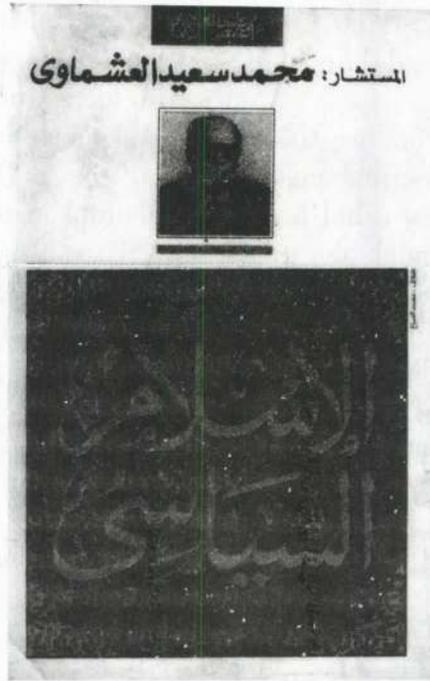


MENOLAK “ISLAM POLITIK”

Terdapat konsensus di sebagian kalangan umat Islam bahwa Nabi Muhammad adalah pemimpin yang harus diteladani, dan masyarakat politik Madinah yang dibangunnya haruslah dijadikan referensi utama umat. Telah dipahami bahwa Nabi Muhammad bukan hanya seorang pemimpin agama melainkan juga seorang pemimpin politik. Dalam diri

Nabi, dua kekuatan itu telah bersatu-padu. Jika legalitas kepemimpinan agamanya diperoleh dari Allah Swt, maka legitimasi kepemimpinan politiknya didapat dari masyarakat pendukungnya.

Itulah, kata mereka, otoritas ganda yang dimiliki oleh Nabi Muhammad tatkala berada di Madinah. Sehingga, dalam menjalankan kepemimpinan politiknya, tentu di samping mengacu pada hasil-hasil musyawarah antara Nabi dengan umatnya, kerap Nabi Muhammad juga merujuk pada prinsip-prinsip umum dari ketentuan syariat yang telah dititahkan Tuhan. Dengan dua otoritas ini, maka menjadi tak terelakkan bahwa



di samping mempunyai ambisi-ambisi kenabian untuk menjalankan aturan-aturan Tuhan, Nabi juga mempunyai ambisi politiknya sendiri yang menurut mereka masih dalam panduan wahyu.

Dengan dasaran pemikiran seperti itu, tak pelak terdapat varian tertentu di dalam komunitas Islam untuk senantiasa mendasarkan pengelolaan dan pembentukan sistem pemerintahan

sekarang pada model Madinah. Nabi dan Madinah di bawah kepemimpinannya, sekali lagi, telah dijadikan pusat rajutan legitimasi kekuasaan dalam perjalanan sejarah politik umat. Tidak hanya itu, dalam konteks tersebut kelompok ini dengan gigih menginginkan diwujudkannya syariat Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara melalui pranata negara, misalnya dalam bentuk

Judul : *al-Islâm al-Siyâsî*

Penulis : Muhammad Sa'id al-'Asymawi

Penerbit : Sina li al-Nasyr, Cairo, 1992

Tebal : 246 hlm.

perundang-undangan, peraturan pemerintah, dan sebagainya. Masuk dalam kelompok ini adalah Abu A'la al-Mawdudi, Rasyid Ridha, dan Hasan Turabi.

Bahkan, para pemikir Muslim yang mengusung agenda demokrasi pun merasa perlu untuk merujuk kepada kepemimpinan politik Nabi. Mereka menganggap bahwa negara Madinah adalah model negara demokratis yang *genuine* dan Nabi Muhammad adalah seorang demokrat yang sejati dan otentik. Tokoh-tokoh yang berhaluan seperti ini antara lain, Fazlur Rahman, Robert N. Bellah, Nurcholish Madjid, M. Amin Rais, dan Jalaluddin Rakhmat. Sebagai sebuah tafsir, pemikiran di atas tentu sah adanya. Robert N. Bellah dalam bukunya *Beyond Belief*, seperti yang sering dikutip Nurcholish Madjid, menyatakan bahwa berbagai eksperimen politik Nabi di Madinah merupakan eksperimen yang sangat modern.

