. Islam politik yang dimaksud adalah Islam yang memiliki orientasi kuat kepada politik, dan kekuasaan, sedangkan Islam kultural adalah Islam yang memiliki orientasi kepada pengembangan aspek sosio-kultural dari jalur non politik seperti dakwah secara damai, pendidikan, dan ekonomi.¹⁷ Sebagai contoh *real*, para elit organisasi keagamaan, sebut saja Muhammadiyah, dan NU acapkali mempraktikkan peranan Islam politik, dan Islam kultural secara bergantian. Mereka diantaranya, KH. Wahab Chasbullah (1883-1971 M), KH. Wahid Hasyim (1914-1953 M), M. Natsir (1908-1993 M), KH. Abdurrahman Wahid (1940-2009

¹³Ibid., 62–63.

¹⁴Triono, “Corak Pemikiran Politik dalam Islam Zaman Klasik, Pertengahan dan Kontemporer,” *Jurnal TAPIS*, Juli 2011, 33.

¹⁵Penyebutan istilah Nusantara digunakan untuk menyebutkan Indonesia sebelum merdeka pada tanggal 17 Agustus 1945.

¹⁶Baca, n.d., <http://islamnusantara.com/strategi-dakwah-wali-songo-dalam-islamisasi-di-jawa/>.

¹⁷Azyumardi Azra, “Revitalisasi Islam Politik dan Islam Kultural di Indonesia,” *Indo-Islamika* 1 (Februari 2012): 235.

M), dan Amin Rais (1944- M). Bahkan, KH. Wahab Chasbullah pun pernah melontarkan pendapat bahwa “Islam, dan politik ibarat gula, dan manisnya.¹⁸Dengan demikian, Islam, dan politik di Indonesia, baik dilihat dalam tataran historis, sosiologis, maupun praksis merupakan dua kesatuan yang saling melekat, keduanya tak bisa dipisahkan antara satu dengan lainnya.

PONDOK PESANTREN DAN PENDIDIKAN POLITIK

Pondok Pesantren sebagai sub sistem pendidikan nasional hingga kini tetap diyakini sebagai salah satu pendidikan yang terbaik di bumi nusantara. Keberadaan pondok pesantren tetap mendapat tempat tersendiri di hati umat Islam, walau belakangan ini lembaga pendidikan modern lainnya kian berjubel. Lebih-lebih, bagi warga masyarakat nahdhiyyin yang tinggal di pedesaan (urban), alias masyarakat ‘pinggiran’. Bahkan, tidak sedikit masyarakat muslim puritan menganggap pendidikan pondok pesantren sama pentingnya dengan pendidikan formal (persekolahan) bagi buah hati mereka.¹⁹

Di pondok pesantren, para santri tidak hanya mendapatkan ilmu agama Islam, budaya literasi, manajemen diri, kecapan hidup (*life skill*), ilmu etika, bahkan dasar-dasar politik juga acapkali diperoleh. Hanya saja ukuran keberhasilannya tidak terukur, dan terstandarkan. Satu sama lainnya berbeda-beda, tergantung pada kesungguhan masing-masing, dan daya tangkap santri itu sendiri. Keberhasilan, dan ketuntasan pemahaman santri yang bersifat personal-kualitatif inilah yang menuai kritik tajam dari para kritikus dunia persekolahan modern.²⁰

¹⁸Greg Fealy dan Greg Barton, *Tradisionaisme Radikal Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 22.

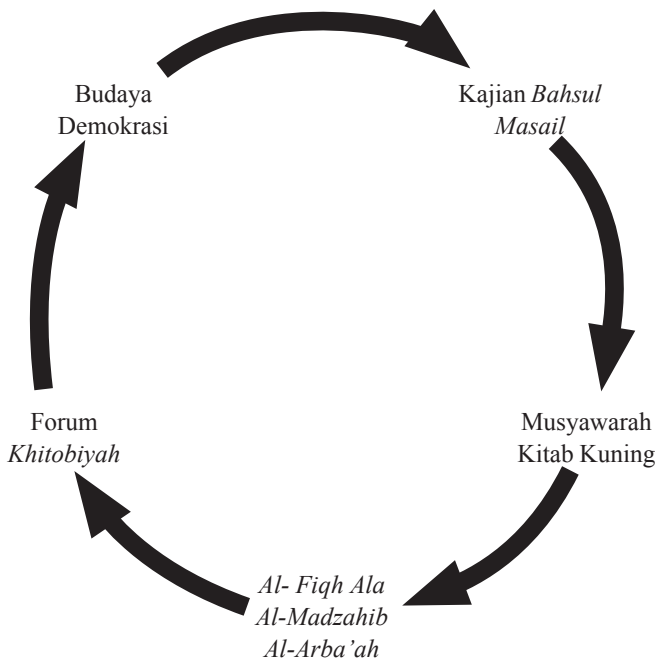
¹⁹Mukodi, *Menjaga Umat Pilar-Pilar Budaya Pondok Tremas di Era Global* (Yogyakarta: Lentera Kresindo, 2015), v.

²⁰Sebut saja, seperti Sutan Takdir Alisjahbana, ia mengkritik keras adanya pesantren tradisional. Menurutnya, sistem pendidikan pesantren harus ditinggalkan atau setidaknya, ditransformasikan sehingga mampu mengantarkan kaum muslim ke gerbang rasionalitas, dan kemajuan. Jika, pesantren dipertahankan, berarti mempertahankan keterbelakangan dan *kejumudan* kaum muslim. Nyatanya, analisis Takdir tersebut tidak semuanya benar adanya, *kejumudan* dan *kekolotan* pesantren tradisional justru mampu mempertahankan dan meneguhkan pesantren dengan sederet kekurangan dan kelebihan yang dimilikinya. Bahkan, alumni pesantren tradisional tidak sedikit yang berhasil menjadi publik figur di pentas nasional dan internasional. Sebut saja, Muhammad Khalil Bangkalan, Nawawi Banten, Mahfudz Tremas Pacitan, Abdur Karim, Saleh Darat, Hasyim Asyari, Wahid Hasyim, Jazuli Ploso Kediri, Wahab Abdullah Tambakberas, Bisri Sansuri Denanyar Jombang dan banyak lainnya. Lihat *Ibid.*, 5.

Pendidikan politik adalah salah satu ragam pendidikan yang dibangun, dan ditumbuhkembangkan di pondok pesantren. Akan tetapi, cara, dan metode tidak didesain, apalagi dipersiapkan secara baik. Bahkan, sang empunya—kiai, ustad, dan pengurus—tidak sadar jika telah mengajarkan nilai-nilai pendidikan politik di pesantren. Pelbagai aktivitas yang mengarah pada pendidikan dasar-dasar politik seperti kebebasan menyampaikan pendapat, menghargai perbedaan, toleransi, dan budaya telah terpraktikkan di pesantren.

Setidaknya ada lima aktifitas di pondok pesantren yang mengkondisikan para santri memahami nilai-nilai politik, yakni: 1) forum diskusi (musyawarah) kitab; 2) kajian *al-Fiqh 'alāal-Madhāhib al-Arba'ah*; 3) forum *khitābiyah*; 4) praktik budaya demokrasi; 5) kajian *bath al-masāil*. Lebih jelasnya dapat disajikan pada tabel 1 berikut ini:

Gambar 1
Dasar-Dasar Pendidikan Politik di Pondok Pesantren



Adapun penjelasan masing-masing dari rincian Tabel 1 adalah sebagai berikut:

Forum Diskusi (Musyawarah) Kitab Kuning

Arena diskursus akademik tumbuh kembang dengan subur di pondok pesantren salah satunya melalui aktifitas musyawarah kitab kuning. Budaya *shāwir*, atau musyawarah adalah tradisi diskusi mendalam mengenai topik pembahasan sebuah mata pelajaran. Diskusi ini bersifat dinamis, dan tak jarang, di sana terdapat dialektika ilmiah serta perdebatan akademik yang terjadi antar peserta musyawarah.²¹ Forum musyawarah kitab kuning biasanya dihelat melalui dua ranah, yakni diranah musyawarah reguler yang diatur, dan didesain oleh pengurus pesantren; dan diranah musyawarah insidental yang diinisiasi oleh masing-masing kelas disetiap tingkatan, masing-masing pengurus kamar pondok,²² dan organisasi kedaerahan asal santri secara mandiri.

Diskusi (musyawarah) kitab kuning menjadi momentum bagi santri dalam mengaktualisasikan diri mereka. Pendidikan politik pun acapkali mengalir begitu saja secara alami. Bahkan, terkadang para santri tidak menyadari jika diri mereka tengah mendapatkan, dan mempratikkan politik itu sendiri. Topik diskusi biasanya menyesuaikan konsensus peserta diskusi. Adakala mendiskusikan pokok-pokok pengajaran yang sulit. Adakala juga mendiskusikan tema-tema aktual. Sebut saja masalah hak, dan kewajiban warga terhadap negara, relasi agama, dan negara, masalah kepemimpinan, dan lain sebagainya.

Tesis, anti tesis, dan sintesis menjadi bumbu penyedap diarena diskusi (musyawarah) disetiap topik yang diangkat pada pembahasan diskusi. Pelbagai kitab referensi ditunjukkan, dan dibaca sebagai penguat argumentasi. Setiap santri dididik menjadi *orator*, *presenter*, sekalaigus *debater*. Hanya saja ciri khas diskusi (musyarawah) di pondok pesantren senantiasa mendudukkan pada sumber referensi terkuat (*jumhūr ‘ulamā’*) sebagai pemenang, bukan pada kehebatan logika nalar *presenter*, atau *debater*. Kontruksi pemikiran seperti ini yang menjadi ciri khas pesantren, yakni menonjolkan referensi (al-Quran, hadis, dan kitab kuning) ‘memalingkan’ logika. Kritik pedas seperti ini pernah dilontarkan Ulil Abshar Abdalla, dengan

²¹Helmy Faishal Zaini, *Pesantren Akar Pendidikan Islam Nusantara* (Jakarta: P3M, 2015), 44.

²²Kamar-kamar pondok pesantren biasanya disebut dengan *namagotaan*, misalnya *Gotaan Firdaus*, *Gotaan Arr-Rahman*, *Gotaan Albanteni*, dan lain sebagainya.

mengatakan bahwa tradisi epistemologi-keilmuan kitab kuning yang dimiliki oleh pesantren selama ini masih berpusat pada pola pemikiran *ahl al-hadīth*, bukan pola *ahl ra'yu*.²³ Namun demikian, belakangan ini kaum santri mulai memadu, dan menyeimbangkan antara *ahl al-hadīth*, dan *ahl ra'yu*, antara *teks*, dan *konteks*.

Kajian *al-Fiqh 'alāal-Madhāhib al-Arba'ah*

Kajian al-Fiqh 'alāal-Madhāhib al-Arba'ah menjadi salah satu menu akademik tingkat tinggi bagi para santri senior. Dalam *al-Fiqh 'alāal-Madhāhib al-Arba'ah* ini disuguhkan pelbagai persoalan, sekaligus pembahasannya dari perspektif Imam Hanafi, Imam Maliki, Imam Safi'i, dan Imam Hambali, dan para pendukungnya masing-masing. Pendidikan politik didapatkan para santri pada saat mengkaji pokok kajian hukum, kenegaraan, dan hak asasi manusia.

Pokok pembahasan *bunghat*²⁴--salah satu kajian politik Islam--misalnya, menjadi salah satu isu paling aktual dikalangan para santri pada saat KH. Abdurrahman Wahid akan, sedang, dan telah—pada Juni hingga Agustus 2001—dilensurkan oleh DPR. Sidang Istimewa MPR yang membuahkan *impeachment* kepada Presiden ke-4 Republik Indonesia, KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Tak ayal, pembahasan *bunghat* pun menjadi salah satu topik yang *seksi*, sekaligus fenomenal di pesantren. Peristiwa *impeachment* yang dilakukan oleh MPR kepada Gus Dur tersebut, menyadarkan, dan memantik dunia pesantren untuk memahami lebih mendalam tentang dunia politik. Berikut ini akan disajikan salah satu contoh diskursus para santri dalam memahami *bunghat* menurut *al-Fiqh 'alāal-Madhāhib al-Arba'ah*.

