

**STUDI ANALISIS TERHADAP PEMIKIRAN MUHAMMAD SA'ID AL-
ASYMAWY TENTANG KRITIK POLITISASI AGAMA**

SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi dan Melengkapi Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana Program Strata 1 (S.1)
Dalam Ilmu Syari'ah



Oleh :

AHMAD BASORI

N I M : 2 1 0 1 2 5 1

**JURUSAN SIYASAH JINAYAH
FAKULTAS SYARI'AH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI WALISONGO
SEMARANG
2008**

Drs. Abu Hapsin, M.A., Ph.D
Dosen Fakultas Syari'ah
IAIN Walisongo Semarang

Nota pembimbing

Semarang, 6 Januari 2008

Lamp. : 4 (Empat) Eksemplar
Hal. : Naskah Skripsi
a.n. Ahmad Basori

Kepada :
Yth. Dekan Fakultas Syari'ah
IAIN Walisongo
Di Semarang

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah saya mengadakan koreksi dan perbaikan seperlunya maka bersama ini saya kirimkan naskah skripsi saudara:

Nama : Ahmad Basori
NIM : 2101251
Jurusan : Jinayah Siyasah
Judul Skripsi : "Studi Analisis Terhadap Pemikiran Muhammad Sa'id al-Asymawy tentang Kritik Politisasi Agama"

Dengan ini saya mohon kiranya skripsi saudara tersebut segera dimunaqasahkan.

Atas perhatiannya saya ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Pembimbing

Drs. Abu Hapsin, M.A., Ph.D.
NIP. 150 238 492

PENGESAHAN

Skripsi Saudara : Ahmad Basori
NIM : 2101251
Judul : **Studi Analisis Terhadap Pemikiran Muhammad Sa'id al-Asymawy Tentang Kritik Politisasi Agama**

Telah dimunaqasahkan oleh Dewan Penguji Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang, dan dinyatakan lulus dengan predikat cumlaude / baik / cukup, pada tanggal :

30 Januari 2008

Dan dapat diterima sebagai kelengkapan ujian akhir dalam rangka menyelesaikan studi Program sarjana Strata 1 (S.1) tahun akademik 2007/2008 guna memperoleh gelar sarjana dalam Ilmu Syari'ah.

Semarang, 10 Februari 2008

Ketua Sidang

Sekretaris Sidang

A. Arif Junaidi, M.Ag.

NIP. 150 276 119

Drs. Abu Hapsin, M.A., Ph.D.

NIP. 150 238 492

Penguji I

Penguji II

Drs. Miftah AF., M.Ag.

NIP. 150 218 256

Rupi'i, M.Ag.

NIP. 150 285 611

Pembimbing

Drs. Abu Hapsin, M.A., Ph.D.

NIP. 150 238 492

DEKLARASI

Dengan penuh kejujuran dan tanggung jawab, penulis menyatakan bahwa skripsi ini tidak berisi materi yang telah pernah ditulis oleh orang lain atau diterbitkan. Demikian juga skripsi ini tidak berisi satupun pikiran-pikiran orang lain, kecuali informasi yang terdapat dalam referensi yang dijadikan sebagai bahan rujukan.

Semarang, 9 Januari 2008
Deklarator

Ahmad Basori
NIM: 2101251

MOTTO

“Kekalahan fisik kita bisa bangkit dalam sedetik atau dua detik, tetapi kekalahan politik belum tentu kita bisa bangkit dalam seabad atau dua abad”

“ Dampak korban fisik hanya menghantam jiwa dan raga, tetapi dampak korban politik menghantam seluruh umat beserta akidahnya”

“Jika dihadapanmu ada permasalahan politik, maka jawablah permasalahan politik itu dengan politik juga”

ABSTRAK

Relasi agama dan politik telah menjadi perdebatan sejak awal sejarah peradaban umat Islam. Sampai saat ini perdebatan tersebut tetap hangat dan senantiasa mendapatkan konteks pembenar pada setiap waktu dan tempat. Perbedaan pedapat tersebut disebabkan karena terdapat landasan teologis atau filosofis di balik keputusan para aktivis politik Islam untuk memperjuangkan kaitan formalistik atau legalistik antara Islam dan negara. Landasan teologis itu dibentuk dan dipengaruhi oleh pandangan mereka tentang Islam. Aliran pemikiran tentang relasi agama dan politik ini terbagi menjadi tiga, yaitu: Aliran Islamis, sekuleris dan rekonstruksionis.

Dalam skripsi ini menganalisis pemikiran salah seorang tokoh sekularisasi politik asal Mesir, yaitu Muhammad Sa'id al-Asymawy yang bukunya telah menjadi rujukan penting di kalangan Islam Liberal. Dalam pemikirannya, beliau berusaha mempromosikan gagasan sekularisasi politiknya dengan menggunakan pendekatan kajian tasawuf. Di antara pemikirannya, beliau mengatakan politik adalah persoalan duniawi yang kotor, tidak ada campur tangan agama di dalamnya, dalam al-Qur'an maupun Hadist tidak memuat dalil tentang pendirian negara atau sistem pemerintahannya, bentuk pemerintahan Nabi tidak bisa direplikasi pada zaman sekarang, konflik politik dikalangan umat Islam karena dibumbui isu agama dan klaim-klaim penerapan *syari'at*, akhirnya agama menjadi profan dan domestik.

Penelitian yang digunakan dalam skripsi ini adalah jenis penelitian kualitatif, oleh karena itu pengumpulan datanya dengan metode *library research* (kepustakaan). Adapun analisis data yang digunakan adalah: deskriptif analisis, analisis isi (*content analysis*) dan analisis komparatif.

Dari hasil penelitian ini disimpulkan bahwa: Tujuan utama al-Asymawy adalah sekularisasi politik, tetapi dalam argumentasinya menggunakan pendekatan ilmu tasawuf. Kalau ditinjau dari ilmu tasawuf pemikiran al-Asymawy ini benar. Tetapi pemikiran al-Asymawy merupakan permasalahan politik, dan harus dijawab dengan politik juga. Sekularisasi merupakan ide berbahaya bagi umat Islam, karena sekularisasi politik adalah usaha dari luar Islam untuk menjauhkan Islam dari kancah politik, dan istilah ini dikenal dengan politik mengeluarkan macan dari kandangnya. Sebab kalau Islam sudah tidak terjun dalam politik, maka mudah untuk dihancurkan. Fenomena ini sebenarnya perang ideologi antara Islam dengan Barat pasca hancurnya komunis.

Adapun kotornya agama jika bercampur dengan politik—seperti yang telah dikatakan oleh al-Asymawy—karena al-Asymawy tidak membedakan pengertian dan tujuan politik (versi sekuler) dengan *siyasah* (versi Islam). Dua substansi dengan pengertian dan tujuan yang berbeda tapi disatukan. Sehingga pengertian dan *siyasah*—yang di usung oleh umat Islam—campur baur ke dalam pengertian politik (versi sekuler) yang kotor. Dan al-Asymawy juga tidak membedakan orang yang memperjuangkan Islam di jalur politik secara tulus dengan orang yang mencari keuntungan duniawi dengan berkedok Islam (orang munafik), yang notabene dalam ajaran Islam sendiri orang munafik ini bukan termasuk kategori orang Islam.

Ide sekularisasi politik ini tidak bisa diterima oleh Islam. Karena pada hakikatnya antara Islam dan politik / negara tidak bisa dipisahkan, karena Islam membutuhkan pemerintahan sebagai penjaga, dan negara membutuhkan Islam sebagai pondasi (sumber segala hukum).

KATA PENGANTAR

Maha suci Allah, yang telah yang menurunkan *syari'at* Islam sebagai petunjuk dan penerang bagi hamba-hambanya melalui Rasul pilihan serta pamungkas-Nya, Nabi Muhammad SAW. Dengan itulah manusia bisa mengenal dirinya, orang lain dan penciptanya. Dengan itu pula manusia dipandang sebagai makhluk paling mulia lagi terpuji. Shalawat serta salam teriring pada pemimpin besar revolusi dunia, Nabi Muhammad SAW, yang telah berhasil merubah tatanan masyarakat menjadi lebih baik.

Dalam dasawarsa terakhir ini, perkembangan politik Islam semakin marak diperdebatkan, terutama mengenai penyatuan agama dan politik yang telah menunjukkan angka kuantitatif menaik dan sangat mengesankan dari tahun ke tahun khususnya di kalangan akademis dan intelektual Islam.

Dari beberapa pendapat yang telah dilontarkan beserta argumennya, baik oleh para pembela penyatuan agama dan politik (*al-Islam Din wa Daulah*) maupun yang menghendaki pemisahan otoritas agama dan politik (sekulerisme politik), penulis belum menemukan pendapat dengan alasan yang pas dan memuaskan dari kedua belah pihak. Realitas yang dihasilkan oleh kedua belah pihak tidak jarang justru cenderung destruktif bagi umat Islam itu sendiri dan hanya sebagian kecil saja yang bersifat konstruktif.

Orang yang menghendaki penyatuan agama dan politik, pada prakteknya kerap memunculkan usaha untuk memanfaatkan agama demi tujuan politik untuk mencari keuntungan pribadi dan golongannya. Dan dari golongan sekularisme dapat berakibat semakin jauhnya umat Islam dari dunia politik dan ini bisa dimanfaatkan

oleh orang di luar Islam, terutama Yahudi dan Nasrani dari barat yang sudah lama ingin menghancurkan Islam, karena mereka tak pernah ridha dengan keberadaan Islam di muka bumi ini . Dan ini ini bisa berakibat lebih fatal lagi.

Berangkat dari alasan tersebutlah penulis terketuk hatinya untuk menyumbangkan pemikiran melalui karya tulis skripsi ini tentang masa depan politik Islam. Penulis menyadari bahwa ajaran Islam sudah banyak memberikan pencerahan kemajuan pada diri penulis, tetapi penulis belum memberikan kontribusi yang berarti bagi kemajuan Islam. Akhirnya penulis berusaha mengajukan judul yang bertema tentang agama dan politik. Setelah mengalami proses yang panjang, dan melalui berbagai macam seleksi, akhirnya menghasilkan sebuah judul :

**“Studi Analisis terhadap Pemikiran Muhammad Sa’id al-Asymawy
Tentang Kritik Politisasi Agama”**

Dengan untaian syukur kehadiran Allah SWT yang tiada henti-hentinya, saat ini penulis telah menyelesaikan “tugas akhir” dalam rangka melengkapi syarat untuk menyelesaikan kuliah di Fakultas Syari’ah IAIN Walisongo Semarang. Tentunya bukan tanpa aral dan rintangan, banyak proses yang dilewati, banyak pula pihak yang turut membantu kelancaran penulisan skripsi ini. Oleh karena itu, penulis mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah memberikan bantuan moral maupun spiritual. Oleh karena itu penulis merasa sangat berhutang budi atas bantuan, bimbingan dan saran serta hal-hal lainnya dalam proses penyusunan skripsi ini. Untuk itu penulis mengucapkan banyak terima kasih kepada:

1. Allah SWT yang telah memberikan *hidayah, inayah, ma’unah* dll. kepada penulis sehingga penulis dapat menyelesaikan tugas karya ilmiah ini.

2. Nabi Muhammad yang telah menyampaikan Risalah Allah sehingga sampai kepada penulis.
3. Para Sahabat Nabi (terutama Para *Khulafa ar-Rasyidin*), para syuhada uhud yang telah menjaga embrio risalah Islam.
4. Para Ulama Salaf as-Soleh yang telah memegang estafet perjuangan Nabi Muhammad hingga sampai pada zaman sekarang.
5. KH. Ahmad Munib Abu Khoir dan Umi Sa'adah selaku pengasuh Pon-Pes "MISK" Sarean Kaliwungu yang penulis tempati selama kuliah di IAIN Walisongo.
6. KH. Dimiyati Rois dan KH. Muhammad Hasan Amrun yang telah memberikan arahan tentang Ilmu Politik Islam.
7. KH. Istihar, KH. Solahuddin Humaidullah, KH. Zuhri Ihsan, KH. Khafidin Ahmad Dum, KH. Syamsul Ma'arif, dll. Selaku ulama Kaliwungu yang telah memberikan Ilmunya kepada penulis.
8. Bapak Darno dan Ibu Ruchanah yang tercinta sebagai perantara keberadaanku di alam dunia yang fana ini dan telah mengasuh hingga kami dapat menyelesaikan pendidikan di perguruan tinggi IAIN Walisongo.
9. Bapak Prof Dr. H. Abdul Djamil M.A selaku Rektor IAIN Walisongo Semarang.
10. Prof. Dr. Ibnu Hadjar (Pembantu Rektor I) IAIN Walisongo Semarang.
11. Drs Nafis Djunalia, M.A (Pembantu Rektor II) IAIN Walisongo Semarang.
12. Drs. H. Machasin (Pembantu rektor III) IAIN Walisongo Semarang.
13. Bapak Drs. Muhyiddin, M.Ag. Dekan Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang.
14. Drs. Musahadi M.Ag. (Pembantu Dekan I) Fakultas Syariah IAIN Walisongo.
15. Drs. Mahsun Faiz, M.Ag. (Pembantu Dekan II). Fakultas Syariah IAIN Walisongo.
16. Drs. H. Nur Khoirin, M.Ag. (Pembantu Dekan III) Fakultas Syariah IAIN Walisongo.

17. Drs. Ahmad Arif Junaidi M.Ag Selaku kajur *Siyasah Jinayah* terima kasih atas segala bantuannya, semoga hari-hari bapak selalu di hiasi dengan senyuman.
18. Drs. Rupi'I Amri M.Ag. Selaku sekjur *Siyasah Jinayah* terima kasih atas nasehatnya selama ini, semoga di hari-hari bapak selalu di hiasi dengan kebahagiaan.
19. Muh. Hasan M.Ag. Selaku biro judul jurusan *Siyasah Jinayah* terima kasih atas nasehat dan kemudahannya selama ini. Semoga di hari-hari bapak selalu di hiasi dengan kebahagiaan.
20. Bapak Drs. H. Abu Hafsin M.A.,Ph.D. selaku dosen pembimbing yang dengan iklas dan sabar meluangkan waktunya untuk diskusi, memberikan masukan, arahan, dan kritik konstruktif hingga selesainya penulisan skripsi ini. .
21. Rahman el Yunusi SE., M.M., Dosen wali yang selalu memberikan arahan untuk selalu memperhatikan studi, biar “cepat” lulus kuliah. Saran-saran panjenengan sangat berharga, makasih pak?
22. Dosen-dosen Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo yang telah mengenalkan penulis tentang beragaman ragam disiplin ilmu yang sudah membimbing dan mengajar penulis selama belajar di bangku perkuliahan.
23. Segenap civitas akademika Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang, Terima kasih atas bantuan dan bimbingannya selama ini.
24. Keluarga kandung penulis yang telah memberikan do'anya, Kang Soleh & Yu Romlah, Kang Mad & Mba Ubaidah, Yu Mun & Kang Lihin, Yu Sanah & Kang Sorikhi, Pahrur, Halim, Maryam, Dowi, Enok, dan juga para ponakan-ponakan: Badru, Siroj, Kafi, Baweh, Maemun, Nila, Fikri, Iis, Ibo, Aan, Fadli, Nafis, Hima, Uti, Olan, Jajah, Nabil, Arina, Azka.
25. Temen-temen Pon-Pes “MISK” Sarean Kaliwungu.
26. Warga kantin “Sabilul Munji” tempat kita ngutang sewaktu kelaparan.
27. Mas Ali Donald Donatur dermawan, Jenal / Penyus peminjam motor, Mas Petruk peminjam computer.
28. Semua Temen-Temen Jurusan Siyasah Jinayah khususnya angkatan 2001.

29. Teman-teman eLSA (Lembaga Studi Sosial dan Agama), Tedi Kholiludin SHI, {Peminjam semua reverensi total sehingga penulis gak usah modal, terima kasih banyak teeeeeeeed.....! Untung ada buku-buku kamu}, Irvan Mustova SHI, Iman Fadlilah, SHI, Asdos sang petualang cinta, Umam SHI, Duren Juga SHI semuanya sudah bergelar SHI mendahului penulis, kecuali G-penk kethu & Zarqoni yang belum SHI, (kapan luluse men).
30. Semua pihak yang memberikan bantuan kepada penulis baik secara moral, material maupun spiritual kudo'akan semoga semuanya masuk sorga, entah dari golongan jin atau manusia.

Semoga amal baik dan keikhlasan yang telah mereka perbuat menjadi amal saleh dan mendapat imbalan yang setimpal dari Allah S.W.T, Amin. Penulis telah berusaha semaksimal mungkin demi kesempurnaan penulisan skripsi ini. Penulis sadar atas kekurangan dan keterbatasan yang ada pada diri penulis. Untuk itu penulis sangat mengharapkan kritik dan saran konstruktif demi kesempurnaan skripsi ini.

Semarang, 11 Pebruari 2008

Penulis

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
NOTA PEMBIMBING	ii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iii
HALAMAN DEKLARASI.....	iv
HALAMAN MOTTO	v
HALAMAN ABSTRAK.....	vi
HALAMAN PERSEMBAHAN.....	vii
HALAMAN KATA PENGANTAR.....	viii
DAFTAR ISI	xiii

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	19
C. Tujuan Penulisan Skripsi	20
D. Telaah Pustaka	20
E. Metode Penelitian Skripsi	22
1. Jenis Penelitian	22
2. Sumber Data	23
a. Primer	23
b. Sekunder	24
3. Analisis Data	24
F. Sistematika Penulisan	26

BAB II TINJAUAN UMUM TENTANG AGAMA DAN POLITIK

A. Pengertian Agama dan Politik	28
1. Pengertian Agama	28
2. Pengertian Politik	35
a. Pengertian Politik Menurut Pandangan Sekularisme	37
b. Pengertian Politik Menurut Pandangan Islam Fundamental	42

B. Konsep Politik dalam Islam	48
C. Relasi Islam dengan Politik	55
D. Tradisi Politik dalam Islam	64

**BAB III PEMIKIRAN MUHAMMAD SA’ID AL-ASYMAWY TENTANG
KRITIK POLITISASI AGAMA**

A. Latar Belakang Sosial Politik Muhammad Sa’id al-Asymawy.....	70
B. Biografi dan Karya-karya Muhammad Sa’id al-Asymawy	73
C. Pemikiran al-Asymawy Tentang Kritik Politisasi Agama	76

**BAB IV ANALISIS TERHADAP PEMIKIRAN MUHAMMAD SA’ID AL -
ASYMAWY TENTANG KRITIK POLITISASI AGAMA**

A. Analisis Terhadap Pemikiran Muhammad Sa’id al-Asymawy Tentang Kritik Politisasi Agama	100
1. Analisis Terhadap Kerangka Metodologi Pemikiran Muhammad Sa’id al-Asymawy.....	100
2. Analisis Terhadap Pemikiran Muhammad Sa’id al-Asymawy tentang Kritik Politisasi Agama.....	112
B. Relevansi Pemikiran Muhammad Sa’id al-Asymawy Tentang Kritik Politisasi Agama dengan Masa Depan Politik Islam	132

BAB V P E N U T U P

A. Kesimpulan	142
B. Saran-saran	144
B. Kesimpulan	145

DAFTAR PUSTAKA

LAMPIRAN-LAMPIRAN

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Masyarakat Indonesia adalah masyarakat agamis yang menjunjung tinggi dan terikat dengan nilai-nilai luhur agama. Sehingga agama merupakan aspek penting dalam dinamika kehidupan berbangsa dan bernegara. Jumlah pemeluk agama-agama di Indonesia: Islam, Protestan, Katolik, Hindu, Budha telah menunjukkan angka kuantitatif yang sangat mengesankan dari dekade ke dekade.

Meskipun Indonesia bukan negara agama (*theocracy*), tapi realitas masyarakat yang agamis disini menjadikan negara berkepentingan terhadap terciptanya tata kehidupan beragama yang berkualitas, harmonis dan toleran. Meskipun demikian, selama ini agama sering diletakan dalam posisi yang tidak proporsional. Agama dieksploitasi sedemikian rupa dan dijadikan alat legitimasi politik dan kekuasaan. Intervensi negara terhadap agama telah memunculkan ketegangan-ketegangan antara negara dan masyarakat agama disatu sisi dan antara masyarakat agama yang satu dengan agama lain di sisi lain. Eksploitasi dan intervensi tersebut juga berakibat pada lahirnya ekspresi keagamaan yang timpang dan acapkali destruktif.¹

Hubungan agama dan politik telah menjadi perdebatan sejak awal sejarah peradaban ummat Islam. Sampai saat ini perdebatan tersebut tetap hangat dan senantiasa mendapatkan konteks pembenar pada setiap waktu dan

¹ Abdurrahman Mas'ud, *Membangun Tauhid Sosial di Indonesia*, dalam 'Jurnal Ihya 'Ulum al-Din' Volume 5, nomor 2, Desember 2003, hlm. 180.

tempat. Terlepas dari perdebatan tersebut apakah sebenarnya yang penting dalam hubungan agama dan politik ?

Hubungan agama dan politik selalu menjadi topik pembicaraan menarik, baik oleh golongan yang berpegang kuat pada ajaran agama maupun oleh golongan orang yang berpandangan sekuler. Bagi umat Islam, munculnya topik pembicaraan tersebut sebenarnya hanya berpangkal pada satu permasalahan: yaitu, apakah kerasulan Muhammad SAW mempunyai kaitan erat dengan masalah politik; atau apakah Islam merupakan agama yang terkait erat dengan masalah politik, kenegaraan dan pemerintahan; dan apakah sistem dan bentuk pemerintahan, sekaligus prinsip-prinsipnya terdapat dalam Islam?.²

Munculnya permasalahan tersebut dipandang wajar, karena risalah Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW adalah agama yang penuh dengan undang-undang (*qawanin*) yang bertujuan membangun manusia guna memperoleh kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat. Artinya, Islam menekankan terwujudnya keselarasan antara kepentingan duniawi dan ukhrawi. Karena itu Islam mengandung ajaran yang integratif antara tauhid, ibadah, akhlak dan moral, serta prinsip-prinsip umum tentang kehidupan bermasyarakat.³

Teologi Islam berkaitan erat dengan politik sejak awal perkembangannya. Hal ini terjadi antara lain karena, Nabi Muhammad pada hampir sepuluh tahun terakhir masa hidupnya memimpin umat yang mempunyai ciri-ciri sebuah negara, dalam perjalanan waktu, umat dengan ciri-

² J. Suyuti Pulungan, *Fiqh Siyasa, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005, hlm. IX.

³ *Ibid*, hlm. IX.

ciri sebuah negara ini terus mengembangkan ciri kenegarannya dan menjadi kesatuan kenegaraan sampai memasuki abad modern, sebelum terpecah dalam negara-negara kebangsaan.⁴

Bila menengok sejarah Islam, Nabi SAW pernah mendirikan Negara Madinah, dan Nabi mampu menjadi pemimpin yang baik dan disegani dengan kedudukannya sebagai Rasul dan Kepala Negara dan berlaku adil-egaliter terhadap semua rakyat Madinah, Islam kemudian diterima oleh rakyat Madinah dan juga rakyat di seluruh jazirah Arabia.

Nabi Muhammad adalah sosok pemimpin agama dan negara yang kharismatik yang sangat disegani oleh setiap orang yang bertemu dengannya, sehingga mereka seperti terhipnotis mengikuti dan mematuhi tentang apa yang diperintahkan dan diajarkannya. Bukan orang-orang awam dan kaum jelata saja yang tunduk mengikutinya, melainkan juga para cendekiawan dan intelektual serta para pemimpin dan tokoh-tokoh elite yang belum pernah tertundukkan seorang pun sebelum Nabi Muhammad.⁵

Madinah mencerminkan hubungan integral antara agama dan negara dalam Islam, suatu idealisme yang mempengaruhi pembangunan masyarakat Islam baik dulu maupun kini. Negara itu dipimpin oleh Muhammad, Rasul Allah, dan dibimbing oleh Wahyu Tuhan. Muhammad memegang peran-peran eksekutif, yudikatif dan legislatif sebagai kepala negara. Beliau mengurus masalah dalam dan luar negeri, masalah kemiliteran dan masalah pemungutan pajak, dan beliau pun meleraikan orang-orang yang bertikai. Masyarakat Islam

⁴ Machasin, *Teologi Politik Perspektif Islam*, dalam 'Agama dan Negara perspektif Islam, Katolik, Hindu, Budha, Konghucu, Protestan', Yogyakarta: Institut DIAN/Interfidei, 2001, hlm. 9.

⁵ Khalil Abdul Karim, *Negara Madinah, Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab*, (terj. Kamran As'ad Irsyadi), Yogyakarta: LKiS, 2005, hlm. X.

tidak hanya diwajibkan mengikuti peraturan dan perintah Tuhan, tetapi juga untuk menyebarkannya,. Muhammad memadukan tindakan militer dengan diplomasi. Beliau kembali ke Makkah disertai kemenangan, dan pada tahun wafatnya, 632 Masehi, telah berhasil mengkonsolidasikan berbagai suku di Arab.⁶

Kalau mau disebut bahwa pada masa Nabi Muhammad SAW sudah ada negara dan pemerintahan Islam, maka pandangan demikian tertuju pada masa beliau sejak menetap di kota Yatsrib. Kota ini kemudian beganti nama menjadi *Madinat al-Nabi*, dan populer dengan sebutan Madinah. Negara dan pemerintahan yang pertama dalam sejarah Islam itu terkenal dengan Negara Madinah. Kajian terhadap negara dan pemerintahan ini dapat diamati dengan menggunakan dua pendekatan. Pertama pendekatan normatif Islam yang menekankan pada pelacakan nash-nash al-Qur'an dan *Sunnah* Nabi yang mengisyaratkan adanya praktek pemerintahan yang dilakukan oleh Nabi dalam rangka *siyasah syar'iyah*. Kedua, pendekatan deskriptif-historis dengan mengidentikkan tugas-tugas yang dilakukan oleh Nabi di bidang muamalah sebagai tugas-tugas negara dan Pemerintahan. Hal ini diukur dari sudut pandang teori-teori politik dan ketatanegaraan.⁷ Dalam Negara Madinah itu memang ada dua kedaulatan, yaitu kedaulatan *Syari'at* Islam sebagai undang-undang negara itu, dan kedaulatan umat.⁸

Berangkat dari alasan sejarah tersebut, maka tidak mengherankan kalau dalam pentas perjalanan sejarah umat Islam pasca Nabi sampai pada

⁶ John L. Esposito, *Ancaman Islam Mito Atau Realitas?*, (terj. Alwiyyah Abdurrahman & MISSI), Bandung: Mizan, 1996, hlm. 40.

⁷ J. Suyuti Pulungan., *op. cit.* hlm. 77.

⁸ *Ibid.* hlm. 101.

abad modern ini, umat Islam menampilkan berbagai sistem dan bentuk pemerintahan. Mulai dari bentuk kekhilafahan yang demokratis sampai ke bentuk yang monarkis absolut.⁹

Apabila kembali pada pemikiran ulama klasik, yaitu yang mengatakan: *ان الاسلام هو الدين والدولة* maka dapat dilihat bahwa akar dari hubungan agama dan negara adalah terciptanya keteraturan sosial (*social order*) yang merupakan sifat dasar dari diturunkannya agama. Negara dibutuhkan untuk menciptakan daya tekan (*coercive power*) yang memaksa masyarakat untuk menjalankan perintah-perintah agama dan perintah negara.¹⁰ Seperti yang telah dipraktekkan oleh Nabi dan *Khulafa ar-Rasyidin*.

Berangkat dari sejarah perkembangan Islam yang telah dibawakan oleh Nabi dengan sepak terjang politiknya, dikalangan umat Islam ada yang berpendapat bahwa Islam adalah agama yang komprehensif. Di dalamnya terdapat sistem politik dan ketatanegaraan, sistem ekonomi, sistem sosisl dan sebagainya.

Dengan melihat fenomena yang demikian itu, maka banyak tokoh-tokoh yang setuju dengan pendapat tersebut diatas, diantaranya seperti: Rasyid Ridha, Hasan al-Banna, al-Maududi, al-Mawardi, mereka semua meyakini bahwa “Islam adalah agama yang serba lengkap.” Di dalam ajarannya antara lain terdapat sistem ketatanegaraan atau politik. Oleh karenanya di dalam bernegara umat Islam hendaknya kembali kepada sistem kenegaraan Islam, dan tidak perlu atau bahkan meniru sistem ketatanegaraan

⁹ *Ibid*, hlm. X.

¹⁰ *Ibid*.

Barat. Sistem ketatanegaraan atau politik Islami yang harus diteladani adalah sistem yang telah dilaksanakan oleh Nabi Muhammad SAW dan empat *Khulafa al-Rasyidin*.¹¹

Menurut al-Mawardi, Imamah itu menempati kedudukan sebagai pengganti kenabian dalam segi menjaga agama dan mengatur urusan duniawi. Dan dasar mendirikan imamah itu wajib di tengah-tengah umat karena berdasarkan *Ijma* (kesepakatan para ulama), dan orang yang mengingkarinya adalah orang yang dungu.¹²

Menurut Sayyid Qutb, penulis tafsir *Fi Zhilal al-Qur'an*, juga berpendapat bahwa Islam adalah agama yang sempurna dan amat lengkap sebagai suatu sistem kehidupan yang tidak hanya meliputi tuntunan moral dan peribadatan, tetapi juga sistem politik termasuk bentuk ciri-cirinya, sistem masyarakat, sistem ekonomi dan sebagainya.¹³

Rasyid Ridha mengatakan bahwa Islam adalah suatu agama yang sempurna dan lengkap dengan segala sistem yang dibutuhkan oleh kehidupan umat Islam, termasuk sistem-sistem politik, ekonomi dan sosial, dan bahwa mereka meraih kembali kejayaan umat Islam tidak perlu meniru barat.¹⁴

Khomeini, dan juga ahli-ahli ideologi Islam lainnya seperti Maulana Maududi dari Jamaat-Islam, dan Hasan al-Banna dari Ikhwan, Seperti yang dikutip oleh John L. Esposito, Islam memiliki visi yang menyeluruh, mereka berkata:

¹¹ Dikutip dalam Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, sejarah, dan Pemikiran*, UI Press, Jakarta, 1990, hlm. 1 dan 47.