Namun, antusiasme dan keterpesonaan para pemikir Muslim ini terhadap teks Madinah sesungguhnya telah mengantarkan dirinya pada kubangan "tekstualisme baru", atau lebih tepatnya "fundamentalisme baru". Sehingga, karuan saja, *genre* pemikiran yang terlalu mengidealisasikan kepemimpinan politik Nabi di Madinah itu, mendapat tantangan keras dari para penentangannya, seperti Ali Abdurraziq, Sa'id al-Asmawi, Abdurrahman Wahid. Bagi para penentang gagasan idealisasi Madinah ini, Nabi dan Madinah bagaimanapun bukanlah tipe ideal yang

dapat secara sembrono dipraktikkan dalam lokus kehidupan politik kenegaraan modern sekarang. Ini, menurut mereka, karena tantangan yang dihadapi oleh umat sekarang jauh lebih rumit dan kompleks daripada tantangan yang dihadapi oleh Nabi di Madinah. Dan Nabi bagi mereka hanyalah pemimpin agama, dan sama sekali bukan pemimpin politik.

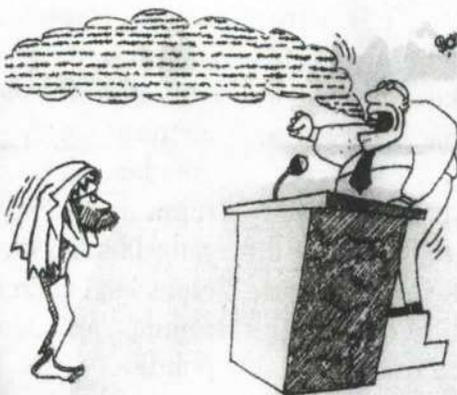
Secara sepintas, fenomena tersebut telah menunjukkan kecanggungan umat Islam dalam memecahkan persoalan-persoalan pokok, seperti bagaimana mencari kaitan yang pas antara Islam dan politik; bagaimana memposisikan syariat Islam dalam konteks negara modern demokratis; bagaimana syariat Islam mesti dipahami dan dipraktikkan. Kecanggungan ini kemudian berimplikasi pada lahirnya berbagai jenis eksperimen politik. Kita dapat melihat pemandangan politik yang ada di negara-negara Muslim, seperti Sudan, Iran, Saudi Arabia, Afghanistan, dan Mesir. Negara-negara ini dengan polanya sendiri-sendiri mengklaim telah berpegang pada syariat Islam. Dalam pandangan mereka, syariat Islam seperti yang telah dipraktikkan Rasulullah dan para sahabat merupakan landasan sistem pemerintahan yang terbaik bagi umat sekarang.

Akan tetapi,¹ di beberapa negara Muslim yang lain kita akan melihat fenomena yang senjang dan berbeda. Yaitu, di negara-negara Muslim yang tidak secara telanjang mendasarkan sistem pemerintahannya pada mekanisme dan pola negara Madinah. Kita bisa

mengambil contoh Turki dan Indonesia. Negara Turki telah secara sekuler mengacukan sistem pemerintahannya pada sistem demokrasi Barat. Indonesia jelas-jelas tidak menjadikan Islam sebagai ideologi negara. Pancasila bagi

bangsa Indonesia adalah sebuah ideologi yang dapat mempertemukan pelbagai elemen masyarakat yang plural seperti Indonesia, baik dari sudut etnis, suku, ras, maupun agama dan budaya.

Secara kategorial, kepelbagaian eksperimen semacam ini muncul karena latar berikut. *Pertama*, belum ada kesepakatan tentang apa yang dimaksud dengan syariat Islam itu. Apakah terma syariat lebih merujuk pada makna generiknya sebagai jalan hidup (*al-sabîl, al-shirâth*), sebagaimana dikonstatir al-Qur'an; atau menunjuk pada pranata legal seperti yang ada dalam fiqih. Kalau makna kedua dimaksudkan, maka mesti akan dihadapkan pada kontroversi yang tak berujung. Berjibun tradisi, madzhab dan aliran hukum yang membentang dari periode klasik hingga periode modern akan turut mempersulit pencarian titik temu dalam perumusan definisi syariat Islam. Pilihan terhadap satu madzhab oleh suatu negara hanya akan menimbulkan pemaksaan demi pemaksaan bagi mereka yang berbeda madzhab. Dengan latar inilah, misalnya, penerapan syariat Islam di bumi Nangroe



Aceh Darussalam tidak segera menemukan formatnya yang jelas, apakah yang akan dipilihnya itu madzhab Syafi'i, Maliki, Hanbali, atau Hanafi.