...menurut Ulama Hanafiyah al-bāghi adalah orang yang keluar dari ketaatan kepada imam yang hak dengan tanpa hak. Di sisi yang lain, Ulama Malikiyah berpendapat bahwa al-baghy[u] adalah mencegah diri untuk mentaati orang yang telah sah menjadi imam (khalifah) dalam

²³Tradisi pemikiran pertama adalah tradisi pemikiran yang menjadikan aspek lahiriah, dan transmisi (riwayat) sebagai kecenderungan dalam mengkaji, dan memecahkan (*salving*) suatu masalah. Sementara itu, aspek rasionalitas kurang mempunyai *bargaining position* di sini. Oleh karena itu, mungkin kritik atas teks sangat berpeluang untuk ditabukan di sini. Baca Zaini, *Pesantren Akar Pendidikan Islam Nusantara*, 50.

²⁴Bunghat adalah bentuk jamak *albaghi*, yang merupakan isim fail (kata benda yang menunjukkan pelaku), berasal dari kata *بَغَى* (*fi'il madhi*), *يُبَغِي* (*fi'il mudhari'*), dan *بُعْيَاءُ - بُعْيَاءُ - بُعْيَاءُ* (mashdar).

perkara bukan maksiat dengan menggunakan kekuatan fisik (mughālah), walaupun karena alasan ta`wil (penafsiran agama). Ulama Syafi'iyah berpendapat *bunghat* adalah kaum muslimin yang menyalahi imam dengan jalan memberontak kepadanya, tidak mentaatinya, atau mencegah hak yang yang seharusnya wajib mereka tunaikan (kepada imam), dengan syarat mereka mempunyai kekuatan (shawkah), ta`wil, dan pemimpin yang ditaati (muthā') dalam kelompok tersebut. Sementara itu, menurut Ulama Hanabilah *bunghat* diartikan orang-orang memberontak kepada seorang imam –walaupun ia bukan imam yang adil– dengan suatu ta`wilyang diperbolehkan (ta`wilsā'igh), mempunyai kekuatan (shawkah), meskipun tidak mempunyai pemimpin yang ditaati di antara mereka...²⁵

Jadi, kajian ta`wil di pelbagai pondok pesantren di Indonesia diyakini dapat menumbuhkembangkan *sense of politic* para santri. Lebih dari itu, dapat mendidik dasar-dasar politik dalam hati sanubari para santri. Apalagi, topik-topiknya terkait dengan pembahasan kepemimpinan, kebangsaan, dan hak warga, terhadap negara.

Forum *Khithābiyah*

Forum *khithābiyah* --dalam dunia persekolahan dikenal dengan sebutan orasi ilmiah-- merupakan ajang kontestasi akademik para santri untuk berproses menjadi (*learning to be*), serta menggelar ilmu yang mereka peroleh. Lebih dari itu, tak sedikit materi orasi ilmiah (*khithābiyah*) mengkritisi persoalan pemerintahan, dan perpolitikan tanah air. Di area inilah para santri mendapatkan pendidikan politik secara alamiah, tanpa didesain, maupun diprogram terlebih dahulu. Tak ayal, tatkala para santri kembali ke kampung halaman mereka masing-masing tidak sedikit diantara mereka yang terlibat ke dalam politik praktis, baik berkecimpung di partai politik Islam, maupun partai politik non Islam.

Tidak saja melatih dan mendidik paham persoalan politik, forum *khithābiyah* juga terkadang memantik para santri berfikir kritis terhadap isu-isu aktual perpolitikan nasional, dan internasional. Obrolan khas *ala* santri di kamar-kamar asrama pascak*khithābiyah* pun seringkali terjadi. Utamanya, menyangkut isu aktual, dan krusial kenegaraan.²⁶ Bahkan, di beberapa pondok pesantren *khalāfiyah*

²⁵Lihat M. Shiddiq Al-Jawi, "Bughat (pemberontak) dalam Khazanah Fiqih Islam," n.d., www.fiqihunikabogor.com.

²⁶Adakalanya mereka membahas teks, dan isi *khithābiyah* tanpa menindaklanjuti isu perpolitikan yang dilontarkan *orator* (petugas *khithābiyah*) yang mendapatkan jadwal giliran.

(modern) topik politik menjadi salah satu topik yang seksi, diminati para santri di ajang *khithābiyah*. Hal ini seolah memperjelas bahwa pondok pesantren sekarang ini²⁷ tidak lagi menutup diri, *tajarrud*,²⁸ dan anti realitas. Akan tetapi, ia mejadi salah satu tumpuhan yang bisa dijadikan pilihan dalam pembagunan bangsa. *Alhasil*, forum *khithābiyah* menjadi bagian terpenting dalam merenda pendidikan politik di pondok pesantren.

Parktik Budaya Demokrasi

Kebebasan berpendapat dan menentukan pilihan yang menjadi ciri utama demokrasi sesungguhnya telah dipraktikkan menahun di pelbagai pondok pesantren di Indonesia. Hal itu tercermin dari cara santri memilih guru, dan kitab kuning pada saat *bandongan*, atau *wetonan*.²⁹ Kondisi semacam ini sama halnya laiknya Sistem Kredit Semester (SKS) pada dunia perkuliahan di perguruan tinggi. Lebih dari itu, kebebasan berpendapat, bersikap, dan berbuat juga dipratikkan oleh para santri dalam keseharian. Walau budaya *patron-client*³⁰ di pondok pesantren masih ada, namun kualitasnya mulai menurun sehingga para santri lebih independen dalam bersikap, berpendapat, dan bertindak.

²⁷Dekade pesantren pasca tahun 1970-an lebih terbuka, dan adaptif terhadap perubahan zaman.

²⁸Sikap mengisolir, dan membebaskan diri dari mencari nafkah. Lihat, KH. Wahab Chasbullah, "Syirkatul 'Inan Murabathoh Nadlatul Tujjar," in *Kumpulan Tulisan Majma' Buhuts An-Nahdliyyah (Forum Kajian Ke-Nu-An)* (Pati: Majma' Buhuts An-Nahdliyyah, 2014), 4.

²⁹Sistem *wetonan* merupakan metode pengajaran di mana santri mengikuti pelajaran dengan duduk di sekeliling kiai yang membacakan kitab tertentu, sementara santri menyimak kitab masing-masing dan membuat catatan-catatan. Disebut dengan istilah *wetonan*, berasal dari kata *wektu* (istilah jawa untuk kata: waktu), karena pelajaran itu disampaikan pada waktu-waktu tertentu seperti sebelum atau sesudah shalat fardhu yang lima atau pada hari-hari tertentu. Lihat Mukodi, *Menjaga Umat Pilar-Pilar Budaya Pondok Tremas di Era Global*, 61.

³⁰Teori ini dipopulerkan oleh James C. Scott dalam penelitiannya yang berjudul *patron-client politics and political change in southeast Asia* di muat di jurnal *American Political Science Association* vol. 66, no. 1 (mar., 1972). Konsep *patron-client relationship* dijelaskan sebagai berikut: *the patron-client relationship—an exchange relationship between roles—may be defined as a special case of dyadic (two-person) ties involving a largely instrumental friendship in which an individual of higher socioeconomic status (patron) uses his own influence and resources to provide protection or benefits, or both, for a person of lower status (client) who, for his part, reciprocates by offering general support and assistance, including personal services, to the patron.* Ibid., 63.

Gambaran kebebasan berpendapat (demokrasi) diilustrasikan Mukodi dalam temuan disertasinya di Pondok Tremas—salah satu pondok pesantren tertua di Indonesia—sebagai berikut:

Budaya kebebasan berpendapat merupakan kekhasan, sekaligus keunikan tersendiri di Pondok Tremas. Budaya kebebasan berpendapat, menyampaikan gagasan seolah mentradisi dan dijunjung tinggi di Pondok Tremas. Budaya demokrasi di Pondok Tremas pun tergambarkan dari tampilan para kiai yang dipraktikkan. Menurut penuturan sebagian santri senior dan dewan ustadh bahwa KH. Fuad, dan KH. Lukman sebagai pengelola, sekaligus pengasuh Pondok Tremas senantiasa menjunjung tinggi nilai-nilai kebebasan berpikir. Hal ini tergambar secara jelas dalam pelbagai kesempatan, misalnya pada saat rapat dewan guru (*musyawarah akbar*) dalam pembahasan kurikulum, *bath al-masāil*, rapat dewan ma'arif pesantren, rapat wali santri, dan rapat pelbagai hal tentang kemaslahatan Pondok Tremas. Hampir dapat dipastikan di pelbagai rapat tersebut, tidak ada dominasi ide dan gagasan dari sang kiai, semuanya diserahkan kepada peserta sidang musyawarah, sehingga pelaksanaan rapat pun berjalan secara natural, penuh makna, serta mengedepankan kemaslahatan santri dan pesantren.³¹

Kajian *Bath Masāil*

Pendidikan politik yang didapatkan para santri dalam kajian *bath al-masāil*³² sangat beragam, dan kenyal makna. Hal ini dikarenakan di setiap pokok bahasan *bath al-masāil* berbasis pada persoalan sosial kemasyarakatan. Persoalan kebangsaan, bela negara, dan politik nasional merupakan deret persoalan yang acapkali dicarikan solusi dalam kajian *bath al-masāil*. Hal ini tercermin pada contoh pembahasan *bath al-masāil* pada Muktamar NU ke-33 di Jombang, Jawa Timur, berikut ini:³³

...Persoalan pemakzulan (pemberhentian) pemimpin. Pertanyaannya apa sebab-sebab pemimpin boleh diberhentikan? Jika seorang

³¹Mukodi, “Studi Fenomenologi Budaya Pondok Tremas di Era Globalisasi” (Universitas Negeri Yogyakarta, 2014), 162.

³²Secara etimologi, *bahsul masail* terdiri dua suku kata, *bahsul* adalah pembahasan dan *masail* adalah pelbagai persoalan. Secara terminologi *bahsul masail* merupakan pembahasan atau pemecahan pelbagai persoalan, baik persoalan *ubudiyah*, *amaliyah*, maupun *muamalah* dengan menggunakan sumber kitab-kitab *fiqihmu'tabarrah* untuk mencari jalan keluarnya. Ibid., 160.

³³Lihat “Inilah Hasil Bahtsul Masail Muktamar NU ke-33 di Jombang,” *Bahtsul Masail*, 24 Agustus 2015, santri.net.

pemimpin telah melakukan hal-hal yang menyebabkan ia bisa diberhentikan, bagaimana proses tahapan pemberhentiannya? Jawabannya, mayoritas ulama berpendapat bahwa tidak ada penyebab yang menjadikan pemimpin dapat diberhentikan kecuali jika ia nyata-nyata melanggar konstitusi; Apabila telah terbukti bersalah dan ditetapkan secara hukum, maka pemimpin boleh dimakzulkan dengan cara: (a) direkomendasikan untuk mengundurkan diri; (b) apabila tidak mau mengundurkan diri dan tidak mau bertaubat, maka ia bisa dimakzulkan dengan aturan yang konstitusional selama tidak menimbulkan madharat yang lebih besar. Apabila pemimpin telah terbukti dan ditetapkan secara hukum melakukan hal-hal yang menyebabkannya dapat diberhentikan, maka proses tahapan pemberhentiannya sesuai dengan konstitusi yang berlaku...

Poin terpenting yang harus dipahami adalah bahwa melalui kajian *bath al-masāil* segenap civitas akademika pondok pesantren—kiai, keluarga kiai, pengelola, pengurus, ustad, *abdi dalem*, dan santri—dapat belajar, dan memahami persoalan politik secara mendalam. Selain itu, kajian *bath al-masāil* pada persoalan politik juga memantik *sense of politic*, sekaligus penyadaran politik bagi para santri di pondok pesantren. Lebih dari itu, keikutsertaan, dan keaktifan sivitas pondok pesantren dalam mengikuti pelbagai pembahasan *bath al-masāil* khususnya dalam topik-topik politik dapat mengkondisikan diri mereka secara *unconsciousness* pada ranah politik. Dikemudian hari, mereka tidak lagi alergi dengan praktik-praktik politik didunia nyata (di masyarakat), bahkan menjadikan politik sebagai bagian dari alat dakwah mereka.