¹² Al-Mawardi, *Ahkam as-Sulthaniyyah*, Beirut: Daar el Fikr, 1960, hlm. 5.

¹³ Dikutip dalam J. Suyuti Pulungan, *op. cit.*, hlm. 1.

¹⁴ H Munawir Sjadzali, M.A., *Islam dan Tata Negara (Ajaran, Sejarah Dan Pemikiran)* Universitas Indonesia, Jakarta,. 1993, hal. 147.

Islam mempunyai suatu sistem dan program bagi semua urusan dalam masyarakat: bentuk pemerintahan dan administrasi, peraturan untuk urusan-urusan di kalangan masyarakat, hubungan antara negara dan rakyat, hubungan dengan negara asing, dan semua urusan ekonomi dan politik....masjid selalu merupakan pusat kepemimpinan dan komando, penelitian dan penganalisisan masalah-masalah sosial.¹⁵

Meskipun menjadi bagian dari tradisi revivalis yang berabad-abad, tokoh fundamentalis yang telah disebutkan di atas ini semuanya bersikap modern dalam memberikan respons. Mereka adalah neofundamentalis dalam arti bahwa mereka kembali ke sumber-sumber atau fundamen-fundamen Islam. Namun mereka menginterpretasikan ulang sumber-sumber ini guna merespon tantangan-tantangan zaman modern. Hal ini tampak dalam ajaran-ajaran, organisasi, strategi, serta taktik-taktik mereka, dan penggunaan ilmu pengetahuan dan teknologi.¹⁶

Sekalipun mengkritik model-model pembangunan barat, al-Banna menerima dengan syarat dan melakukan proses Islamisasi atas gagasan-gagasan patriotisme, nasionalisme, dan demokrasi parlementer. Ia menerima pemerintahan konstitusional Mesir, namun selanjutnya mengkritisi dimana undang-undangnya menyimpang dari norma-norma Islam mengenai masalah minuman keras, perjudian, pelacuran dan riba.¹⁷

Demikianlah pendapat dari beberapa tokoh Islam fundamentalis dan disertai dengan argumentasinya, yang pada intinya golongan ini mengatakan antara Islam dan politik adalah integral atau menyatu, mereka semua menghendaki adanya negara Islam demi menegakkan dan melestarikan

¹⁵ Dikutip dalam John L. Esposito, *op. cit.*, hlm. 40.

¹⁶ John L. Esposito, *Unholy War*, (terj. Syaifuddin Hasani) ‘Teror Atas Nama Islam’, Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2003, hlm. 61.

¹⁷ *Ibid.* hlm. 65.

syari'ah Allah di muka bumi ini yang telah dibawa oleh Nabi Muhammad SAW dengan perjuangan dan pengorbanan yang begitu besar.

Sedang pendapat yang menolak berdirinya negara Islam (teokrasi) mempunyai argumen yang juga tak kalah menariknya, aliran ini lebih cocoknya disebut sebagai aliran sekuleris. Dalam Aliran ini ada muncul beberapa nama, seperti: Ali Abd ar-Raziq, Muhammad Sa'id al-Asymawy, Muhammad Khalaf Allah, Mahmud Taleqani, Fazlur Rahman, Muhammed Arkoun, Nurkholis Madjid dan lainnya.¹⁸ Dari beberapa pemikiran tokoh ini sudah banyak menjadi rujukan maha penting dikalangan cendekiawan muslim di tanah air, terutama oleh kalangan yang menamakan dirinya sebagai pemikir Islam Liberal.

Untuk mengenal pemikiran yang menolak Islam dalam kancah politik kita kenal apa yang disebut sekularisme. Inilah ajaran yang menekankan adanya pemisahan kehidupan dunia dan agama. Dengan kata lain berbicara politik di parlemen, berbicara Islam di Mesjid. Dan tidak boleh terjadi sebaliknya atau tidak boleh terjadi bersama-sama di satu tempat. Apalagi berbicara nilai-nilai Islam dalam pemerintahan/birokrasi.

Aliran sekuler ini beralasan bahwa berdirinya negara Islam hanya akan mengakibatkan terhentinya mobilitas sosial vertikal ummat Islam yang selama periode a politik umat Islam telah menunjukkan trend menaik; disintegrasi ummat yang diakibatkan fanatisme pada partai akibat di provokasi para jurkam. Akibatnya, umat menjadi miopis yang hanya mampu melihat realitas-

¹⁸ Muhammad Ali, *Islam Muda Liberal, Post-Puritan, Post-Tradisional*, Yogyakarta: Apeirin Philotes, 2006, hlm. 48.

realitas yang dekat dan berorientasi kekuasaan; pemiskinan perspektif dengan menuntun umat pada satu perspektif saja, yaitu perspektif partai; runtuhnya proliferasi atau penyebaran kepemimpinan ummat.¹⁹

Tokoh dari kalangan sekuler yang terkenal paling keras dalam mengkritik sistem teokrasi adalah Ali Abd ar-Raziq, Ia mengatakan bahwa:

“Tidak ada nash al-Qur’an dan Sunnah yang menjelaskan umat Islam terjun dalam politik. Islam bukan politik dan tidak perlu berpolitik”.²⁰

Ali Abd al-Raziq meyakini bahwa Islam adalah agama moral, sebelum menjadi agama lainnya. Nabi Muhammad diutus kepada bangsa Arab untuk memperbaiki moralitas mereka. Tugas utama Nabi adalah menyampaikan risalah kenabian yang mengandung ajaran-ajaran moral. Ketika Nabi membangun sebuah komunitas di Madinah, dia tidak pernah menyatakan satu bentuk pemerintahan yang harus diterapkan, tidak juga memerintahkan penerusnya (*khulafa al-rasyidin*) untuk membuat satu sistem politik tertentu

Sementara negara yang secara doktrinal (dogmatis-politis) memiliki otoritas untuk melakukan pembenaran terhadap kebijakan yang di ambilnya, berlaku “tidak adil” pada masyarakat. Hal tersebut terjadi karena negara menganggap bahwa kekuasaan atas kebijakan atau keputusannya perlu diakui dan dijalankan oleh rakyat. Secara politis (kekuasaan), penguasa negara akan mendapatkan pengakuan secara wajar apabila penguasa memang memiliki moral yang dapat dipertanggungjawabkan pantas dihormati, dan ditaati.²¹

¹⁹ Ja’far Sodiq, *Islam and Politics*, <http://jafarsyuhud.blogspot.com/2007/04/islam-and-politics.html>, diakses tanggal 20 Juni 2007.

²⁰ Ali Abd ar-Raziq, *Islam dan Dasar-dasar Pemerintahan, Kajian, khilafah dan Pemerintahan dalam Islam*, (terj. M. Zaid Su’di), Yogyakarta: Jendela, 2002, hlm., xiii.

²¹ *Ibid.* hlm. 124.

Di Indonesia juga banyak pernyataan-pernyataan yang senada dengan tokoh sekularisme yang telah disebutkan diatas, hal ini disebabkan karena pendapat-pendapat mereka telah menjadi rujukan penting dikalangan akademisi Islam substantif, akhirnya aliran ini merambah kepada tokoh-tokoh muda yang cukup mewarnai dalam berbagai media massa baik elektronik maupun tulis.

Menurut Zuly Qodir, jika urusan Agama dan politik masih menyatu, maka persoalan muncul ketika agama mengalami desakralisasi, privatisasi, dan kontaminasi oleh kekuasaan yang ada, akhirnya hanya akan “dimanfaatkan” atau “digunakan” secara akut oleh penguasa. Agama akhirnya tercerabut dari akar sakralitasnya. Yang tinggal hanyalah kulit luar agama yang sangat profan, marginal, dan domestik. Menempatkan agama sebagai fungsi korektif terhadap realitas empirik (kekuasaan, budaya, dan politik) berarti juga menjadikan agama sebagai *check and balance* selain juga sebagai perangsang (*elective affinity*) kekuasaan itu sendiri. Peran agama semacam ini bisa terjadi ketika penguasa tidak secara sengaja menyebabkan agama menjadi marginal, domestik serta profan. Agama bukan menjadi di-ideologisasi politik kekuasaan.²²

Apabila sebelumnya kepemimpinan umat bisa datang dari berbagai kelompok maka dengan berdirinya partai politik umat hanya akan mengakui pemimpin dari partai politiknya saja. Alienasi di kalangan pemuda karena

²² Zuly Qodir, *Agama Dalam Bayang Bayang Kekuasaan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hlm 127.

tercerabutnya mereka dari akar agama yang diakibatkan oleh berbedanya pandangannya dengan apa yang dialaminya.²³

Menurut Khamami Zada, praktek kehidupan keberagamaan umat Islam kerap memunculkan usaha untuk memanfaatkan agama demi tujuan politik. Akibat nafsu besar untuk mendapatkan justifikasi dari agama, maka perilaku politik apa pun yang dijalankan mesti dilabelkan dengan perjuangan agama. Karena itulah banyak bermunculan slogan bahwa Islam harus disatukan dengan politik dengan *al Islam, Din wa daulah*, yakni Islam adalah agama sekaligus negara. Dengan kata lain, Islam dan politik sering dipersepsikan sebagai sesuatu yang integral, menyatu.²⁴

Menurut Mulkhan, sejarah politik dipenuhi konflik dan kekerasan yang memperoleh pembenaran keagamaan. Sebaliknya, dinamika keagamaan penuh konspirasi politik dari mereka yang menyatakan membela Tuhan dan Agama-Nya. Kekuasaan politik dengan legitimasi keagamaan dan sebaliknya, membuat keduanya eksklusif penuh kekerasan intelektual, spiritual dan fisik. Hal ini merupakan akibat Tuhan dan agama-Nya dipahami eksklusif yang menafikan kemanusiaan dan menegasikan semua tafsir lainnya.²⁵

Reformasi politik ini sebenarnya sejalan dengan kebutuhan manusia karena reformasi transformasi hubungan sosial terjadi bersamaan dengan perubahan manusia, sehingga hal itu memungkinkan adanya perubahan aktivitas yang ada pada diri manusia sebagai praktek evolusioner. Manusia

²³ *Ibid.*

²⁴ Khamami Zada & Arif R. Arafah, *Diskursus Politik Islam*, Jakarta: LSIP, 2004, hlm.1.

²⁵ Abdul Munir Mulkhan, *Humanisasi Politik dan Keagamaan Perspektif Islam*, dalam "Agama dan Negara Perspektif Islam, Katolik, Hindu, Budha, Konghucu, Protestan", Yogyakarta: Institut DIAN/Interfidei, 2001, hlm. 4.

yang secara kodrati memang membutuhkan kebebasan sedemikian rupa, hingga pada akhirnya tumbuhlah kekuatan-kekuatan produktif dalam prosesnya yang evolusioner tadi.²⁶

Keagamaan dan kekuasaan yang demikian itu tidak lagi peduli pada penderitaan manusia dan melayani kepentingan rakyat kecil, tetapi hanya bagi kepentingan elite penguasa politik dan keagamaan. Tuhan lebih dipahami sebagai ekstrim negatif kemanusiaan. Aksi-aksi kemanusiaan atas nama agama dan atau Tuhan, terperangkap ke dalam aksi sepihak hanya bagi yang sepaham, seagama, dan bagi golongannya sendiri. Tuhan dan agama-Nya tanpa disadari mengalami reduksi, sehingga Tuhan dan agama-Nya hanya bermakna sepanjang visi eksklusif golongan yang seagama dan seideologi politik. Di saat semua golongan keagamaan bersikap serupa, praktek keagamaan berubah menjadi aksi penindasan dan kekerasan kemanusiaan. Gejala ini semakin sistematis saat praktek keagamaan konvensional berkolaborasi dengan kekuasaan atau sebaliknya.²⁷

Menurut Zuly Qodir, jika Islam masih bercampur dengan politik, maka sulit dibayangkan bila penguasa larut dalam kegelisahan dan keresahan duniawi. Penguasa politik tidak akan segan melakukan intimidasi terhadap umat masyarakat demi mendapatkan sebuah pembenaran terhadap kebijakan kekuasaannya itu. Agama pun akhirnya dipolitisir demi kepentingan sesaat atas nama kepentingan bersama dan stabilitas. Menarik untuk dipersoalkan juga di sini mengapa penguasa politik kadang cenderung memakai agama dalam arti

²⁶ Zuly Qodir, *op. cit.* hlm.127.

²⁷ Abdul Munir Mulkhan, *loc. cit.*

formal sebagai alat pembenar terhadap kebijakan politiknya, terlebih agama mayoritas. Asumsi yang mendasarinya adalah bahwa agama mayoritas secara *de facto* adalah dapat memberikan dukungan atas apa yang dipaksakan pada seluruh masyarakat. Hal semacam ini akan terjadi ketika penguasa telah kehilangan kepercayaan diri terhadap apa yang menjadi pijakan, sementara masyarakat menghendaki perubahan sebuah tatanan yang lebih baik.²⁸

Akibatnya, kecenderungan agama mayoritas dimanfaatkan oleh penguasa politik karena dilihat masih memiliki potensi sebagai alat. Sehingga terdapat kekhawatiran di pihak penguasa politik ketika masyarakat sudah tidak percaya terhadap kebijakan politiknya. Karena penguasa memiliki otonomi dan beranggapan memiliki hak monopoli atas kebijakan dan pengakuan secara politis atas kebijakan yang telah dibuat, secara bertahap namun pasti. Penguasa akan memaksakan kebijakan tersebut sebagai kebijakan politis yang harus ditaati dan dilaksanakan. “Pemaksaan” model ini tidak dapat lagi dipertahankan akibat rusaknya moral penguasa.²⁹

Kenyataan seperti ini sudah seharusnya disadari oleh penguasa, agamawan, budayawan, dan mereka yang mencintai *performance* yang berbeda dalam wajah politik yang korup, manipulatif, dan otoriter. Yang menjadi persoalan serius di kalangan umat beragama adalah ketika kekuatan agama yang sesungguhnya sakral dan korektif hanya digunakan sebagai

²⁸ Zuly Qodir, *op.cit.*, hlm.125.

²⁹ *Ibid*, hlm. 126.

justifikasi atas apa yang hendak dilakukan penguasa. Agama akhirnya hanya bertugas membenarkan terhadap isu-isu politik penguasa.³⁰

Dengan alasan semacam itulah maka Nurkholis Majid mengatakan bahwa Islam tidak mungkin lagi akan mendapatkan kekuatan politik, jika masih diwujudkan dalam jalur partai politik praktis. Dalam kaitan ini, Nurcholish mengemukakan slogan yang sangat terkenal dan menurut kebanyakan kalangan dianggap kontroversial. Nurcholish menyerukan, “Islam Yes, Partai Islam No”, yaitu sebuah seruan deislamisasi partai politik, yang oleh Nurcholish dinamai Sekularisasi.³¹

Kewenangan negara (penguasa) melakukan pembinaan terhadap partai politik, pengarahan terhadap rakyat atas peraturan yang dibuat berakibat pada tumbuhnya masyarakat yang kurang partisipatoris. Rakyat menjadi apatis, tidak produktif dan beku. Namun celaknya kondisi semacam ini kadang kurang disadari oleh pemegang kendali politik, sehingga rakyat semakin tidak simpatik terhadap penguasa. Tentu saja yang paling dirugikan adalah rakyat sebagai komunitas yang menjalankan kewajiban negara. Jelas bahwa peran agama sebenarnya sangat dominan. Peranan agama yang diharapkan dapat melakukan reformasi terhadap tatanan politik yang buruk (*darkness of politics*) menjadi sebuah tatanan politik yang bersih (*clean politics*) merupakan agenda utama. Fungsi kritis agama-agama menjadi penting dan dikedepankan.³²

³⁰ *Ibid.* hlm. 128.

³¹ Pardoyo, *Sekularisasi dalam Polemik*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1993, hlm. 28.

³² Zuly Qodir, *op.cit.*, hlm.127.

Hal seperti itu tampaknya akan menjadi persoalan serius ketika negara kehilangan kepercayaan diri akibat kebingungan dari aparat yang tak bertanggungjawab. Praktek-praktek politik yang tidak manusiawi dijalankan secara terang-terangan, manipulasi simbol-simbol agama menjadi proyek terbesar negara. Di sinilah sebenarnya agama akan digunakan secara efektif. kebanyakan Umat Islam meyakini pandangan Integralistik ini sebagai paradigma politik Islam yang ideal. Artinya, Islam tidak membedakan antara agama dan politik, karena Islam merupakan agama yang sudah lengkap dan sempurna (*kaffah*), Maka Islam mengurus semua kehidupan manusia, termasuk urusan politik.³³

Kegagalan proyek Islam politik, justru disebabkan karena terpakunya mereka pada slogan-slogan yang secara lahir laris manis bagai madu, tapi hakikatnya adalah bagai racun yang berbisa. Ungkapan-ungkapan sloganistik itu tak akan pernah membuahkan perubahan, justru karena sifatnya yang emosional, tak rasional, dan tak realistik.³⁴

Polarisasi dan konflik kekuasaan yang terjadi dalam pemerintahan Islam, yang selanjutnya menimbulkan permasalahan yang akut bagi persatuan umat Islam. Menurut ideologi Islam, akar dan sumber dari seluruh institusi moral dan politik termasuk pemerintahan adalah berasal dari agama. Bagaimanapun, Institusi pemerintahan tidaklah berada pada posisi yang lebih

³³ Khamami Zada & Arif R. Arafah, *op. cit.* hlm. 2.

³⁴ Novriantoni, *op. cit.*, hlm.3.

tinggi dibandingkan intitusi-institusi lainnya yang berasal dari doktrin agama, tetapi ia bukan institusi dalam pengertian yang bersifat sekuler.³⁵

Menurut Muhammad Sa'id al-Asymawy, Secara historis, Islam politik yang bersemangat mencampurkan Islam dengan politik tidak pernah sadar, bahwa konflik yang terjadi antara umat sejak zaman klasik Islam, merupakan konflik politik yang sangat kental dibumbui oleh isu agama dan klaim-klaim syari'at sebagai menu utamanya. Tapi sungguh naif, Alih-alih menghindari dari kontestasi politik dengan membawa-bawa agama, kalangan Islam politik justru gagal belajar dari sejarah. Mereka tak bosan-bosan menarik-narik agama ke arena politik dengan berbagai dampak negatifnya.³⁶

Muhammad Sa'id al-Asymawy dalam bukunya yang berjudul "Menentang Islam Politik" mengatakan:

"Tuhan menginginkan Islam sebagai agama, tetapi manusia berusaha membelokkannya menjadi politik. Agama bersifat umum, universal dan menyeluruh, sedangkan politik bersifat kesukuan dan terbatas dalam ruang dan waktu. Karena itulah, membatasi agama pada politik sama dengan membatasinya pada daerah dan kelompok tertentu serta wilayah dan masa tertentu. Agama cenderung memberi inspirasi kepada manusia agar menjadi sebaik-baik makhluk sesuai dengan kemampuannya, sementara politik membangkitkan insting terburuknya. Oleh sebab itu, menjalankan politik atas nama agama sama dengan mengubah agama menjadi kelompok-kelompok yang saling bertentangan dan berlawanan tanpa ujung. Itu berarti mereduksi tujuan-tujuan agama menjadi kebanggaan, tujuan kekuasaan, jabatan dan tujuan keuangan."³⁷

³⁵ Manoucher Paydar, *Legitimasi Negara Islam Problem Otoritas Syari'ah dan Politik Penguasa*, (terj. M. Maufur el-Khoiry), Yogyakarta: Fajar Pusaka Baru, 2003, hlm.v

³⁶ Novriantoni, *al-Islam: Agama atau Politik*, <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=371>, diakses pada tanggal 20 Juni 2007.

³⁷ Muhammad Sa'id al-Asymawy, *Menentang Islam Politik*, (terj. Widyawati), Bandung: Alifya, 2004, hlm. 17.

Menurut Abd A'la, politisasi agama adalah bentuk penundukan agama di bawah kekuasaan politik. Ini merupakan persoalan yang sangat kompleks yang melibatkan pertarungan antara imajinasi politik agama dan modernitas, yang pada gilirannya menimbulkan quasi-perpaduan antara keduanya. Dalam perspektif kesejarahan Islam, hal itu terjadi ketika Islam diletakan dalam kerangka pemahaman sebagai agama dan sekaligus ideologi dengan acuan seutuhnya kepada Islam di masa Rasulullah dan empat khalifah sesudahnya. Praktik keberagamaan yang disebut Islamisme atau Islam politik ini kemudian dipertarungkan dengan modernitas yang merambah ke dunia muslim secara intens sejak akhir abad 19.³⁸

Politisasi agama membuat ajaran agama akan terpancaskan dari nilainya yang universal. Ajaran agama ditundukkan ke dalam kepentingan yang berdimensi temporal, lokal, atau sektarian. Agama menjadi alat kepentingan sekelompok manusia tertentu, segelintir elite penguasa, kelompok oposisi, atau kaum agamawan sendiri. Masing-masing menjadikan agama sekadar ajaran yang bersifat reaktif guna meneguhkan ambisi, kepentingan, dan untuk memberangus perbedaan, serta melawan segala sesuatu yang dianggap bertentangan atau berbeda dengan pandangan atau kepentingan mereka.³⁹

Pertautan antara agama dengan negara (kekuasaan) menjadi penting, masalah ini biasanya terkait erat dengan *enclave* yang sebenarnya berbeda tapi disatukan, diakomodasikan secara simultan. Agama yang secara doktrinal-dogmatis memiliki otoritas pembenar akan ajarannya karena bersumber dari

³⁸ Abd A'la, *Eliminasi Politisasi Agama dalam Pilpres*, dalam <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=611>, diakses tanggal 20 Juni 2007.

³⁹ *Ibid.*

otoritas wahyu seringkali “terseret” pada persoalan kekuasaan politik, ekonomi, dan budaya.⁴⁰

Selama ini, tuntutan penetapan *syari’at*, ujung-ujungnya selalu saja bertendensi mengelompokan umat Islam ke dalam dualisme secara serampangan: kaum yang beriman dan golongan murtad atau kafir. Tuntutan ini, juga selalu mempolarisasi warga negara menjadi orang Islam dan bukan orang Islam, lebih naif lagi, isu yang demikian ini tak jarang malah melontarkan aroma pemusuhan dengan Barat, Amerika Serikat, dan kebanyakan negara lain di dunia, tanpa mereka sendiri siap untuk menghadapi konsekuensi yang mungkin muncul akibat hembusan angin permusuhan itu.⁴¹

Menurut al-Asymawy, politik adalah persoalan duniawi yang kotor, tidak ada campur tangan agama di dalamnya. Sosok al-Asymawy ini mendapat hujatan luar biasa dari mayoritas kaum Muslim. Pandangan historis al-Asymawy, tak pelak memancing kontroversi, bukan hanya dari ulama tradisional yang secara turun temurun meyakini secara *taken for granted* bahwa khilafah merupakan bagian dari doktrin Islam, kalangan Islam politik, tapi juga dari kalangan intelektual Muslim yang masih menaruh harapan pada lembaga khilafah.

Namun demikian, terlepas dari itu semua, bagaimanapun juga, pemikiran Al-Asymawy, terutama dalam bukunya yang berjudul aslinya *al-Islam al-Siyasi* ini telah menjadi rujukan maha penting di berbagai belahan

⁴⁰ Zuly Qodir, *op. cit.* hlm.123.

⁴¹ Muhammad Sa’id al-Asymawy, “*Jalan Menuju Tuhan*”, dalam ‘Syari’at Islam Pandangan Muslim Liberal’, Burhanuddin (ed) , Jakarta: Sembari Aksara Nusantara, 2003, hlm. 2.

dunia Islam, tidak terkecuali di Indonesia (khususnya kalangan Muslim liberal), dalam kurun waktu kurang lebih dua puluh tahun terakhir di dalam diskusi-diskusi tentang hubungan Islam dan negara.

Masing-masing tokoh sekulerisme tersebut mempunyai pendapat dan argumen yang berbeda-beda dalam usahanya menentang sistem teokrasi dan menggagas sekularisasi politik. Tetapi yang paling menarik bagi penulis untuk mengkajinya adalah pemikiran dari Muhammad Sa'id al-Asymawy, karena dalam usahanya menyebarkan faham sekuler ini beliau mempunyai gagasan-gagasan yang unik dibanding dengan para pemikir lainnya, yaitu dengan cara menggunakan kritikan-kritikan tajam dan pedas terhadap politisasi agama yang dilakukan oleh para Islam politik

Menurut pengamatan penulis, para penggagas sekularisasi politik di Indonesia sebagian besar mengadopsi pada argumen dan pemikiran Muhammad Sa'id al-Asymawy ini. Karena pemikiran al-Asymawy ini lebih unik dan lebih argumentatif dibandingkan dengan pemikir-pemikir lainnya yang sama-sama menggagas sekulerisme. Sehingga penulis tertarik untuk mengkajinya, oleh karena itu penulis bermaksud mengkajinya dalam bentuk skripsi dengan judul :

“STUDI ANALISIS TERHADAP PEMIKIRAN MUHAMMAD SA'ID AL-ASYMAWY TENTANG KRITIK POLITISASI AGAMA”

B. Rumusan Masalah

Untuk membuat permasalahan menjadi lebih spesifik dan sesuai dengan titik tekan kajian, maka harus ada rumusan masalah yang benar-benar fokus.

Ini dimaksudkan agar pembahasan dalam karya tulis ini, tidak melebar dari apa yang dikehendaki. Dari latar belakang yang telah disampaikan di atas, ada beberapa rumusan masalah yang bisa diambil;

1. Bagaimana pemikiran Muhammad Sa'id al-Asymawy tentang kritik politisasi agama?
2. Bagaimana relevansi pemikiran Muhammad Sa'id al-Asymawy tentang kritik politisasi agama terhadap masa depan politik Islam?

C. Tujuan Penulisan Skripsi

Tujuan dari penulisan karya ini sebenarnya untuk menjawab apa yang telah dirumuskan dalam rumusan masalah di atas. Di antara beberapa tujuan dari penelitian ini adalah:

1. Untuk mengungkapkan dan mengetahui poin-poin penting dari pemikiran Muhammad Sa'id al-Asyawi tentang kritik politisasi agama
2. Untuk mengetahui sejauh mana relevansi pemikiran Muhammad Sa'id al-Asymawy tentang kritik politisasi agama dalam konteks politik Islam.

D. Telaah Pustaka

Ada beberapa tulisan dan buku yang mengkaji dan menelaah pemikiran Muhammad Sa'id al-Asymawy. Di antaranya adalah Buku *Islam Otentitas Liberalisme*, yang ditulis oleh David Sagiv, dan buku ini telah diterjemahkan oleh Yudian W. Asmin dengan kata pengantar M. Amin Rais. Buku ini diterbitkan oleh LKiS Yogyakarta pada tahun 1997 yang di dalamnya

menceritakan biografi dan riwayat hidup Muhammad Sa'id al-Asymawy beserta karya-karyanya.

Selain memaparkan karya dan biografi, David Sagiv juga menjabarkan tentang pandangan al-Asymawy terhadap *Khilafah* dan *Imamah*. Al-Asymawy, sebagaimana dipaparkan oleh Sagiv mengatkaan bahwa Islam tidak mengesahkan atau mengharuskan bentuk pemerintahan tertentu. Islam tidak menetapkan rezim pemerintahan.

Selain itu juga dalam majalah *Syir'ah* No 33/IV/Agustus 2004 pernah diulas kehidupan Muhammad Sa'id al-Asymawy beserta sepak terjangnya. Dalam majalah tersebut tertulis dengan judul *Muhammad Sa'id al-Asymawi: 'Petarung' di Arena Islam Politik* yang dalam wacana tersebut berisi tentang usaha al-Asymawy dalam mengembalikan Islam di jalur kultural, setelah sekian lama disesatkan ke wilayah politik. Dan juga berisi tentang kritik terhadap kelompok Islam politik yang berusaha membelokkan agama menjadi agama politik.

Buku al-Asymawy yang menjadi magnum opusnya, *Al-Islam Al-Siyasi* juga pernah diresensi dalam situs resmi Jaringan Islam Liberal, www.Islamlib.com. Novriantoni, salah satu penggerak JIL menulis sinopsis buku *al-Islam al-Siyasi* (Islam politik) karangan Muhammad Sa'id al-Asymawy yang aslinya. buku ini diterbitkan oleh Daar as-Sinai li an-Nasr Cairo dengan tebal 248 halaman. Dalam sinopsis ini berisi tentang fenomena Islam politik yang merupakan bagian dari krisis besar yang dihadapi umat Islam sejak runtuhnya kesultanan turki Utsmani pada tahun 1924 dan juga menerangkan bahwa menurutnya, *fiqh* Islam tidak mengandung teori politik yang jelas. Akibatnya

kita tidak mempunyai pembahasan tentang sistem politik “yang mungkin” lagi “realistik”.

Tentang sekularisasi politik ini, sebelumnya telah diteliti di IAIN Walisongo Fakultas Syari’ah oleh mahasiswa jurusan Siyasa Jinayah yang bernama Abdullah Azis yang lulus pada bulan Agustus 2006. Tetapi sekularisasi politik yang ia teliti adalah pemikiran dari Nurkholis Madjid. Yang mana gagasan pemikiran Nurkholis Madjid ini berbeda dengan gagasan dan argumen-argumen yang dikemukakan oleh Muhammad Sa’id al-Asymawy. Dan dalam hasil penelitiannya, Abdullah Azis mendukung gagasan sekularisasi politik yang dikemukakan oleh Nurkholis Madjid.