Kedua, negara Islam yang didirikan oleh Nabi di Madinah

yang dipandang ideal ternyata tidak memberikan model yang terperinci yang bisa dipakai (*ready for use*) dalam konteks kenegaraan sekarang. Dengan perkataan lain, Madinah tidak menyediakan cetak biru yang utuh untuk itu. *Ketiga*, belum ada rumusan konseptual yang jelas tentang apa yang dimaksud dengan pemerintahan Islam (*hukûmah islâmiyah*) atau negara Islam (*dawlah islâmiyah*) itu. Apakah Indonesia dengan Pancasila dapat disebut sebagai negara Islam. Artinya, apakah negara yang menjalankan prinsip-prinsip umum ajaran Islam dapat disebut sebagai negara Islam.

Islam dan Poltik

Adalah Muhammad Sa'id al-Asymawi, seorang intelektual Muslim dari Mesir yang menyatakan melalui bukunya *al-Islâm al-Siyâsî* bahwa Allah Swt menghendaki Islam sebagai agama (*dîn*); tetapi manusialah yang mengendaki Islam sebagai politik (*siyâsah*). Padahal Islam bersifat universal dan berlaku di sepanjang waktu dan zaman. Sementara politik adalah kebalikan dari itu.

Mengalihkan domain agama pada ranah politik, hanya akan mempersempit ruang gerak dari agama itu. Agama akan bersifat eksklusif, temporal, picik, dan sebagainya. (hlm. 3). Dan dalam kenyataannya, agama memang seringkali dipolitisir sedemikian rupa untuk memenuhi kepentingan-kepentingan subyektif para politisi yang kerap jauh dari nilai-nilai agama itu sendiri.

Al-Asymawi dengan penuh keyakinan mengatakan bahwa pada khitah awalnya, Islam adalah agama moral. Kehadiran Muhammad sebagai pembawa pesan ketuhanan adalah dalam rangka membenahi moralitas masyarakat Arab yang telah rusak. Nabi Muhammad Saw bersabda, bahwa aku diutus semata-mata untuk menyempurnakan akhlak (*innamâ bu'itstu li utammima makârim al-akhlâq*). Dengan demikian, tugas pokok Muhammad sebagai Nabi adalah menyampaikan risalah kenabian yang mengandung ajaran-ajaran moral kepada umat manusia, bukan untuk tujuan-tujuan politik kekuasaan.

Ini terbukti tatkala Nabi membangun sebuah komunitas di Madinah, ia tidak pernah menyuarakan perlunya membangun satu tatanan pemerintahan yang harus dipedomani oleh umatnya. Nabi juga tidak pernah memerintahkan kepada para penerusnya untuk membuat satu kompas sistem politik tertentu. Dan apa yang disimpulkan oleh sebagian orang bahwa Islam menganjurkan umatnya mendirikan negara dengan sistem politik Islami yang mengacu kepada syariat Islam adalah kesimpulan keliru yang ditarik

dari realitas sejarah.

Data historis membuktikan bahwa apa yang dianggap sebagai sistem Islami (*al-nizhâm al-islâmî*) tidak lain merupakan cuatan politik dari para tokoh Islam sepeninggal Nabi. Kita bisa melihat dalam sejarah bahwa suksesi kepemimpinan dan sistem pemerintahan yang dijalankan oleh *khulafâ' râsyidûn* tidaklah monolitik karakteristiknya, melainkan terfragmentasi ke dalam berbagai bentuk sesuai dengan perubahan setting politik yang mengitarinya. Mekanisme kepemimpinan yang berlangsung dalam dinasti Umayyah dan Abbasiyah telah menampilkan corak yang berbeda dari pola *khulafâ' râsyidûn*. Bahkan, sistem pemerintahan dari setiap lapis khalifah dari dua dinasti ini tidak tunggal, melainkan cukup beragam mengikuti keragaman karakter dan kecenderungan khalifahnyanya. Ini menunjukkan bahwa lembaga khilafah yang oleh sebagian kalangan dipandang sebagai sesuatu yang mutlak, tak lebih merupakan konstruksi sejarah (*tasykîl wa binyah al-târikh*) yang menjulur jauh ke belakang mulai dari Abu Bakar al-Shiqiq dan Umar ibn Khathab hingga masa Umayyah dan Abbasiyah.