PENDIDIKAN POLITIK PASCA PESANTREN

Sub tema ini menjadi menarik didengarkan keras-keras tatkala mencermati realitas politik tanah air belakangan ini yang tidak memiliki postur, dan identitas yang jelas. Pasalnya, mayoritas partai politik di Indonesia seolah telah kehilangan *ruh*, dan ideologi kepartaiannya.³⁴ Pendidikan politik pasca di pondok pesantren pun menjadi salah satu tawaran yang cukup rasional. Alasannya sederhana, setelah para santri terkondisikan pendidikan politik selama di pesantren melalui lima

³⁴Indikasinya sederhana, korupsi, makelar kasus, dan lain sebagainya diretas oleh pengurus parpol, dan anggota parpol. Ironisnya, partai politik belabel Islam pun terlibat didalamnya.

pilar, yakni melalui, 1) forum diskusi (musyawarah) kitab kuning; 2) kajian *al-fiqih 'ala arba'ah madhāhib*; 3) forum *khitābiyah*; 4) budaya demokrasi dalam kajian keilmuan; 5) kajian *bath al-masāil* diperlukan *reengenering* (perekayasa) pendidikan politik pasca di pesantren.

Grand desain pendidikan politik pasca pesantren bisa saja berupa adanya sekolah (kursus) politik di luar pesantren. Pilihan lainnya, didirikanlah pesantren khusus yang mempelajari politik, baik teori politik, maupun *real* politik. Syaratnya, calon santrinya adalah alumni pesantren tertentu yang telah memiliki pemahaman ilmu agama mendalam, sekaligus memiliki *sense of politic* yang kuat.³⁵ Pertanyaannya, mungkinkah itu terjadi? Jawabnya, sangat “mungkin, dan peluangnya terbuka lebar. Secara historis, kursus politik pernah dipraktikkan H.O.S. Cokro Aminoto³⁶ yang mendidik ilmu politik kepada Ir. Soekarno,³⁷ Semaoen,³⁸

³⁵Seyogyanya persyaratan menjadi santri pondok politik ditetapkan secara ketat, yang dikejar adalah kualitas santri, bukan kuantitas. Taktis pengelolaan pesantren politik dapat diformat sedemikian rupa. Suatu misal, *Jam'yyah Nahdhotul Ulama*, atau *Muhammadiyah* dapat mengambil peranan. Ia mendirikan pesantren politik, atau lembaga politik secara resmi di bawah badan otonomnya. Kemudian mendesain kurikulum, mengorganisir para tutor yang *notabene* para politisi senior yang kompeten, dan mendiskusikan persoalan politik, dan *real* politik di lapangan. Pilihan lainnya, seseorang yang mempunyai kepedulian atas nasib perjuangan Islam diranah politik dapat mendirikan pesantren politik secara swadaya, dan swadana dengan melibatkan pelbagai *stakeholder* yang peduli atas nasib bangsanya.

³⁶Ia adalah pendiri, sekaligus pemimpin Sarekat Islam Indonesia. Lahir di Tegalsari, Ponorogo, Jawa Timur, 16 Agustus 1882 dan meninggal di Yogyakarta, 17 Desember 1934 pada umur 52 tahun. Salah satu trilogi darinya yang termasyhur adalah *Setinggi-tinggi ilmu, semurni-murni tauhid, sepintar-pintar siasat*. Pesannya kepada murid-muridnya, “Jika kalian ingin menjadi Pemimpin besar, menulislah seperti wartawan, dan bicaralah seperti orator”.

³⁷Soekarno ‘mondok’ di rumah Tjokroaminoto pada usia 15 tahun. Ayah Soekarno, Soekemi Sosrodihardjo, menitipkan Soekarno yang melanjutkan pendidikan di Hoogere Burger School (HBS). Saat itu, tahun 1916, Tjokroaminoto sudah menjadi Ketua Sarekat Islam, organisasi politik terbesar dan yang pertama menggagas nasionalisme. Lihat, Iqbal Fadil, “Kisah 3 murid Tjokroaminoto: Soekarno, Semaoen, Kartosoewirjo,” *Merdeka.com*, 6 September 2012.

³⁸Semaoen, lahir di kota kecil Curahmalang, Mojokerto, Jawa Timur sekitar tahun 1899, dan meninggal pada tahun 1971 di usia 72 tahun. Ia adalah Ketua Partai Komunis Indonesia (PKI) pertama. Kemunculannya di panggung politik pergerakan dimulai di usia belia, 14 tahun. Saat itu, tahun 1914, ia bergabung dengan Sarekat Islam (SI) wilayah Surabaya. Baca, Hasan Kurniawan, “Semaoen dan Pemogokan Buruh Kereta Api Mei 1923,” *Sindonews.com*, 2 Mei 2016.

Alimin,³⁹ Muso, Kartosuwiryo,⁴⁰ dan Tan Malaka⁴¹ pada waktu *ngekos* di rumahnya. Praktik serupa pada dekade yang berbeda pernah dirintis oleh Nurcholis Madjid sepulangnya dari Chicago dengan kegiatan diskusi di Yayasan Paramadina—sekarang bermetamorfosis menjadi Universitas Paramadina—yang menghebohkan. Satu istilah populer yang dilontarkan sekaligus menimbulkan polemik di kalangan santri pada 1970-an adalah idenya tentang “sekularisasi, dan “Islam *yes*, partai Islam *no*.”⁴²

Melalui pendidikan politik pasca pesantren diharapkan dapat melahirkan kaderisasi politikus yang berkarakter Islami. Cakap, dan matang dalam berpolitik, serta memegang teguh nilai-nilai keislaman. Lebih dari itu, lembaga ini nantinya dapat mempersiapkan regenerasi politisi Muslim kontemporer yang berkarakter Islami.⁴³ Jika, dalam sejarah pertumbuhan nasionalisme Indonesia dikenal generasi 1908, 1928, 1945, 1966, 1998, dan 2000-an, maka melalui pesantren politik (pendidikan politik pasca pesantren) ini akan membuat generasi baru. Bukan tidak mungkin jika retasan alumni pesantren politik tersebut *acceptable* (diterima), *credibel* (masuk akal: dipercaya), dan berkualitas tentunya dapat mengubah peta

³⁹Alimin adalah seorang tokoh pergerakan kemerdekaan Indonesia serta tokoh komunis Indonesia yang lahir di Solo pada 1889, dan meninggal di Jakarta, 24 Juni 1964. Berdasarkan SK Presiden No. 163 Tahun 1964 tertanggal 26/6/1964, Alimin tercatat sebagai salah satu Pahlawan Nasional Indonesia. Baca, Eko Setiawan, “Alimin,” *Merdeka.com*, 10 November 2015.

⁴⁰Kartosowirjo lahir di Cepu, Jawa Tengah, pada 7 Januari 1905, dan meninggal di Kepulauan Seribu, DKI Jakarta, 5 September 1962 pada umur 57 tahun. Ia begitu mengagumi dan terpesona dengan Tjokroaminoto yang sering berpidato dalam berbagai pertemuan. Kartosowirjo melamar menjadi murid dan mulai mondok di rumah Ketua Sarekat Islam itu di Surabaya. Untuk membayar uang pondokan, Kartosowirjo bekerja di surat kabar Fadjar Asia milik Tjokroaminoto. Ketekunan dan kecerdasan membuatnya menjadi sekretaris pribadi Tjokroaminoto. Lihat, Wikipedia, “Sekarmadji Maridjan Kartosowirjo,” *Wikipedia.org*, 10 Oktober 2016.

⁴¹Tan Malaka atau Sutan Ibrahim gelar Datuk Tan Malaka (lahir di Nagari Pandam Gadang, Suliki, Lima Puluh Kota, Sumatera Barat, 2 Juni 1897 – meninggal di Desa Selopanggung, Kediri, Jawa Timur, 21 Februari 1949 pada umur 51 tahun) adalah seorang pembela kemerdekaan Indonesia yang berpihak pada golongan sayap kiri bersama dengan tokoh-tokoh Partai Komunis Indonesia, juga pendiri Partai Murba, dan merupakan salah satu Pahlawan Nasional Indonesia. Lihat, Dadan Gantar, “Biografi Tan Malaka,” *academia.edu*, 2016.

⁴²Abdul Munir Mul Khan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri Strategi Kebudayaan dalam Islam* (Yogyakarta: Sypress, 1999), 115.

⁴³Maksudnya, karakter *Ilahiyah* kenabian, berupa *sidiq* (jujur), *amanah* (tepercaya), *tabligh* (penyampai yang baik), dan *fathanah* (cerdas).

perpolitikan nasional di masa depan. Kondisi ini, laiknya dinamika kehidupan Islam pada dekade 1990-an pasca lahirnya ICMI yang menandai kristalisasi pergeseran pola kepemimpinan ulama ke arah pola intelektualisme dalam proses regenerasi Muslim. Bedanya, jika ICMI terkonstruksi elitis, maka alumni pesantren politik terkondisikan menjadi pribadi yang agamis (ulama), intelek, sekaligus populis.

Poin terpenting harus diperhatikan adalah kehadiran pesantren politik di Indonesia menjadi momentum adanya reformulasi kepemimpinan Islam secara alami, dan *genuine* (hakiki). Praktis, politik, dan persoalan kenegaraan (bangsa, dan negara) menjadi persoalan bersama (seluruh lapisan masyarakat). Area politik menjadi area yang populis, tidak tabu, apalagi elitis. Muaranya, masyarakat awam yang ditandai kaum santri mendapatkan pendidikan politik secara nyata. Lebih dari itu, dikarenakan *stok* calon politisi yang berasal dari alumni pesantren melimpah, maka partai politik lebih leluasa merekrut kader, pengurus kepartaian, dan calon legislatif bermutu. Paling tidak, melalui pesantren politik akan menyiapkan, dan mematangkan modal agama, modal intelektual, modal kultural, dan modal sosial santri. Sementara modal kapital untuk menjadi politisi yang sesungguhnya berada pada individu, dan partai politik masing-masing. *Ijtihad leadership* Islam inilah meminjam bahasa M. Nashir⁴⁴ disebut sebagai perjuangan Islam melalui jalur politik.

REFORMULASI PENDIDIKAN KEPEMIMPINAN DI PONDOK PESANTREN

Sebagaimana telah diuraikan pada pembahasannya sebelumnya, bahwadi Indonesia tengah terjadi krisis kepemimpinan. Persoalan itu harus segera diatasi, dan dicarikan solusi. Jika, tidak segera diatasi dipastikan bangsa, dan negara akan menuai kehancuran secara masif. Salah satu solusi alternatif atas persoalan itu adalah dengan melakukan perekayasaan (*reengineering*) formula pendidikan kepemimpinan pondok pesantren di Indonesia. Reformulasi pendidikan kepemimpinan di pondok pesantren dapat dilakukan

⁴⁴Peletak pola dasar perjuangan Islam melalui saluran politik dibawah bendera Masyumi. Pada tahun 1952 di tengah ribuan peserta Mukhtar Masyumi ia berkata: "... Kita, kaum Muslimin Indonesia yang merupakan bagian penduduk yang terbanyak, memikul tanggungjawab yang terbesar terhadap keselamatan, dan pembangunan Negara Republik Indonesia selanjutnya...". Lihat Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri Strategi Kebudayaan dalam Islam*, 141.

melalui lima langkah, yakni:

Pertama, memasukkan kurikulum kepemimpinan, dan politik kedalam kurikulum pondok pesantren. Kurikulum merupakan instrumen untuk mencapai tujuan pendidikan, tak terkecuali tujuan kepemimpinan (*leadership*), dan politik. Kealfaan pondok pesantren di Indonesia dalam menyajikan menu kepemimpinan, dan politik berdampak buruk pada nasib bangsa, dan negara di masa depan. Dengan demikian, diperlukan adanya kurikulum kepemimpinan, dan politik di pondok pesantren. Cara kerjanya dapat diformat melalui tigarana, yakni: (1) dimasukkannya mata pelajaran kepemimpinan, dan politik secara formal kedalam kurikulum di pondok pesantren. Mata pelajaran tersebut dapat diajarkan melalui sistem pengajian klasikal, maupun *bandongan*; (2) kajian kepemimpinan, dan politik dijadikan menjadi mata pelajaran wajib sebagaimana mata pelajaran *tauhid, aqidah, fiqih, al-Qur'an hadis, tajwid*, dan lain sepadannya; (3) pelbagai kegiatan keorganisasian di pondok pesantren diwajibkan mengkaji kepemimpinan, dan politik.

Kedua, mengintensifkan pelatihan kepemimpinan di pondok pesantren. Pelatihan ini didasarkan pada teori kepemimpinan. Perdebatan apakah pemimpin itu bawaan (*given*), atau diciptakan (*made*) hingga kini masih mengemuka. Namun demikian, klasifikasi teori kepemimpinan pada umumnya mengerucut pada tiga mainstream kelompok besar, yaitu kelompok teori sifat (*trait*), perilaku (*behavioral*), dan kontigensi (*contingency*).⁴⁵ Adanya pelbagai pelatihan kepemimpinan di pondok pesantren dapat membantu memahami bagaimana cara menjadi pemimpin yang baik, walau hanya sebatas teori.