Sepanjang pengetahuan penulis, di IAIN walisongo belum ada karya yang secara mendetail memaparkan pemikiran Muhammad Sa’id al-Asymawy, terutama tentang gagasan dan argumentasinya tentang sekularisasi politik. Oleh karena itu, penulis merasa tertarik untuk membahas pemikirannya dalam karya ini.

E. Metode Penelitian Skripsi

1. Jenis Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan pendekatan atau metode kualitatif,⁴² karenanya metode pengumpulan data dilakukan

⁴² Adalah penelitian yang bersifat atau memiliki karakteristik, bahwa datanya dinyatakan dalam keadaan sewajarnya, atau sebagaimana aslinya (natural setting), dengan tidak dirubah dalam bentuk simbol-simbol atau bilangan. Penelitian kualitatif ini tidak bekerja menggunakan data dalam bentuk atau diolah dengan rumusan dan tidak ditafsirkan / diinterpretasikan sesuai ketentuan statistik / matematik. Hadawi dan Mimi Martin, *Penelitian Terapan*, Yogyakarta: Gajahmada University Press, 1996, hlm. 174.

dengan menggunakan metode pengumpulan data *library research*⁴³ yang mengandalkan atau memakai sumber karya tulis kepustakaan. Metode ini penulis gunakan dengan jalan membaca, menelaah buku-buku dan artikel yang berkaitan dengan tema penelitian ini.

2. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini terbagi dua yakni, sumber data primer dan sekunder

a. Primer

Sumber data primer adalah data yang didapat oleh penulis dari objek penelitian. Data ini disebut juga data asli. Sumber data primer yang dimaksud adalah karya Muhammad Sa'id al-Asymawy yang telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia yang sebagai kitab utama, yaitu buku yang berjudul: *Menentang Islam Politik*, terbitan Alifya Bandung, tahun 2004. Buku ini semula diterbitkan oleh penulisnya dalam bahasa Arab dengan judul *al-Islam al-Siyasi*. Dari Bahasa Arab kemudian diterjemahkan ke dalam Bahasa Prancis oleh Tichard Jacquemond dan diterbitkan dengan judul *L'islamisme Contre L'Islam*. Terjemahan Inggrisnya dilakukan dari edisi Prancisnya dengan judul *Islam and Political Order*. Dan buku ini dibaca kembali secara cermat oleh pengarangnya. Sedangkan Buku yang berjudul *Menentang Islam Politik* ini merupakan terjemahan dari edisi Inggrisnya yang berjudul *Islam and Political Order*. Selain buku ini, masih ada karya-karya Muhammad Sa'id al-Asymawy yang lainnya, diantaranya:

⁴³ Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, Yogyakarta: Andi Ofset, 1997. hlm. 9.

- a. *Jalan Menuju Tuhan*, dalam “Syari’at Islam Pandangan Muslim Liberal”, Burhanuddin (ed), Jakarta: Sembari Aksara Nusantara, 2003.
- b. *Nalar Kritis Syari’ah*, (terj. Luthfi Thomafi) Yogyakarta: LkiS, 2004.
- c. *Islam and Modern Society*, Friedrich: Naumann Stiftung, 2000.

b. Sekunder

Sumber data sekunder adalah data-data yang berasal dari orang kedua atau bukan data yang menerangkan tentang pemikiran Muhammad Sa’id al-Asymawy. Atau dengan kata lain data ini merupakan interpretasi dari seorang penulis terhadap karya muhammad Sa’id al-Asymawy. Sumber sekunder penulis ambil dari beberapa pengkaji pemikiran Muhammad Sa’id al-Asymawy baik itu berupa buku, skripsi, tesis, maupun karya ilmiah lainnya, diantaranya: *Diskursus Politik Islam* karangan Khamamai Zada & Arif R. Arafah, *Islam Otentitas Liberal* karangan David Sagif yang telah diterjemahkan oleh Yudan W. Asmin, *Muhammad Sa’id al-Asymawy: ‘Petarung’ di Arena Islam Politik*, karangan Novriantoni, *Agama dalam Bayang-bayang kekuasaan*, karya Zuly Qodir, serta beberapa referensi lain yang membahas tentang politisasi agama..

3. Analisis Data

Dalam menganalisis data dalam skripsi ini, penulis menggunakan beberapa metode, yaitu:

- a. Deskriptif Analisis

Deskriptif adalah berusaha mendeskripsikan dan menginterpretasikan apa yang ada, baik mengenai kondisi atau hubungan yang ada, pendapat yang sedang tumbuh, proses yang sedang berlangsung atau yang telah berkembang.⁴⁴

Cara ini digunakan dengan maksud untuk mengetahui latar belakang munculnya politisasi agama, sehingga dalam pembuatan skripsi ini akan lebih mudah memahami jalan pikiran maupun makna yang terkandung di dalamnya secara komprehensif.

b. Analisis Isi

Analisis isi (*content analysis*) yaitu analisis terhadap makna yang terkandung dalam pemikiran Muhammad Sa'id al-Asymawy tentang kritik politisasi agama, bagaimana ide atau gagasan itu muncul, serta apa yang menjadi latar belakangnya dan mengapa gagasan itu dimunculkan (*Content analysis* merupakan analisis ilmiah tentang isi suatu pesan komunikasi)⁴⁵

Analisis isi (*content analysis*) digunakan dengan maksud untuk menganalisis terhadap makna yang terkandung dalam gagasan-gagasan pemikiran al-Asymawi terutama yang berkaitan dengan skripsi ini, yaitu masalah politisasi agama dan sekularisasi.

c. Analisis Komparatif

⁴⁴John W. Best, *Metodologi Penelitian dan Pendidikan*, Surabaya: Usaha Nasional, 1982, hlm. 119.

⁴⁵Noeng Muhadjir, *Metodologi Pendekatan Kualitatif, Pendekatan Positivistik, rasionalistik, Phenomenologik, dan Realisme Methaphisik Telaah studi Teks dan Penelitian Agama*, Yogyakarta: PT. Bayu Indra Grafika, 1996, Cet. ke-7, hlm. 4.

Analisis ini bertujuan untuk mendeskripsikan, membahas dan mengkritik gagasan primer yang selanjutnya dikonfrontasikan dengan gagasan primer lainnya dalam upaya studi komparatif, hubungan dan pengembangan model, dan dengan metode ini penulis berusaha mencari hubungan atau relevansi antara konsep pemikiran al-Asymawy dengan konsep politik Islam.

F. Sistematika Penulisan Skripsi

Secara garis besar, untuk memudahkan pemahaman dalam pembacaan isi skripsi dengan judul:

**“STUDI ANALISIS TERHADAP PEMIKIRAN MUHAMMAD SA’ID
AL-ASYMAWY TENTANG KRITIK POLITISASI AGAMA”**

Dalam menguraikan pembahasan judul ini, maka penulis membaginya ke dalam lima bab yang terdiri dari:

BAB I PENDAHULUAN.

Dalam bab ini dikemukakan latar belakang masalah, perumusan masalah, tujuan dan manfaat penulisan skripsi, metode penelitian skripsi dan sistematika penulisan skripsi.

BAB II TINJAUAN UMUM TENTANG AGAMA DAN POLITIK.

Dalam bab ini, hal pertama yang akan dibahas adalah latar belakang secara umum tentang pengertian agama dan politik, lalu pembahasan selanjutnya adalah tradisi politik dalam Islam, karena pada umumnya fenomena yang terjadi di negara-negara Islam adalah mempolitisir

agama untuk melegitimasi kekuasaan. setelah itu bahasan selanjutnya adalah mengenai konsep politik dalam Islam, dan yang terakhir adalah relasi Islam dengan Politik.

BAB III PEMIKIRAN MUHAMMAD SA'ID AL-ASYMAWY TENTANG KRITIK POLITISASI AGAMA

Dalam bab ini mengemukakan tentang latar belakang sosial politik Muhammad Sa'id al-Asymawy dan selanjutnya tentang Biografi dan karya-karya Muhammad Sa'id al-Asymawy, dan yang terakhir adalah tentang pemikiran Muhammad Sa'id al-Asymawy tentang kritik politisasi agama.

BAB IV ANALISIS TERHADAP PEMIKIRAN MUHAMMAD SA'ID AL-ASYMAWY TENTANG KRITIK POLITISASI AGAMA

Dalam bab ini merupakan analisis terhadap kerangka metodologis pemikiran Muhammad Sa'id al-Asymawy tentang kritik politisasi agama dan yang terakhir adalah tentang relevansi pemikiran Muhammad Sa'id al-Asymawy tentang Kritik Politisasi Agama terhadap masa depan politik Islam

BAB V PENUTUP.

Bab ini berisi kesimpulan, saran-saran dan penutup.

BAB II

TINJAUAN UMUM TENTANG AGAMA DAN POLITIK

A. Pengetian Agama dan Politik

1. Pengertian Agama

Pengertian agama yang dimaksud dalam bahasan skripsi ini adalah agama Islam. Islam adalah agama yang ajaran-ajarannya diwahyukan Tuhan kepada masyarakat manusia melalui Nabi Muhammad SAW sebagai Rasul. Islam pada hakikatnya membawa ajaran-ajaran yang bukan hanya mengenai satu segi, tetapi mengenai berbagai segi dari kehidupan manusia. Sumber dari ajaran-ajaran yang mengambil berbagai aspek itu ialah al-Qur'an dan Hadist.¹

Pertama, umum diketahui bahwa Islam merupakan agama monoteistik yang disebarkan Nabi Muhammad antara 610—632 masehi, manakala beliau menyampaikan al-Qur'an dan menguraikan makna-makna dan aplikasi-aplikasinya secara terperinci melalui apa yang kemudian dikenal sebagai Sunnah Nabi. Oleh karena itu, kedua sumber ini, al-Qur'an dan *Sunnah* Nabi, merupakan dasar dari pengertian istilah Islam dan konsep-konsep turunan serta ajektiva yang digunakan, khususnya di kalangan umat Islam. Al-Qur'an dan Sunnah Nabi adalah sumber rukun iman yang dijunjung tinggi oleh individu-individu Muslim, sumber praktik-praktik ritual yang mesti mereka jalankan, serta ajaran-ajaran moral dan etika yang mereka hormati. Al-Qur'an dan Sunnah Nabi juga adalah pedoman bagi umat Islam dalam mengembangkan hubungan-hubungan sosial dan politik, serta

¹ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, Jakarta: UI-Press, 1985, hlm. 17.

mengembangkan norma-norma dan institusi-institusi hukumnya. Islam dalam artian pokok ajaran ini adalah tentang bagaimana mewujudkan kekuatan yang membebaskan dari sebuah kesaksian yang hidup dan proaktif akan Tuhan yang Maha Esa, Maha Kuasa, dan Maha Ada (Tauhid). Ini adalah pengertian Islam yang diyakini dan dijadikan acuan oleh mayoritas umat Islam dalam kehidupan sehari-hari guna membimbing perkembangan spiritual dan moral mereka menuju apa yang dikehendaki Tuhan untuk umat manusia di dunia ini. Dari perspektif inilah saya mencoba membingkai persoalan-persoalan ini dalam kaitannya dengan negara, masyarakat, sebagaimana akan diterangkan kemudian.²

Islam adalah suatu gerakan keagamaan yang hidup. Benar, bahwa kenabian telah berakhir setelah hadirnya Muhammad SAW sebagai penutup kerasulan, tetapi Islam adalah agama yang dinamis sebagaimana terpantul dalam doktrin ijtihad. Masalah masalah ibadah, seperti: salat wajib, zakat, puasa Ramadan tetap tidak bisa diubah. Namun dalam persoalan muamalah, persoalan baru muncul dengan suburnya.³

Meskipun Islam merupakan salah satu agama yang ada di dunia, Istilah “Agama” tidak sepenuhnya cocok bagi Islam. Dan hampir semua kamus, Istilah “agama” mengacu pada area pengetahuan tentang supranatural, magis, ritual, Kepercayaan, dogma dan institusi (seperti dalam Islam shalat, zakat, puasa). Semua komponen dalam definisi ini lebih berkaitan dengan agama-

² Abdullahi Ahmed an-Naim, *Islam dan Negara Sekular, Menegosiasikan, Masa Depan Syari'ah*, (terj. Sri Murniati), Jakarta: Mizan, 2007, hlm. 26.

³ Muhammad Ali, *Islam Muda, Liberal, Post-Puritan, Post-tradisional*, Yogyakarta: Apeirin Pilotes, 2006, hlm. 42.

agama manusia (*popular religions*) secara umum, tetapi semuanya itu tidak relevan dengan esensi agama Islam. Definisi tersebut mungkin lebih memiliki kaitan dari agama tertentu dari Yahudi-Kristen atau agama asli orang Asia, atau beberapa agama Afrika, kepercayaan yang ada di Amerika dan Australia. Agama-agama ini merupakan data untuk analisis mata kuliah sejarah agama dan kajian perkembangan agama dalam sejarah. Agama-agama ini secara kasat mata dihadirkan oleh sejarah agama, yang keduanya sekarang melebur kedalam antropologi.⁴

Istilah untuk Islam adalah etika, kemanusiaan dan ilmu sosial atau ideologi. Islam benar-benar merupakan deskripsi seorang manusia dalam masyarakat, kebutuhan primernya, komitmen moralnya dan aksi sosialnya. Islam juga dapat dilihat sebagai sebuah sistem ide yang muncul dari pengalaman sejarah yang panjang, yakni munculnya wahyu dalam sejarah, disahkan dalam realitas dan disesuaikan kembali selaras dengan kemampuan manusia. Dikarenakan tidak ada masyarakat yang hadir tanpa pendelegasian kekuasaan, yakni negara, Islam menghadirkan dirinya sebagai teori sosial politik bagi masyarakat atau ideologi politik bagi negara.⁵

Agama Islam ini berisikan seluruh ajaran dan panduan hidup manusia di dunia yang bersifat lengkap untuk kesejahteraan seluruh manusia. Panduan bagaimana manusia berhubungan dengan Penciptanya, yaitu Allah SWT, panduan bagaimana manusia harus berhubungan dengan manusia lainnya,

⁴ Hasan Hanafi, *Etika Global dan Solidaritas Kemanusiaan Sebuah Pendekatan Islam*, dalam *'Islam dan Humanisme, Aktualisasi Humanisme Islam diTengah Krisis Hmanisme Universal'*, Yogyakarta: kerja sama IAIN Walisongo dengan Pustaka Pelajar, 2007, hlm. 1.

⁵ *Ibid.*, hlm. 2.

serta panduan bagaimana manusia berhubungan dengan dirinya sendiri. Seluruh panduan dalam Islam berasal dari Allah SWT yang mutlak kebenarannya. Berisi perintah dan anjuran, begitu pula larangan dan cegahan, serta pilihan yang diserahkan kepada manusia untuk bebas memilihnya. Di samping nilai-nilai fundamental tersebut terdapat pula nilai-nilai instrumental. Makna nilai instrumental terkandung dalam proses pengamalan ajaran Islam di bidang hukum yang pada hakekatnya merupakan transformasi nilai-nilai hukum *in-abstracto* menuju nilai-nilai *in-concreto*.⁶

Proses transformasi ini sering disebut sebagai proses operasionalisasi atau aktualisasi hukum Islam dalam kehidupan masyarakat. Pada tingkatan ini muncul dinamika hukum Islam. Jadi di dalam hukum Islam terkandung nilai-nilai yang konstan sekaligus nilai-nilai dinamis sesuai dengan perkembangan dan juga kebutuhan. Dalam dimensi yang dinamis ini hukum Islam bersikap adaptif artinya dapat menerima nilai-nilai baru dan nilai-nilai dari luar yang berkembang sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan zaman.⁷

Dengan demikian, Islam adalah agama yang benar-benar utuh. Untuk kali pertama dalam sejarah, kita melihat doktrin pengembangan manusia sempurna benar-benar integral (menyatu) dengan dirinya, dengan masyarakat, dan dengan alam, dan integrasi ini didasarkan pada keimanan kepada satu pencipta yang merupakan totalitas segenap eksistensi. Dengan demikian, motivasi perilaku bermoral haruslah untuk mempromosikan tumbuh

⁶ Ali Murtadho, *Pandangan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah Tentang Konsep Siyasa Syar'iyah Dalam Konteks Aplikasi Fiqh*, dalam 'Jurnal Al-Ahkam', Semarang: Volume XIII, Edisi I, Juli 2002, hlm. 25.

⁷ *Ibid.*

kembangnya dan menjaga keselarasan eksistensi. Baik merupakan sesuatu yang cenderung untuk berkembang, sedangkan buruk bersifat menghancurkan dirinya sendiri dan yang lain. Tujuan Islam adalah agar hidup ini secara bertahap mengalami pebaikan, kemajuan, semakin bermakna dan produktif, semakin kuat, semakin mulia, dan semakin harmonis.⁸

Kekuatan agama untuk menjadi sumber legitimasi atas umatnya memang tidak bisa diragukan lagi. Kitab suci para Nabi yang menjadi sumber religiusitas umat, merupakan pijakan utama demi melanggengkan tradisi-tradisi yang telah diajarkan kitab suci atau para Nabi. Dari sana kemudian dibutuhkan kelompok atau komunitas yang akan dengan setia melanggengkan tradisi tersebut sampai kapan dan dimanapun. Doktrin kitab suci pendeknya merupakan semacam “mukjizat” pada umatnya dengan segala daya magis dan *sophisticated*-nya. Agama menjadi sangat kental dengan simbol-simbol yang tak jarang hanya dapat dipahami oleh kalangan atau kelompok tertentu. Bahasa agama merupakan problem tersendiri bagi umatnya yang beragam kemampuan.⁹

Secara umum, hukum Islam merupakan keseluruhan ketentuan Tuhan yang mengatur setiap Muslim dalam segala aspek kehidupannya. Sebagai hukum Tuhan, di dalamnya terkandung nilai fitri yang abadi dan bertumpu pada prinsip-prinsip yang solid, tidak akan berubah dan diubah. Bidang ini meliputi segala tatanan yang sudah tertentu (*qath 'iyyah* / bersifat pasti) dan

⁸ Ilyas Hasan, *Moralitas Politik Islam: Belajar dari Perilaku Politik Khalifah Ali bin Abi Thalib*, Jakarta: Pustaka Zahra, 2003, hlm. 146.

⁹ AA. Yewangoe, *Agama dan Negara Perspektif Islam, Katolik, Hindu, Budha, Konghucu, Protestan*, Yogyakarta: Institut DIAN/Interfidei, 2001, hlm. vi.

merupakan jati diri hukum Islam. Nilai-nilai yang mendasari bidang ini adalah apa yang telah dirumuskan sebagai tujuan hukum Islam (*maqashid al-syari'ah*), yaitu kebahagiaan manusia yang dapat dijabarkan dalam kemaslahatan, keadilan, kerahmatan dan seterusnya. Nilai-nilai tersebut bersifat abstrak (*in-abstracto*) yang harus direalisasikan dalam realitas nyata (*in-concreto*).¹⁰

Islam adalah agama universal yang ajarannya mengandung prinsip-prinsip dasar kehidupan, termasuk politik dan kenegaraan. Namun suatu realita telah terjadi bahwa Islam sejak awal sejarahnya tidak memberikan ketentuan yang pasti tentang bentuk dan konsep negara yang dikehendaki. Di sinilah letak timbulnya berbagai penafsiran dan upaya untuk merealisasikannya. Sementara ada yang menghendaki timbulnya negara Islam. Sedangkan sebagian yang lainnya lebih cenderung menekankan isinya, yaitu tegaknya "*the Islamic order*" pada komunitas masyarakat. Itu artinya, agama diharapkan lebih ditonjolkan dalam aspek moralitas manusia dan etika sosial, ketimbang mementingkan legal formalisme agama. Karena itu agama diharapkan lebih mampu melakukan transformasi interen, dengan merumuskan kembali pandangannya mengenai martabat manusia dalam kesejajarannya di muka undang-undang disamping menegakkan nilai-nilai universal.¹¹

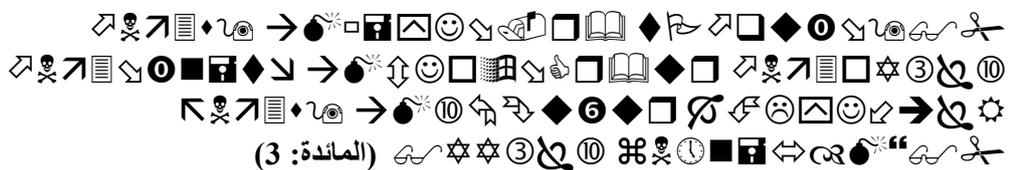
Ringkasnya, Islam didasarkan pada hubungan yang universal antara Tuhan dengan manusia; Tuhan di dalam kemutlakan-Nya, dan manusia dalam bentuk theomorfisnya. Hubungan ini didasarkan pada akal, kehendak dan

¹⁰ Ali Murtadho, *loc. cit.*

¹¹ Manoucher Paydar, *Legitimasi Negara Islam Problem Ototitas Syari'ah dan Politik Penguasa*, (terj. M. Maufur el-Khoiry), Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003, hlm. v.

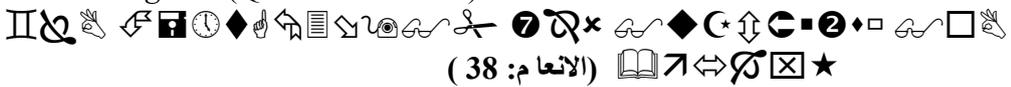
kemampuan berbicara, serta pada keseimbangan dan kepastian. Islam menjaga keseimbangan dalam kehidupan dengan mengatur kebutuhan alamiah manusia melalui *syari'at*.¹²

Paradigma pemikiran bahwa Islam adalah agama yang serba lengkap dan didalamnya terdapat berbagai sistem kehidupan termasuk didalamnya adalah sistem ketatanegaraan, secara sepintas dibenarkan oleh al-Qur'an yaitu pada ayat berikut:



 (المائدة: 3)

Artinya: *Pada hari ini (masa haji wada, haji yang terakhir dilaksanakan oleh Nabi) telah kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan kucukupkan kepadamu nikmatku dan telah kuridai Islam itu telah menjadi agama bagimu.* (Q.S. al-Maidah :3)¹³



 (الأنعام: 38)

Artinya: *Tidaklah kami alpakan sesuatu pun didalam al-kitab (al-Qur'an)* (Q.S. al-An'am: 38)¹⁴



 (النحل: 89)

Artinya: *"Dan kami turunkan kepadamu al-Kitab (al-Qur'an) untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri.* (Q.S. An-Nahl: 89)¹⁵

Islam sebagai agama yang universal memberikan pedoman hidup (*way of life*) bagi manusia menuju kebahagiaan hidup lahir dan batin, serta dunia

¹² Sayyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, (terj. Abdurrahman Wahid) "Islam Antara Cita dan Fakta", Yogyakarta: Pusaka, 2001, hlm. 20.

¹³ Mujamma' al-Malik Fahd li Thiba'at al-Mush-haf asy-Syarif, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Medinah al-Munawwarah: 2000, hlm. 157.

¹⁴ *Ibid*, hlm. 192.

¹⁵ *Ibid*, hlm. 415.

dan akhirat. Universalitas ini mencakup berbagai persoalan dalam segala bidang dan juga cocok untuk segala zaman.¹⁶

2. Pengertian Politik

Ada dua perspektif dalam memahami pengertian politik. Yaitu politik dalam perspektif *sekularisme* dan politik dalam perspektif *Islam fundamental*. Politik dalam perspektif sekularisme merupakan cara untuk mencapai tujuan-tujuan duniawi. Sehingga kekuasaan dalam perspektif sekularisme ini sekedar alat untuk mencapai tujuan-tujuan duniawi yang berputar pada urusan harta, wanita, dan kedudukan. Politik bahkan dimaknai suatu seni bagaimana merebut dan mempertahankan kekuasaan dengan cara apa pun.

Sebaliknya politik dalam perspektif Islam adalah pengaturan urusan umat baik di dalam negeri maupun di luar negeri. Bentuk dan wujud pengaturan urusan umat ini bersandar pada hukum Allah (*syari'at Islam*). Sehingga berdasarkan pemahaman ini kekuasaan bukanlah tujuan tetapi sarana untuk mengatur urusan umat.¹⁷

Sedangkan menurut KH. Dimiyati Rois, pengertian politik dalam perspektif Islam adalah identik dengan istilah *siyasah*. Sedangkan pengertian *siyasah* menurut beliau adalah:

السياسة هي استصلاح الناس الى طريق المنجى دنيا واخرا¹⁸

¹⁶ Nazaruddin Razak, *Dienul Islam*, Bandung: Al-Ma'arif, 1973, hlm. 9.

¹⁷ Hidayatul Muttaqin, *Kesalehan Politik*, <http://suarapembaruan.com/News/2007/03/13/Editor/edit01.html>. diakses tanggal 30 Juni 2007.

¹⁸ Wawancara dengan KH. Dimiyati Ro'is pada tanggal 28 Desember 2007.

Artinya: “Yang dinamakan *siyasah* (politik) adalah usaha-usaha perbaikan manusia untuk menuju jalan keselamatan baik di dunia maupun di akhirat”.

Sedangkan pengertian *siyasah* menurut Ibnu Aqil, seperti yang dikutip oleh Abdul Aziz Izzat al-Khoyyath, adalah:

ان السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون معه الناس اقرب الى الصلاح وابتعد عن الفساد
وان لم يصنعه الرسول ولا نزل به وحي¹⁹

Artinya: *Sesungguhnya yang dinamakan siyasah itu adalah suatu perbuatan yang mana dengan perbuatan itu dapat mendekatkan manusia kepada perbuatan baik dan menjauhkan dari kerusakan, walaupun Rasulullah tidak pernah melakukannya dan tidak adanya wahyu yang memerintahkan.*

Boleh dikatakan, berbicara mengenai politik itu mudah dimanapun bisa dilakukan. Namun berbicara dalam perspektif yang sesuai dengan apa yang berkembang dalam dunia studi dan praktek politik apalagi dikaitkan dengan Islam mungkin perlu ekstra membaca beberapa literature standar ilmu politik.²⁰

Perbedaan pendapat dalam menafsirkan arti politik antara Islam Fundamentalis dan sekularisme disebabkan karena terdapat landasan teologis atau filosofis di balik keputusan para aktivis politik Islam untuk memperjuangkan kaitan formalistik atau legalistik antara Islam dan negara.

¹⁹ Abdul Azis Izzat al-Khoyyath, *an-Nidzam al-Siyasah fi al-Islam*, Cairo: Daar as-Salaam, 1999, hlm. 22.

²⁰ A. Setiawan, *Politik Dan Islam: Definisi, Teori Dan Praktek*, <http://www.the-worldpolitics.com/?p=10> diakses tanggal 20 Juni 2007.

Sebagian besar, landasan teologis itu dibentuk dan dipengaruhi oleh pandangan mereka tentang Islam.²¹

1. Pengertian Politik Menurut Pandangan Sekularisme

Secara etimologi, kata politik berasal dari bahasa Yunani yang berasal dari kata “*Polis*”, yang berarti kota yang berkeadaban. Artinya jika dilihat dari sudut pandang pengertian politik modern, kata “politik” berkaitan dengan suatu prinsip pengelolaan kehidupan kota melalui suatu aturan atau hukum yang mantap dan impersonal.²²

Politik adalah seperangkat makna atau nilai-nilai serta pilihan-pilihan yang diambil dari dalam masyarakat untuk membenarkan fungsi tatanan masyarakat yang berlaku. Nilai-nilai dan pilihan itu terjadi bila dalam masyarakat terdapat ideologi dan kekuasaan yang menjamin efektifitasnya. Sedangkan ideologi dapat diartikan sebagai “bentuk imajinasi sosial yang menerangkan eksistensi suatu masyarakat, cita-cita yang hendak diwujudkan serta mendorong ke arah tindakan (praksis).²³

Politik adalah hal yang berkaitan dengan penyelenggaraan Pemerintahan dan negara. Politik merupakan kegiatan yang diarahkan untuk mendapatkan dan mempertahankan kekuasaan di masyarakat. Dan ada juga

²¹ Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998, hlm. 177.

²² Ulil Absor Abdalla, *Politik dan Siyasa, Tiga Tesis Tentang Islam dan Politik*, dalam majalah “Tashwirul Afkar” Edisi No. 3 Tahun 1998, hlm. 27.