Untuk melengkapi argumen historis ini, al-Asymawi menyajikan data-data normatif-tekstual bahwa tidak ada dalam al-Qur'an suatu ketentuan yang mengarahkan umat Islam untuk membentuk sistem politik tertentu. "Kalau sistem pemerintahan itu merupakan hal fundamental, maka niscaya Tuhan akan mengaturnya dalam al-Qur'an", kata al-Asymawi (hlm. 96). Kalau persoalan

politik kekuasaan itu sangat penting dan krusial, maka tidak mungkin Tuhan lalai dengan pokok soal ini.

Dalam tataran itu juga, al-Asymawi telah melakukan penafsiran ulang terhadap sejumlah ayat al-Qur'an yang sering dijadikan dalil oleh kelompok fundamentalis tentang adanya sistem pemerintahan Islam. Ayat al-Qur'an yang sering digunakan sebagai dasar mendirikan *al-hukûmah al-Islâmiyah* adalah surat al-Maidah: 44 yang berbunyi "barang siapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir". Menurut al-Asymawi, ayat ini tidak bisa dijadikan landasan karena yang dimaksud dengan ayat tersebut adalah "barang siapa yang memutuskan persoalan-persoalan politik dan kenegaraan tidak berdasarkan apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang yang kafir". Karena itu, bagi al-Asymawi, kata *al-hukûmah* sebenarnya merujuk kepada makna seperangkat aturan yang berlaku dalam suatu sistem pemerintahan tertentu sebagaimana yang dipahami dalam teori politik modern. (h. 81).

Ayat-ayat tentang politik pemerintahan Islam sama sekali tidak dikenal dalam al-Qur'an. Kalaupun ada, tentu hanya garis besarnya saja. Begitu juga dengan hadits-hadits Nabi Saw. Seandainya konsep-konsep seperti *khilâfah*, *imâmah* atau *imârah* pernah disabdakan Nabi, menurut al-Asymawi, tentulah perselisihan antara sahabat Anshar dan Muhajirin dalam peristiwa *Saqifah bani Sa'idah* tidak akan terjadi. Tak

pelak lagi, sistem dan struktur pemerintahan Islam tak terumuskan secara jelas dan rinci dalam teks-teks agama selain hanya keharusan untuk selalu melandaskan praktek politik pada nilai-nilai universal seperti keadilan, persamaan, kasih sayang dan humanisme (hlm. 96).

Sementara norma-norma yudisial yang ada dalam al-Qur'an sendiri, menurut al-Asymawi, pada dasarnya bersifat lokal dan temporal. Kerap kali Allah memberikan ruang kebebasan kepada umat manusia untuk berkreasi mencari jalan alternatif bagi pemecahan problem yudisial yang ada dalam masyarakat. Karena itu, tidaklah tepat menjadikan syariat sebagai asas negara. Istilah hukum dalam al-Qur'an, lanjut al-Asymawi, menunjuk kepada suatu keputusan atau ketentuan dalam persengketaan antar individu atau pengadilan yang adil secara hikmat. Istilah ini, menurutnya, tidak boleh dipahami dalam pengertian pemerintahan modern, yang ditunjuk atas istilah *imârah*. Karena alasan inilah, maka sepeninggal Nabi, seorang khalifah dikenal dengan istilah *amîr al-mukminîn* bukan *hâkim al-mukminîn* (h. 15).

Bombardir dekonstruksi epistemologis yang dijatuhkan al-Asymawi ini tak pelak lagi telah memancing kontroversi dan polemik panas, bukan hanya di kalangan tradisionalis (*al-muhâfizhîn*) yang sedari awal telah menerima sistem khilafah sebagai sebuah keniscayaan baik secara teologis maupun historis, melainkan juga dari lapisan intelektual

Muslim yang masih menyisakan ruang harapan atau sekurang-kurangnya membayangkan hadirnya lembaga pemerintahan yang bertumpu pada “syariat Islam”.

Islam Politik sebagai Pihak Tergugat

Dengan argumen-argumen di atas, tidak segan-segan al-Asymawi mengajukan serangkaian gugatan dan mosi tidak percaya terhadap agenda dan isu yang diusung oleh sayap Islam politik. Menurut al-Asymawi, ada tiga prinsip utama yang dipegangi “Islam Politik” yang harus ditolak (hlm. 244). *Pertama*, politik bagian dari Islam dan—karena itu—praktek politik wajib dilakukan oleh setiap orang Islam. Doktrin Islam, bagi para pendukung Islam politik, tidak hanya menyediakan visi dan pandangan politik semata tetapi juga cara-cara bagaimana pemerintahan Islam harus dijalankan. Bahkan, dalam keyakinan mereka, politik merupakan bagian dari rukun iman sebagaimana yang dirumuskan oleh para penganut Islam Syi’ah dengan memasukkan *imâmah* sebagai rukun iman yang keenam.