Ketiga, mengadakan program pencangkakan kepemimpinan di pondok pesantren. Program pencangkakan kepemimpinan menjadi penting mengingat sedikit sekali pemimpin (Islam) yang terlahir dari institusi pondok pesantren. Padahal, jumlah pondok pesantren berlimpah, akan tetapi kualitas alumni yang memiliki kapasitas, dan kreteria kepemimpinan (*leadership*) sangat terbatas. Melalui konsorsium pondok pesantren (lembaga pendidikan Islam, dan organisasi sosial keagamaan) dapat membuat kebijakan *pencangkakan*, laiknya program praktik lapangan (PPL), atau kelas

⁴⁵Maria Merry Marianti, "Teori Kepemimpinan Sifat," *Bina Ekonomi Majalah Ekonomi Unpar* 13 (Januari 2009): 52.

magang di dunia persekolahan. Dengan begitu, para kiai (pengelola pondok) dapat menugaskan wakilnya (guru, dan santri) bahkan dirinya sendiri untuk belajar di pondok pesantren lainnya. Selain itu, para kiai pun dapat mengirimkan putra-putrinya (*gus, ning*) ke pondok pesantren lainnya untuk mendalami kepemimpinan, dan pengelolaan suatu pesantren. Di sisi yang sama, para pengurus organisasi keagamaan (NU, Muhammadiyah, Al-Irsyad) dapat pula melakukan hal yang sama, yakni mengirimkan para pengurusnya untuk saling belajar antara organisasi yang satu dengan lainnya dibidang *leadership*.

Keempat, mendudukkan alumni pondok pesantren yang *qualified* (berkualitas) menjadi pemimpin publik. Banyak alumni pesantren yang berkualitas tetapi peranannya di masyarakat sangat terbatas, yakni hanya menjadi guru *ngaji* atau *dai kampung*. Padahal, keilmuan mereka dibidang agama, kepemimpinan, kewirausahaan, politik, dan bidang-bidang lainnya dapat diandalkan. Penyebabnya dari keterbatasan peranan alumni pesantren yang dimaksud tentunya bersifat kasuistis, dan kualitatif. Hanya saja, salah satu penyebab terbesar darinya adalah minimnya kesempatan, dan ruang kontestasi yang diberikan masyarakat (tokoh masyarakat, pemilik modal) kepada mereka. Apalagi, jika mereka tidak memiliki modal kultural, dan kapital yang cukup memadai di kampungnya. Diarea inilah diperlukan *personal garansi* (jaminan seseorang), baik dari para kiai, tokoh masyarakat, pemilik modal, maupun organisasi keagamaan (NU, Muhammadiyah, Al-Irsyad, dan lainnya) agar mereka diberikan kesempatan berkontestasi (berdakwah, dan mengabdikan) di masyarakat. Model seperti barangkali cukup efektif diberlakukan ditengah menjalarnya materialisme, pragmatisme, dan hedonisme bawaan dunia globalisasi yang tengah menjangkiti masyarakat.

Kelima, pendampingan (*coaching*) pemimpin muda di pesantren. Langkah taktis ini menjadi penting, sebab biasanya pemimpin muda (junior) dalam menjalankan proses kepemimpinan jatuh bangun sendirian, dan para seniornya melihat dari kejauhan. Padahal, mereka terkadang butuh bimbingan, arahan, dan pendampingan. Model *coaching* kepada pemimpin junior ini dapat diterapkan oleh pondok pesantren. Agar kepemimpinan yang dijalankannya lebih efektif, dan dapat mencapai tujuan institusionalnya—visi, dan misi kelembagaan—secara baik. Lebih-lebih, jika pondok pesantren

tersebut mempunyai basis massa di akar rumput (Kecamatan, Kabupaten, Propinsi, dan Nasional) tentunya lebih efektif.

Kelima langkah taktis tersebut di atas, dapat mendorong terjadinya percepatan lahirnya kepemimpinan ideal disemua level. Sebuah negara ideal⁴⁶ selalu meniscayakan adanya pemimpin yang ideal, yaitu pemimpin yang dalam dirinya terpenuhi kecakapan untuk memimpin. Kecakapan ini bersifat *naluriah (given)*, atau bersifat *malakah irādiyyah (by effort)*,⁴⁷ dan kelima langkah taktis tersebut menjadi bagian dari *ijtihad* menuju sifat *malakah irādiyyah* itu. Poin terpenting yang harus dipahami adalah terwujudnya reformulasi kepemimpinan dipelbagai pondok pesantren di Indonesia berkorelasi secara positif terhadap adanya percepatan kaderisasi calon pemimpin di semua elemen. Secara teoritis, dalam pandangan teori *Operant Conditioning* (S-R) yang dikembangkan oleh Skinner (1904-1980 M) menyebutkan bahwa setiap tindakan seseorang (Stimulus) akan menuai respon lanjutan. Dengan demikian, jika, para santri dikondisikan (S)—diberikan pemahaman tentang dasar-dasar kepemimpinan—, maka mereka akan mengalami perubahan sikap (R) dalam perbaikan kepemimpinan secara personal. Muaranya, dikemudian hari nantinya berimbas secara sistemik terhadap perbaikan kepemimpinan di skop kewilayahan (regional), dimana santri tinggal setelah ia pulang dari pondok pesantren, maupun di skop nasional tatkala ia ikut berkompetisi di politik praktis.

PENUTUP

Pendidikan politik di dunia pondok pesantren menjadi salah satu tempat reproduksi calon pemimpin yang ideal di Indonesia. Hal ini dikarenakan kecakapan agama yang mempribadi pada jati diri santri

⁴⁶Sistem ini, menurut al-Farabi diistilahkan dengan *al-madinah al-fāḍilah* (negara ideal), yaitu sistem pemerintahan yang berupaya menjadikan interaksi dan kerjasama antar anggota masyarakat sebagai pilar tercapainya kebahagiaan yang hakiki. Dalam sebuah negara ideal, masing-masing anggota masyarakat memiliki peran dan fungsi yang berbeda satu dengan yang lainnya. Namun demikian, perbedaan fungsi dan peran ini tidak kemudian dimaknai sebagai sebuah distingsi untuk menjalin hubungan dan kerjasama. Justeru, dengan adanya perbedaan peran dan fungsi, masing-masing anggota masyarakat dapat saling melengkapi satu sama lain, menutup kekurangan yang satu dengan kelebihan yang lain atau bisa saling menyadari akan keterbatasan masing-masing. Lihat Sunaryo, “Simbolisme dan Essensialisme Kepemimpinan (Kajian Fikih Siyasah Tentang Sosok Pemimpin Ideal Menurut Islam),” 61.

⁴⁷Ibid.

dapat menjadi modal intelektual yang baik dalam menjiwai arah politik santri di masa depan. Konstruksi bangunan pendidikan politik di pondok pesantren telah terpraktikkan dalam kegiatan keseharian, berupa: (1) tersemainya arena pendidikan politik dengan baik di pesantren; (2) terwujudnya sekolah (kursus) politik bagi alumni pesantren yang potensial; (3) terwujudnya reformulasi pendidikan kepemimpinan di pesantren. Dengan demikian, pendidikan politik di pondok pesantren sejatinya merupakan *ijtihad ilmiah* untuk memantik, sekaligus pengungkit (*leverage*) terwujudnya calon pemimpin ideal versi Islam di Indonesia. Hanya saja, orientasi, dan tujuan perpolitikan *ala* santri bukan sekadar menjadikan kekuasaan sebagai tumpuan akhir, melainkan sebagai bagian dari instrumen dakwah dalam menjaga nilai-nilai kemanusiaan.

DAFTAR RUJUKAN

- Aljabiri, Muhammad Abid. *Agama, Negara, dan Penerapan Syariah*. terj. Mujiburrahman. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.
- Al-Jawi, M. Shiddiq. "Bughat (pemberontak) dalam Khazanah Fiqih Islam," n.d. www.fiqihunikabogor.com.
- Amirullah. "Hubungan Islam, dan Politik di Indonesia Serta Implikasinya Terhadap Pendidikan Islam." *Jurnal Kreatif XII*, no. 1 (Januari 2015).
- Arfiansyah. "Pemikiran Politik Islam; Sebuah Tinjauan Sejarah Terhadap Arus Pemikiran Islam Klasik Sampai Awal Abad Ke 20." *SUBSTANTIA* 12 (Oktober 2010).
- Arkoun, M., dan Louis Gardet. *Islam Kemarin, dan Hari Esok*. terj. Mujiburrahman. Bandung: Penerbit Pustaka, 1997.
- Asril, Sabrina. "Mendagri: 343 Kepala Daerah Tersangkut Kasus Hukum." *Kompas.com*, 4 Februari 2015.
- Azra, Azyumardi. "Revitalisasi Islam Politik dan Islam Kultural di Indonesia." *Indo-Islamika* 1 (Februari 2012).

- Chalik, Abdul. "Fundamentalisme dan Masa Depan Ideologi Politik Islam." *Jurnal Islamica Junal Studi Keislaman*, n.d.
- Chasbullah, KH. Wahab. "Syirkatul 'Inan Murabathoh Nadlatul Tujjar." In *Kumpulan Tulisan Majma' Buhuts An-Nahdliyyah (Forum Kajian Ke-Nu-An)*. Pati: Majma' Buhuts An-Nahdliyah, 2014.
- Fadil, Iqbal. "Kisah 3 murid Tjokroaminoto: Soekarno, Semaoen, Kartosoewirjo." *Merdeka.com*, 6 September 2012.
- Fealy, Greg, dan Greg Barton. *Tradisionaisme Radikal Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Gantar, Dadan. "Biografi Tan Malaka." *academia.edu*, 2016.
- "Inilah Hasil Bahtsul Masail Muktamar NU ke-33 di Jombang." *Bahtsul Masail*, 24 Agustus 2015. santri.net.
- Kurniawan, Hasan. "Semaoen dan Pemogokan Buruh Kereta Api Mei 1923." *Sindonews.com*, 2 Mei 2016.
- Marianti, Maria Merry. "Teori Kepemimpinan Sifat." *Bina Ekonomi Majalah Ekonomi Unpar* 13 (Januari 2009).
- Mukodi. *Menjaga Umat Pilar-Pilar Budaya Pondok Tremas di Era Global*. Yogyakarta: Lentera Kresindo, 2015.
- Mukodi. "Studi Fenomenologi Budaya Pondok Tremas di Era Globalisasi." Universitas Negeri Yogyakarta, 2014.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Runtuhnya Mitos Politik Santri Strategi Kebudayaan dalam Islam*. Yogyakarta: Sipress, 1999.
- Rahman, Budhy Munawar. *Ensiklopedi Nurcholish Madjid Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban*. Jakarta: Penerbit Mizan, 2006.
- Setiawan, Eko. "Alimin." *Merdeka.com*. 10 November 2015.
- Sunaryo, Agus. "Simbolisme dan Essensialisme Kepemimpinan (Kajian Fikih Siyash Tentang Sosok Pemimpin Ideal Menurut Islam)." *AKADEMIKA* 1 (Januari 2014).

“Suryadama Ali, Mantan Menteri Agama, sekaligus sebagai Ketua umum PPP (2007-2014), dan Lutfi Hassan Ishaq, Presiden PKS (2010-2015),” n.d. http://www.kompasiana.com/anugrahoby/ternyata-nyaris-semua-pejabat-koruptor-dari-parpol-yang-mengaku-nasionalis_551b3de6a33311b023b65d43dkk.

Triono. “Corak Pemikiran Politik dalam Islam Zaman Klasik, Pertengahan dan Kontemporer.” *Jurnal TAPIS*. Juli 2011.

Triyoga, Hardani. “Said Aqil: Mending Pemimpin Non-Muslim Tapi Jujur daripada Muslim Tapi Zalim.” *detiknews*, 16 April 2016.

Wikipedia. “Sekarmadji Maridjan Kartosoewirjo.” *Wikipedia.org*, 10 Oktober 2016.

Zaini, Helmy Faishal. *Pesantren Akar Pendidikan Islam Nusantara*. Jakarta: P3M, 2015.