²³ Edy Purwanto, *Agama, Politik dan Negara*, dalam “Agama dan Negara perspektif Islam, Katolik, Hindu, Budha, Konghucu, Protestan”, Yogyakarta: Institut DIAN/Interfidei, 2001, hlm.24.

yang mengatakan bahwa Politik adalah proses pembentukan dan pembagian kekuasaan dalam masyarakat yang antara lain berwujud proses pembuatan keputusan, khususnya dalam negara. Pengertian ini merupakan upaya penggabungan antara berbagai definisi yang berbeda mengenai hakikat politik yang dikenal dalam ilmu politik.²⁴

Kalau kita berbicara politik maka tergambar urusan yang ada kaitan dengan negara. Bisa juga tergambar urusan yang ada hubungan dengan kasak kusuk supaya jabatan bisa maju. Dapat juga dilihat dalam praktek sebagai upaya untuk berkuasa, misalnya melalui pemilu dan kampanye. Bahkan di kantor pun kita sering dengan dia maju karena “berpolitik”.²⁵

Pembahasan mengenai politik adalah pembahasan yang “menumpukan perhatiannya pada kehidupan manusia dalam hubungannya dengan negara-negara yang teratur”. Oleh karena itu, sudah semestinya bagi kita untuk terlebih dahulu menjelaskan apa yang dimaksudkan dengan ‘negara’ itu, “negara” merupakan satu istilah yang dengan bebasnya digunakan dalam propaganda politik masa lampau. Kita acapkali benar mendengar perkataan “negara kebajikan”, “kontrol negara” dan “birokrasi negara”. Dalam usaha mengumpulkan pendapat umum, kita selalu menemukan bahwa “negara” banyak mendapat kecaman dari pihak konservatif dan seringkali juga dari pihak liberal yang menentang monopoli negara ataupun mengenal apa yang mereka anggap sebagai pembatasan negara yang berlebihan terhadap kebebasan seorang individu. Sebaliknya, partai-partai sosialis cenderung

²⁴ A. Setiawan, *loc. cit.*

²⁵ *Ibid.*

menganggap negara sebagai suatu pencipta sejati atau yang berpotensi untuk menciptakan kesejahteraan hidup manusia. Mereka menyanjung kejayaan negara kesejahteraan dan menyetujui prinsip mengenai perusahaan-perusahaan yang dijalankan oleh negara, bahkan adakalanya menganjurkan juga perluasan sektor swasta.²⁶

Sedangkan menurut an-Naim, negara itu sendiri adalah sebuah jaringan yang rumit dari organ-organ, institusi-institusi, dan proses-proses, yang semestinya menerapkan kebijakan-kebijakan yang diambil melalui proses politik dari setiap masyarakat. Dengan pengertian ini negara seharusnya merupakan segi swa-kelola pemerintahan yang dijalankan secara lebih mantap dan terencana, sedangkan politik adalah proses dinamis dalam memilih diantara pilihan-pilihan kebijakan yang saling berlawanan. Untuk menjalankan fungsi tersebut dan yang lainnya, negara harus memiliki apa yang disebut monopoli penggunaan kekuatan yang sah, yaitu kemampuan untuk memaksakan kehendaknya pada seluruh penduduk tanpa risiko menghadapi perlawanan yang dilakukan oleh rakyat di bawah kekuasaannya. Kekuatan memaksa negara, yang kini makin meluas dan efektif dibanding yang pernah ada dalam sejarah manusia, akan menjadi kontraproduktif ketika dijalankan dengan sewenang-wenang atau untuk tujuan-tujuan yang korup dan tidak sah. Itulah mengapa sangat penting untuk tetap menjaga negara senetral mungkin. Tugas ini menuntut kewaspadaan yang ajek dari semua warga negara yang

²⁶ Dorothy Pickles, *Pengantar Ilmu Politik*, (terj. Sahat Simamora), Jakarta: Rineka Cipta, 1991. hlm. 22.

bertindak melalui berbagai strategi dan mekanisme politik, hukum, pendidikan, dan lainnya.²⁷

Negara (state) dalam kaitannya dengan kehidupan agama dan politik merupakan lembaga yang menyelenggarakan dan mengupayakan kesejahteraan para warganya. Misalnya, dalam kehidupan agama para warganya, negara bertugas menciptakan suasana bagi berkembangnya kebebasan beragama, negara harus menghargai hak keagamaan warga dan persekutuan keagamaan, menjamin pendidikan agama dan moral sesuai keyakinan masing-masing dalam kekhasan lembaga pendidikan dimana seseorang di didik, dan lain-lain.²⁸

Sebagai institusi resmi, penguasa negara akan memperlakukan, menganjurkan dengan paksa bila perlu atas segala keputusan politiknya kepada rakyat. Sementara rakyat yang merasa dililit oleh kebijakan tersebut menghendaki adanya perubahan format politik yang lebih terbuka, jujur, adil, dan demokratis. Jalan lain yang ditempuh negara adalah penyelenggaraan pemilihan umum sebagai legitimasi politik atas kebijakan yang diambil.

Untuk memahami arti dari politik dalam literatur yang banyak berkembang di Barat, pendekatan legalitas sering digunakan. Politik diartikan sebagai urusan yang ada hubungan lembaga yang disebut negara. Pemerintahan diartikan politik. Inilah pengertian politik yang paling umum dan kentara. Sehingga belajar tentang ilmu politik berarti belajar mengenai

²⁷ Abdullahi Ahmed an-Naim, *op. cit.*, hlm. 34.

²⁸ Edy purwanto, *Agama, Politik dan Negara*, dalam "Agama dan Negara perspektif Islam, Katolik, Hindu, Budha, Konghucu, Protestan", Yogyakarta: Institut DIAN/Interfidei, 2001, hlm. 25.

lembaga-lembaga politik, legislatif, eksekutif dan yudikatif. Inilah definisi yang sampai sekarang masih tetap bertahan.²⁹

Walhasil, tujuan berpolitik adalah untuk memperoleh kekuasaan, karena dengan kekuasaan inilah memungkinkan untuk mempengaruhi tingkah laku orang lain sesuai dengan tujuan sang aktor sendiri. Sedangkan definisi kekuasaan itu sendiri adalah “kemungkinan membatasi alternatif-alternatif tingkah laku orang-orang atau kelompok-kelompok lain sesuai dengan tujuan-tujuan seseorang atau suatu kelompok”.³⁰

Dalam konteks memahami politik menurut pandangan Sekularisme ini, perlu dipahami beberapa kunci, antara lain: kekuasaan politik, legitimasi, sistem politik, perilaku politik, partisipasi politik, proses politik, dan juga tidak kalah pentingnya untuk mengetahui seluk beluk tentang partai politik.³¹

Pembahasan mengenai politik, yang kadangkala disebut sebagai ilmu politik, lahir ketika manusia mulai memikirkan hal peraturan tentang bagaimana mereka dan nenek moyang mereka diperintah. Persoalannya ialah adakah peraturan ini perlu diterima atau tidak dan mengapa sebagian masyarakat memilih peraturan yang berbeda dari masyarakat yang lain.³²

²⁹ *Ibid.*

³⁰ A. Hoogerwerf, *Politologie*, (terj. R.L.L. Tobing), Jakarta: Sapdodadi, 1979, hlm. 144.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

2. Pengertian Politik Menurut Pandangan Islam Fundamental

Politik, dalam pandangan Islam identik dengan istilah “*Siyasah*”. Dan ada yang mengartikan secara lebih detail bahwa pengertian politik menurut perspektif agama Islam (*syari’ah*) ialah segala sesuatu yang bertujuan menjadikan *syari’at* sebagai pangkal tolak, kembali dan bersandar kepadanya, mengaplikasikannya di muka bumi, menancapkan jaran-ajaran dan prinsip-prinsipnya di tengah manusia, sekaligus sebagai tujuan dan sasarannya, sistem dan jalannya. Tujuannya berdasarkan *syari’at* dan sistem yang dianut juga berdasarkan *syari’at*. Islam adalah aqidah dan *syari’at*, agama dan *dawlah*, kebenaran dan kekuatan, ibadah dan kepemimpinan, mushaf dan perang.³³ Bentuk dan wujud pengaturan urusan umat ini bersandar pada hukum Allah (*syari’at Islam*). Sehingga berdasarkan pemahaman ini kekuasaan bukanlah tujuan tetapi sarana untuk mengatur urusan umat.³⁴

Secara terminologis dalam dalam *Lisan Arab*, *Siyasat* adalah mengatur atau memimpin sesuatu dengan cara membawa kepada kemaslahatan.³⁵

Sedangkan didalam *al-Munjid* disebutkan, *siyasah* adalah membuat kemaslahatan manusia dengan membimbing mereka ke jalan yang menyelamatkan. Dan *siyasah* adalah ilmu pemerintahan untuk mengendalikan tugas dalam dan luar negeri, yaitu politik dalam negeri dan politik luar negeri

³³ Syafii Anwar, *Partai Politik Islam Dalam Peta Politik Indonesia*, dalam <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=525>, diakses tanggal 30 Juni 2007.

³⁴ Hidayatul Muttaqin, *Kesahehan Politik*, <http://suarapembaruan.com/News/2007/03/13/Editor/edit01.html>. Diakses tanggal 20 Juni 2007.

³⁵ Lois Ma’luf, *al-Munjid*, Beirut: Daar el Masyreq, 1973.hlm. 362.

serta kemasyarakatan, yakni mengatur kehidupan umum atas dasar keadilan dan *istiqamah*.³⁶

Arti kata *Siyasat* adalah mengatur. Kata *S`asa* sama dengan *to govern*, *to lead*. *Siyasat* sama dengan *policy (of government, corporation, etc)*. Jadi *siyasah* menurut bahasa mengandung beberapa arti, yaitu: mengatur, mengurus, memerintah, memimpin, membuat kebijaksanaan, pemerintahan dan politik. Artinya mengatur, mengurus dan membuat kebijaksanaan atas sesuatu yang bersifat politis untuk mencapai suatu tujuan adalah disebut *siyasah*.³⁷ Pada prinsipnya definisi-definisi tersebut mengandung persamaan. *Siyasah* berkaitan dengan mengatur dan mengurus manusia dalam hidup bermasyarakat dan bernegara dengan membimbing mereka kepada kemaslahatan dan menjauhkannya dari kemudaratan.³⁸

Secara politis, *syari`ah* mengandung ajaran definitif yang membentuk dasar teori politik Islam. Dalam pandangan Islam, Tuhanlah satu-satunya pembuat undang-undang. Manusia tidak kuasa untuk membuat undang-undang, ia harus mematuhi hukum yang diturunkan oleh Tuhan baginya. Karena itu, ditinjau dari *syari`ah*, pemerintahan ideal adalah pemerintahan yang tidak memiliki kekuatan legislatif dalam pengertian Islam. Fungsi penguasa politis bukanlah menciptakan undang-undang, melainkan melaksanakannya. Yang utama adalah kehadiran hukum Tuhan yang harus dilaksanakan dalam masyarakat.³⁹

³⁶ *Ibid.*

³⁷ J. Suyuti Pulungan, *op.cit.*, hlm. 23.

³⁸ *Ibid.*, hlm. 24.

³⁹ Sayyed Hossein Nasr, *op. cit.* hlm. 78.

Istilah *syari'ah* sering digunakan dalam wacana Islam saat ini, seolah-olah kata ini sinonim dengan Islam dalam pengertian umum yang dipaparkan di atas. Yakni, sebagai totalitas kewajiban keagamaan umat Islam baik dalam pengertian personal-pribadi, maupun dalam kaitannya dengan norma-norma dan kelembagaan sosial, politik, dan hukum. Namun, prinsip-prinsip *syari'ah* selalu merupakan interpretasi manusia atas Al-Qur'an dan Sunnah Nabi; prinsip-prinsip *syari'ah* merupakan sesuatu yang dapat dipahami dan coba diamalkan oleh umat manusia dalam konteks sejarah tertentu. Karena itu, masih lebih banyak Islam dibanding *syari'ah*, meskipun mengetahui dan mengamalkan *syari'ah* adalah cara untuk mewujudkan Islam sebagai prinsip tauhid dalam kehidupan sehari-hari umat Islam. Yakni, *Syari'ah* adalah pintu dan koredor untuk menjadi seorang Muslim, meski tak menutup habis pintu-pintu pengetahuan manusia tentang Islam dan tentang pengalaman dalam merealisasikannya.⁴⁰

Pemahaman atas *syari'ah* seperti apa pun selalu merupakan produk ijtihâd dalam artian pemikiran dan perenungan umat manusia sebagai cara untuk memahami makna al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Tapi dalam proses perkembangannya selama abad kedua dan ketiga Hijriah, istilah '*syari'ah*' diartikan dan dibatasi oleh sarjana-sarjana Muslim/ ulama dalam dua cara. *Pertama*, mereka menetapkan bahwa ijtihâd hanya bisa dilakukan dalam perkara-perkara yang tidak diatur oleh teks al-Qur'an dan Sunnah yang tegas (*nash qat'i*). Ini adalah proposisi logis, tapi ini tidak hanya mengasumsikan

⁴⁰ Abdullahi Ahmed an-Naim, *op. cit.*, hlm. 40.

bahwa umat Islam sepakat atas teks-teks mana yang relevan terhadap persoalan-persoalan, dan bagaimana menafsirkannya, tapi juga menganggap permanen setiap konsensus yang dicapai atas persoalan-persoalan tersebut di masa lalu. *Kedua*, ulama-ulama masa awal menetapkan syarat yang terperinci bagi seseorang yang bisa diterima sebagai mujtahid, begitu pula cara yang sah untuk menjalankan ijtihâd.⁴¹

Sedangkan pengertian siyasah menurut Imam Al Bujairimi dalam Kitab *At-Tajrid Li an-Nafi' al-'Abid* Seperti yang telah dikutip oleh A. Setiawan menyatakan *Siyasah* adalah memperbaiki dan merencanakan urusan rakyat. Lalu Ibnu al-Qoyyim dalam kitab *Ilamul Muaqqin* menyebutkan dua macam politik yakni *siyasah shahihah* (benar) dan *siyasah fasidah* (salah).⁴² Sedangkan Imam al-Ghazali berkata: “Ketahuilah bahwa *syari'ah* merupakan fondasi dan pemerintahan Islam merupakan penjaganya. Jika pemerintahan tidak memiliki fondasi, maka ia akan hancur. Dan jika *syari'ah* tidak memiliki penjaga, ia akan lenyap dan hancur.”

Dari definisi Politik Islam menurut beberapa ulama diatas seperti: Ibnu Taimiyyah, al-Ghazali, Imam al-Bujairimi dan Ibnu al-Qayyim, dapat diambil kesimpulan bahwa tujuan mereka adalah bertendensi pada kemaslahatan umat Islam untuk menegakkan *syari'at* Islam. Dengan demikian, maka hijrah Nabi Muhammad pada tahun 622 M bisa dikatakan bagian dari kegiatan politiknya. Karena bertujuan untuk menegakkan *syari'at* Islam di muka bumi. Namun, Nabi tidak dengan tiba-tiba mendapatkan kekuatan politiknya yang begitu

⁴¹ *Ibid.*

⁴² A. Setiawan, *op.cit.*, hlm.7.

besar itu, melainkan tumbuh dengan perlahan-lahan; kesepakatan dengan warga Madinah yang akan Ia masuki (ketika Ia masih berada di Mekkah) berarti pendirian badan politik baru, yang di dalamnya terdapat kelonggaran untuk merealisasikan potensi politik dari pemikiran al-Qur'an.⁴³

Sistem yang dibangun oleh Rasulullah SAW dan kaum mukminin yang hidup bersama beliau di Madinah, jika dilihat dari segi praksis dan diukur dengan variabel-variabel politik di era modern tidak disangsikan lagi dapat dikatakan bahwa sistem itu adalah sistem politik *par excellence*. Dalam waktu yang sama, juga tidak menghalangi untuk dikatakan bahwa sistem itu adalah sistem religius, jika dilihat dari tujuan-tujuannya, motivasinya, dan fundamental maknawi tempat sistem itu berpijak.⁴⁴

Dalam konteks politik, Nabi merupakan salah satu tokoh yang susah diulangi oleh sejarah. Nabi di Madinah menjadi seorang "raja". Di samping itu, Nabi juga mampu menjadikan tamu sebagai tuan rumah. Hal ini bisa kita lihat dari keberadaan para sahabat (*muhajirin*) yang ikut Nabi ke Madinah. Mereka (*muhajirin*) tidak membawa apa-apa ke Madinah. Namun begitu, dengan konsep *muâkhhah* (persaudaraan) Nabi mampu menyatukan mereka dengan para sahabat di Madinah (*anshar*) di bawah naungan agama.

Ada dua pemakaian istilah *Siyasah syar'iyah* yang saling berkaitan. *Pertama*, *Siyasah syar'iyah* yang menyangkut pembahasan masalah kekuasaan, fungsi dan tugas penguasa dalam pemerintahan Islam serta

⁴³ W. Montgomery Watt, *Pergolakan Pemikiran Politik Islam*, (terj. Hamid Fahmi Zarkasyi & Taufiq Ibnu Syam), Jakarta: Beunebi Cipta, 1987, hlm. 4.

⁴⁴ Dhiyaudun Rais, *Teori Politik Islam*, [http://media.isnet.org/islam/Etc/Teori Politik.html](http://media.isnet.org/islam/Etc/Teori%20Politik.html), diakses tanggal 30 Juni 2007.

hubungannya dengan kepentingan rakyat. *Kedua*, istilah *Siyasah syar'iyah* yang ada dalam penetapan hukum (*fiqh*) Islam yang menurut ahli *fiqh* adalah suatu hukum yang didasarkan pada kemaslahatan dan kepentingan umum. *Siyasah syar'iyah* dalam pengertian yang pertama ini yang akan lebih disoroti dalam masalah ini.⁴⁵

Dari semua pembahasan tentang perkembangan dan definisi Ilmu Politik tersebut di atas, barangkali timbul pertanyaan, apakah sebenarnya Ilmu Politik itu, dan apakah sebenarnya yang menjadi ruang lingkup Ilmu Politik? Atau barangkali dipertanyakan pula, aktivitas-aktivitas apa saja yang menjadi pusat perhatian para sanjana Ilmu Politik?. Pada dasarnya, dalam berbagai kepustakaan Ilmu Politik telah banyak dikupas berbagai definisi tentang politik. Secara umum bisa dikatakan, politik adalah “macam-macam kegiatan dalam sistem politik atau negara, yang menyangkut proses menentukan dan sekaligus melaksanakan tujuan-tujuan sistem itu.“ Pengambilan keputusan mengenai apakah yang menjadi tujuan sistem politik, menyangkut seleksi antara beberapa alternatif dan beberapa skala prioritas tujuan-tujuan yang telah dipilih itu.⁴⁶

Sebenarnya kalau ditelusuri, pengertian politik dalam perspektif Islam fundamental dan perspektif sekulerisme sudah terdapat perbedaan yang mencolok, dan hal ini wajar bila masalah tentang penyatuan agama dan politik

⁴⁵ Ali Murtadho, *op. cit.* hlm. 24.

⁴⁶ Cheppy Harricahyono, *Ilmu Politik dan Perspektifnya*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1991, hlm. 5.

menjadi perdebatan. Perbedaan keduanya jika ditinjau melalui tabel, maka dapat disimpulkan sebagai berikut:

Perbedaan Politik Antara Islam Fundamental dan Sekulerisme

Objek	Islam Fundamental	Sekulerisme
Batasan	Mencari kebaikan dunia dan Akhirat	Mencari keuntungan duniawi
Tujuan	Menegakkan syari'at Islam di muka bumi demi kelestarian Agama Islam	Menguasai orang lain untuk meraih kepentingan pribadi atau golongan

B. Konsep Politik Dalam Islam

Teori Politik Islam harus berdasarkan pada kaedah-kaedah umum yang mencakup kebebasan, persamaan, keadilan, menghargai undang-undang, dan harus melaksanakan pemilihan pemimpin. Seorang pemimpin adalah pelaksana hukum, pemelihara agama dan penanggungjawab di depan umum. Seorang pemimpin berhak dinasehati, diluruskan, dipecat, dan diganti jika perlu. Aturan-aturan yang dikeluarkan pemimpin harus didasarkan pada musyawarah dan musyawarah itu adalah suatu keharusan bagi pemimpin.⁴⁷

Para tokoh Islam adalah orang yang akan menegakkan sistem politik Islam, maka konsep dan sistemnya harus jelas. Bagaimana jadinya jika para tokoh tersebut menghasilkan sistem yang batasan-batasnya tidak jelas. Pada saat inilah intelektual Muslim dipanggil untuk ikut andil dalam pembangunan sistem politik Islam yang layak bagi ummat, bagi peradaban mereka, bagi

⁴⁷ Musthafa Muhammad Thahhan, *Tantangan Politik Negara Islam*, (terj. Dimiyati Rafi'i & Muhammad Farhan), Malang: Pustaka Zamzami, 2003, hlm. 25.

sejarah mereka dan bagi aqidah mereka. Sistem politik Islam harus mencakup gambaran yang jelas tentang kebebasan politik dan berpolitik, partai politik, oposisi politik, kebebasan pers, kuota perempuan, Undang-undang masyarakat, ekonomi, subsidi dan kebebasan berekspresi.⁴⁸

Dalam Islam, kekuasaan politik didasarkan atas Kuasa Ilahi (*Divine Authority*) dan kuasa suci Rasulullah SAW yang merefleksikan Kuasa Tuhan. Kuasa yang sama juga ada pada mereka yang mencontohi dan mengikuti *Sunnah* Rasulullah SAW. Justru sebenarnya setiap Muslim harus menolak klaim kuasa suci oleh siapa pun kecuali penguasa yang meneladani *Sunnah* Rasulullah SAW dan mematuhi undang-undang Tuhan.⁴⁹

Disamping alasan-alasan itu, al-Ghazali juga mengemukakan alasan lain dengan memperhatikan kenyataan sosial dan sifat alamiah manusia itu. Menurutnya, manusia itu cenderung bermasyarakat agar mereka bisa bekerja sama dan tolong-menolong dalam rangka memenuhi kebutuhan hidup mereka. Tetapi karena dalam kerja sama dan tolong-menolong itu sering terjadi persaingan dan pertentangan, maka untuk mengatasinya diperlukan pemerintah atau penguasa.⁵⁰

Al-Ghazali berpendapat bahwa pembentukan khalifah adalah wajib Syar'i, dasarnya adalah *Ijma' Umat*, dan kategori wajibnya adalah *fardu kifayah*.⁵¹ *Ijma' umat* itu, menurut Al-Ghazali, terdapat dalam historis umat

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Adin Armasy, *Politik Islam Versus Politik Sekuler*, <http://jafarsyuhud.blogspot.com/2007/04/islam-and-politics.html>, diakses tanggal 20 Juni 2007.

⁵⁰ Al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, Juz III, Beirut: Daar El-Fikr, hlm. 6.

⁵¹ Al-Ghazali, *Al-Iqtishad fi al-I'tiqad*, Maktabat al-Jund, Mesir, 1972, hlm. 118.

Islam. Yaitu terjadinya *ijma'* para sahabat mengangkat seorang khalifah menggantikan Nabi SAW segera setelah beliau wafat. Bahkan pengangkatan Abu Bakar as-Shiddiq sebagai khalifah pertama terjadi pada malam Selasa menjelang subuh, sementara jenazah Nabi masih diselimuti kain.⁵² Sejak pada peristiwa itu hingga pada masa Al-Ghazali, umat Islam selalu berada dibawah sistem khalifah. Artinya selama beberapa abad, umat Islam *Ijma'*⁵³ menerima sistem pemerintahan itu.

Dalam kaitan itu al-Ghazali merumuskan teori hubungan antara agama dan politik yang sangat dekat dan saling bergantung. Agama adalah dasar dan sultan (kekuasaan politik) adalah penjaganya. Sesuatu yang tanpa dasar akan runtuh dan suatu dasar tanpa penjaga akan hilang. Jadi sultan sangat dibutuhkan untuk menjamin ketertiban dunia. Ketertiban dunia merupakan suatu keharusan untuk ketertiban pelaksanaan agama, dan ketertiban pelaksanaan agama merupakan keharusan untuk memperoleh kebahagiaan di akhirat. Dan akhirat inilah yang merupakan tujuan utama dari para Nabi.⁵⁴

Garis besar sistem pemerintahan menurut ahli-ahli hukum Islam adalah pelaksanaan sepenuhnya *syari'ah* Islam yang bersumber pada Al Qur'an dan al-Sunnah, untuk menjaga tegaknya agama dan menangani seluruh masalah kehidupan. Berarti mengurus semua tugas dan kewajiban sesuai dengan ajaran

⁵² Syekh Syafiyur-Rahman-Mubarrakfury, *ar-Rakhiqul-Makhtum*, (terj. Abdullah Haidir) "Sejarah Kehidupan Rasulullah", Riyadh, Kantor Dakwah dan Bimbingan bagi Pendetang al-Sulai, 1999, hlm. 216.

⁵³ *Ijma'* didefinisikan oleh Al-Ghazali sebagai persetujuan seluruh umat Islam (ulama dan masyarakat awam) khususnya tentang masalah yang berkaitan dengan agama. Dengan alasan bila ulama telah bersepakat maka masyarakat awam akan mengikuti mereka. Dasar hukumnya adalah hadits Nabi: "Umatku tidak akan bersepakat terhadap sesuatu yang salah atau sesat."

⁵⁴ J. Suyuti Pulungan, *op.cit.* hlm. 238.

dan hukum Islam. Para ahli hukum menyebut ada 10 kondisi yang harus dipenuhi oleh pejabat yang mengurus masalah pemerintahan. Yaitu:

1. Memelihara Iman dari prinsip-prinsip yang telah disepakati bersama dengan suara bulat oleh ulama-ulama *Al-Salaf* dan umat Islam.
2. Menegakkan hukum terhadap para pelanggar hukum dan memecahkan masalah secara adil terhadap orang-orang yang sedang berselisih.
3. Mengatur keamanan wilayah hingga penduduk bisa hidup tenang dan aman, baik di rumah, di perjalanan maupun waktu melaksanakan tugas sehari-harinya.
4. Melindungi hak-hak perorangan dan penduduk serta menegakkan hukum sesuai dengan hukum Islam hingga setiap kejahatan terhadap Allah bisa ditekan sampai titik yang amat terbatas.
5. Menjaga perbatasan negara dengan berbagai peralatan yang dimiliki untuk menghadapi kemungkinan serangan dan pihak luar.
6. Berjuang melawan orang-orang yang melawan Islam padahal sebelumnya menyatakan diri berlindung di bawahnya, hingga kebenaran Allah bersinar di seantero wilayah itu.
7. Memungut pajak dan mengumpulkan zakat sesuai dengan aturan *syari'ah*.
8. Mengatur anggaran belanja untuk gaji karyawan/ pejabat dan pembelanjaan lain tanpa boros atau sebaliknya pelit.

9. mengangkat pegawai secara jujur berdasarkan keahlian seseorang dalam posisinya agar tercapai kelancaran pemerintahan dan kemakmuran.
10. mengawasi tugas-tugas seluruh personal terutama menguji para pelaksana tugas-tugas kemasyarakatan.⁵⁵

Politik Islam dalam kalangan Islam sendiri khususnya ulama klasik sering disebut dengan istilah *Siaysah syar'iyah*. Adapun pengertian *Siaysah syar'iyah* dalam pandangan para ahli *fiqh* menunjuk pada suatu hukum yang didasarkan pada kemaslahatan dan kepentingan umum. *Siaysah syar'iyah* terkait erat dengan *al-maqashid al- syar'iyah* (tujuan yang hendak dicapai dalam penentuan hukum). Karena itu, acuan *Siaysah syar'iyah* adalah kemaslahatan ummat dimana kemaslahatan umat itu sendiri adalah prinsip umum yang diinduksikan dari berbagai ayat atau hadits rasulullah SAW. Dengan demikian, rumusan aplikasi hukum Islam (*fiqh*) yang dihasilkan dari ijtihad dalam kerangka *Siaysah syar'iyah* bersifat kondisional dan temporal.⁵⁶

Dengan konsep *siyasah syar'iyah*, Ibn Qayyim ingin menegaskan bahwa *Syari'ah* mestinya harus dapat diterapkan di manapun dalam situasi apapun. Karenanya kebijakan aplikasi hukum harus fleksibel yang dapat mewujudkan tujuan (*maqashid al-Syari'ah*) itu sendiri berdasarkan pertimbangan kemaslahatan manusia yang terkait dengan tempat, zaman dan lingkungannya. Dengan demikian konsep *siyasah syar'iyah* dalam pandangan Ibn Qayyim Al-Jauziyyah pada dasarnya adalah pengejawantahan

⁵⁵ Anshori Tajib, *Sistem Politik Dalam Pemerintahan Islam*, Surabaya: Bina Ilmu, 1983, hlm. 104.

⁵⁶ Ali Murtadho, *op. cit* hlm. 24.

praktis dari kaedah *fiqh* yang dibangunnya “*taghayyur al-ahkam li taghayyur al-azminah wa al-am kinah wa al-ahwal*”.⁵⁷

Dari pandangan Ibn Qayyim tentang *siyasah syar‘iyyah* tersebut dapat digarisbawahi bahwa persoalan *siyasah syar‘i* yang kuncinya ada di tangan penyelenggara negara memang memegang peranan penting dalam menjamin pemberlakuan hukum Islam secara proporsional dan kondisional yang setepat-tepatnya yang mampu mewujudkan kemaslahatan dan selaras dengan esensi *maqashid al-syari’ah*. Dalam konteks hukum modern, *siyasah syari’ah* memiliki kesepadanan dengan istilah “politik hukum” yang mengandung dua pengertian; *Pertama*, politik hukum adalah usaha untuk mewujudkan peraturan-peraturan yang baik sesuai dengan keadaan dan situasi pada suatu saat.