Sebenarnya, demikian kritik al-Asymawi, persoalan politik merupakan persoalan historis, bukan teologis yang harus diyakini oleh setiap individu muslim. Sistem politik adalah salah satu ciptaan sejarah yang tak memiliki rujukan dalam ajaran asli Islam. Islam seolah sengaja membiarkan satu standar baku sistem pemerintahan, demi memudahkan kaum Muslim agar menentukan sistem politik yang terbaik bagi mereka. Orang



yang mengklaim adanya sistem politik Islam, menurut al-Asymawi, adalah orang yang tidak mengetahui hakekat Islam, dan tidak bisa membedakan mana Islam substantif (*al-Islâm al-rûhî*) dan mana Islam yang historis (*al-Islâm al-Târikhî*). (hlm. 98). Karena sifatnya yang historis itulah, maka menurutnya, ia bukan Islam itu sendiri. Islam harus dipisahkan dengan politik atau dengan kata lain Islam tidak mengenal kesatuan doktrin *dîn* dan *daulah*. Tujuannya, jelas agar tidak terjadi politisasi agama hanya untuk kepentingan kelompok dan golongan tertentu. Di sinilah kita temukan pandangan sekuler dari al-Asymawi.

Adapun ungkapan bahwa praktek politik wajib dilakukan oleh setiap orang Islam, menurut al-Asymawi, juga merupakan suatu pandangan yang keliru. Praktek politik bukanlah suatu kewajiban agama yang harus dijalankan oleh para pemeluknya. Ia hanyalah praktek kehidupan biasa yang para pelakunya bisa salah dan bisa juga benar. Karena itu,

praktek politik harus bersifat nir-agama untuk menghindari seminimal mungkin terjadinya pendangkalan hakikat agama Islam ke tingkat yang rendah dan hina yang disebabkan oleh tindakan politik atas nama agama (*bi ism al-dîn*). Sekali lagi, bagi al-Asymawi, Islam itu universal sedangkan praktek politik bersifat partikuler.

Kedua, Islam politik memandang bahwa Islam politik itu sudah menjadi anutan mayoritas kaum muslimin (*jamâ'ah al-muslimîn*). Karena itu, orang yang tidak masuk dalam komunitas besar (*al-sawad al-a'zham*) itu dianggap telah keluar dari komunitas Islam. Bahkan, bisa dinyatakan telah keluar dari areal Islam itu sendiri, yang dalam fikih Islam disebut dengan istilah *murtad*. Dalam sejarah politik umat Islam, kenyataan seperti ini pernah dialami kaum *khawarij* yang dihukumi sebagai kelompok murtad yang halal darahnya ditumpahkan.

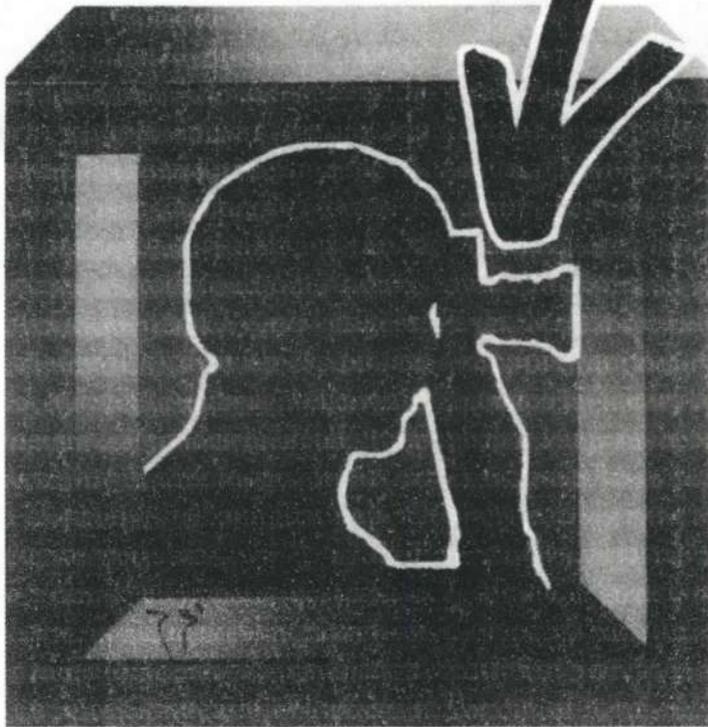
Menurut al-Asymawi, ini bertentangan dengan hakikat Islam sebagai agama kemanusiaan yang sangat menjunjung tinggi perbedaaan. Islam adalah agama yang bersifat terbuka. Islam tidak terbatas hanya pada satu golongan, perhimpunan dan komunitas tertentu saja. Selama seseorang mengucapkan kalimat syahadat dan mengimani rukun-rukun Islam, maka selamanya ia menjadi seorang yang Islam. Orang yang beragama Islam bebas menentukan komunitas-komunitasnya, tokoh-tokohnya, pandangan-pandangan politiknya sendiri, dan lain-lain.