INTERVENSI NEGARA DALAM PEREKONOMIAN: Melacak Epistemologi Politik-Ekonomi Islam

Nafis Irkhani

IAIN Salatiga

email: nafis_ir@yahoo.com

Abstract: *A correct understanding to the fundamental elements in the Islamic political economy is a must for its development. This study tried to seek a conceptual understanding of the basic elements of scientific aspects including worldview and epistemology. Its role to construct the methodology of Islamic political economy also became the main topic. There were some different vision, and epistemological and methodological framework of the Islamic political economy to those of western,. The consequences of those differences leded to different scientific developments. At the level of praxis, it also produced differences in determining policy, while internal logic, coherence and consistency were essential pre-requisites for scientific approach. Islamic political economy should be evaluated with its own worldview and epistemology. However, in another side, we could not neglect the role and position of current political and economic sciences in the process of developing Islamic political economy. The study of political-economic epistemology consisted of the intervention and role of the state in the economy, especially in terms of public policy.*

المخلص: إن تنمية الاقتصاد السياسي الإسلامي يُشترط فيه الفهم الصحيح تجاه العناصر الأساسية فيه. حاول هذا المقال اكتشاف أنواع المفاهيم عن العناصر الأساسية العلمية فيه، وكذلك النظرة السائدة والابستمولوجيا وموقع كل منها في بناء منهجية الاقتصاد السياسي الإسلامي. هناك فروق في الرؤية والابستمولوجيا والاطار المنهجي بين الاقتصاد السياسي الإسلامي والغرب. وإن هذه الفروق أدت إلى وجود الاختلافات في المبتى العلمي. وفي الجانب العملي، تسبب هذه الفروق أيضا التعدد والاختلافات في أخذ القرارات، مع أن المنطق، والتماسك والاتساق هي شرط مهم للمدخل العلمي. ولا بد أن يُدرّس الاقتصاد السياسي الإسلامي بوجهة النظر والابستمولوجيا لنفسه. ولكن - في جانب آخر - لا يمكن أن تحمل مكانة علم السياسة وعلم الاقتصاد الآن في عملية تطوير

علم سياسة الاقتصاد الإسلامي. وإن دراسة ابستمولوجيا سياسة الاقتصاد تشمل تدخل الدولة ودورها في الاقتصادية، وخاصة في القرارات الاجتماعية.

Abstrak: *Pemahaman yang benar terhadap unsur-unsur mendasar dalam ekonomi politik Islam menjadi keniscayaan bagi pengembangannya. Tulisan ini berupaya untuk melacak pemahaman-pemahaman konseptual mengenai unsur-unsur dasar keilmuan, termasuk mengenai worldview dan epistemologi. Kedudukannya dalam mengkonstruksi metodologi ekonomi-politik Islam juga menjadi topik utama. Terdapat perbedaan-perbedaan dalam visi, epistemologi dan kerangka metodologi ekonomi politik Islam dengan Barat. Konsekuensi-konsekuensi dari perbedaan tersebut mengakibatkan adanya perbedaan pada bangunan keilmuan. Pada level praksis, hal itu juga menimbulkan perbedaan dalam penentuan kebijakan. Sedangkan logika, koherensi dan konsistensi menjadi prasyarat penting bagi pendekatan ilmiah. Politik ekonomi Islam harus dikaji dengan worldview dan epistemologi yang dimiliki sendiri. Namun, di sisi lain, kita tidak dapat menafikan peran dan posisi ilmu politik dan ekonomi sekarang dalam proses pengembangan ilmu politik ekonomi Islam. Studi epistemologi politik-ekonomi mencakup tentang intervensi dan peran negara dalam perekonomian, khususnya dalam hal kebijakan publik.*

Keywords: epistemologi, politik-ekonomi, kebijakan publik Islam.

PENDAHULUAN

Aspek mendasar ekonomi Islam adalah desakannya untuk memasukkan secara eksplisit nilai-nilai etika dan hukum ke dalam ekonomi dan bisnis. Pertimbangan nilai-nilai religius ini sekaligus menjadi pembeda antara ekonomi Islam dengan ekonomi konvensional.¹ Identifikasi sampai pada tahap ini dapat dipahami dari berbagai definisi ekonomi Islam yang dikemukakan oleh para pakar. Sebagai contoh, Mannan mendefinisikan ekonomi Islam sebagai ekonomi dengan perspektif nilai-nilai Islam. Definisi ini dipahami dari pernyataannya bahwa ekonomi Islam adalah "...a social science

¹Syed Nawab Haider Naqvi, *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis* (UK: The Islamic Foundation, 1981), 18.

which studies the economic problems of people imbued with the values of Islam."²

Terkait dengan ekonomi Islam, Nabhany menawarkan gagasan yang berbeda dengan *mainstream*. Wilayah kajian ilmu ekonomi adalah dari segi pengadaan berikut upaya meningkatkan produktivitas barang dan jasa, sedangkan studi tentang sistem ekonomi mencakup cara memperoleh, cara memanfaatkan serta cara mendistribusikan barang dan jasa.³ Ilmu ekonomi, sebagaimana sains yang lain, bersifat universal dan tidak dipengaruhi oleh *worldview* atau *aqidah* tertentu. Dengan demikian ini jelas berbeda dengan sistem ekonomi yang bersifat spesifik, dipengaruhi oleh pandangan hidup tertentu dan dibangun dari akidah tertentu.

Permasalahan ekonomi yang sebenarnya adalah jika tidak setiap individu dalam masyarakat terpenuhi kebutuhan pokoknya. Barang dan jasa yang tersedia sebenarnya cukup untuk memenuhi kebutuhan pokok seluruh manusia. Karena distribusi barang tidak merata, maka akan selalu ditemukan orang-orang yang tidak mampu memenuhi kebutuhan pokok secara layak. Atas dasar inilah maka persoalan ekonomi yang sebenarnya adalah kekacauan distribusi barang. Untuk mengatasinya diperlukan sistem politik (ekonomi) yang memberi perhatian besar terhadap upaya perbaikan distribusi kekayaan dengan tetap memperhatikan aspek produksi dan pertumbuhan. Dapat dipahami bila sesungguhnya ekonomi dan politik tidak dapat dipisahkan.

Ilmu ekonomi-politik adalah bagian dari ilmu sosial yang berbasis pada sub disiplin ilmu ekonomi dan ilmu politik, di mana pendekatan ekonomi lebih dominan. Dengan demikian, kajian dalam ekonomi politik bersifat interdisiplin, yaitu gabungan dari dua disiplin ilmu dan dapat digunakan untuk menganalisis ilmu sosial lainnya dengan isu-isu yang relevan dengan isu ekonomi dan politik.⁴ Dalam penggunaannya secara tradisional, istilah ekonomi politik dipakai sebagai nama lain dari ilmu ekonomi.⁵ Sementara itu,

²M. A. Mannan, *Islamic Economics as a Social Science: Some Methodological Issues* (Cambridge: The Islamic Academy, 1986), 18.

³Taqy al-Dīn Al-Nabhāny, *Al-Nizām al-Iqtisādy fī al-Islām* (Beirut: Dār al-Ummah li al-Taba'ah wa al-Nashr wa al-Tauzī', 2004), 25.

⁴Edward L. Glaeser, "The Political Economy of Hatred," *The Quarterly Journal of Economics* 120, no. 1 (Februari 2005): 46–47.

⁵Didik J. Rachbini, *Ekonomi Politik: Paradigma dan Teori Pilihan Publik* (Jakarta: Penerbit Ghalia Indonesia, 2002).

kajian politik-ekonomi lebih tepat menjadi bagian dari studi ilmu politik.

Fokus dari studi ekonomi politik adalah fenomena-fenomena ekonomi secara umum yang bergulir serta dikaji menjadi lebih spesifik, yakni menyoroti interaksi antara faktor ekonomi dan faktor politik. Namun dalam perkembangannya istilah ekonomi politik selalu mengacu pada adanya interaksi antara aspek ekonomi dan aspek politik.⁶ Adanya kelemahan instrumental ini menyebabkan banyak ilmuwan dari kedua belah pihak mencoba mencari titik temunya dengan menggunakan berbagai pendekatan ekonomi maupun politik.⁷

Pengembangan studi ekonomi politik tidak dapat dipisahkan dari sistem ekonomi masing-masing negara.⁸ Terkait dengan kajian yang telah dilakukan, setidaknya terdapat dua kategori besar sistem ekonomi dunia, yaitu sistem kapitalisme liberal yang berorientasi pasar, dan sistem ekonomi terencana atau terpusat, yang lebih dikenal sebagai sistem ekonomi sosialis. Berdasarkan objek kajian tersebut, studi ekonomi politik tidak akan terlepas dari masalah atau pertanyaan yang sama peliknya, yaitu mengenai bagaimana faktor-faktor politik mempengaruhi kondisi-kondisi sosial ekonomi suatu negara.⁹

Kajian tentang ekonomi politik sesungguhnya tidak dapat lepas dari persoalan bagaimana menciptakan kemakmuran dalam suatu negara. Itulah sebabnya mengapa pada awalnya ilmu politik dan ilmu ekonomi menjadi satu bidang ilmu, yang dikenal sebagai ekonomi-politik, yaitu pemikiran dan analisa kebijaksanaan yang hendak digunakan untuk memajukan kekuatan kesejahteraan negara.¹⁰

Penciptaan kemakmuran adalah bagian dari disiplin ekonomi. Sedangkan kebijakan-kebijakan dan strategi yang dilakukan

⁶Mohd Syakir Bin Mohd Rosdi, "Conceptualization of Islamic Political Economy," *American International Journal of Islamic Science* 4, no. 4 (Agustus 2015): 72.

⁷Martin Staniland, *What Is Political Economy* (London: Yale University Press, 1985).

⁸Helen V. Milner, "The Political Economy of International Trade," *Annual Reviews of Political Science* 2 (1999): 91–93. Lihat juga Jan Erik Lane, *Ekonomi Politik Komparatif* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994).

⁹Rosdi, "Conceptualization of Islamic Political Economy," 73.

¹⁰Mirriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2003), 23.

negara menjadi wilayah kajian politik. Dengan kata lain, kajian ini mencakup masalah sistem ekonomi dan campur tangan pemerintah terhadap perekonomian masyarakat. Hal tersebut antara lain tampak dari pendefinisian politik ekonomi yang didefinisikan sebagai, “*a study of systems of socio-scientific complementary (participatory) inter-relationships governed by the principle of universal (pervasive) complementari-ties as the representation of systemic unification of knowledge.*”¹¹ Dengan demikian ilmu ekonomi politik berimplikasi kepada dua hal: *pertama*, bagaimana mengalokasikan sumber daya yang terbatas secara efisien sehingga dapat menghasilkan *output* yang optimal. *Kedua*, menyusun formulasi kerjasama ataupun kompetisi secara detail sehingga tidak terjadi konflik.¹²

Argumen rasional mengenai pentingnya menggagas politik ekonomi Islam adalah kenyataan bahwa saat ini idiologi yang banyak dianut oleh negara-negara di dunia adalah kapitalisme. Pemikiran dan aplikasi ekonomi Islam yang ada saat ini hanyalah pada aspek-aspek *micro finance*, dan itupun dengan *market share* yang sangat kecil. Dengan demikian ia belum menyentuh tatanan *al-mawqif al-duali* (konstelasi internasional) dan tidak memiliki pengaruh terhadap hubungan internasional.

Berdasarkan fakta di atas, studi ekonomi politik ternyata juga tidak dapat dilepaskan dari kajian mengenai sikap individu dalam menentukan pilihan mereka secara rasional, di antaranya adalah pertimbangan religiusitas. Dengan demikian, analisis ekonomi politik tertuju pada aktor yang dianggap sebagai pelaku kegiatan ekonomi dan politik dan berlandaskan pada asumsi dasar individualisme metodologis yang menempatkan sikap rasional individu di dalam institusi non-pasar.¹³ Namun karena sifatnya yang longitudinal, maka hasil yang dimunculkan oleh model-model pilihan publik berbeda-beda pada satu negara ke negara lainnya. Persoalan ini menegaskan bahwa kajian tentang sistem (politik) ekonomi tidak dapat dilepaskan dari *mabda* yang dianut oleh suatu

¹¹Abdurrahman Raden Aji Haqqi, “The Philosophy of Islamic Political Economy: Introductory Remarks,” *Journal of Islamic Studies and Culture* 3, no. 1 (Juni 2015): 105.

¹²Ahmad Erani Yustika, *Ekonomi Politik Kajian Teoritis dan Analisis Empiris* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 5.