Kedua. Politik hukum adalah kebijakan dari negara melalui badan-badan yang berwenang untuk menetapkan peraturan-peraturan yang dikehendaki yang diperkirakan bisa digunakan untuk mengekspresikan apa yang terkandung dalam masyarakat dan untuk mencapai apa yang dicita-citakan. Memang pada ujungnya faktor politiklah yang paling menentukan format kebijakan pemberlakuan hukum Islam. Sejak awal sejarah masyarakat Islam, keberadaan hukum Islam dan politik berkaitan satu sama lain dan tidak bisa dipisahkan. Sejauh mana hukum Islam dapat diterapkan dan diaktualisasikan dalam bentuk hukum positif tergantung pada sejauh mana kedekatan hubungan antara Islam dan politik. Karena itu terakomodirnya kepentingan ummat Islam secara

⁵⁷ *Ibid*, hlm. 33.

politis adalah langkah awal bagi terselenggaranya *siyasah syar'iyah* bagi penerapan hukum Islam.⁵⁸

Berikut ini adalah point-point utama konsep politik dalam Islam yang dihasilkan oleh kedua tokoh Islam fundamental yaitu antara Hasan al-Banna dan al-Maududi yang memiliki pandangan dunia yang sama, diantaranya adalah:

1. Islam adalah cara hidup yang *kaffah* (total serta meliputi segalanya) yang memberi pedoman bagi tiap individu, dan kehidupan politik.
2. al-Qur'an Wahyu Allah, dan Sunnah Nabi SAW. Serta komunitas kaum muslimin generasi awal (para *salafus saleh* atau para sahabat Nabi SAW) merupakan fondasi kehidupan kaum Muslimin, menjadi model dalam aktifitas sehari-hari.
3. Hukum Islam (*syari'at*) adalah cita-cita dan cetak biru bagi masyarakat Islam modern yang tidak bergantung kepada model-model dari barat.
4. Meninggalkan Islam dan bergantung kepada barat adalah penyebab kemerosotan kaum Muslimin. Kembali kepada jalan Islam yang lurus akan mengembalikan identitas, kebanggaan, keberhasilan, kekuasaan, dan kekayaan umat Islam dalam kehidupan di dunia ini dan akan mendapatkan pahala yang kekal di kehidupan akhirat nanti.
5. Ilmu pengetahuan dan teknologi harus dimanfaatkan dengan baik. Cara mendapatkannya adalah sesuai dengan konteks Islam, bukan bergantung

⁵⁸ *Ibid*, hlm. 32-33.

pada kultur barat, dalam rangka menghindari westernisasi dan sekularisasi masyarakat.

6. Jihad, baik secara individu maupun berjamaah, baik di bidang pemikiran atau tindakan guna mengimplementasikan reformasi dan revolusi Islam, adalah sarana guna mengantar ke arah keberhasilan Islamisasi masyarakat dan dunia.⁵⁹

C. Relasi Islam dengan Politik

Umat Islam (juga non-Islam) pada umumnya mempercayai watak holistik Islam. Sebagai instrumen Ilahiah untuk memahami dunia, Islam seringkali dipandang sebagai lebih dari agama. Beberapa kalangan malah menyatakan bahwa Islam juga dapat dipandang sebagai “masyarakat madani”, “peradaban yang lengkap” atau bahkan “agama dan negara”. Yang melandasi rumusan-rumusan ini adalah pandangan yang luas diterima bahwa Islam mencakup lebih dari sekedar sistem teologi atau moral. Lebih jauh, Pandangan ini menyatakan bahwa Islam tidak mengakui tembok pemisah antara yang spiritual dan yang temporal, melainkan mengatur semua aspek kehidupan.⁶⁰

Pendapat tentang relasi Islam dan politik di kalangan umat Islam sampai sekarang terdapat tiga aliran. Aliran *pertama*, berpendirian bahwa Islam bukanlah semata-mata agama dalam pengertian Barat, yakni hanya menyangkut hubungan antara manusia dengan Tuhan. Sebaliknya Islam

⁵⁹ John L. Esposito, *unholy War*, “*Teror Atas Nama Islam*” (terj. Syaifuddin Hasani) Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2003, hlm. 63-64.

⁶⁰ Bahtiar Effendi, *op. cit.*, hlm. 61.

adalah satu agama yang sempurna dan yang lengkap dengan pengaturan bagi segala aspek kehidupan manusia termasuk kehidupan bernegara. Para penganut aliran ini berpendirian bahwa:

1. Islam adalah suatu agama yang serba lengkap. Di dalamnya terdapat pula antara lain sistem ketatanegaraan atau politik. Oleh karenanya dalam bernegara umat Islam hendaknya kembali kepada sistem ketatanegaraan Islam. Dan tidak perlu atau bahkan jangan meniru sistem ketatanegaraan Barat.
2. Sistem ketatanegaraan atau politik Islam yang harus diteladani adalah sistem yang telah dilaksanakan oleh Nabi besar Muhammad SAW dan oleh empat *khulafa ar-Rasyidin*.

Tokoh-tokoh utama dalam aliran iniantara lain: Syekh Hasan al-Banna, Sayyid Quthb, Syekh Muhammad Rasyid Ridha, dan yang paling vokal adalah A.A. al-Maududi. Aliran *kedua*, berpendirian bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat, yang tidak ada hubungannya dengan urusan kenegaraan. Menurut aliran ini Nabi Muhammad hanyalah seorang Rasul biasa seperti halnya seorang Rasul sebelumnya, dengan tugas tunggal mengajak manusia kembali kepada kehidupan yang mulia dengan menjunjung tinggi budi pekerti luhur. Dan Nabi tidak pernah dimaksudkan untuk mendirikan dan mengepalai satu negara. Tokoh-tokoh terkemuka dalam aliran ini antara lain Ali Abd al-Raziq dan Thaha Husein. Aliran *ketiga*, menolak bahwa Islam bahwa Islam adalah suatu agama yang serba lengkap dan bahwa dalam Islam terdapat sistem ketatanegaraan. Tetapi aliran ini juga menolak anggapan bahwa Islam adalah

negara dalam pengertian Barat yang hanya mengatur hubungan antara manusia dengan Maha Penciptanya. Aliran ini berpendirian bahwa dalam Islam tidak terdapat sistem ketatanegaraan, tetapi terdapat seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara. Diantara tokoh-toloh dalam aliran yang ketiga ini adalah Muhammad Husien Haikal.⁶¹

Secara singkat dapat dikatakan bahwa inti landasan teologis itu adalah keyakinan akan watak holistik Islam. Premis keagamaan tersebut dipandang sebagai petunjuk bahwa Islam menyediakan ajaran yang lengkap mengenai semua aspek kehidupan. Bahkan, sudut pandang khusus ini menjadi basis utama pemahaman bahwa Islam tidak mengakui pemisahan antara agama dan negara, antara yang transendental dan yang temporal.⁶²

Pemikiran umat Islam tentang relasi agama (Islam) dengan politik, sampai kini masih terpolo dalam dua mainstream, yaitu Islam formal (tekstualis) dan Islam substantif (liberal). Muslim skriptualis berusaha memperjuangkan formalisasi agama. Artinya, dalam pandangan mereka, Islam harus mewarnai kehidupan, dan tidak boleh menjadi sekedar agama privat. Islam harus asertif menjadi dasar negara, dan *syari'atnya* mesti diberlakukan dalam tiap sendi kehidupan berbangsa dan bernegara. Dengan mengambil inspirasi dari karya-karya Sayyid Qutb (W.1966) dan Abul A'la Al-Maududi (W. 1979), mereka yang dalam istilah John L. Esposito (1990: 203),

⁶¹ Munawwie Syadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1993, hlm. 1-2.

⁶² *Ibid.* hlm.177.

menegaskan jargon bahwa doktrin Islam itu *self-sufficiency*, sehingga mendirikan negara Islam menjadi doktrin agama.⁶³

Ada dua pandangan dalam menyikapi hubungan agama dan politik, yaitu: *Pandangan pertama* membatasi peran agama hanya sebatas bidang spiritual dan etika. Pandangan ini menganggap agama tak ada urusannya dengan aspek-aspek temporal dan duniawi kehidupan dan masyarakat.

Pandangan kedua memandang agama memiliki fungsi yang luas. Fungsi ini mencakup semua aspek kehidupan manusia baik itu aspek duniawi maupun aspek spiritual atau ukhrawi.⁶⁴

Islam pada dasarnya adalah *Siyasatullah fi al-Ardh*. Maksudnya, dengan Islam inilah Allah mengatur semesta alam, yang didelegasikan kepada manusia. Islam itu secara substantif bersifat politis. Konteks pemberian amanah kepada manusia yang dimaksud di atas adalah *Istikhlaf* sebagai konsep politik. *Istikhlaf* berarti "menjadikan khalifah untuk mewakili dan melaksanakan tugas yang diwakilkan kepadanya."⁶⁵

Pernyataan al-Ghazali berikut menggambarkan otentitas ideologi politik Islam. "Ketahuilah bahwa *syari'ah* merupakan fondasi dan pemerintahan Islam merupakan penjaganya. Jika pemerintahan tidak memiliki fondasi, maka ia akan hancur. Dan jika *syari'ah* tidak memiliki penjaga, ia akan lenyap dan hancur." Karenanya, secara ideologi persatuan merupakan

⁶³ Muhammad Sholehuddin, *Desakralisasi Politik Islam*, [shttp://islamlib.com/id/index.php?Page=article&id=639](http://islamlib.com/id/index.php?Page=article&id=639), diakses tanggal 20 Juni 2007.

⁶⁴ Ilyas Hasan, *Moralitas Politik Islam*, Jakarta: Pustaka Zahra, 2003, hlm. 28.

⁶⁵ Hendra, *Pengantar Politik Islam*, <http://www.hudzaiifah.org/Article64.phtml>, diakses tanggal 30 Juni 2007.

sesuatu yang fundamental bagi prinsip-prinsip.⁶⁶ Dari pernyataan al-Ghazali tersebut menunjukkan tentang pentingnya politik sebagai penopang *syari'ah*, dan hubungan antara Islam dan politik merupakan hubungan yang simbiotik mutualistik, karena keduanya saling membutuhkan dan menguntungkan.

Menurut Imam al-Ghazali agama dan negara itu bagaikan pinang dibelah dua, karena agama merupakan fondasi sedangkan sultan/kepala negara merupakan penjaganya, karena sesuatu yang tidak mempunyai fundamen maka akan roboh, dan sesuatu yang tidak mempunyai penjaga maka akan tersia-siakan. Dan tidak akan sempurna sebuah negara beserta peraturan-peraturannya tanpa adanya seorang raja/ kepala pemerintahan, sedangkan jalan peraturan-peraturan itu sudah tertera pada hukum-hukum fikih. Pada mulanya politik pemerintahan bukan merupakan bagian dari ilmu agama, tetapi karena tidak bisa tegak dan kuat kecuali dengan politik itu sendiri, maka hukum berpolitik itu menjadi wajib.⁶⁷

Tujuan negara, menurut beberapa pemikir politik Islam seperti al-Ghazali dan Ibnu Taimiyyah adalah untuk mewujudkan *syari'at* Islam di muka bumi ini. Oleh karena itu, eksistensi negara untuk mengimplementasikan *syari'at* secara komprehensif pada level individual maupun sosial, menjadi sebuah keniscayaan. Telah lama diperdebatkan soal relasi masalah privat dalam ritual masalah agama ketika bersinggungan dengan wilayah publik; bahwa sebagian ajaran Islam mengenai shalat, puasa dan haji memang bisa dilakukan secara individual, tetapi aturan-aturan lain

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, Juz I, Beirut: Daar el-Kutub al-Ilmiyyah, 2002, hlm. 33.

dalam Islam yang mencakup politik, sosial, ekonomi dan hubungan internasional membutuhkan negara yang punya otoritas untuk mengatur masyarakat.⁶⁸

Pentingnya menerapkan *siyasah syar'iyah* yang benar didorong oleh keprihatinannya melihat para penguasa pada zamannya yang menetapkan hukum-hukum politik berdasarkan pendapat dan keinginan mereka yang terlepas sama sekali dari *Syari'ah* yang bisa jadi disebabkan hukum yang difatwakan para *fuqaha* dipandang kurang efektif untuk diterapkan. Menurut Ibn Qayyim hal ini karena kelemahan para *fuqaha* sendiri dalam menangkap hakekat *Syari'ah* dan dalam membuat penyesuaian antara kondisi faktual masyarakat dengan *Syari'ah*.⁶⁹

Sebenarnya Ibnu Qoyyim menolak cara penetapan hukum yang membagi antara *Syari'ah* dan *siyasah*. Menurutnya, *siyasah* yang tidak menyalahi agama dan mampu menegakkan kebenaran dan keadilan adalah bagian dari *Syari'ah* itu sendiri. Pengklasifikasian antara *Syari'ah* dan *siyasah* sebagaimana mengklasifikasikan agama menjadi *syari'ah dan haqiqah*, menjadi *aql* dan *naql*, merupakan pengklasifikasian yang batil. Karena baik *Syari'ah*, *haqiqah*, jalan dan akal semuanya dibagi menjadi dua, yaitu: benar dan salah., Yang benar merupakan bagian dari *Syari'ah* yang tidak bisa

⁶⁸ Arskal Salim & Azyumardi Azra, *Negara dan Syari'at Dalam Perspektif Hukum Indonesia*, Burhanuddin (ed.) *Syari'at Islam Pandangan Muslim Liberal*, Jakarta: Sembrani Aksara Nusantara, 2003, hlm. 57.

⁶⁹ Ali Murtadho, *op. cit.*, Hlm. 29.

dibagi-bagi. Sedangkan yang batil dan salah merupakan kebalikan dari *Syari'ah*.⁷⁰

Hubungan agama dan politik, khususnya di Indonesia memang tidak bisa disepelekan. Lihatlah perkembangan akhir-akhir ini. Rasanya tidak ada soal politik yang bisa diperbincangkan tanpa mengaitkan dengan isu agama. Dan dalam hal ini, “politik Islam” merupakan wacana yang menonjol sebagai wacana politik. Islam merupakan tafsiran yang bisa diperebutkan maknanya. Dalam hal ini, tafsiran itu multivokal, mengikuti dinamika sejarah dan pergulatan kekuasaan. Oleh karena itu, sebagai kekuatan simbolis, tafsir semacam itu tidak netral dari konstelasi dan latar budaya politik pada setiap kelompok pemeluknya. Simbolisasi politik, atau bisa dikatakan sebagai politisasi agama, pada dasarnya merupakan konsekuensi logis tatkala agama sebagai keyakinan harus memberikan legitimasi pada tingkat tindakan dan mengambil sikap sosial.⁷¹

Sebagai kesimpulan tinjauan singkat tentang Islam, *Syari'ah* dan negara, jelas bahwa ada kebutuhan yang mendesak untuk terus melanjutkan proses reformasi Islam, merekonsiliasi komitmen religius Muslim dengan kebutuhan-kebutuhan praktis masyarakat pada saat ini. Premis bagi poses reformasi ini, dalam pandangan penulis, bisa dikemukakan sebagai berikut. Meskipun al-Qur'an dan *Sunnah* merupakan sumber-sumber suci Islam sesuai dengan keyakinan Umat Islam, makna dan implementasi keduanya dalam kehidupan sehari-hari selalu merupakan produk interpretasi dan tindakan

⁷⁰ *Ibid*, hlm. 32.

⁷¹ Moeslim Abdurrahman, *op. cit.* hlm.125.

manusia dalam konteks sejarah yang spesifik. Tidak mudah mengetahui dan menerapkan *syari'ah* dalam hidup ini kecuali melalui keterlibatan agensi manusia (*the agency of human beings*). Setiap pandangan *syari'ah* yang dikenal umat Islam sekarang, sekalipun dengan suara bulat disetujui, timbul dari opini-opini manusia tentang makna al-Qur'an dan *Sunnah*, sebagaimana yang diyakini dan dipraktikkan oleh banyak generasi Muslim. Dengan kata lain, pendapat ulama-ulama Islam menjadi bagian *syari'ah* melalui konsesus kaum Mukmin berabad-abad lamanya, dan bukan melalui keputusan spontan penguasa atau kehendak satu kelompok ulama.⁷²

Hubungan politik antara Islam dan negara di Indonesia pada sebagian besar babakan sejarahnya merupakan cerita antagonisme dan kecurigaan satu sama lain. Hubungan yang tidak harmonis itu terutama, tetapi tidak seluruhnya disebabkan oleh perbedaan pandangan para pendiri republik ini yang sebagian besar beragama Islam mengenai negara Indonesia yang dicita-citakan. Salah satu butir terpenting dalam perbedaan pendapat di atas adalah apakah negara ini bercorak Islam atau nasionalis. Konstruksi kenegaraan yang pertama mengharuskan agar Islam, karena sifatnya yang holistik dan kenyataan bahwa agama itu di anut oleh sebagian besar penduduk, diakui dan diterima sebagai dasar ideologi negara. Tetapi atas pertimbangan bahwa Indonesia adalah negara yang secara sosio-keagamaan bersifat majemuk, maka demi kesatuan dan persatuan nasional konstruksi kenegaraan yang kedua menghendaki agar

⁷² Abdullahi Ahmed an-Naim, *op. cit.*, hlm. 6

Indonesia didasarkan atas pancasila, sebuah ideologi yang sudah didekonfessionalisasi.⁷³

Dalam pengamatan para ahli politik di dunia Islam, pergulatan politik dan konstelasi politik di negara-negara Islam tidak lebih dan tidak kurang dari pergulatan politik di tempat-tempat lain yang menerapkan demokrasi modern. Menurut Eickelman dan Piscatori, politik Muslim juga melibatkan kompetisi dan persaingan, baik yang mengenai penafsiran simbol-simbol maupun demi penguasaan atas institusi-institusi, formal maupun informal, yang melahirkan dan menyokong penafsiran itu.⁷⁴

Penafsiran simbol-simbol dimainkan dengan latar belakang sebuah kerangka pokok yang bersifat umum bagi kaum muslim di seluruh dunia. Mesti dicatat bahwa pertimbangan doktrinal hanyalah merupakan salah satu faktor diantara banyak faktor lain yang memberikan kontribusi terhadap terciptanya kerangka tersebut.⁷⁵

Mengingat kembali apa yang saya katakan di awal bab ini, tujuan dari teori hubungan antara Islam, negara dan masyarakat yang dikemukakan adalah memastikan pemisahan institusional antara Islam dan negara, betapapun organis dan tak dapat dielakkannya hubungan Islam dengan politik. Bagian pertama dari proposisi ini terdengar seperti 'sekularisme' sebagaimana yang umum dipahami saat ini, namun bagian kedua mengindikasikan sebaliknya.

⁷³ Bahtiar Effendi, *op. cit.*, hlm. 128.

⁷⁴ Dale F. Eickelman dan James Piscatory, *Politik Muslim: Wacana Kekuasaan dan Hegemoni dalam Masyarakat Muslim*, (terj. Endi Haryono dan Rahmi Yunita), Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998, hlm. 25.

⁷⁵ *Ibid.*, hlm. 58.

Hubungan antara agama (dalam hal ini, Islam), negara dan masyarakat selalu merupakan hasil sebuah negosiasi konstan dan sangat kontekstual, bukan sebuah formula yang sudah jadi; baik itu formula pemisahan total atau penyatuan total agama dan negara.

D. Tradisi Politik dalam Islam

Menguatnya diskursus agama, politik dan negara yang telah berlangsung cukup lama tersebut, setidaknya karena alasan bahwa ketiga entitas ini sama-sama memiliki “Pengikut” dan kepentingan masing-masing. Agama dianggap memiliki nilai yang sakral, karena itu memang acapkali diagungkan, diunggulkan untuk menjadi semacam “petuah” sakti bagi para pengikutnya. Sakralisasi agama sangat berperan dalam membangun sebuah masyarakat yang percaya pada dimensi transendental, *ke-ilahi-an*.

Banyak pemimpin dan aktivis Islam politik pada 1950-an dan 1960-an menggunakan doktrin agama untuk mengembangkan dan memperluas agenda-agenda sosial dan politik mereka. Termasuk di sini adalah pandangan bahwa Islam telah menyediakan bagi para pemeluknya sebuah konsep negara atau sistem pemerintahan yang lengkap. Di samping itu, sebagian dari mereka bahkan mendukung bahwa negara pada hakikatnya merupakan bagian integral, atau perluasan dari Islam. Inilah sikap religio-politis yang di beberapa bagian dunia Islam, dikenal dengan rumusan *inna al-Islam-al-diin wa al-daulah* (Islam adalah agama sekaligus negara). Dari perspektif ini, mereka

menegaskan bahwa cukup masuk akal jika mereka memperjuangkan agar Islam dijadikan ideologi negara.⁷⁶

Ditengah transisi yang serba tak menentu, kehidupan politik nasional menunjukkan wajahnya yang sangat rentan, instabil dan semakin kehilangan arah. Pertarungan ketat yang dijalani fraksi-fraksi politik (di parlemen) hari demi hari justru semakin keras dan semakin menunjukkan egoisme politik yang memprihatinkan. Dalam atmosfer ini, kepentingan diri sendiri dan kelompok ditempatkan dalam ruang yang tidak dapat diganggu gugat, sedang agenda rakyat tercampakkan.⁷⁷

Dalam pengamatan para ahli politik di dunia Islam, pergulatan politik dan konstalasi politik di negara-negara Islam tidak lebih dan tidak kurang dari pergulatan politik di tempat-tempat lain yang menerapkan demokrasi modern. Menurut Eickelman dan Piscatori, politik Muslim juga melibatkan kompetisi dan persaingan, baik yang mengenai penafsiran simbol-simbol maupun demi penguasaan atas institusi-institusi, formal maupun informal, yang melahirkan dan menyokong penafsiran itu. Penafsiran simbol-simbol dimainkan dengan latar belakang sebuah kerangka pokok yang bersifat umum bagi kaum muslim di seluruh dunia. Mesti dicatat bahwa pertimbangan doktrinal hanyalah merupakan salah satu faktor diantara banyak faktor lain yang memberikan kontribusi terhadap terciptanya kerangka tersebut.⁷⁸

⁷⁶ Bahtiar Effendi, *op. cit.*, hlm.177-178.

⁷⁷ Kholis Malik, *Strategi Revitalisasi Parpol dalam Pembangunan Masyarakat Madani dan Demokrasi di Indonesia*, dalam „*Siasat Gerakan kota: jalan Menuju Masyarakat Baru*“, Imam Subkhan (Ed), Yogyakarta: Shalahuddin, 2003, hlm. 94.

⁷⁸ *Islam dan Politik*, <http://jafarsyuhud.blogspot.com/2007/04/islam-and-politics.html>, diakses tanggal 30 Juni 2007.

Yang penting dalam memahami politik dari sudut Islam sekarang ini adalah mengenali adanya upaya untuk memisahkan salah satu cabang kehidupan manusia yang ada urusannya dengan penggunaan kekuasaan ini dari sudut konsepsi, teori, pandangan dan akhirnya praktek umat Islam. Umat Islam dalam kehidupan modern ini menjadi terasing dan alergi bahkan mengartikan salah politik atau institusi politik. Berpolitik, berpartai politik atau berkampanye dianggap sebagai sebuah tabu dan aneh dalam kehidupan seorang Muslim. Inilah yang menjadi tragedi dalam Umat Islam sehingga sifat Islam yang syumul menjadi terkucil manakala berbicara mengenai pentingnya tata kenegaraan baik para pejabat dan institusinya dicelup Islam.⁷⁹

Dilihat dari perspektif ini, maka perspektif Islam kultural juga harus dinilai telah mengabaikan substansi politik Islam di Indonesia. Sementara memang harus diakui bahwa pendekatan Islam kultural dapat menangkap secara tepat perkembangan Islam kontemporer di Indonesia, perspektif itu gagal menjelaskan nuansa-nuansa politik para aktornya yang menginginkan terartikulasikannya idealisme dan aktivisme politik Islam yang lebih substantif. Dalam konteks semacam itu, peralihan kedalam Islam kultural dapat dilihat sebagai strategi baru. Landasan paling pokok pendekatan itu pada dasarnya tetaplah politis, dan yang berubah hanya taktiknya. Dalam taktik baru ini, yang diserukan adalah agar nilai-nilai Islam diperkenalkan lewat struktur-struktur politik dan birokrasi yang ada sekarang, bukan dengan

⁷⁹*Ibid.*

menghancurkannya dan menggantikannya dengan sesuatu yang sarat dengan simbol-simbol Islam.⁸⁰

Atmosfer politik di Indonesia pasca Orde baru, secara jelas ditandai oleh euphoria demokrasi dan liberalisasi politik. Fase liberalisasi politik ini ditandai dengan meruahnya aspirasi yang disampaikan secara publik setelah sekian lama dikungkung oleh otoritarianisme Orde Baru. Salah satu wujud Liberalisasi politik, sebagaimana pernah diramalkan William Lieddle (1996), bahwa dalam iklim politik yang lebih terbuka, ekspresi Islam yang lebih formalistik, (skriptualisme Islam) akan muncul, mengingat mereka memiliki banyak sumber daya politik dalam usaha mendiseminasikan isu dan tuntutan mereka melalui organisasi, media, dan akses mereka terhadap para politikus.⁸¹

Agama dan ‘sentimen agama’, menurut penulis, memang merupakan dua hal yang berbeda. Sipa pun sepakat bahwa masyarakat kita adalah masyarakat yang religius. Agama telah memiliki akar budaya yang kuat dalam kehidupan sehari-hari, bahkan seperti bangsa-bangsa Asia lainnya, agama menjadi sumber legitimasi sosial yang tidak bisa diabaikan. Dan salah satu prestasi Orde baru yang tidak kecil adalah keberhasilannya mengantarkan bangsa ini ke taraf yang lebih ‘Saleh,’ dalam arti semakin maraknya ritual agama. Namun sayangnya, walaupun pembaharuan politik sejak Orde baru telah berhasil mengubah kelembagaan politik ke arah yang lebih efisien dan pragmatis, percaturan politik dan budaya politik yang berkembang masih saja diwarnai kesadaran primordial yang tidak mendukung terwujudnya kehidupan

⁸⁰ Bahtiar Effendi, *op. cit.*, hlm. 55.

⁸¹ Arskal Salim & Azyumardi Azra, *op. cit.*, hlm. 53.

politik modern yang lebih demokratis. Sehubungan dengan agama, khususnya Islam yang mayoritas, misalnya. Dalam kaitan pembentukan budaya politik modern itu, karena masih kuatnya politik primordial tersebut, tidak heran kalau Islam sering menjadi kartu politik ketimbang sebagai referens moral politik yang obyektif.⁸²

Sebenarnya, hal yang paling penting dalam memahami politik dari sudut Islam sekarang ini adalah mengenali adanya upaya untuk memisahkan salah satu cabang kehidupan manusia yang ada urusannya dengan penggunaan kekuasaan ini dari sudut konsepsi, teori, pandangan dan akhirnya praktek umat Islam. Umat Islam dalam kehidupan modern ini menjadi terasing dan alergi bahkan mengartikan salah politik atau institusi politik. Berpolitik, berpartai politik atau berkampanye dianggap sebagai sebuah tabu dan aneh dalam kehidupan seorang Muslim. Inilah yang menjadi tragedi dalam Umat Islam sehingga sifat Islam yang syumul menjadi terkucil manakala berbicara mengenai pentingnya tata kenegaraan baik para pejabat dan institusinya.⁸³

Dasar pemikiran sebuah wacana Islam adalah bahwa setiap Muslim bertanggungjawab untuk mengetahui dan mengamalkan apa yang menjadi kewajiban agamanya. Prinsip dasar tanggung jawab perseorangan yang tidak bisa dilepaskan atau didelegasikan ini, adalah satu dari tema-tema al-Qur'an yang terus diulang. Namun ketika umat Islam mencoba mengetahui apa yang diwajibkan syariah dalam situasi yang khusus, mereka lebih cenderung bertanya kepada ulama atau sufi yang mereka percaya, dibanding mengacu

⁸² Moeslem Abdurrahman, *op. cit.*, hlm. 47.

⁸³ *Ibid.*

langsung kepada al-Qur'an dan *Sunnah* itu sendiri. Apakah dilakukan secara perseorangan atau lebih, oleh alim atau sufi, rujukan kepada al-Qur'an dan *Sunnah* serta merta berlangsung melalui struktur dan metodologi yang sudah umum diterima. Ini biasa terjadi dalam kerangka doktrin dan metodologi yang mapan dari sebuah mazhab tertentu, akan tetapi tidak pernah benar-benar dilakukan dengan cara yang segar dan orisinal, tanpa prakonsepsi yang mengarahkan tentang bagaimana mengenali dan menafsirkan teks-teks al-Qur'an dan *Sunnah* yang relevan.⁸⁴

⁸⁴Abdullahi Ahmed an-Naim, *Masa Depan Syariat Islam* http://www.mobile.law.emory.edu/cms/site/fileadmin/faculty_documents/abduh/Bahasa_Ch1.doc. diakses tanggal 20 Juni 2007.

BAB III

PEMIKIRAN MUHAMMAD SA'ID AL-ASYMAWY TENTANG KRITIK POLITISASI AGAMA

A. Latar Belakang Sosial Politik Muhammad Sa'id al-Asymawy

Dalam percaturan pembaruan pemikiran Islam di Mesir khususnya, dan dunia Islam pada umumnya, nama Muhammad Sa'id al-Asymawy sangat diperhitungkan. Dalam percaturan intelektualisme Islam selama lebih dari dua dasawarsa terakhir, kontribusi pemikiran dan salah seorang ulama Mesir ini sangat signifikan, meskipun bersamaan dengan itu ia acapkali menuai badai kritik dan kecaman dikarenakan pemikiran dan gagasannya yang kontroversial. Hampir dapat dipastikan, diskursus tentang hubungan Islam dan negara di dunia Islam mana pun, nama al-Asymawy dan gagasan politiknya akan selalu disinggung di dalamnya.

Barangkali tidak ada seorang pemikir di dunia Islam yang paling Absah menjadi *Icon* permusuhan kalangan Islam politik—khususnya kaum ekstremis Islam—selain sosok al-Asymawy. Ya, Muhammad Sa'id al-Asymawy, seorang intelektual Mesir yang bergelut dalam bidang hukum Islam dan hukum konvensional, merupakan seorang 'gladiator' yang dengan gagah berani mempertaruhkan diri berkonfrontasi langsung pada level wacana dengan kelompok Islam Politik, khususnya di lahan subur persemiannya: Mesir.¹

¹ Novriantoni, *Muhammad Sa'id al-Asymawy: 'Petarung' di Arena Islam Politik*, dalam majalah *Syir'ah* No 33/IV/Agustus 2004, hlm. 56.