Ketiga, menegakkan *jihâd fi sabilillâh*.

Menurut al-Asymawi, konsep jihad dalam Islam adalah jihad melawan hawa nafsu dan jika jiwa kita terancam karena adanya satu peperangan maka sudah selayaknya kita mempertahankan diri. Islam adalah agama yang mengajarkan kasih, kelembutan dan persaudaraan. Karena itu, mengobarkan semangat jihad dalam pengertian berperang melawan orang kafir adalah bentuk pelecehan dan pengeringan makna Islam.

Serangan al-Asymawi terhadap Islam Politik yang dipaparkannya dalam buku ini sangatlah jelas dan akurat. Pembahasannya pun mencakup banyak konsep-konsep keagamaan mulai dari konsep kedaulatan Tuhan, pemerintahan Islam, jihad, sampai dualisme *dîn* dan *daulah*. Berbagai tema itu, ia kupas dengan suatu penafsiran yang sangat tajam dan kontekstual. Karena itu, tidaklah heran jika buku yang ditulis mantan hakim ketua pada Pengadilan Tinggi Banding (*High Court of Appeals*) dan Pengadilan Tinggi Keamanan Negara (*High Court of State Security*) ini ketika diterbitkan untuk pertama kalinya di Mesir tahun 1987, memancing "reaksi-reaksi keras", yang menyulut amarah kalangan konservatif-ortodoks—termasuk rektor Universitas al-Azhar Kairo Mesir. Al-Asymawi masih beruntung dibanding tokoh-tokoh kontroversial lain. Ia hanya mendapat kecaman, tidak sampai dibunuh seperti yang dialami Farag Foda atau diceraikan dari isterinya dengan tuduhan telah murtad dan diusir dari Mesir seperti diderita Nasr Hamid Abu-Zayd.

على المرئي ، من منطلق أن ثقافة الأذن آ
اقتصادا في إنفاق الجهد من أجل التلقم
بالقياس إلى ثقافة العين ، ولكن لـ
العين أكثر حظوة من لذة الأذن



Sungguh, mengintrodusir sebuah pemikiran substantif-liberal di tengah menguatnya ancaman teror kelompok-kelompok Islam radikal-ekstrim, seperti yang terjadi di Mesir, memerlukan modal keberanian pemikirnya. Mungkin karena sikap dan pemikirannya yang berani inilah, Charles Kurzman terdorong untuk memasukkan nama al-Asymawi dalam deretan para tokoh pemikir Islam liberal dunia, seperti yang terekam dalam bukunya yang sangat kesohor itu, *Liberal*

Islam. Liberalisme pemikiran al-Asymawi ini, menurut Azyumardi Azra dalam artikelnya *al-Ashmawy and Substantive Islam: Indonesian Path to Democracy* (1999), hanya bisa disandingkan dengan substantivisme pemikiran Abdurrahman Wahid.

Komentar dengan nada apresiatif tentang buku *al-Islâm al-Siyâsi* ini datang dari seorang David Sagiv. David menilai bahwa buku anyaman pemikiran politik al-Asymawi ini bagaimanapun telah ikut menenangkan hati kelompok-kelompok liberal dan juga kelompok-kelompok oposisi yang tidak simpatik pada para pejabat tinggi pemerintahan Mesir. Bagi kita di Indonesia, isi buku ini bisa dipertimbangkan

sebagai bahan pengayaan diskursus pemikiran politik Islam khas Indonesia.*

Abd Moqsith Ghazali, alumnus PP Sukorejo Situbondo, staf pengajar program pascasarjana PTIQ Jakarta; **Musoffa Basyir-Rasyad**, staf pengajar STAI Miftahul Huda Subang dan sedang sekolah di program pascasarjana IAIN Jakarta.