¹³Lhat Rachbini, *Ekonomi Politik: Paradigma dan Teori Pilihan Publik*.

negara.¹⁴ Persoalan-persoalan filsafat keilmuan mendasar di bidang ekonomi-politik Islam tersebut akan menjadi bahasan dalam tulisan ini. Secara khusus, studi ini mengkaji tentang: 1) Epistemologi ekonomi-politik; 2) *Worldview* ekonomi-politik Islam; dan 3) Intervensi negara: kebijakan keuangan publik

EPISTEMOLOGI EKONOMI-POLITIK

Perekonomian dunia saat ini mengarah pada *global market economy* yang terdiri dari dua aspek, yaitu perekonomian riil dan finansial.¹⁵ Kedua aspek tersebut saling berkelindan dalam suatu sistem politik. Berdasarkan fakta tersebut, kajian-kajian epistemologi ekonomi politik dilakukan secara menyeluruh terkait dengan pentingnya aspek-aspek makro dalam sistem ekonomi dan politik. Pendekatan ini memodelkan kesejahteraan, pertumbuhan ekonomi dan ketergantungan kelas sosial di masyarakat dengan mengkomparasikan berbagai model dari beberapa negara.¹⁶

Pada dasarnya suatu sistem adalah “organisasi besar” yang mengatur jalinan hubungan beberapa subyek serta perangkat kelembagaan dalam suatu tatanan tertentu. Subyek (atau obyek) pembentuk sebuah sistem dapat berupa orang-orang atau masyarakat dengan sistem sosial atau sistem kemasyarakatan, makhluk hidup dan benda alam untuk suatu sistem kehidupan. Suatu sistem juga bisa terdiri dari lingkungan, barang atau alat untuk suatu sistem peralatan: data, catatan, atau kumpulan fakta, untuk suatu sistem informasi, atau bahkan kombinasi dari subyek-obyek tersebut.

Lebih jauh, sistem juga dapat dimaksudkan sebagai: 1) Seperangkat unsur yang secara teratur saling berkaitan sehingga membentuk suatu totalitas. 2) Suatu kesatuan yang terpadu secara holistik, di dalamnya terdiri dari bagian-bagian dan masing-masing bagian memiliki ciri dan batas tersendiri. Masing-masing bagian itu memiliki keterkaitan yang saling mendukung dalam sistem yang holistik tersebut. Dengan demikian, sistem ekonomi dapat diartikan sebagai suatu sistem yang mengatur serta menjalin hubungan ekonomi antar manusia dengan seperangkat kelembagaan dalam suatu tatanan kehidupan. Aspek

¹⁴Al-Nabhāny, *Al-Nizām al-Iqtisādy fī al-Islām*, 15.

¹⁵Jan-Erik Lane, “Civilisations and Capitalism: On Economic Growth and Institutions,” *Sociology Mind* 4, no. 1 (2014): 24.

¹⁶Lane, *Ekonomi Politik Komparatif*.

terpenting dari definisi tersebut adalah adanya “seperangkat aturan” atau “tatanan kehidupan” yang biasa disebut dengan *mabda*’.

Sebuah sistem ekonomi terdiri atas unsur-unsur berupa: manusia sebagai subyek, barang-barang ekonomi sebagai obyek, serta seperangkat kelembagaan yang mengatur dan menjalinnnya dalam kegiatan berekonomi. Perangkat kelembagaan dimaksud meliputi lembaga-lembaga ekonomi (formal maupun non formal), cara kerja, mekanisme hubungan, hukum dan peraturan-peraturan perekonomian, serta kaidah dan norma-norma lain, baik tertulis maupun tidak. Aturan-aturan tersebut ditetapkan oleh masyarakat di mana tatanan kehidupan berlangsung. Jadi dalam perangkat kelembagaan ini termasuk juga kebiasaan, perilaku, dan etika masyarakat. Hal-hal tersebut juga mereka terapkan dalam berbagai aktivitas yang berkenaan dengan pemanfaatan sumberdaya bagi pemenuhan kebutuhan.

Sistem ekonomi juga dapat diartikan sebagai keseluruhan lembaga ekonomi yang dilaksanakan atau dipergunakan oleh suatu bangsa atau negeri dalam mencapai cita-cita yang telah ditetapkan. Lembaga atau institusi ekonomi dalam hal ini adalah pedoman, aturan atau kaidah yang digunakan seseorang atau masyarakat dalam melakukan kegiatan ekonominya, yaitu dalam melakukan produksi, distribusi dan atau konsumsi terhadap barang-barang dan jasa-jasa. Terkait dengan hal ini, lembaga juga dapat diartikan sebagai produk tertulis seperti Undang-Undang, Peraturan Pemerintah, Ketetapan MPR, Perda, AD ART suatu organisasi dan lain-lain. Di samping itu, lembaga juga dapat diartikan sebagai produk tidak tertulis seperti kebiasaan, adat istiadat, cara-cara yang biasa dilakukan oleh suatu masyarakat dalam melaksanakan produksi, distribusi dan konsumsi.

Dalam sistem ketatanegaraan yang pernah dilaksanakan daulah Islamiyah, baik pada masa Rasulullah saw., al-Khulafa al-Rasyidah maupun Dinasti Abbasiyah, semua unsur kekuasaan (seperti *Wilayah al-Syurtah*, *Wilayah al-Hukm*, dan *Wilayah al-Hisbah*) memiliki misi ‘*amar ma’ruf nahy munkar*.¹⁷ Tugas korektif

¹⁷Ibn Taimiyyah, *Al-Siyasah al-Shar’iyyah fi Iṣlah al-Ra’i wa al-Ra’iyyah* (Mesir: Dar al-Kitab al-’Arabi, n.d.), 11. Bandingkan dengan yang ditulis oleh Al-Mawardy, *Al-Aḥkām al-Sultāniyah* (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, n.d.), 70–83. Lebih jauh lihat Azrin Ibrahim, “Accountability (Hisbah) in Islamic Management: The Philosophy and Ethics behind its Implementation,” *International Journal of Humanities and Social Science* 5, no. 8 (Agustus 2015): 184–189.

tersebut tidak sekedar menjadi hak, namun kewajiban bagi setiap individu, kelompok, partai, *qadi*, dan sebagainya. Sebagai contoh, dewan *hisbah* memiliki tugas untuk melakukan monitoring berbagai praktek yang berlaku di masyarakat demi menghindari perselisihan yang dapat membahayakan hak-hak publik. Dewan *hisbah* juga memiliki kompetensi menjaga norma kesusilaan, melindungi para pendatang dari kerugian, dan mencegah segala bentuk penyimpangan (*mukhālafāt*).

Dalam berbagai literatur ekonomi Islam, *hisbah* lebih sering didefinisikan sebagai lembaga pengawas pasar. Penisbatan ini seringkali dikaitkan dengan kasus “*ṣubrah al-ta’ām*”, di mana pada saat Nabi berjalan di pasar dan mendapati seorang penjual menyembunyikan bahan makanan berkualitas jelek di bawah barang yang bagus. Perintah Rasulullah kepada pedagang itu untuk menunjukkan kejelekan barangnya dipahami sebagai tindakan *hisbah*. Umar Chapra memberikan makna yang lebih sempit lagi bahwa *hisbah* adalah memonitor kondisi pasar untuk menjamin keadilan dan permainan yang jujur dalam interaksi manusia dan mencegah tindak kekerasan kepada binatang.¹⁸

Penyempitan makna juga terlihat dari definisi Yassine Essid bahwa *muhtasib* dalam institusi *hisbah* adalah ‘*āmil alā al-sūq*. Mereka hanya bertugas untuk mengawasi pasar secara langsung sebagaimana telah dipraktikkan oleh Nabi.¹⁹ Menurut kebanyakan ulama salaf, *hisbah* merupakan tim independen yang bertugas mengamati dan mengawasi berbagai aktivitas pasar. Mereka dituntut dapat mengungkap tipu daya para penjahat ekonomi.²⁰ Dalam lingkup yang lebih khusus, lembaga ini bertanggung jawab atas harga pasar yang wajar, alat timbangan, transaksi ilegal, dan semacamnya, sehingga lembaga ini dapat dikategorikan sebagai bagian dari institusi peradilan. Kompetensi dasar dari *hisbah* adalah menangani perkara-perkara terkait dengan hak-hak masyarakat secara umum selain perkara *hudūd* dan *jināyat*.

18Umer Chapra, *The Future of Economics: An Islamic Perspective* (United Kingdom: The Islamic Foundation, 2000), 73.

19Yassine Essid, *A Critique of the Origins of Islamic Economic Thought* (New York: Brill, 1995), 116.

20Ssuna Salim, “Wilayat al-Hisba; A Means to Achieve Justice and Maintain High Ethical Standards in Societies,” *Mediterranean Journal of Social Sciences* 6, no. 4 (Juli 2015): 202.

EKONOMI-POLITIK BERBASIS *WORLDVIEW* ISLAM

Perbedaan sistem politik-ekonomi suatu negara dengan lainnya terletak pada faktor-faktor meta ekonomi seperti pandangan hidup suatu bangsa, nilai-nilai yang dijunjung tinggi, serta kebudayaan mereka. Suatu sistem ekonomi tidaklah berdiri sendiri. Ia berkaitan dengan falsafah, *worldview* dan pola hidup masyarakat tempatnya berpijak.

Konsep dasar (*core concept*) yang memberi warna bagi seluruh kehidupan umat Islam adalah *tawhīd*. Terkait dengan konsep ini, Chapra menyatakan bahwa “*On this concept rests its whole worldview and strategy. Everything else logically emanates from it...*”²¹ Menjadi seorang Muslim berarti meyakini ketawhidan Allah dan menghadirkan Allah dalam setiap perilaku sehari-hari. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa ketawhidan merupakan prinsip dasar bagi sistem ekonomi politik Islam. Secara bahasa, kata “*muslim*” dapat diartikan sebagai orang yang telah menundukkan diri kepada Allah. Dengan penundukan diri tersebut, seluruh aspek kehidupan seorang muslim harus merujuk kepada kehendak Tuhan. Dalam pengertian tersebut maka aspek ekonomi, misalnya, harus menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari agama.

Cara pandang dunia atau *worldview* Islam sebagaimana diungkapkan di atas akan menjadi *starting point* sekaligus sebagai pembeda dengan lainnya.²² Sebagai contoh, ekonomi konvensional menempatkan agama pada wilayah yang berbeda sama sekali dan tidak dapat disentuh oleh domain lain yang terkait dengan masalah kemanusiaan dan alam semesta, dalam hal ini domain ekonomi. Konsep ekonomi Barat memandang agama tidak memiliki keterkaitan dengan materi (ekonomi) manusia. Oleh karena itu, pengejaran materi merupakan standar rasionalitas dalam definisi ilmu ekonomi sekuler, yang oleh Adam Smith dan kemudian dilanjutkan oleh Alfred Marshall diformulasikan sebagai *the wealth* (kesejahteraan masyarakat).

Sistem politik-ekonomi sesungguhnya merupakan salah satu unsur saja dalam suatu suprasistem kehidupan masyarakat. Ia merupakan bagian dari kesatuan ideologi kehidupan bermasyarakat di suatu negara. Oleh

²¹Chapra, *The Future of Economics: An Islamic Perspective*, 202.

²²Hamid Fahmy Zarkasyi, “Worldview sebagai Asas Epistemologi Islam,” *Islamia* 2, no. 5 (Juni 2005): 11.

karenanya, bukanlah hal yang mengherankan apabila dalam perjalanan atau penerapan suatu sistem ekonomi tertentu di sebuah negara terjadi benturan, konflik atau bahkan tantangan. Pelaksanaan suatu sistem ekonomi tertentu di sebuah negara akan berjalan dengan baik apabila lingkungan masyarakatnya memiliki visi *worldview* yang searah.