Buah karyanya yang paling terkenal dan sangat kontroversial di dunia Islam, adalah bukunya yang berjudul *Al-Islâm al-Siyâsî* (Islam Politik). Muhammad Sa'id al-Asymawy, sedikit banyak mampu memberi penjelasan. Buku ini mengulas, menganalisis, dan mengkritik wacana-wacana yang selama ini direproduksi oleh nalar Islam Politik secara pedas, bahkan provokatif. Berbagai topik yang menghantui pemikiran keislaman selama ini, seperti konsep *al-hâkimiyah*, Negara Islam, jihad, fundamentalisme, dan aplikasi *syari'at*, mendapat porsi kritik masing-masing. Al-Asymawy terlalu garang dan gamblang dalam melakukan kritik. Slogan-slogan, retorika-retorika, dan ungkapan-ungkapan yang terkesan renyah dan dengan enteng dikumandangkan para aktivis Islam Politik di Mesir, nyaris memudar kilaunya, dan—lebih dari itu—kehilangan legitimasi keislamannya. Karena perbuatannya itu, Muhammad Sa'id al-Asymawy harus menanggung risiko ancaman dan teror. Sampai kini, beliau masih hidup di bawah perlindungan aparat keamanan Mesir selama 24 jam penuh.²

Muhammad Sa'id al-Asymawy melewati masa kecilnya dengan mempelajari ilmu-ilmu agama. Ia memperoleh gelar sarjana hukum dari Universitas Kairo pada tahun 1954. Dan beliau juga pernah belajar ilmu hukum di Harvard University, Amerika Serikat. Pemikiran-pemikiran progresifnya, tak pelak lagi, dipengaruhi oleh pendidikannya di Amerika Serikat yang berperadaban liberal dan sekuler ini.

² Novriantoni, *Al-Islâm: Agama atau Politik?*, <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=371>, diakses tanggal 14 Juli 2007.

Pendapat Muhammad Sa'id al-Asymawy ini diterima di banyak kalangan umat Islam Indonesia (khususnya Islam liberal) sebagai pandangan yang mengartikan umat Islam tidak perlu campur tangan dalam urusan pemerintahan atau politik, cukup sebagai kekuatan budaya yang memberi warna dalam kehidupan politik. Akibat pandangan ini maka Islam tidak perlu dinegarakan/ distrukturkan tetapi cukup semangat dan nafas Islam ada dalam lembaga negara itu.

Namun demikian, terlepas dari itu semua, bagaimanapun juga, pemikiran al-Asymawy, terutama dalam bukunya yang berjudul *al-Islam al-Siyasi* ini telah menjadi rujukan maha penting di berbagai belahan dunia Islam, tidak terkecuali di Indonesia (khususnya kalangan Muslim liberal), dalam kurun waktu kurang lebih dua puluh tahun terakhir di dalam diskusi-diskusi tentang hubungan Islam dan Negara.

Menurut Muhammad Sa'id al-Asymawy, politik adalah persoalan duniawi yang kotor, tidak ada campur tangan agama di dalamnya. Sosok Muhammad Sa'id al-Asymawy ini mendapat hujatan luar biasa dari mayoritas kaum Muslim. Pandangan historis Muhammad Sa'id al-Asymawy, tak pelak memancing kontroversi, bukan hanya dari ulama tradisional yang secara turun temurun meyakini secara *taken for granted* bahwa khilafah merupakan bagian dari doktrin Islam, kalangan Islam politik, tapi juga dari kalangan intelektual Muslim yang masih menaruh harapan pada lembaga *khilafah*.

Hakim Asymawi sangat keras terhadap pendukung-pendukung slogan yang menggemakan penerapan *Syari'ah*, pemerintahan Allah dan pendirian

Negara Islam. Ia berpendapat—terutama dalam bukunya *Jauhar al-Islam* dan *al-Islam al-Siyasi*—bahwa kata *syari'ah* muncul hanya sekali dalam al-Qur'an, dan tiga kali diturunkan dari kata *Syar'ah*. Keempat bentuk itu diturunkan dari kata *Syar'ah* dalam empat surat Al-Qur'an yang menunjuk kepada skema, jalan, atau jalur. Allah menurunkan hanya satu akidah, yaitu beriman dan beribadah kepada-Nya, kepada para nabi dan rasul-Nya. Jadi bagi Allah, agama itu satu, tetapi *syari'ah* (cara jalan) itu berbeda antara satu dengan lain Rasul dan Nabi. Masing-masing memiliki *syai'ah*: (“bagi masing-masing dari kamu telah kami beri jalan dan skema”). *Syari'ah* Musa adalah keadilan, *syari'ah* Yesus adalah kedamaian dan cinta, sedangkan *syari'ah* Muhammad adalah kepekaan dan kasih sayang (*Compassion*). Inilah makna *syari'ah* dari banyak akidah.³

Begitulah latar belakang (*back ground*) sosial politik Muhammad Sa'id al-Asymawy yang dapat mempengaruhi pemikirannya yang kontroversial dimata muslim dunia khususnya menurut pandangan Islam konservatif.

B. Biografi dan Karya-karya Muhammad Sa'id al-Asymawy

Muhammad Sa'id al-Asymawy dilahirkan di Kairo pada tahun 1932. Ia meraih gelar sarjana hukum dari Universitas Kairo pada tahun 1954 dan belajar hukum di Harvard University, Amerika Serikat. Sekarang ia bertugas sebagai Hakim Ketua di Pengadilan Tinggi Keamanan Negara. Muhammad Sa'id al-Asymawy adalah seorang pakar dalam bidang hukum Islam dan telah

³ David Sagiv, *Islam Otentitas Liberalisme*, (terj. Yudian W. Asmin), Yogyakarta: LKiS, 1997, hlm. 107.

menulis banyak buku tentang masalah-masalah yang kontroversial di Mesir dan dunia Islam.⁴ Sampai saat ini, Muhammad Sa'id al-Asymawy telah menulis sejumlah buku yang sangat provokatif dan kontroversial di bidangnya, seperti:

1. *Jauhar al-Islam* (Esensi Islam) (1984);
2. *Ushul as- Syari'ah al-Islamiyyah* (Prinsip-prinsip Hukum Islam) (1979);
3. *As-Syari'ah al-Islamiyah wa al-Qanun al-Islam* (Hukum Islam dan Hukum Mesir) (1988);
4. *Al-Islam al-Siyasi* (Islam Politik) (1987);
5. *Ar-Riba wa al-Faidah fi al-Islam* (Riba dan Faedahnya dalam Islam) (1988);
6. *Ruh al-Adalah* (Ruh Keadilan) (1986); dan
7. *Al-Khilafah al-Islamiyah* (Khilafah Islam) (1990);
8. *Al-Syari'ah al-Islamiyyah wa al-Qanun al-Mishri: Dirasah Muqaranah* (Syari'at Islam dan Hukum Positif Mesir: Perspektif Perbandingan) (1988);
9. *Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyat al-Hadits* (Hakikat Hijab dan Soal Argumen Hadits) (2003);
10. *Al-Islam al-Mustamir* (Islam yang Tercerahkan) (1981).⁵

Beberapa karya yang telah dia tulis sudah dapat diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia, seperti: *Menentang Islam Politik* (Terbitan Alifya,

⁴*Ibid.*, hlm. 88.

⁵*Ibid.*

Bandung) Buku ini semula diterbitkan dalam bahasa Arab dengan judul *al-Islam al-Siyasi* (Kairo: Daar Sinai Li an-Nasyr, 1987). Dari bahasa Arab kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Prancis oleh Tichard Jacquemond dan diterbitkan dengan judul *L'islamisme Contre L'Islam (Islamisme Melawan Islam) (Textes a l'appui, histoire contemporaine; Paris: Edition le decouverte/ Kairo: Editions Al-Fikr, 1989)*. Terjemahan Inggrisnya dilakukan dari edisi Prancisnya dengan judul *Islam and Political Order*. Dan buku ini dibaca kembali secara cermat oleh pengarangnya. Sedangkan Buku yang berjudul *Menentang Islam Politik* ini merupakan terjemahan dari edisi Inggrisnya yang berjudul *Islam and Political Order*. Dan *Nalar Islam Politik* (Terbitan LKiS, Yogyakarta) kedua judul terjemahan ini dari kitab yang berjudul: '*Al-Islam al-Siyasi*', *Nalar Kritis Syari'ah* (terbitan LKiS, Yogyakarta) terjemahan dari kitab yang berjudul: '*Ushul as- Syari'ah al-Islamiyyah*', dan *Kritis Atas Jilbab* (terbitan JIL, Jakarta) terjemahan dari kitab yang berjudul: *Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyat al-Hadits*.

Diantara banyak karya tulis al-Asymawy, tampaknya yang menjadi *magnum opus* dan menjadi perhatian cukup luas adalah buku yang berjudul *al-Islam al-Siyasi* (Islam Politik). *Al-Islam al-Siyasi* merupakan sebuah buku yang secara sengaja dia tulis untuk mendelegitimasi wacana kalangan Islam Politik. Pilihan bahasanya sangat provokatif dan nyaris tanpa ampun 'menelanjangi' pelbagai wacana kelompok Islam politik. Tema-tema mendasar yang seakan-akan menjadi bagian 'rukun iman' kalangan Islam Politik (seperti soal *hakimiyyah* / kedaulatan Tuhan, perlunya jihad, legitimasi

kekuasaan Islam, khilafah Islam, fundamentalisme, aplikasi *syari'at*, slogan 'Islam agama dan negara' dan tema-tema lainnya), secara agak mendalam dia bahas dalam buku *al-Islam al-Siyasi* ini.⁶

Al-Asymawy menjadi jaksa ketua dalam mengadili organisasi jihad pada tahun 1981, juga ketika mengadili kaum Nasiris. Ia akan menerbitkan buku yang berjudul *Al-Islam al-Mustamir* (Islam yang Tercerahkan). Ia ambil bagian dalam banyak konferensi dan menulis secara luas dalam media massa Mesir, terutama masalah-masalah Islam, di sana Ia menyerang keras ekstremisme dan terorisme. Pemerintah menaruh perhatian pada kata-kata Asymawi mengenai ekstremisme keagamaan. Ia mendukung perdamaian dengan Israel, dengan pengecualian polisi Israel *vis a vis* orang-orang palestina.⁷

C. Pemikiran Muhammad Sa'id al-Asymawy tentang Kritik Politisasi Agama

Politisasi agama adalah bentuk penundukan agama di bawah kekuasaan politik. Ini merupakan persoalan yang sangat kompleks yang melibatkan pertarungan antara imajinasi politik agama dan modernitas, yang pada gilirannya melahirkan suatu quasi-perpaduan antara keduanya. Dalam perspektif kesejarahan Islam, hal itu terjadi ketika Islam diletakkan dalam kerangka pemahaman sebagai agama dan sekaligus ideologi dengan acuan seutuhnya kepada Islam di masa Rasulullah dan empat *khalifah* sesudahnya.

⁶ Novriantoni, *op. cit.*, hlm.57

⁷ David Sagiv, *loc. cit.*

Praktik keberagamaan yang disebut “Islamisme” atau Islam politik ini kemudian dipertarungkan dengan modernitas yang merambah ke dunia muslim secara intens sejak akhir abad 19.⁸

Ditingkat masyarakat sipil, politisasi agama dan sakralisasi politik telah memecah belah kaum Muslimin menjadi faksi-faksi dan sekte-sekte, yang masih meyerukan ayat-ayat al-Qur’an tertentu, *Sunnah* atau hadits Nabi tertentu, atau tradisi para sahabat, sambil tersembunyi di balik fatwa para *fuqaha*. Konflik yang keras di antara mereka, meskipun kelihatannya religius, lantaran mereka satu sama lain saling menuduh kafir, ateis dan perusak, sebenarnya adalah konflik politik. Kezaliman politik yang kejam, yang selalu dijustifikasi dengan mengacu pada *syari’ah* dan fatwa, mendorong kaum Muslim menghindari kehidupan publik demi urusan pribadi mereka, minat terhadap perilaku politik dan rasa pengorbanan bagi masyarakat, semangat inisiatif dan rasa solidaritas, semuanya sirna.

Istilah yang pantas bagi mereka adalah Islam politik, yaitu orang yang beranggapan bahwa politik merupakan bagian dari Islam yang menyatu (integral), yang pada akhirnya dapat menyebabkan agama menjadi kotor atau harus sesuai dengan kemauan mereka, sehingga politik merupakan rukun Islam ke enam disamping rukun Islam yang lima.⁹

Tuhan menginginkan Islam sebagai agama, tetapi manusia berusaha membelokkannya menjadi politik. Agama bersifat umum, universal dan

⁸ Abd A’la, *Eliminasi Politisasi Agama Dalam Pilpres*, <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=611>, diakses tanggal 14 Juli 2007.

⁹ Muhammad Sa’id al-Asymawy, *Islam and Modern Society*, Friedriech: Naumann Stiftung, 2000, hlm. 7.

menyeluruh, sedangkan politik bersifat kesukuan dan terbatas dalam ruang dan waktu. Karena itulah, membatasi agama pada politik sama dengan membatasinya pada daerah dan kelompok tertentu serta wilayah dan masa tertentu.¹⁰

Agama cenderung memberi inspirasi kepada manusia agar menjadi sebaik-baik makhluk sesuai dengan kemampuannya, sementara politik membangkitkan insting terburuknya. Oleh sebab itu, menjalankan politik atas nama agama sama dengan mengubah agama menjadi kelompok-kelompok yang saling bertentangan dan berlawanan tanpa ujung. Itu berarti mereduksi tujuan-tujuan agama menjadi kebanggaan, tujuan kekuasaan, jabatan dan tujuan keuangan.¹¹

Karena alasan-alasan ini, perubahan tersebut pasti dilakukan karena kebodohan, kalau bukan oleh iblis dan ruh jahat yang berusaha mempolitisasi agama atau mensakralisasikan politik. Keduanya digunakan untuk mendasari oportunisme dan nafsu melalui agama, mencari-cari justifikasi melalui al-Qur'an demi kezaliman, membiarkan kejahatan beraura keimanan dan mengacaukan perilaku jihad dengan pertumpahan darah yang zalim.¹²

Membatasi konflik politik hanya pada wilayah politik dan menyebutnya dengan sebutan yang tepat berarti menempatkan sesuatu dalam hubungannya dengan kebenaran dan kesalahan; pemerintahan atau oposisi bisa jadi benar atau salah. Akan tetapi, sekali kita memasukkan dimensi agama, maka perdebatan itu menjadi persoalan *halal* dan *haram* yang sangat rumit.

¹⁰ Muhammad Sa'id al-Asymawy, *menentang Islam Politik*, *op. cit.*, hlm. 11.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

Segala sesuatu yang dilakukan oleh orang yang memiliki kekuasaan menjadi halal dan haram; padahal halal dan haram harus didasarkan pada al-Qur'an dan berada dalam Wilayah *syari'ah*. Sebaliknya, semua yang dikatakan atau dilakukan lawannya dinyatakan haram, seraya beralih pada al-Qur'an dan *syari'ah* sebagai sarana untuk menolaknya.¹³

Al-Qur'an tidak memuat satu pun ayat atau hukum tentang pendirian negara atau sistem pemerintahannya, sebagaimana hadist-hadist Nabi Muhammad SAW. Juga lepas dari pemikiran ini. Ini merupakan sesuatu yang alami, karena prinsip dasar dalam agama adalah mengarahkan dan menjunjung tinggi harkat kemanusiaan. Oleh karena itu, agama tidak terbatas pada wilayah geografis dan tidak terbentuk dalam negara.¹⁴

Pada mulanya di sana tidak ada masyarakat Islam, sampai dengan masa wafatnya Nabi Muhammad SAW tidak ada negara dalam Islam. Jika 'pemerintahan' Nabi Muhammad SAW di Madinah itu dikategorikan sebagai negara, maka ia lebih dekat dengan sebuah sistem negara-kota seperti pada masa Yunani, hanya saja memiliki karakteristik tertentu. Setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW dan beberapa penaklukan terjadi, pilar-pilar negara mulai muncul sehingga pada masa Dinasti Umayyah menjadi sebuah imperium yang besar.¹⁵

Di dunia Muslim dewasa ini, semakin banyak suara muncul yang menyerukan sebuah pemerintahan Islam. Seruan tersebut ditawarkan sebagai

¹³ *Ibid.* hlm. 20-21.

¹⁴ Muhammad Sa'id al-Asymawy, *Nalar Kritis Syari'ah*, (terj. Luthfi Thomafi), Yogyakarta: LKiS, 2004, hlm. 96-97.

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 97.

obat bagi semua kejahatan yang menimpa umat Islam: pemerintahan Islam akan mampu menyucikan masyarakat, mempromosikan kemajuan budaya, merealisasikan keadilan dan mendengarkan firman Tuhan. Namun, sebagian orang menganggap bahwa pemerintahan seperti itu mesti berbentuk teokrasi, di mana kekuasaan terpusat di tangan para ulama dan sekutunya. Hal ini didasarkan pada gagasan yang aneh tentang agama dan berisiko tegelincir pada totalitarianisme.¹⁶

Adapun persoalan yang sering mengemuka adalah tentang mengembalikan sistem pemerintahan Islam. Tuntutan ini, sebagaimana biasanya, tidak pernah mengajukan undang-undang yang jelas dan pasti, tidak pula menyebutkan agenda yang pasti, tidak pula menyebutkan agenda dan cetak biru (*blue print*) yang terperinci dan terukur, sehingga kita bisa berdiskusi soal landasan tersebut dan menentukan apa maksud sebenarnya. Hanya saja mereka kaum apologis itu, selalu saja membiarkan tuntutan mereka mengambang dengan pemisalan-pemisalan yang diambil dari masa Nabi, Umar bin Khattab ataupun masa Umar bin Abdul Azis.¹⁷

Dibalik ungkapan samar, “pemerintahan Islam” setiap orang memahaminya sesuai dengan keinginannya. Di barat, orang lebih sering mempersepsikan sebagai ancaman bagi non-Muslim. Di dunia Muslim, hal itu memancing reaksi emosional yang bersatu dengan keinginan saleh, penghormatan terhadap—hingga mensakralkan—masa Nabi dan para *khalifah* yang baik dan pengabaian yang mencolok terhadap sejarah. Meskipun

¹⁶ Muhammad Sa'id al-Asymawy, *Menentang Islam Politik*, *op. cit.*, hlm. 83.

¹⁷ Muhammad Sa'id al-Asymawy, '*Jalan Menuju Tuhan*', dalam *Syari'at Islam, Pandangan Muslim liberal*, Burhanuddin (ed.), Jakarta: Sembari Aksara Nusantara, 2003, hlm. 5.

demikian, kita dapat menjelaskan penggunaan umum istilah tersebut, yaitu sebagai sistem yang didasarkan pada penerapan *Syari'ah* dan dikepalai oleh sesuatu kepemimpinan keagamaan.¹⁸

Al-Asymawi menekankan, Islam tidak mengesahkan atau mengharuskan bentuk pemerintahan tertentu. Islam tidak menetapkan rezim pemerintahan. Islam benar-benar menolak apa yang disebut teokrasi yang memberikan kekebalan atau kesucian kepada para penguasa yang bertindak bertentangan dengan kepentingan masyarakat, kebebasan dan keadilan, sementara mereka mengeksploitasi gelar yang mereka sandang, atau menyimpang agama atau realitas.¹⁹

Bagi mereka yang menyeru tuntutan legislasi *syari'at* ataupun mengubah sistem pemerintah, mestinya—sekali lagi—mengajukan agenda yang jelas dan menerangkan apa yang sebetulnya mereka inginkan. Dengan begitu, kita bisa mendiskusikan argumen demi argumen, dan memeriksa kerangka berpikirnya dengan berbagai alasan yang telah kita kemukakan tadi dan alasan-alasan lain yang mungkin ditambahkan. Semua kalangan itu perlu memahami, bahwa tuntutan yang mereka ajukan tersebut selalu berifat sangat politis dan bertendensi sektarianisme dengan memperlakukan agama sebagai kedok dan *syari'at* sebagai topeng. Yang mereka harapkan dengan berlaku apologetik itu adalah publik tidak akan mampu membaca maksud dan tendensi

¹⁸ Muhammad Sa'id al-Asymawy, *Menentang Islam politik*, *op. cit.*, hlm. 93.

¹⁹ David Sagiv, *op. cit.*, hlm. 149-150.

mereka. Semua itu dilakukan mereka dengan mengeksploitasi sentimen massa, ketidakpuasan publik dan aura Islam itu sendiri.²⁰

Sekiranya yang mereka maksud adalah hukum-hukum agama yang berkenaan dengan persoalan ibadah, maka penerapannya tentu tidak perlu dengan mengincar kekuasaan dan membangkitkan sentiman dan emosi massa. Masalah ibadah merupakan persoalan yang sudah dikenal luas oleh kebanyakan umat Islam. Dan karena itu, dia tak perlu dukungan atau pun pengaturan negara dan aparturnya. Jalan untuk menggiatkannya, sesuai dengan ayat al-Qur'an adalah dengan ajakan yang bijak, anjuran yang paling baik dan perdebatan yang santun,²¹

Apabila yang dimaksudkan adalah aplikasi sistem Islam atau pun norma-norma yang diterapkan al-Qur'an, maka persoalannya, mestinya tidak dilepaskan dari perasaan kesejarahan yang sedikit-banyak sensitif. Dengan begitu, kita dimungkinkan untuk memahami dan menguasai unsur-unsur sejarah. Cara ini mestinya ditunjang kesadaran yang berkelanjutan, dinamika tiada henti, sekaligus pengetahuan dan budaya yang luas. Unsur-unsur tersebut selalu diperlukan untuk membangun sebuah peradaban, bukan menghancurkannya. Demikianlah karakteristik, tata cara Islam, dan metode al-Qur'an dalam melakukan proses perubahan. Cara-cara demikian itu akan bertentangan sama sekali dengan tuntutan yang besandar pada pembodohan, distorsi, pengabaian pengetahuan dan penegasian peradaban.²²

²⁰ Muhammad Sa'id al-Asymawy, '*Jalan Menuju Tuhan*' *op. cit.*, hlm. 17.

²¹ *Ibid.* hlm. 4.

²² *Ibid.*

Perilaku jahiliyyah seperti itu, yang sangat asing bagi Islam, sayangnya menjadi karakteristik sejarah politiknya yang konstan sejak kematian Umar, kecuali pada pemerintahan Ali Ibnu Abi Thalib (656-661) yang ditandai dengan kekacauan, dan pemerintahan Umar Ibnu Abd al-Azis (717-720) yang sangat singkat. Karena alasan-alasan itu, banyak kaum Muslim dan kaum non-Muslim berkeyakinan bahwa sistem politik ini merupakan suatu bagian yang integral dari Islam, dan bahkan menjadi salah satu rukun Iman. Meskipun mencampuradukkan Islam dan manifestasi politiknya mungkin telah berlangsung selama 14 abad, mungkin benar juga bahwa hal itu didasarkan pada kesalahan. Karena kesalahan itu, sejarah Islam telah menjadi sejarah perebutan kekuasaan antara suku-suku, kelompok-kelompok, sekte-sekte dan bangsa-bangsa. Perintah agama yang sangat emotif yang dipahami melalui konflik-konflik ini membuat mereka semua menjadi lebih garang.²³

Jadi, dalam konflik politik dan historis besar dalam Islam dirumuskan secara keagamaan sehingga menyembunyikan karakter politiknya yang esensial. Masing-masing kelompok berpretensi atas monopoli kebenaran dan keimanan yang tulus, dengan menuduh kelompok lain salah dan menolak Tuhan serta agama. Dalam perpecahan berikutnya, nilai dan ideal al-Qur'an dibayangi oleh keburukan dan kesalahan, dan kaum Muslimin kembali ke moral pra-Islam; keangkuhan yang didasarkan kepada identitas keturunan dan kesukuan, pertengkaran dengan kata-kata atau peperangan tanpa kebenaran

²³ Muhammad Sa'id al-Asymawy, *Menentang Islam politik, op. cit.*, hlm. 22.

untuk memperoleh kekayaan duniawi, dan mabuk terhadap kenikmatan indrawi. Bahkan larangan-larangan suci mengenai jenazah, misalnya, juga dilanggar. Dengan menolak menguburkannya bersama kaum Muslimin, para pembunuh Usman telah memprofankan kematiannya, lalu menguburkannya di pemakaman Yahudi. Baru pada masa *khalifah* Mu'awiyah (661-681) Makam Yahudi dan Muslim disatukan kembali. Jenazah cucu Nabi, Husain Ibnu Ali, sengaja dibiarkan sebagai contoh. Jenazah Zayd Ibnu Ali Zayn al-Abidin digali dan terpaku tercincang hingga busuk. Setelah menang, Abbasiyyah menggali jenazah para khalifah umayyah dan menjadikannya sebagai momok. Abu al-Abbas as-Safah, khalifah Abbasiyyah pertama, mengundang keluarga umayyah yang masih hidup ke istananya dan membunuh mereka dengan cara yang sangat ganas. Ia kemudian membentangkan badan mereka yang masih segar di atas permadani dan taplak meja, memakannya bersama pejabatnya dan menyatakan bahwa ia tidak pernah memiliki makanan seanak makanan ini.²⁴

Tanpa berkeras memungkiri fakta sejarah, Muhammad Sa'id al-Asymawy justru mengatakan, sejarah kekuasaan politik dalam Islam (juga) adalah sejarah perang (*tarikh harbin*), dimana nafsu-nafsu kekuasaan tanpa sungkan-sungkan menganggangi nilai-nilai etika-moral keagamaan. Kisah-kisah ironik, dan intrik-intrik politik yang paling biadab sekalipun—dan ini pernah dipraktekkan dalam sejarah Islam—banyak dikemukakan Muhammad

²⁴ *Ibid.*, hlm., 21-22.

Sa'id al-Asymawy, khususnya pada bukunya yang lain, *Al-Khilafah Al-Islamiyyah* (soal kekhalifahan Islam).²⁵

Dengan membedakan antara politik dengan agama, kita berarti menekankan bahwa tindakan politik adalah perbuatan manusiawi semata-mata yang tidak sakral juga tidak maksum; pemerintah dipilih oleh rakyat, bukan oleh Tuhan. Menyebut pembedaan itu sebagai lacisisme, yaitu, atheisme, hanya akan menjadi fanatisme partisan yang mengacaukan kartu-kartu dan mencampuradukan berbagai masalah, karena pembedaan ini sangat diperlukan untuk meninggikan Islam, meninggikannya untuk tidak dieksploitasi demi tujuan-tujuan politik dan menghindari berbagai kesalahan yang telah menandai sejarahnya.²⁶

Akibat dari mencampuradukan ini, khalifah berkuasa sama sekali bukan melalui baiat, pemilihan atau prosedur pemilihan yang serupa. Sebaliknya, Ia mentransformasikan dirinya baik secara *de jure* maupun secara *de facto* sebagai wakil Tuhan, yang maksum dan lalim, yang berkuasa atas kehidupan dan kematian rakyatnya, dan sebagai pewaris negara. Ini memiliki pengaruh yang sangat besar terhadap *fiqh* Islam. Para *fuqaha*, sebagai pelayan penguasa, mengubah kesalahan penguasa menjadi perbuatan terpuji, menutup mata mereka terhadap tindakan jahat penguasa dan mengeluarkan fatwa-fatwa keagamaan dan menentang musuh-musuh mereka. Musuh-musuh ini disebut kafir, ateis dan perusak stabilitas sehingga darah mereka halal untuk ditumpahkan. Disamping itu, untuk membela dan menjustifikasi tindakan para

²⁵ Novriantoni, *op. cit.*, hlm. 58.

²⁶ Muhammad Sa'id al-Asymawy, *Menentang Islam Politik*, *op. cit.*, hlm. 27.

khalifah, mereka menerapkan ayat-ayat al-Qur'an yang dialamatkan kepada Nabi dan jabatan khalifah. Maka muncullah kekacauan yang mendatangkan malapetaka dalam pemikiran Islam antara martabat Nabi dan jabatan khalifah. Para *fuqaha* lain, yang lebih suka menjauhi kekuasaan, menghindari membicarakan segala hal yang berkaitan dengan kekuasaan; mereka berpaling dari masalah-masalah hak publik dan berkonsentrasi pada persoalan-persoalan yang tak berguna, seperti apakah *najis alamiyah* membuat shalat tidak sah, dan seterusnya.²⁷

Ilmu politik modern mengalami pemerintahan (*hukumah*) sebagai penyelenggaraan kekuasaan politik atas anggota kelompok dalam konteks sebuah negara. Dalam pengertian ini, *hukumah* menyangkut administrasi urusan publik, terutama oleh eksekutif. Dalam al-Qur'an, sebaliknya, istilah tersebut secara khusus menunjuk pada administrasi keadilan. Penyelenggaraan kekuasaan politik dan administrasi urusan publik dinyatakan dengan kata *amr*, yang berarti perintah dan otoritas. Akan tetapi, ketika orang Muslim dewasa ini membicarakan *hukumah* mereka menggunakan istilah tersebut dalam pengertian kontemporer, bukan dalam pengertian yang digunakan sebelumnya.²⁸

Pada awal risalahnya (610), Nabi adalah orang yang mengingatkan dan membawa berita gembira. Ia bukanlah seorang penguasa. Setelah hijrah ke Madinah (Yatsrib) pada tahun 622, pemerintahannya mulai dan berlangsung selama sepuluh tahun. Setelah Nabi wafat, sahabatnya, yaitu Abu Bakar,

²⁷ *Ibid*, hlm. 22-23.

²⁸ *Ibid*. hlm. 83-84.

menjadi *khalifah* pertama. Istilah *khalifah* ini ada dua pengertian: orang yang menggantikan seseorang secara hukum atau secara aktual; atau seseorang yang menggantikan secara kronologis. Sehubungan dengan Abu Bakar, umat Islam generasi pertama mengartikan khalifah dalam pengertian yang kedua, yaitu bahwa Abu Bakar datang setelah Nabi secara kronologis, khususnya karena kenabian itu bukan warisan. Kenabian itu tidak dapat diwarisi. Juga tidak ada *khalifah* bagi Nabi dalam pemerintahannya, karena pemerintahan ini unik untuk Nabi. Namun, kedua pengertian ini menjadi kabur dalam pendekatan Islam, dan masyarakat mulai menyikapi *khalifah-khalifah* itu seolah-olah mereka pengganti Nabi, khususnya mewarisi sebagian dari kekuatan profetik beliau. Satu generasi setelah beliau wafat, Negara Islam berubah menjadi sebuah imperium dan *khalifah* berlanjut dalam berbagai generasi (660). *Khalifah* benar-benar menjadi raja. Para *khalifah* dan para mufassirnya memusatkan diri pada pandangan yang mengatakan, jika hanya melalui implikasi, *khalifah* adalah orang-orang yang mewarisi hak-hak Nabi [tetapi tanpa kewajiban-kewajibannya]. Hukum politik Islam mulai berpusat pada *khalifah* dan hak-haknya sebagai seorang penguasa yang tidak memberikan perhatian pada hak-hak rakyat dan bangsa, tetapi secara marginal saja.²⁹

Slogan politik keagamaan memiliki berbagai bentuk: kedaulatan hanya milik Tuhan (*al-hakimiyyah lillah*), dengan menghilangkan kedaulatan manusia; pemerintahan keagamaan sangat penting untuk menanamkan kekuasaan Islam; ‘hilangnya kewajiban’ jihad atau perang suci harus

²⁹ David Sagiv, *op. cit.*, hlm. 147-148.

ditegakkan kembali untuk melawan pemerintah dan intelektual yang membenci gerakan ini dan menganeksasi “wilayah perang” (*dar al-harb*) agar menjadi “wilayah damai” (*dar as-salam*) atau “wilayah Islam” (*dar al-Islam*); masyarakat harus menerapkan *syari’ah*, jika tidak, maka perang akan dipekirakan terhadap mereka, atau mereka harus menetapkan upeti kepada non-Muslim, jika tidak demikian, masyarakat itu adalah masyarakat pagan; solusi Islam akan menyelesaikan semua persoalan nasional dan internasional manusia; Islam adalah agama dan Negara (*din wa dawlah*); seorang Muslim tidak boleh memiliki kebangsaan lain kecuali Islam, tidak ada kesetiaan lain kecuali kepada umat Islam, dengan melepaskan agama atau kebangsaannya.³⁰

Semua rumusan yang terperinci itu berfungsi sesuai dengan aturan-aturan propaganda, diulang-ulang dan didorong hingga tingkat indoktrinasi tanpa mempertimbangkan nilai moral yang autentik. Pertimbangan utama mereka menggambarkan jarak yang memisahkan fundamentalisme politis dan aktivis Islam dari fundamentalisme yang autentik, yang harus rasional dan spiritual.³¹

Slogan “Hanya Tuhan pemilik kedaulatan” muncul pada saat terjadi konflik politik, di mana slogan itu berperan sebagai strategi politik tiran untuk merampas kekuasaan. Setiap kali, gagasan itu muncul kembali, ia tetap memiliki makna yang sama. Karena itu, sejumlah sekte khawarij bermunculan dalam sejarah: *al-Azariqah* dan *al-Najdiyyah*, *Ibadiyyah* dan *Shufriyyah*, dan seterusnya... semua itu oleh kaum Muslim dipandang sebagai khawarij, yaitu,

³⁰ Muhammad Sa’id al-Asymawy, *Menentang Islam politik*, *op. cit.*, hlm. 25.

³¹ *Ibid.*

orang-orang yang menyimpang yang dengan pembunuhan dan teror telah memisahkan diri dari Islam dan *ijma* kaum Muslimin. Semua ini mengungkapkan seolah-olah melupakan asal-usul sebutan tersebut dalam konflik, dimana mereka menentang Ali, yang menampakkan sifat sejatinya sebagai orang-orang yang menyimpang dari Islam. Dalam pengertian ini, istilah khawarij tidak lain dari pada nama yang menunjukkan kelompok sekte, bukan sebagai ciri semua orang yang, dengan memanipulasi bahasa dan mengeksploitsi agama untuk meraih tujuan politiknya, menempatkan diri di luar Islam dan hukumnya.³²

Menegakkan superioritas sebuah pemerintahan yang didasarkan pada *syari'ah*, seharusnya selalu menjadikan pemerintahan Nabi dan pemerintahan Umar Ibnu al-Khattab, khalifah kedua, sebagai model. Tindakan ini sama dengan mengacaukan sistem hukum Islam awal dengan norma dan nilai moral yang dihormati dan dominan saat itu. Memang masa itu sangat luar biasa dalam berbagai hal, tetapi sangat singkat jika dibandingkan dengan empat belas abad setelahnya. Kita tidak dapat menyimpulkan kebenaran suatu sistem politik berdasarkan dua dasawarsa yang dipuja-puja, tetapi mengabaikan sejarah yang lainnya. Lebih jauh, kita keliru dalam menyimpulkan kebenaran suatu sistem dari sifat-sifat pribadi yang mengarahkannya; ini tidak serta merta dapat berjalan. Yang mengejutkan orang ketika mempelajari sejarah Islam adalah kontradiksi antara ideal dan norma-norma etika Islam yang dipuja-puja, disatu sisi, dan politik praktis yang umumnya kejam terhadap

³²*Ibid.* hlm. 41.

masyarakat dan tidak sesuai dengan ketentuan al-Qur'an, di sisi lainnya. Sama sekali tidak berguna, jika kita menginginkan sebuah "pemerintahan Islam" tetapi tidak mampu menarik pelajaran dari sejarah.³³

Di awal kenabiannya, Muhammad hanyalah seorang da'i, "pemberi peringatan" menurut ungkapan al-Qur'an. Baru setelah hijrah (622 M), selama sepuluh tahun terakhir dari kehidupannya, dia memang menjadi pemimpin politik. Jika kita menganggap bahwa kekuasaan menjadi salah satu syarat pemerintahan (*hukumah*), ini berarti mengacu pada pemerintahan modern istilah yang menunjukkan kekuasaan politik. Namun, sebagaimana kita lihat sebelumnya, istilah itu sendiri sebenarnya mengacu pada administrasi keadilan. Selama pemerintahan Nabi, setiap ketentuan hukum yang baru didiktekan kepadanya oleh wahyu, yang juga mengontrol pelaksanaannya. Lebih dari itu, pemerintahan masa itu adalah pemerintahan Tuhan, melalui perantaraan Nabi yang dipilih-Nya. Setelah Nabi (632), Abu Bakar memakai gelar khalifah yang berarti pengganti yang sah atas berikutnya. Bagi Abu Bakar, hanya pengertian yang kedualah yang benar karena dia tidak mewarisi sifat-sifat Nabi. meskipun begitu, dua pengertian istilah itu kemudian dipertukarkan dalam pemikiran Muslim dan para khalifah dipersepsi sebagai para pengganti Nabi, bahkan dalam pengertian telah dikaruniai sifat-sifat tertentu.³⁴

Satu generasi sepeninggal Nabi, negara Muslim berubah menjadi sebuah kerajaan dengan *khalifah* sebagai rajanya. Para ahli hukumnya

³³ *Ibid.* hlm. 93-94.

³⁴ *Ibid.* hlm. 95.

memusatkan pemikiran mereka pada masalah legitimasi, dan untuk mengkonsolidasikan legitimasi ini, mereka menisbatkan kepada khalifah semua hak yang dimiliki Nabi. Hukum publik Islam pun mulai menjadikan hak-hak dan prerogatif *khalifah* sebagai perhatian utamanya, dengan mengabaikan hak-hak rakyat atau hanya memberi kepada mereka suatu pengakuan teoritis yang tidak memiliki kekuatan praktis. Jadi, dalam sejarah Islam dan berlawanan dengan semangat Islam, hukum publik selalu diterapkan dengan mengorbankan masyarakat. Penguasa hanya memenuhi kepentingan pribadi dan keluarganya, serta orang-orang terdekatnya. Penguasaan atas keadilan maupun kekayaan publik diselewengkan semau-maunya, tanpa memberikan hak kepada rakyatnya. Jika kadang-kadang kepentingan rakyat sejalan dengan kepentingannya sendiri, itu hanya sekedar kebetulan.³⁵

Prinsip-prinsip *syari'ah* Islam diturunkan kepada Muhammad sebagai akibat dari berbagai peristiwa yang menuntut penyelesaian. Oleh karena itu, penerapan prinsip-prinsip *syari'ah* yang benar mencakup pengkaitan prinsip-prinsip ini dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi. Dengan pengecualian surat-surat pertama di awal Islam, ayat-ayat ini diturunkan hanya dalam kaitan dengan alasan tertentu. Ini berakibat penerapan prinsip-prinsip *syari'ah* secara benar mengharuskan mengetahui alasan-alasan dari masing-masing prinsip dan esensi peristiwa yang menyebabkan ia diturunkan, dan mengetahui ayat-ayat yang menghapus (*nasikh*) dan ayat-ayat yang dihapus.

³⁵ *Ibid*, hlm. 95-96.

Jadi agama adalah keimanan kepada Allah SWT dan sikap konsisten. Sedangkan *syari'at* adalah metode yang menjelaskan sebuah keimanan, dan jalan yang memperjelas sikap konsisten. Jika kita ingin merangkum hukum-hukum umum *syari'at* Islam, maka dapat diuraikan sebagai berikut:

1. *Syaria'at* mengaitkan hukum-hukumnya pada tegaknya sebuah tatanan masyarakat yang penuh kebaikan dan ketakwaan. Penerapannya tergantung pada adanya masyarakat tersebut yang dipimpin oleh orang-orang yang adil dan rakyatnya yang bersikap konsisten secara hakiki;
2. *Syari'at* tidak turun secara menyeluruh dan tanpa sebab. Ia senantiasa mengiringi realitas dan berubah sesuai dengan realitas itu. Oleh karena itu, *syari'at* menjadi sesuatu yang hidup dan bergaul dengan realitas kehidupan sosial. dari situ, ia memiliki cara kerja realistis dan bukan sekedar kenikmatan berpikir atau kumpulan pemikiran;
3. *Syari'at* senantiasa berada dalam proses gradualisme (gerak) yang berkesinambungan, yang memiliki cara *up to date*, modernis dan otentik. Ia beranjak dari kemaslahatan menuju ke hal yang lebih utama;
4. Hukum-hukum *syari'at* tidak statis, tetapi elastis dan spesifik. Apa yang mutlak itulah hukum *syari'at*, dan apa yang spesifik bisa dipromosikan dengan kaidah-kaidah moral dan perilaku sosial, yang mengalami perubahan sesuai dengan perubahan budaya dan adat;
5. *Syari'at* tidak terputus dengan masa lalu. Akar-akarnya terlahir dari masyarakat. Bahkan ia menjadikan budaya dan tradisi masyarakat

sebagai hukum. Ia harus senantiasa mengiringi kemaslahatan budaya dan kesahihan adat;

6. *Syari'at* adalah metode yang hidup. Kesempurnaannya terletak dalam keberlangsungannya dalam mengiringi kondisi di tengah masyarakat, dan mengarahkan manusia ke dalam inti kemanusiaan dan eksistensi.³⁶

Untuk menentukan prinsip-prinsip umum *syari'at*, sangat penting untuk mengikuti sumber hukum pertama *syari'at* Islam, yakni al-Qur'an melalui tinjauan sejarah, dengan mencermati ayatnya satu per satu berdasarkan waktu turunnya ayat, sebab-sebab, tujuan dan hikmah-hikmahnya, sehingga dimungkinkan mendapatkan kejelasan tentang tujuan-tujuan Allah SWT. (*asy-syari'*) menurunkan ayat itu secara umum. Yakni tujuan yang melebihi dari sekadar berhenti pada hukum-hukum umum yang dimaksudkan oleh pembuat *syari'at* (*asy-syari'*), guna mencermati (memahami) prinsip-prinsip umum (*al-ushul al-ammah*) yang karenanya hukum diturunkan dan tujuan itu diarahkan.³⁷

Dengan pemahaman seperti ini, prinsip-prinsip (*syari'at*) dapat diringkas secara global sebagai berikut:

Pertama, penurunan *syari'at* berhubungan dengan berdirinya masyarakat-agama, dan penerapannya bergantung pada keberadaan masyarakat ini.

³⁶ Muhammad Sa'id al-Asymawy, *Nalar Kritis Syari'ah*, *op. cit.*, hlm. 89-90.

³⁷ *Ibid.* hlm. 46.

Kedua, *syari'at* turun karena ada sebab-sebab yang menghendakinya, dan sebab-sebab turunnya *syari'at* itu tidak memiliki kesesuaian (*munasabah*) dengannya.

Ketiga, *Syari'at* bertujuan untuk kemaslahatan umum masyarakat. Untuk merealisasikan kemaslahatan ini, sebagian *syari'at* menghapus sebagian yang lain. Kebenaran dan kemaslahatan *syari'at* bergantung pada kemajuan realitas yang terus berubah dan peristiwa yang senantiasa baru.

Keempat, Sebagian hukum-hukum *syari'at* dikhususkan pada Nabi Muhammad SAW, dan sebagian yang lain dikhususkan pada suatu peristiwa.

Kelima, hubungan *syari'at* dengan masa lalu tidak terputus, akar-akarnya juga tidak terputus dari masyarakat tempat diturunkannya *syari'at*, tetapi *syari'at* mengambil sesuatu dari pranata-pranata dan budaya-budaya masyarakat untuk dijadikan sebagai hukum.

Keenam, agama telah sempurna, sedangkan kesempurnaan *syari'at* adalah upayanya yang selalu berkesinambungan untuk menyesuaikan diri dengan kondisi masyarakat dan mengarahkan manusia pada esensi kemanusiaan dan semangat kehidupan.³⁸

Sampai detik ini, belum ada batasan yang jelas tentang apa yang dimaksud dengan penerapan *syari'at*. Slogan ini dibiarkan kabur dan remang-remang sedemikian rupa sehingga tidak jelas maksudnya, entah karena kebodohan atau malah disengaja. Suatu kali, slogan itu bermakna perangkat hukum-hukum agama seperti ibadah. Di lain kesempatan, *syari'at*

³⁸ *Ibid*, hlm. 46-47.

dimaksudkan sebagai sebuah sistem yang Islami. Pada lain waktu, *syari'at* juga bisa berarti hukum-hukum *syari'at* yang berkenaan dengan persoalan muamalah, sebagaimana termuat dalam al-Qur'an dan *Sunnah*. Kadangkala dimaksudkan juga opini, hukum atau pun fatwa yang terangkum dalam khazanah *fiqh* Islam.³⁹

Bagi kaum Muslim awal, kekuasaan politik bukanlah emansipasi keagamaan dari Tuhan, tetapi kerja sipil dari kehendak manusia. Bagi mereka, kepala pemerintahan adalah seorang individu seperti manusia lainnya. Mereka menunjuknya sebagai kepala pemerintahan melalui proses yang disepakati; dalam teori setidak-tidaknya, mereka mengevaluasi pekerjaannya dan membebastugaskannya. Tindakan, perintah dan pendapatnya bukan berasal dari wahyu langit, tetapi semata-mata merupakan keputusannya dan para penasehatnya. Setelah dilantik, Abu Bakar menyampaikan khutbahnya kepada kaum Muslimin: “Aku telah ditunjuk sebagai pemimpin kamu, tetapi aku bukanlah yang terbaik di antara kalian: jika aku berbuat benar, bantulah aku, dan jika aku berbuat salah, koreksilah aku.” Dalam kondisinya yang sama, penggantinya, Umar ibn al-Khaththab, menyatakan: “Jika kalian melihat dalam diriku penyimpangan apapun, perbaikilah aku.”⁴⁰

Sepanjang sejarah Islam, tidak ada *faqih*, *ulama*, atau penafsir yang mengklaim memiliki otoritas khusus, diilhami Tuhan dalam keputusannya atau diberi kemaksuman atau kesucian. Semua tahu bahwa Islam menolak semua dominasi manusia atas manusia dan menyamakannya dengan

³⁹ Muhammad Sa'id al-Asymawy, '*Jalan Menuju Tuhan*', *op. cit.*, hlm. 3-4.

⁴⁰ Muhammad Sa'id al-Asymawy, '*Menentang Islam Politik*', *op. cit.* hlm. 126.

politeisme. Sebaliknya, kekuasaan politik yang lalim seringkali mengklaim memiliki aura kemaksuman atau kesucian. Meskipun sebagian orang mungkin melihat keputusan ini berlebihan, tetapi benar bahwa—meskipun penguasa yang lalim selalu mengatakan sebaliknya—dalam praktek segala sesuatu terjadi seolah-olah Tuhan Yang Maha Tinggi yang menjadikan mereka *khalifah* untuk mengungkapkan kehendak dan perbuatan-Nya. Seolah-olah para pemimpin bukan *amir al-mu'minin* yang ditunjuk oleh rakyat dan bertanggungjawab kepada mereka. Karena itu, setelah *khalifah* pertama dan bertentangan dengan ajaran-ajaran dasar Islam, kekuasaan politik dalam Islam secara *de facto* telah menjadi teokrasi, di mana penguasa menjalankan kekuasaan warisan pribadi. Dengan tidak adanya kontrol, mereka mampu melanggar hukum agama jika mereka menganggapnya perlu. Lebih jauh, meskipun dasarnya bermusuhan dengan Syi'ah, mereka telah dipengaruhi oleh konsepsi Syi'ah yang menjadikan penguasa sebagai orang maksum pilihan Tuhan, karena gagasan ini mendukung kepentingan mereka.⁴¹

Fundamentalisme Islam rasional merasa perlu kembali kepada al-Qur'an dan tradisi kaum Muslim awal untuk membersihkan politik Islam dari kesalahan. Berdasarkan alasan ini, gerakan ini ingin membangun kekuasaan politik yang datang dari kehendak manusia yang mempunyai hak untuk ikut serta di dalamnya, mengawasi dan mengubahnya jika bertentangan dengan hukum-hukum yang relevan. Fundamentalisme aktivis percaya pada sesuatu selain yang diakuinya sendiridan bertindak berlawanan dengan apa yang

⁴¹ *Ibid*, hlm. 126-127.

dikatakannya. Karena dengan menegaskan bahwa kekuasaan politik merupakan bagian integral dari Islam, gerakan ini memberikan kepada kekuasaan sifat maksum secara *de facto* dengan cerdas sehingga mengubahnya menjadi otoritas agama. Lebih lanjut, bagi fundamentalisme Islam rasionalis, setiap orang yang ahli dalam bidang ilmu-ilmu yang berkaitan dengan agama tetaplah sebagai individu yang sederhana dan pendapat, ucapan serta keputusannya hanyalah mengikat dirinya. Sebaliknya, dalam fundamentalisme aktifis pendapat, ucapan dan keputusan yang diambil oleh pemimpin, pembimbing atau *Imamnya* seolah-olah berperan sebagai visi yang diilhami Tuhan. Karena itu, fundamentalisme tersebut pada dasarnya telah menjadikan pemimpinnya sebagai Tuhan, meniru ahli kitab yang dicela oleh al-Qur'an.



Artinya: *Mereka menjadikan orang-orang alimnya, dan rahib mereka sebagai Tuhan selain Allah...(QS. At-Taubah: 31)*⁴²

Jadi ada dua fundamentalisme Islam yang saling berlawanan: pertama, fundamentalisme rasionalis dan spiritualis, yang ingin menemukan kembali pemikiran dan kehidupan spiritual awal. Dalam hal ini, gerakan tersebut mengaitkan dirinya dengan esensi Islam dan dengan semangat peradaban modern. Fundamentalisme lainnya yaitu aktifis dan politis, merupakan kecenderungan yang kacau dan irasional. Dengan dalih kembali kepada leluhur yang suci, gerakan ini mendakwahkan benteng kekakuan dan kembali

⁴² Mujamma' al-Malik Fahd li Thiba'at al-Mush-haf asy-Syarif, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Medinah al-Munawwarah: 2000, hlm. 283.

kepada bentuk kehidupan masa lalu. Di sini, tidak ada arah rasional, pembaruan rasional, atau ajaran autentik.⁴³

Islam yang autentik menyadari sepenuhnya akibat memanfaatkan agama untuk tujuan-tujuan politik. Ia menolak masyarakat direduksi hanya untuk melayani kepentingan pribadi pemimpin yang berpretensi mengikuti kehendak Tuhan, padahal tidak ada dalam al-Qur'an atau pun *Sunnah* Nabi yang menyerukan kaum Muslim agar menganut sistem politik tertentu, baik *khilafah*, *Imamah* ataupun yang lainnya. Setiap sistem politik tergantung pada sosio-historisnya dan—sesuai dengan prinsip keadilan, persamaan dan toleransi yang diagungkan oleh Islam—harus mengekspresikan kebutuhan masyarakat dan masanya. Setelah wafatnya Nabi, pemerintahan Islam yang sebenarnya hanyalah pemerintahan rakyat: yang dipilih seara bebas, terbuka bagi partisipasi umum dan tunduk pada aturan dan kontrol; singkatnya, pemerintahan yang menerima perubahan politik tanpa kekerasan dan kutukan.⁴⁴

Jadi kesimpulan yang penulis rangkum dari pemikiran Muhammad Sa'id al-Asymawy diatas adalah bahwa negara Islam pada saat sekarang ini sudah tidak relevan lagi, karena bentuk, misi dan visi negara pada era sekarang ini sudah berbeda pada zaman Nabi dan *Khulafa ar-Rasyidin*. Dan menurut al-Asymawy, penyatuan ideal tidak mungkin dicapai setelah Nabi meninggal karena tidak ada seorang manusia pun pada saat ini yang memiliki otoritas politik dan keagamaan yang sama sepertinya. Sebagai perwujudan

⁴³ Muhammad Sa'id al-Asymawy, *Menentang Islam Politik*, *op. cit.*, hlm. 128.

⁴⁴ *Ibid*, hlm., 99.

utama model ini, ummat Islam menerima Nabi sebagai satu-satunya pembuat undang-undang, hakim dan pemberi perintah. Pengalaman seperti itu unik dan tidak bisa direplikasi, karena ummat Islam percaya bahwa tidak ada Nabi setelah Nabi Muhammad. Semua penguasa sejak Abu Bakar, Khalifah pertama, harus menegosiasikan atau memediasi ketegangan permanen antara otoritas politik dan agama, karena tidak satupun dari mereka yang dianggap mampu oleh semua ummat Islam untuk menggantikan posisi Nabi yang telah mendefinisikan Islam dan yang menentukan bagaimana ia harus diimplementasikan oleh ummatnya.⁴⁵

⁴⁵ *Ibid*, hlm. 100.

BAB IV
ANALISIS TERHADAP PEMIKIRAN MUHAMMAD SA'ID AL-ASYMAWY TENTANG KRITIK POLITISASI AGAMA

A. Analisis Terhadap Pemikiran Muhammad Sa'id al-Asymawy tentang Kritik Politisasi Agama

1. Analisis Terhadap Kerangka Metodologi Pemikiran Muhammad Sa'id al-Asymawy

Kerangka metodologis adalah kerangka pokok yang mendasari pola pikir seseorang sebelum menghasilkan sebuah pemikiran. Metodologi ini digunakan sebagai ruh dan spirit yang selalu menghidupkan dalam kerangka berfikir oleh al-Asymawy dalam mengungkapkan gagasannya. Dalam hal ini ada beberapa poin pokok yang mendasari pemikiran Muhammad Sa'id al-Asymawy, diantaranya adalah:

Pertama, alasan sumber hukum Islam (al-Qur'an dan Hadist), menurut al-Asymawy dalam al-Qur'an maupun Hadits tidak memuat satu ayat pun atau hukum yang menerangkan tentang pendirian negara atau sistem pemerintahannya, sebagaimana hadist-hadist Nabi Muhammad SAW juga lepas dari pemikiran ini. Ini merupakan sesuatu yang alami, karena prinsip dasar dalam agama adalah mengarahkan dan menjunjung tinggi harkat kemanusiaan. Oleh karena itu, agama tidak terbatas pada wilayah geografis dan tidak terbentuk dalam negara.¹

Menurut penulis, alasan al-Asymawy yang mengatakan tidak ada *Nash* dalil yang menganjurkan pemerintahan itu sangat lemah, karena dalil itu

¹ Muhammad Sa'id al-Asymawy, *Nalar Kritis Syari'ah*, (terj. Luthfi Thomafi), Yogyakarta: LKiS, 2004, hlm. 96-97.

Berdasarkan ayat tersebut diatas maka bisa diketahui bahwa pendirian Negara Madinah oleh Nabi itu merupakan perintah Allah. Karena segala tingkah laku dan ucapan Nabi itu semuanya berdasarkan wahyu dari Allah, walaupun wahyu itu tidak termaktub dalam ayat al-Qur'an. Karena segala perilaku yang telah dipraktikkan oleh Nabi itu bersumber dari al-Qur'an, dan akhlaq serta perilaku Nabi itu sendiri merupakan penjelas dari apa yang terkandung dalam al-Qur'an. Walhasil pendirian Negara Madinah oleh Nabi merupakan contoh kepada umatnya tentang strategi untuk menjaga agama Islam (*hifdzu ad-diin*), dan—secara tidak langsung—merupakan perintah pada umat Islam agar dapat menguasai politik atau pemerintahan agar dapat menegakkan dan menjaga agama Islam dengan mudah.

Buktinya dengan terbentuknya Negara Madinah yang dikuasai oleh para pemuaka-pemuka Islam pada zaman Nabi ini, maka pada masa awal Islam, banyak kabilah-kabilah di semenanjung Arabia yang dengan berbondong-bondong menyatakan masuk Islam. Akan tetapi hal itu sebenarnya lebih disebabkan oleh despotiknya Negara Madinah yang dikuasai oleh klan Quraisy, ketimbang karena faktor Islam sebagai “agama” yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Dari fenomena semacam inilah umat Islam—terutama para Cendekiawan Muslim Liberal—seharusnya menyadari akan arti pentingnya politik bagi kemajuan umat Islam.

Nabi Muhammad memang bukan seorang politikus, tetapi Muhammad adalah seorang Nabi dan Rasul yang kedudukannya lebih mulia dibanding

⁴ Mujamma' al-Malik Fahd li Thiba'at al-Mush-haf asy-Syarif, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Medinah al-Munawwarah: 2000, hlm. 871.

politikus di mata Allah SWT. Tetapi perilaku Nabi Muhammad itu tak lepas dari persoalan politik dalam menyiarkan dakwahnya untuk menyebarkan ajaran Islam.

Ketiga, Alasan jenis kepemimpinan Nabi dan Khulafa ar-Rasyidin, menurutnya jenis kepemimpinan Nabi dan Khulafa ar-Rasyidin ini unik karena masih dinaungi oleh wahyu, dan kepemimpinan Nabi dan Khulafa ar-Rasyidin ini tidak bisa direplikasi dan diulangi dalam sejarah oleh siapa pun dan kapan pun, karena kepemimpinan pada zaman sekarang yang sifatnya mencari keduniawian bukan menegakkan keadilan seperti yang pernah ditegakkan oleh Nabi.

Memang apa yang dikatakan oleh al-Asymawy—tentang sulitnya mereplikasi kepemimpinan Nabi dan *Khulafa ar-Rasyidin*, walaupun sebenarnya hal ini masih bisa terwujud—itu benar, tetapi andaikan kepemimpinan itu sulit diulangi pada zaman sekarang, maka model dan sifat kepemimpinan Nabi itu jangan dihilangkan keseluruhannya, sebagaimana tercantum dalam kaidah ushul fikih, yang berbunyi:

ما لا يدرك كله لا يترك كله⁵

Artinya: *Apa yang tidak bisa dilaksanakan seluruhnya (secara sempurna) maka jangan ditinggalkan seluruhnya.*

Atau kaidah ushul fikih yang berbunyi:

ما لا يدرك كله لا يترك بعضه⁶

⁵ Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Asybah wa an-Nadzaa'ir fi al-Furu'*, Jakarta: Nur as-Tsaqafah al-Islamiyyah, t.th., hlm. 61.

⁶ *Ibid.*

Artinya: *Apa yang tidak bisa dilaksanakan seluruhnya (secara sempurna) maka jangan ditinggalkan sebagiannya.*

Keempat, Alasan perbedaan misi dan visi antara agama dan politik, Menurutnya, agama adalah risalah ke-*ilahi*-an, sedangkan politik adalah urusan manusia untuk mencari kesenangan duniawi yang bersifat temporal, Agama bersifat umum, universal dan menyeluruh, sedangkan politik bersifat kesukuan dan terbatas dalam ruang dan waktu.