Sebagai bagian dari suprasistem kehidupan, sistem ekonomi berkaitan erat dengan sistem-sistem sosial lain yang berlangsung di dalam masyarakat. Dalam hal ini Haqqi, dengan merujuk Salleh dan Rosdi, menyatakan:

“The term political economy now encompasses a wide range of disciplines, from politics and economy to sociology, culture, law, psychology, philosophy, et cetera... The study revolves around the production, distribution, and exchange of wealth and the influences of the progress of the society and the government on them.”²³

Tabel 1
Komparasi Sistem Politik dengan Sistem Ekonomi

Kutub A	Konteks Pengkutuban	Kutub Z
Liberalisme	<i>Ideologi Politik</i>	Komunisme
Demokrasi	<i>Pemerintahan</i>	Otokrasi
Egalitarianisme	<i>Penyelenggaraan Kenegaraan</i>	Etatisme
Desentralisme	<i>Struktur Birokrasi</i>	Sentralisme
Kapitalisme	<i>Ideologi Ekonomi</i>	Sosialisme
Mekanisme Pasar	Pengelolaan Ekonomi	Perencanaan terpusat

Berbagai aspek pengkutuban dalam tabel di atas menggambarkan bahwa suatu sistem ekonomi memiliki sifat dan keunikan sendiri. Setiap sistem bisa dibedakan dari sistem ekonomi yang berlaku atau diterapkan di negara lain, berdasarkan sudut tinjauan seperti:

1. Sistem pemilikan sumberdaya atau faktor-faktor produksi serta manajemen kekayaan publik
2. Keleluasaan masyarakat untuk saling berkompetisi satu sama lain dan untuk menerima imbalan atas prestasi kerjanya
3. Kadar peranan pemerintah dalam mengatur, mengarahkan, dan merencanakan kehidupan bisnis dan perekonomian pada umumnya.

²³Haqqi, “The Philosophy of Islamic Political Economy: Introductory Remarks,” 106.

Tabel 2
Paradigma *Worldview* Sistem Ekonomi Politik

Sifat Dasar	Kapitalisme	Sosialisme	Komunisme	Islam
Kepemilikan Faktor Produksi	Individu	Industri dasar dimiliki negara sisanya individu	Seluruhnya dimiliki negara	Industri dasar dikuasai negara, sisanya individu
Inisiatif pembentukan badan usaha	Individu, Partnership, Korporasi	Usaha Bersama pada industri dasar dan individu lainnya	Negara	Negara dan Individu (<i>profit and loss sharing</i>)
Inisiatif Ekonomi	Keuntungan sebagai motif utama	Motif ekonomi dan non ekonomi	Insentif terbatas	Profit dan non-profit (religiusitas)
Mekanisme harga	Pasar (<i>supply & demand</i>)	Pemerintah, birokrasi	Negara	Hukum pasar dan birokrasi
Kompetisi	Eksis	Ada bila negara mau	Tidak ada	Eksis
Struktur organisasi	Desentralisasi	Semi desentralisasi	Sentralisasi penuh	Semi desentralisasi
Inisiatif kegiatan	Materialistik	Sosialistik	Untuk ideologi	Gabungan

Paradigma politik-ekonomi yang dianut berbagai negara saat ini tidak menyinggung peran negara maupun tentang kebijakan sebagai alatnya. Hal ini dapat dipahami mengingat kajian ekonomi politik konvensional muncul dari perspektif kapitalisme, di mana idealnya negara tidak berperan secara langsung untuk mengatur perekonomian rakyat. Bagi kaum Libertian (sebelum Keynes), setiap orang mempunyai hak absolut untuk bebas dari agresi pihak lain. Ini berarti, sebagaimana halnya dalam teori Adam Smith, kaum Libertian menentang campur tangan negara atas hak-hak milik setiap orang atas mekanisme ekonomi pasar bebas. Mereka membela matimatian hak atas milik pribadi tanpa batas. Untuk mewujudkan itu diperlukan suatu sistem perdagangan bebas yang dinilai sebagai

wadah transaksi adil.²⁴ Karena itu, sistem yang mereka kehendaki adalah kapitalisme *laissez-faire*.²⁵ Masyarakat Ekonomi Asia merupakan salah satu bentuk pengejawantahan dari epistemologi Kapitalisme ini.

Model-model kebijakan (regulasi) dalam ekonomi politik lebih menekankan perhatiannya untuk menerangkan siapa yang mendapat manfaat dan menanggung beban atas suatu regulasi. Idealisme yang dibangun oleh teori ekonomi politik adalah bagaimana pemerintah mempersiapkan mekanisme yang memungkinkan setiap pelaku pasar dapat berbagi informasi. Kondisi ini memicu terjadinya peristiwa negosiasi. Negosiasi yang difasilitasi pemerintah tersebut secara substantif sebetulnya bukan “regulasi”, melainkan “aturan” yang memaksa dua pelaku ekonomi tersebut duduk untuk berbagi informasi sehingga tercapai kesepakatan.²⁶ Secara sederhana dapat dikatakan bahwa setelah menetapkan berbagai “aturan main”, negara akan menyerahkan segala urusan kepada mekanisme yang berlaku di pasar.²⁷

INTERVENSI NEGARA DALAM PEREKONOMIAN

Teori peranan negara yang berkembang dalam sistem ekonomi Islam tidak dapat disamakan dengan bentuk “campur tangan” minimal yang mengarah kepada kapitalisme *laissez faire*. Demikian juga, intervensi tidak dilakukan dalam bentuk kolektivisme dan regimentasi yang menindas kebebasan dan melemahkan motivasi dan usaha individu sebagaimana dalam sosialisme.²⁸ Peranan utama negara, dengan demikian adalah dalam mengupayakan restrukturisasi hak-hak properti pribadi serta dalam menjamin standar hidup minimum seluruh individu dalam masyarakat.

²⁴Laurens van Apeldoorn, “Science, Politics, and the Economy: the Unintended Consequences of a Diabolic Paradox,” *Erasmus Journal for Philosophy and Economics* 9, no. 1 (Spring 2016): vi.

²⁵Renee Prendergast, “Bernard Mandeville and the Doctrine of Laissez-Faire,” *Erasmus Journal for Philosophy and Economics* 9, no. 1 (Spring 2016): 102.

²⁶Yustika, *Ekonomi Politik Kajian Teoritis dan Analisis Empiris*, 7.

²⁷Mohamed Ariff, “The Role of the Market in the Islamic Paradigm,” *IJUM Journal of Economics & Management* 5, no. 2 (1997): 101.

²⁸Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge* (USA: The International Institute of Islamic Thought, 1992), 223. Lihat juga Sajid Puthenpeedikayil, “Notions of Free Market and Social Welfare in Islamic Economic,” *Journal of Modern Accounting and Auditing* 11, no. 9 (September 2015): 477.

Menurut sebagian ekonom Islam, aksiologi intervensi pemerintah dalam kegiatan perekonomian adalah didasarkan pada misi *amar makruf*,²⁹ baik dalam bentuk pengawasan maupun pengaturan atau pelaksanaan beberapa macam kegiatan ekonomi yang tidak dapat dilaksanakan dengan baik oleh individu-individu.³⁰ Meski demikian harus diakui bahwa pada masa-masa awal Islam aksiologi intervensi negara ini dinilai masih sangat minim.³¹ Hal ini dapat dipahami mengingat kondisi perekonomian kaum muslimin pada saat itu yang belum begitu kompleks.

Pandangan-pandangan di atas mengasumsikan bahwa urusan mengenai negara dan kepemimpinan tidak dapat dipisahkan dari Islam itu sendiri.³² Tujuan pokok kebijakan publik (*public policies*) Islam adalah untuk mencapai kesejahteraan ummat manusia. Prinsip mendasar dalam hal ini adalah tercapainya tujuan keadilan sosial ekonomi yang terbebas dari segala penindasan. Dalam kaidah hukum prinsip tersebut dirumuskan sebagai:³³

تصَرَّفَ الامام على الرعية منوط بالمصلحة

Kesejahteraan ummat manusia ini dapat dicapai bila seluruh sistem hukum dan ekonomi, termasuk fiskal, dilakukan, demi mewujudkan amanat rakyat dan dengan mempertimbangkan segi keadilan.

Kebijakan pemerintah diformulasikan dalam berbagai bidang isu yang bermuara pada kesejahteraan terkait dengan nilai-nilai ekonomi, sosial, politik dan budaya. Bentuk dari suatu kebijakan sangat ditentukan oleh pola keterlibatan pelaku kebijakan (*policy stakeholders*), yaitu para individu atau kelompok individu yang mempunyai akses dalam perumusan kebijakan.³⁴ Para pelaku

²⁹Mustaq Ahmad, *Etika Bisnis dalam Islam*, trans. oleh Samson Rahman (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2003), 158. Lihat juga Hamidy Amīn ‘Abd al-Hady, *al-Fikrah al-Idāriyah al-Islāmīyah wa al-Muqāranah* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1976), 243.

³⁰Haqqi, “The Philosophy of Islamic Political Economy: Introductory Remarks,” 108.

³¹M. al-Assal dan Fathi Abd Karim, *Hukum Ekonomi Islam* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 101–102.

³²Taimiyyah, *Al-Siyasah al-Shar’iyyah fi Iṣlah al-Ra’i wa al-Ra’iyyah*, 162.

³³Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyuti, *Al-Aṣḥāḥ wa al-Nazāir* (Semarang: Taha Putra, n.d.), 83.

³⁴Ni Nyoman Yuliarni, S. M. Kiptiyah, dan Ahmad Erani Yustika, “The Role of Government, Traditional Institution, and Social Capital for Empowering Small and Medium Industries,” *Journal of Economics, Business, and Accountancy Ventura* 15, no. 2 (Agustus 2012): 207.

kebijakan (kelompok warga negara, perserikatan buruh, partai politik, agen-agen pemerintah, pemimpin terpilih, para analis kebijakan dan lain-lain) memiliki persepsi yang berbeda terhadap informasi yang sama mengenai lingkungan kebijakan.

Lingkungan kebijakan (*policy environment*) merupakan suatu konteks khusus di mana kejadian-kejadian di sekeliling isu kebijakan terjadi. Dengan demikian, lingkungan ini mempengaruhi dan dipengaruhi oleh pembuat kebijakan dan kebijakan publik. Dalam hubungan yang bersifat dialektis tersebut, dimensi obyektif dan subyektif dari pembuatan kebijakan menjadi tidak dapat dipisahkan di dalam prakteknya.

Sistem kebijakan adalah produk subyektif manusia yang terbentuk melalui pilihan-pilihan sadar oleh para pelaku kebijakan. Sistem kebijakan adalah realitas obyektif yang dimanifestasikan ke dalam tindakan-tindakan yang teramati berikut konsekuensinya. Para pelaku kebijakan merupakan produk dari sistem kebijakan. Dalam ekonomi Islam tiga komponen itu baik pelaku kebijakan, lingkungan kebijakan maupun kebijakan publik itu sendiri harus selalu berpedoman pada syariah.

Politik sebagai publik bermakna bahwa *output* dari politik selalu merupakan urusan bersama (*public concern*). Ini berbeda dengan ekonomi yang selama ini berkonotasi individual (privat). Hipotesa yang digunakan dalam hal ini adalah bahwa ekonomi dan politik sejak awal memiliki asumsi yang berbeda, sehingga menggabungkan analisis ekonomi dan politik secara bersamaan (dalam ekonomi politik konvensional) merupakan upaya yang tidak akan berhasil dengan baik.³⁵

Berbeda dengan pendekatan tersebut, politik ekonomi dalam Islam adalah jaminan atas pemenuhan seluruh kebutuhan pokok (*al-hājat al-asāsiyyah*) bagi setiap individu dan juga pemenuhan berbagai kebutuhan sekunder maupun tersier (*al-hājat al-kamāliyyah*) sesuai kadar kemampuan individu dalam masyarakat tertentu dengan kekhasan di dalamnya.³⁶ Penekanan pada kemakmuran individu dalam definisi tersebut menunjukkan bahwa titik berat sasaran pemecahan permasalahan ekonomi Islam adalah terletak pada

³⁵Yustika, *Ekonomi Politik Kajian Teoritis dan Analisis Empiris*, 10.

³⁶Al-Maliki, *Politik*, 37. Lihat juga Haqqi, "The Philosophy of Islamic Political Economy: Introductory Remarks," 107.

permasalahan individual bukan komunal pada tingkat agregat (nasional).

Kebijakan pertumbuhan ekonomi dalam praktiknya dinilai tidak berhasil meningkatkan taraf hidup dan kemakmuran bagi individu secara merata. Politik ekonomi konvensional ini menitikberatkan pada pemenuhan kebutuhan-kebutuhan manusia secara kolektif yang dicerminkan dengan pertumbuhan ekonomi suatu negara. Akibatnya pemecahan permasalahan ekonomi terfokus pada barang dan jasa yang dapat dihasilkan untuk mencapai pertumbuhan ekonomi yang tinggi, bukan pada individu manusianya. Sehingga pembahasan ekonomi yang krusial untuk dipecahkan terfokus pada masalah peningkatan produksi.³⁷

Secara umum, asas-asas kebijakan ekonomi dan politik Islam terdiri dari empat hal, yaitu:³⁸

1. Setiap warga negara dipandang memiliki hak yang sama dalam hal pemenuhan kebutuhan.
2. Pemenuhan kebutuhan-kebutuhan pokok dilakukan secara menyeluruh (lengkap).
3. Setiap individu berhak memperoleh pekerjaan dengan tujuan untuk memperoleh kekayaan dan meningkatkan kemakmuran hidupnya.
4. Ketentuan-ketentuan syariat harus diterapkan dalam seluruh interaksi yang melibatkan individu-individu di dalam masyarakat.

Pada poin-poin di atas ekonomi politik kapitalisme berbeda dengan politik ekonomi Islam. Politik ekonomi Islam merupakan kebijakan negara untuk menjamin pemenuhan seluruh kebutuhan dasar rakyat, orang-perorang, secara menyeluruh, serta menjamin kesempatan untuk memenuhi kebutuhan sekunder mereka sesuai dengan kadar yang mampu diraih sebagai manusia yang hidup dalam suatu masyarakat yang khas, dengan corak dan gaya hidup yang unik.³⁹

Definisi tersebut menunjukkan bahwa kebijakan negara lebih fokus pada kesejahteraan orang-perorang, bukan sekadar merata secara umum, yakni kesejahteraan negara secara agregat (makro)

³⁷Al-Nabhāny, *Al-Nizām al-Iqtisādy fī al-Islām*, 17.

³⁸Al-Maliki, *Politik*, 37.

³⁹Ibid., 48.

sebagaimana tertulis dalam statistik pendapatan nasional, namun kenyataannya masih banyak kasus kelaparan dan kemiskinan. Di dalam politik ekonomi Islam ada jaminan bagi setiap individu yang hidup di dalam daulah islamiyah untuk memenuhi kebutuhan primernya. Negara mendorong dan mengkondisikan agar setiap laki-laki yang mempunyai kemampuan untuk berusaha dan bekerja meraih rezeki. Dengan kata lain, mereka harus memiliki kemampuan untuk mengakses pasar. Negara menerapkan syariah untuk mengatur seluruh interaksi di tengah-tengah masyarakat serta menjamin perwujudan nilai-nilai keutamaan dan keluhuran dalam setiap interaksi, termasuk di dalamnya interaksi ekonomi.

Dalam sistem ekonomi-politik Islam, zakat merupakan salah satu instrumen pengaman sosial (*social security*). Ia merupakan bagian dari sebuah sistem yang terintegrasi dari program jaminan akses pasar bagi golongan miskin. Fungsi zakat tersebut tidak akan optimal tanpa sentuhan negara. Itulah sebabnya dalam berbagai literatur tentang keuangan publik klasik, zakat dikategorikan sebagai salah satu sumber penting pemasukan negara sebagai instrumen pengeluaran publik.

Tugas utama menjamin kesejahteraan individual terkait dengan masalah sumber daya alam dan kekayaan negara adalah mengembangkan berbagai kebijakan yang berorientasi pada kesejahteraan umum.⁴⁰ Islam berupaya menggabungkan inisiatif pribadi dengan intervensi pemerintah agar dapat mencapai “keseimbangan sosial”.⁴¹ Peranan utama negara, dengan demikian adalah dalam mengupayakan restrukturisasi hak-hak properti pribadi serta dalam menjamin standar hidup minimum terhadap seluruh individu dalam masyarakat.

PENUTUP

Landasan epistemologis kajian politik-ekonomi Islam adalah *mabda'* Islam itu sendiri. Ilmu tidak muncul dari ruang “hampa budaya.” Ia lahir dari budaya yang memiliki *worldview* tertentu. Konsekuensinya ekonomi Islam tidak bisa dibesarkan dengan mengadopsi epistemologi ekonomi konvensional, mengingat masing-masing memiliki identitas atau *worldview* sendiri. Sementara itu,

⁴⁰Abu Yūsuf, *Kitāb al-Kharāj* (Kairo: Maktabah Salafiyah, 1382H), 15.

⁴¹Naqvi, *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*, 94.

kita juga tidak bisa bersembunyi dan menolak begitu saja ekonomi konvensional yang telah hidup dan mengakar di tengah-tengah kita.

Semua peradaban dan agama mengalami proses meminjam dan memberi dalam persinggungan mereka sepanjang sejarah, sehingga tidak mungkin kita bersikap eksklusif. Agar persinggungan dengan budaya asing itu tidak menafikan identitas *worldview* kita sendiri, maka diperlukan pembenahan epistemologi keilmuan yang komprehensif. Pendekatan untuk menyelesaikan persoalan besar tersebut harus berangkat dari pembenahan epistemologi ilmu pengetahuan.

Dalam bidang ekonomi politik Islam, rekonstruksi epistemologi tersebut adalah dengan memasukkan nilai-nilai dan etika yang diambil dari *worldview* Islam, ke dalam korpus ekonomi *mainstream*. Dalam mereaktualisasikan ketentuan-ketentuan Islam tentang ekonomi politik tersebut kita perlu mempertimbangkan perubahan kondisi sosio-historis sebagaimana dilakukan oleh Khalifah Umar ibn Khattab.

Tujuan intervensi negara dalam perekonomian melalui kebijakan publik Islam adalah keterjaminan pemenuhan kebutuhan pokok setiap warga negara. Upaya itu dilakukan dengan mendorong individu agar dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan sekunder dan tersiernya sesuai dengan kemampuan yang mereka miliki. Politik ekonomi inilah yang menjadi garis dasar kebijakan fiskal Islam dan akan sangat terlihat dalam fungsi alokasi dan distribusi.

DAFTAR RUJUKAN

- Ahmad, Mustaq. *Etika Bisnis dalam Islam*. terj. Samson Rahman. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2003.
- Al-Mawardy. *Al-Aḥkām al-Sultānīyah*. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, n.d.
- Al-Nabhāny, Taqy al-Dīn. *Al-Nizām al-Iqtisādy fī al-Islām*. Beirut: Dār al-Ummah li al-Taba'ah wa al-Nashr wa al-Tauzī', 2004.
- Apeldoorn, Laurens van. "Science, Politics, and the Economy: the Unintended Consequences of a Diabolic Paradox." *Erasmus Journal for Philosophy and Economics* 9, no. 1 (Spring 2016).

- Ariff, Mohamed. "The Role of the Market in the Islamic Paradigm." *IJUM Journal of Economics & Management* 5, no. 2 (1997).
- Assal, M. al-, dan Fathi Abd Karim. *Hukum Ekonomi Islam*. Jakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Budiardjo, Mirriam. *Dasar-dasar Ilmu Politik*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2003.
- Chapra, Umer. *Islam and the Economic Challenge*. USA: The International Institute of Islamic Thought, 1992.
- Chapra, Umer. *The Future of Economics: An Islamic Perspective*. United Kingdom: The Islamic Foundation, 2000.
- Essid, Yassine. *A Critique of the Origins of Islamic Economic Thought*. New York: Brill, 1995.
- Glaeser, Edward L. "The Political Economy of Hatred." *The Quarterly Journal of Economics* 120, no. 1 (Februari 2005).
- Hady, Ḥamidy Amīn 'Abd al-. *al-Fikrah al-Idārīyah al-Islāmīyah wa al-Muqāranah*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1976.
- Haqqi, Abdurrahman Raden Aji. "The Philosophy of Islamic Political Economy: Introductory Remarks." *Journal of Islamic Studies and Culture* 3, no. 1 (Juni 2015).
- Ibrahim, Azrin. "Accountability (Hisbah) in Islamic Management: The Philosophy and Ethics behind its Implementation." *International Journal of Humanities and Social Science* 5, no. 8 (Agustus 2015).
- Lane, Jan Erik. *Ekonomi Politik Komparatif*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Lane, Jan-Erik. "Civilisations and Capitalism: On Economic Growth and Institutions." *Sociology Mind* 4, no. 1 (2014).
- Mannan, M. A. *Islamic Economics as a Social Science: Some Methodological Issues*. Cambridge: The Islamic Academy, 1986.
- Milner, Helen V. "The Political Economy of International Trade." *Annual Reviews of Political Science* 2 (1999).

- Naqvi, Syed Nawab Haider. *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*. UK: The Islamic Foundation, 1981.
- Prendergast, Renee. "Bernard Mandeville and the Doctrine of Laissez-Faire." *Erasmus Journal for Philosophy and Economics* 9, no. 1 (Spring 2016).
- Puthenpedikayil, Sajid. "Notions of Free Market and Social Welfare in Islamic Economic." *Journal of Modern Accounting and Auditing* 11, no. 9 (September 2015).
- Rachbini, Didik J. *Ekonomi Politik: Paradigma dan Teori Pilihan Publik*. Jakarta: Penerbit Ghalia Indonesia, 2002.
- Rosdi, Mohd Syakir Bin Mohd. "Conceptualization of Islamic Political Economy." *American International Journal of Islamic Science* 4, no. 4 (Agustus 2015).
- Salim, Ssuna. "Wilayat al-Hisba; A Means to Achieve Justice and Maintain High Ethical Standards in Societies." *Mediterranean Journal of Social Sciences* 6, no. 4 (Juli 2015).
- Staniland, Martin. *What Is Political Economy*. London: Yale University Press, 1985.
- Suyuti, Jalāl ad-Dīn 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr as-. *Al-Aṣḥāḥ wa al-Nazā'ir*. Semarang: Taha Putra, n.d.
- Taimiyyah, Ibn. *Al-Siyasah al-Shar'iyah fi Iṣlah al-Ra'i wa al-Ra'iyah*. Mesir: Dar al-Kitab al-'Arabi, n.d.
- Yūsuf, Abu. *Kitāb al-Kharāj*. Kairo: Maktabah Salafiyah, 1382.
- Yuliarni, Ni Nyoman, S. M. Kiptiyah, dan Ahmad Erani Yustika. "The Role of Government, Traditional Institution, and Social Capital for Empowering Small and Medium Industries." *Journal of Economics, Business, and Accountancy Ventura* 15, no. 2 (Agustus 2012).
- Yustika, Ahmad Erani. *Ekonomi Politik Kajian Teoritis dan Analisis Empiris*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. "Worldview sebagai Asas Epistemologi Islam." *Islamia* 2, no. 5 (Juni 2005).

PETUNJUK BAGI PENULIS

Jurnal *Al-Tahrir* menerima tulisan dalam bentuk artikel, baik dalam Bahasa Indonesia, Inggris maupun Arab, dengan beberapa ketentuan sebagai berikut:

1. Artikel belum pernah dipublikasikan dan atau diterbitkan dalam jurnal atau buku.
2. Jumlah halaman artikel antara 18-20 halaman, dengan spasi 1,5 cm dan jenis font Times New Roman 12 point.
3. Artikel dikiring langsung ke email: tahirstain@yahoo.com.
4. Teknik penulisan catatan kaki mengikuti aturan sebagai berikut:
 - a. **Buku:**
Oemar Seno Adji, *Peradilan Bebas Negara Hukum* (Jakarta: Erlangga, 1985), 34.
 - b. **Buku Terjemahan:**
C. Snouck Hurgronje, *Islam di Hindia Belanda*, terj. S. Gunawan (Jakarta: Bhatara Aksara, 1983), 34.
 - c. **Artikel dalam Buku atau Ensiklopedi:**
Abdus Subhan, "Social and Religious Reform Movements in the 19th Century Among the Muslims," dalam *Social and Religious Movements*, (ed.) S. P. Sen (Calcutta: Institute of Historical Studies, 1979), 34.
Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam," dalam *The Cambridge History of Islam*, vol. 2, (ed.) P. M. Holt et. al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 34.
 - d. **Artikel dalam Jurnal:**
George Makdisi, "The Hanbali School and Sufism," *Humaniora Islamica*, 2 (Januari, 1974), 61.
 - e. **Artikel dalam Surat Kabar:**
Sritua Arief, "Perilaku Golongan Menengah di Indonesia," *Jawa Pos*, 2 Januari 2000, 4.
 - f. **Kitab Suci:**
QS. al-Baqarah: 12.
5. Setiap kata asing yang bukan nama orang, tempat, dan lain-lain ditulis italic dan sistem transliterasi yang digunakan dalam jurnal ini adalah sistem Institute of Islamic Studies, Mc Gill University.