Menurut al-Asymawy, agama cenderung memberi inspirasi kepada manusia agar menjadi sebaik-baik makhluk sesuai dengan kemampuannya, sedangkan politik malahan membangkitkan insting terburuknya. Oleh sebab itu, menjalankan politik atas nama agama sama dengan mengubah agama menjadi kelompok-kelompok yang saling bertentangan dan berlawanan tanpa ujung. Itu berarti mereduksi tujuan-tujuan agama menjadi kebanggaan, tujuan kekuasaan, jabatan dan tujuan keuangan.⁷

Menurut penulis, sebenarnya dalam mendefinisikan pengertian politik itu sendiri terjadi kesimpangsiuran antara pengertian politik versi sekulerisme versus Islam fundamental. Dari pihak sekuler, politik berorientasi pada urusan duniawi, sedangkan dari Islam fundamental (*siyasah*) berorientasi pada urusan ukhrawi, maka secara definitif keduanya tidak bisa bertemu. Dan yang perlu digaris bawahi, bahwa di dalam keabsahan politik (*siyasah*) itu terbagi menjadi dua, yakni *siyasah sahihah* (bagus) dan *siyasah fasidah* (salah). Yang diajarkan oleh Islam adalah *siyasah shahihah* dan inilah yang dikehendaki oleh para ulama *salaf*. Sedangkan *siyasah fasidah* itu bukan merupakan yang

⁷ Muhammad Sa'id al-Asymawy, Menentang Islam Politik, *op. cit.*, hlm. 5.

dikehendaki oleh Islam, tetapi—*siyasah fasidah*—inilah yang dikehendaki oleh kalangan sekuler dan orang yang hanya mengatasnamakan Islam tetapi sebagai kedok belaka. Dan perlu digaris bawahi, orang semacam ini sebenarnya bukan kategori orang Islam, karena dalam Islam sendiri telah mengkarantinanya dengan sebutan *munafiq*. Berangkat dari alasan inilah penulis menyimpulkan bahwa pada hakikatnya, *siyasah* (politik Islam) pada dasarnya itu baik. Tetapi pengertian *Siyasah sahihah* (politik Islam), *siyasah fasidah* dan pengertian politik versi sekuler—yang didalamnya juga terdapat rekayasa seperti *divide et impera*, manuver pabrik, tipu muslihat dan lain-lain—itu campur baur menjadi satu pengertian, dan akhirnya pengertian *siyasah* ini menjadi kabur dan terseret kesuciannya bersamaan dengan *siyasah fasidah* dan pengertian politik (versi sekuler). Dan menurut penulis, al-Asymawy tidak mengklasifikasikan pengertian ini, sehingga pengertian politik (*siyasah*) dalam konsepnya menjadi rancu, dan semuanya dilebur dan masuk dalam defenisi yang sama, yaitu politik.

Menurut penulis, pengertian agama dan politik memang berbeda. Ajaran agama tidak semuanya mengandung unsur politik, karena agama adalah peraturan Allah yang tidak bisa ditolerir. Tetapi untuk memperthankan agama dibutuhkan kekuasaan politik untuk mem-*back up* agar agama menjadi kokoh, dan untuk memperkuat hukum negara harus mengadopsi dari hukum agama. Dengan adanya hubungan yang simbiotik mutualistik ini maka hukum Allah bisa ditegakkan secara optimal. Dengan tujuan yang demikian ini maka

Imam al-Ghazali mengatakan dalam sebuah karyanya yang sangat monumental, yaitu kitab *Ihya 'Ulum ad-Din*:

المك و الدين توامان, فالدين اصل والسلطان حارس, وما لا اصل له فمهدوم وما لا حارس له فضائع, ولا يتم الملك والضبط الا بالسلطان, وطريق الضبط في فصل الحكومة بالفقه, كما ان سياسة الخلق بالسلطنة ليس من علم الدين في الدرجة الاولى بل هو معين على ما لا يتم الدين الا به⁸

Artinya: *Negara dan Agama itu bagaikan pinang dibelah dua, karena agama merupakan fondasi, sedangkan Sultan / Kepala Negara merupakan penjaganya, karena sesuatu yang tidak mempunyai fondasi maka akan roboh, dan sesuatu yang tidak mempunyai penjaga maka akan tersia-siakan. Dan tidak akan sempurna sebuah negara beserta peraturan-peraturannya tanpa adanya seorang raja / pemimpin pemerintahan, sedangkan jalan peraturan-peraturan itu sudah tertera pada hukum-hukum fikih. Pada mulanya politik pemerintahan bukan merupakan bagian dari ilmu agama, tetapi karena politik itu sifatnya menolong agama, yang mana agama tidak bisa tegak dan kuat kecuali dengan politik itu sendiri, maka hukum berpolitik itu menjadi wajib.*

Dengan pernyataan al-Ghazali inilah maka penulis setuju bahwa berpolitik itu hukumnya adalah *fardu kifayah*. Karena Hukum Islam itu tidak bisa berfungsi secara optimal dan maksimal tanpa adanya kedekatan antara Islam dengan pemerintahan. Sedangkan menjalankan Hukum Islam yang telah diturunkan oleh Allah adalah wajib, sebagaimana firman Allah:



Artinya: *Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, Maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir (Q.S. al-Maidah: 44)⁹*

⁸ Al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, Juz I, Beirut: Daar el-Kutub al-Ilmiyyah, 2002, hlm.33.

⁹ Mujamma' al-Malik Fahd li Thiba'at al-Mush-haf asy-Syarif, *op. cit* hlm. 167.



Artinya: *Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, Maka mereka itu adalah orang-orang yang zalim (Q.S. al-Maidah: 45)*¹⁰



Artinya: *Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, Maka mereka itu adalah orang-orang yang fasiq (Q.S. al-Maidah: 47)*¹¹

Dari ketiga ayat tersebut jelas bahwa bahwa menegakkan hukum Allah di muka bumi adalah suatu kewajiban bagi umat Islam. Karena bagi orang yang tidak menghukumi dengan hukum Allah disebut kafir, zalim, dan fasiq. Tetapi untuk menegakkan hukum Allah ini mustahil kalau tidak di-back up oleh undang-undang Negara. Oleh karena itu hukum mendirikan negara dan menduduki jabatan pemerintahan adalah wajib, karena sesuai dengan kaidah ushul fikih yang berbunyi:

ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب¹²

Artinya: *Suatu perkara yang tidak bisa menjadi sempurna kecuali dengan perkara itu, maka perkara itu hukumnya wajib.*

Dan juga kaidah ushul fikih yang berbunyi:

الامر بالشيئ امر بوسائله¹³

Artinya: *Perintah melakukan sesuatu berarti diperintahkan pula apa yang menjadi perantaraannya.*

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid, hlm. 167-168.

¹² Wahbah az-Zuhaily, *Nadhriyat ad-Dharuriyyah asy-Syar'iyah*, Beirut: Muassas Risalah, 1982, hlm. 21.

¹³ Abdul Azis Hakim, *as-Sulaam*, Jakarta: Sa'adiyah Putra, t.th., hlm. 12.

Oleh karena itu Imam al-Ghazali juga mengatakan:

ما يهم لامة فرض كفاية كصناعة وفلاحة وسياسة¹⁴

Artinya: *Segala sesuatu yang menjadi pokok-pokok kepentingan umat termasuk dalam kategori fardu kifayah seperti perindustrian, pertanian, dan politik.*

Kelima, alasan historis atau sejarah, menurut al-Asymawy, sejarah khilafah Islam pasca *Khulafa ar-Rasyidin* adalah kesultanan atau kerajaan yang sudah menyimpang jauh dari tabiat *Khulafa ar-Rasyidin*, dan kepemimpinan yang terjadi hingga sekarang adalah bertendensi untuk mencari kekuasaan belaka. Bahkan al-Asymawy menyebutkan bahwa sejarah *khilafah Islam* adalah sejarah perang (*tarikhu harbin*).

Menurut penulis, alasan historis yang telah dikemukakan al-Asymawy ini tidak bisa dijadikan pegangan. Karena dalam memperbaiki sesuatu itu sudah terlepas dari faktor sejarah, karena yang namanya sejarah itu tidak bisa dijadikan tolok ukur untuk melangkah dan memperbaiki masa depan yang lebih baik. Dan sejarah itu tidak bisa mempengaruhi kinerja seseorang atau satu kaum di masa yang akan datang. Mungkin saja dari sejarah masa lalu yang jelek itu bisa menghasilkan masa depan yang baik atau bahkan sebaliknya, dari masa lalu yang bagus menghasilkan masa depan yang suram. Semuanya itu tergantung pada etos kerja yang bersangkutan.

Demikianlah garis besar kerangka metodologi pemikiran al-Asymawy yang melatarbelakangi pemikirannya tentang usahanya untuk memisahkan otoritas agama dan politik.

¹⁴ Al-Ghazali, *op. cit.*, hlm.31.

Pada dasarnya al-Asymawy hampir tak percaya akan adanya ‘hukum formal Tuhan’ yang bersifat baku, konstan, dan tidak mengenal perubahan. Baginya, seandainya pun ada hukum Tuhan (*syari’at* dia andaikan sebagai hukum baku Tuhan, berbanding *fiqh* sebagai produk para juris Islam), dengan semangat dasar yang tetap (seperti keadilan, kemanusiaan, persamaan), produk-produknya—khususnya yang tertuang dalam karya *fiqh*—akan selalu memasyarakatkan dan menuntut perubahan. Baginya, manusia tidak hanya mempunyai hak, bahkan wajib mengubah warisan hukum-hukum *fiqh* yang ada, karena kondisi masyarakat yang terus berkembang dan berubah. Makanya, terhadap produk-produk hukum yang sesungguhnya manusiawi itu, al-Asymawy tanpa tedeng aling-aling menyerukan perubahan yang radikal.¹⁵ Hal ini bisa dibuktikan dengan pemikiran-pemikirannya yang berbeda—bahkan bertentangan—dengan metodologi pemikiran ulama-ulama salaf.

Semangat yang dia usung dari setiap karyanya adalah semangat pembaharuan—bahkan reformasi total—dalam cara pandang terhadap warisan tradisi masa silam Islam (terutama aspek hukum / *fiqh*) yang menurutnya telah mengalami dehumanisasi dan dehistorisasi. Dalam persepsi al-Asymawy, watak dasar hukum dalam sebuah masyarakat, tak lain adalah berkembang (*at-tathawwur*) dan berubah (*at-taghayyur*). Sementara, dalam banyak sisi, *fiqh* Islam yang ada pada kita sekarang tidak banyak menunjukkan watak tersebut.¹⁶

¹⁵ Novriantoni, *Muhammad Sa’id al-Asymawy: ‘Petarung’ di Arena Islam Politik*, dalam majalah *Syir’ah* No 33/IV/Agustus 2004, hlm. 56.

¹⁶ *Ibid.*

Kalau kita cermati, dari berbagai macam isi karangannya menunjukkan bahwa al-Asymawy jelas sekali terlihat sangat bertentangan dan tidak dapat menerima kedekatan antara Islam sebagai agama dengan politik dan kekuasaan. Dia seolah-olah ingin menarik kembali Islam ke jalur kultural, setelah sekian lama terseret ke dalam jalur politik yang sangat jauh dan menyimpang. Menurutnya, ketika Islam begitu dekat dengan politik dan kekuasaan, maka tak ayal lagi, orientasi utama Islam sebagai agama yang memuat sejumlah kode etik-moral dalam perilaku kemanusiaan digantikan secara radikal oleh manipulasi dan intrik-intrik politik, dan akhirnya agama hanya menjadi komoditas politik.

Atas pertimbangan-pertimbangan sejarah dan juga dalil-dalil yang ada dalam al-Qur'an dan Hadist, al-Asymawy menentang segala bentuk 'pemerintahan Islam', karena menurutnya tidak serta merta dapat dipercaya, dan tetap potensial melakukan berbagai tindak korupsi dan manipulasi terhadap ummat dengan legitimasi agama. Pada kesimpulan akhir, al-Asymawy menandakan bahwa, dalam beberapa fase sejarah, Islam sudah disalah-transformasikan dari sebuah keimanan untuk semua umat manusia, menjadi ideologi politik yang diskriminatif dan eksklusif.

Jika ditinjau dari beberapa kajian atas karya-karyanya, terlihat jelas bahwa keinginan yang paling mendasar al-Asymawy tak lain hanyalah ingin melakukan rehumanisasi (memanusiakan kembali) produk-produk hukum Islam yang telah terlampau jauh disakralisasi hingga nyaris setara dengan 'titah Tuhan' itu sendiri. Baginya, gampang saja sebuah produk hukum Islam

terjebak dalam sakralisasi berlebihan. Para ahli hukum Islam senantiasa melandaskan berbagai produk hukum yang mereka rumuskan dengan kalam Tuhan (al-Qur'an dan *Sunnah*) sebagai penjelas kalam Tuhan tersebut. Akibatnya, setelah kurun waktu yang panjang, produk hukum Islam yang sesungguhnya dibuat oleh manusia-manusia yang notabene anak zamannya tidak dipersepsi sebagai refleksi dari kebutuhan masyarakat masa silam, tetapi bahkan diklaim sebagai *syari'at* Tuhan yang sesungguhnya abadi dan sakral

Iniilah yang agaknya dapat dicermati dari sikapnya dalam soal hubungan antara pemerintahan Mesir yang despotik dengan institusi-institusi formal keagamaan di sana, seperti al-Azhar dan lembaga fatwa. Al-Asymawy mendukung keberlanjutan hubungan formal yang sebetulnya lebih bersifat kooptatif tersebut (pemerintah mengkooptasi institusi-institusi agama). Sebab, tanpa hubungan formal seperti itu, al-Asymawy khawatir akan berkembangnya sebuah front agama melawan *civil society*. Al-Asymawy mengandaikan bahwa, institusi-institusi agama di negaranya tidak dapat diharapkan untuk membangun dan menguatkan *civil society* sebagai penopang Islam sayap kultural; sebuah kenyataan yang pada batasan tertentu mungkin agak berbeda dengan konteks Indonesia.¹⁷

Kalau kita pahami dan mengkaji lebih jauh, tulisan-tulisan al-Asymawy memang tidak memberikan kerangka teori atau metodologi tertentu dalam mengkaji Islam. Hanya saja, dampak praktis tulisan-tulisan al-Asymawy telah banyak menghentikan *move* politik di kalangan politik Islam

¹⁷ *Ibid*, hlm. 59.

di Negara-negara Islam—khususnya di negerinya sendiri Mesir—yang giat melakukan kodifikasi hukum Islam (*syari'ah*) sebagai satu-satunya (bukan salah satu) hukum negara pada awal tahun 1980-an. Maka, sekalipun oleh sahabat karibnya dia disebut penyeru paling lantang Islam humanis, pengalaman politik dan pergaulannya dengan dunia hukum yang cukup panjang, mungkin telah membuatnya lebih banyak bersikap sinis terhadap kalangan ekstremis Islam (kalangan Islam politik).

2. Analisis Terhadap Pemikiran Muhammad Sa'id al-Asymawy tentang Kritik Politisasi Agama

Patut diakui bahwasannya gagasan-gagasan yang dikemukakan oleh al-Asymawy—terutama dalam bukunya yang berjudul *al-Islam al-Siyasi*—dalam ranah pengembangan wacana politik Islam ini cukup membelalakkan mata dan hati, dan menjadi objek sorotan di kalangan orang Islam, baik dari kalangan Islam substantif maupun Islam fundamental. Tak sedikit dari kalangan mereka yang cenderung pro dan kontra, hal ini tergantung kepada pengetahuan, akidah dan wawasan politik mereka masing-masing.

Muhammad Sa'id al-Asymawy telah memberikan warna baru dalam paradigma politik Islam yang mengalami kefakuman atau kejumudan yang hanya mengandalkan tradisi pemikiran nenek moyangnya dari zaman dahulu secara turun temurun tanpa inovasi yang berarti. Ia telah mengilhami dan memberikan inspirasi pada alam pemikiran para tokoh dan pakar politik, baik di dunia Islam maupun non Islam. Pendapat al-Asmawy ini dapat membelalakkan mata dan hati penulis, sehingga penulis berkeinginan untuk

menganalisis pemikiran-pemikirannya yang sangat kontroversial itu. Secara objektif penulis menemukan banyak sekali kelemahan, baik dari pemikiran maupun kerangka metodologi pemikiran al-Asymawy ini.

Pada garis besarnya, dari beberapa pemikiran Al-Asymawy yang telah penulis kemukakan pada bab III, maka dapat diambil kesimpulan bahwa dalam beberapa pemikirannya, ada beberapa sebagian kecil pemikiran yang relevan dengan ajaran agama Islam, yaitu hanya dalam konteks ilmu tasawwuf, tetapi pemikirannya ini lebih banyak yang tidak relevan dengan kaidah-kaidah *ushuliyyah* Islam (ushul fikih) dan juga tidak cocok dengan ilmu strategi politik Islam, dan juga dapat membawa dampak negatif bagi umat Islam itu sendiri. Hal ini sesuai dengan kaidah ushul fikih yang berbunyi:

درء المفسد اولى من جلب المصالح, فان تعارض مفسدة ومصالحة فقد دفع المفسدة¹⁸

Artinya: *Menangkal bahaya kerusakan itu lebih utama dari pada menarik kebaikan. Dan jika kerusakan dan kebaikan itu bertentangan, maka kerusakan itu ditolak.*

Menurut al-Asymawy, Tuhan menginginkan Islam sebagai agama, tetapi manusia berusaha membelokkannya menjadi politik. Agama bersifat umum, universal dan menyeluruh, sedangkan politik bersifat kesukuan dan terbatas dalam ruang dan waktu. Karena itulah, membatasi agama pada politik sama dengan membatasinya pada daerah dan kelompok tertentu serta wilayah dan masa tertentu. Agama cenderung memberi inspirasi kepada manusia agar menjadi sebaik-baik makhluk sesuai dengan kemampuannya, sementara politik

¹⁸ Jalaluddin as-Suyuthi, *op. cit.*, t.th., hlm. 108.

membangkitkan insting terburuknya. Oleh sebab itu, menjalankan politik atas nama agama sama dengan mengubah agama menjadi kelompok-kelompok yang saling bertentangan dan berlawanan tanpa ujung. Itu berarti mereduksi tujuan-tujuan agama menjadi kebanggaan, tujuan kekuasaan, jabatan dan tujuan keuangan.¹⁹

Berangkat dari pemikiran al-Asymawy seperti yang telah diuraikan di atas, menurut penulis adalah benar sesuai dengan ajaran Islam, terutama dalam kajian ilmu tasawuf, karena mempolitikasi agama untuk melegitimasi kekuasaan yang bertendensi untuk mencari keuntungan duniawi adalah perbuatan dosa besar, karena hendak menipu Tuhan, dan perbuatan ini jelas dilarang oleh agama.

Tetapi menurut penulis, pernyataan al-Asymawy di atas itu lebih bertendensi untuk menguatkan gagasan tentang sekularisasi politiknya. Hal ini bisa diketahui dari sebagian besar pemikiran-pemikiran lainnya dalam buku itu yang lebih banyak bertujuan mempromosikan pemisahan otoritas agama dan politik dibanding berbicara kepada ilmu tasawuf yang berkaitan dengan surga dan neraka maupun halal dan haram. Oleh karena itu, dalam hal ini al-Asymawy sedang berbicara tentang politik, bukan ilmu tasawuf.

Menurut Imam as-Syafi'i, seperti yang telah dikutip oleh KH. Dimiyati Ro'is dalam sebuah wawancara, beliau berkata:

ان توجد امامك مسألة السياسة فهذه السياسة ان تقابل بالسياسة اخرى²⁰

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Wawancara dengan KH. Dimiyati Ro'is pada tanggal 28 Desember 2007.

Artinya: *“Jika ada permasalahan politik di hadapanmu maka jawablah permasalahan politik itu dengan politik juga”*

Berangkat dari perkataan as-Syafi’i inilah umat Islam harus lebih selektif dalam menjawab dan menghadapi sesuatu, dan juga harus tahu apa latar belakang dan motifnya dulu. Dan menurut penulis, permasalahan ini adalah permasalahan politik yang harus dijawab dengan politik juga. Makanya dalam menanggapi pernyataan-pernyataan al-Asymawy, penulis akan menjawabnya dengan politik pula.

Gagasan sekularisasi politik al-Asymawy tersebut dikhawatirkan adanya intervensi dari dunia Barat yang berfaham liberal dan sekuler yang berupaya mengaburkan peranan Islam di dunia politik. Dan perilaku politik ini sering dikenal dengan istilah *تخريج الاسد عن الزريبة*²¹ (Mengeluarkan macan dari kandang). Jika sang macan sudah keluar dari kandang maka akan mudah ditaklukkan dan dikuasai. Umat Islam harus peka dan waspada terhadap fenomena politik semacam ini. Dan dalam menyikapi fenomena semacam ini, umat Islam harus tetap dan jangan goyah pada pendiriannya. Karena kalau umat Islam goyah dalam pendiriannya maka setiap langkahnya dapat terbaca oleh lawan politiknya.

Dalam menyikapi permasalahan politik, umat Islam harus waspada, walaupun permasalahan politik kelihatannya sepele tapi merupakan permasalahan yang sangat besar dan bisa berakibat fatal bagi umat Islam. Karena kekalahan politik belum tentu bisa bangkit dalam waktu seabad atau dua abad, bahkan untuk selamanya, seperti umat Islam yang dipaksa masuk

²¹ Wawancara dengan KH. Dimiyati Ro’is pada tanggal 28 Desember 2007.

Kristen di Spanyol dan kaum Sunni yang termarginalkan oleh pemerintahan Wahabi di Arab. Dan dikhawatirkan usaha yang dilakukan oleh dunia Barat untuk menjinakkan semangat para aktifis politik Islam dalam membentengi agamanya ini berhasil sesuai dengan rencananya secara bertahap.

Usaha Barat dalam mengaburkan semangat Islam dalam literatur politik itu sangat banyak. Usaha tersebut misalnya dengan memunculkan istilah demokrasi. Namun begitu kekuatan Islam menang dalam pemilu maka dibatalkan hasil pemilu, seperti di Aljazair dan bahkan dikudeta seperti di Turki.

Oleh karena itu berbicara tentang sekularisasi politik maka pada hakekatnya ada upaya untuk menyisihkan umat Islam dari politik. Dan pada saat yang sama berbagai pandangan muncul dari Barat untuk mengaburkan nilai-nilai Islam yang ada kaitannya dengan pengaturan masyarakat. Irak adalah contoh terakhir bagaimana penyalahgunaan demokrasi. Untuk mendirikan demokrasi yang diinginkan Barat, Irak diperangi, dibuat pemilu dan dibangun pemerintahan yang sebenarnya pemerintahan boneka karena tidak bisa menentang yang memerintahkannya.²²

Menurut al-Asymawy, dengan membedakan antara politik dengan agama, kita berarti menekankan bahwa tindakan politik adalah perbuatan manusiawi semata-mata yang tidak sakral juga tidak maksum; pemerintah dipilih oleh rakyat, bukan oleh Tuhan menyebut pembedaan itu sebagai lacerisme, yaitu, atheisme, hanya akan menjadi fanatisme partisan yang

²² A. Setiawan, *Politik Dan Islam: Definisi, Teori Dan Praktek*, <http://www.the-worldpolitics.com/?p=10>, diakses pada tanggal 20 Juni 2007.

mengacaukan kartu-kartu dan mencampuradukan berbagai masalah, karena perbedaan ini sangat diperlukan untuk meninggikan Islam, meninggikannya untuk tidak dieksploitasi demi tujuan-tujuan politik dan menghindari berbagai kesalahan yang telah menandai sejarahnya.²³

Menurut al-Asymawy Penekanan terhadap perbedaan institusi agama dan negara dalam sejarah masyarakat Islam bukan berarti bahwa pengalaman masa lalu masyarakat Islam tersebut harus menjadi model bagi masyarakat Islam saat ini dan di masa depan. Menurutnya, ide seperti ini tidak mungkin dilaksanakan dan juga tidak diinginkan karena masyarakat Muslim saat ini memiliki konteks yang berbeda dengan masyarakat Muslim sebelumnya. Usaha untuk menerapkan pengalaman historis tersebut akan menjadi tidak konsisten dengan asumsi mengenai pentingnya menegosiasikan secara kontekstual hubungan agama dan negara serta hubungan agama dan politik. Tinjauan historis dan analisis terhadap hubungan antara Islam, negara dan politik dalam bagian ini hanya ditujukan untuk memperlihatkan bahwa pendekatan yang dia ajukan bisa didukung oleh analisis historis. Dia tidak bermaksud mengklaim bahwa salah satu masyarakat tersebut telah hidup dalam Negara Sekuler yang modern. Namun, tinjauan historis ini tetap akan menjadi signifikan bagi pendapatnya untuk memperlihatkan bahwa pemahaman terhadap sekularisme ini, bukanlah ide yang asing dalam sejarah masyarakat Islam.

²³ Muhammad Sa'id al-Asymawy, *Menentang Islam politik, op. cit.*, hlm. 27.

Memang dalam prakteknya, upaya mewujudkan model kepemimpinan Rasul itu tidak dapat terefleksikan dalam sikap para penguasa zaman sekarang yang cenderung menunjukkan sikap materialistik di ruang publik. Tetapi menurut penulis, apabila dibandingkan antara politik yang bernuansa Islami dan yang sekuler akan tampak perbedaan yang jauh. Maka akan lebih baik politik yang bernuansa Islami. Hal ini bisa kita ambil contoh dalam pemerintahan sekuler Turki, dimana tidak diakuinya lembaga-lembaga keagamaan oleh pemerintah, bahkan sampai dalam urusan adzan pun harus memakai bahasa Turki, tidak boleh menggunakan bahasa Arab.

Dan sebagaimana kita ketahui dalam partai-partai politik di Indonesia, realitasnya moralitas antara partai Islam dengan partai yang non-Islam akan lebih baik partai politik Islam. Bandingkan moralitas PDIP dengan PKS maupun PKB. Dengan adanya partai politik Islam itu minimal bisa memperbaiki moralitas bangsa. Walaupun banyak partai Islam yang hanya sekedar untuk melegitimasi kekuasaan dan untuk memperoleh kepentingan pribadi, yang dapat membawa citra buruk pelakunya dan agama hanya menjadi komoditas politik. Namun kehadiran partai Islam ini minimal dapat meminimalisir dekadensi moral bangsa. Walaupun pelaku politiknya sendiri itu rusak namun masih bisa diambil manfaatnya oleh umat Islam. Hal ini sesuai dengan kaidah ushul fikih yang berbunyi:

المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة²⁴

Artinya: “Kemaslahatan yang umum harus didahulukan atas kemaslahatan yang khusus”.

Yang lebih dikedepankan dan diharapkan oleh penulis adalah stabilitas moral agama dan akhlak daripada urusan duniawi. Soal urusan dosa terhadap pelaku politisasi agama itu adalah urusan Allah Yang Maha Mengetahui terhadap individu masing-masing pelakunya. Dan dalam hal ini penulis memaklumi bahwa pada zaman sekarang yang meramaikan dan menjaga agama adalah orang-orang durhaka, sebagaimana telah disabdakan oleh Nabi:

²⁴ Wahbah az-Zuhailly, *op. cit.*, hlm. 36 .

ان الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر²⁵

Artinya: “*Sesungguhnya Allah Meramaikan / menguatkan agama Islam ini dengan orang-orang durhaka*”.

Sedangkan Abu Laist as-Samarqandiy dalam kitabnya “*Tanbih al-Ghafiliin*” mengatakan:

يؤيد الله المؤمنين بقوة المنافقين, وينصر المنافقين بدعوة المؤمنين²⁶

Artinya: *Allah menguatkan orang-orang Mukmin ini dengan kekuatan orang-orang-orang munafik, dan orang-orang munafik ini ditolong oleh do'anya orang Mukmin.*

Makanya penulis menyadari akan fenomena hal semacam ini pada zaman sekarang. Dan fenomena ini sebenarnya tidak hanya terjadi dalam permasalahan politik saja, tetapi dalam setiap aspek ibadah lainnya, seperti

²⁵ Lebih lengkapnya, *sabab al-wurud* Hadist ini berbunyi:

حدثنا محمد بن رافع وعبد بن حميد: ميعان عبد الرزاق. قال ابن رافع حدثنا عبد الرزاق. اخبرنا معمر عن الزهري عن ابن مسيب, عن ابي هريرة قال: شهدنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حنيناً. فقال لرجل ممن يدعى بالاسلام "هذا من اهل النار" فلما حضرنا القتال قاتل الرجل قتالا شديدا فاصابته جراحة فقتل: يا رسول الله! الرجل الذي قلت له انفا "انه من اهل النار" فانه قاتل اليوم قتالا شديدا. وقد مات. فقال النبي صلى الله عليه وسلم "الى النار" فكاد بعض المسلمين ان يرتاب. فبينما هم على ذلك اذ قيل: انه لم يموت. ولكن به جراحا شديدا! فلما كان من الليل لم يصبر على الجراح فقتل نفسه. فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فقال: "الله اكبر! اشهد انى عبد الله ورسوله" ثم امر بلالا فنادى فى الناس " انه لا يدخل الجنة الا نفس مسلمة. وان الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر "

Artinya: *Muhammad bin Rofi' dan Abd Bin Humaid menceritakan kepada kami: keduanya berasal dari Abdurrazaq. Ibnu Rofi' berkata: Abdurrazaq telah menceritakan pada kami. Ma'mar mengabarkan kepada kami dari Zuhri dari Ibnu Musayyab, dari Abu Hurairah, Abu Hurairah berkata: Kami menyaksikan (hadir) bersama Rasulullah SAW dalam Perang Hunain. Kemudian Rasulullah SAW berkata kepada seorang lelaki yang telah diajak masuk Islam "orang lelaki ini termasuk ahli neraka". Maka ketika kami hadir dalam peperangan, lelaki tersebut bertempur dengan gagah berani, kemudian ia terluka parah. Kemudian dikatakan: Wahai Rasulullah! Lelaki yang telah engkau katakan kepadanya tadi "sesungguhnya Ia termasuk ahli neraka" sesungguhnya ia telah berperang pada hari ini dengan gagah berani dan telah mati. Kemudian Nabi SAW bersabda: "masuk neraka". Kemudian hampir sebagian orang muslimin tidak percaya. Kemudian pada saat itu diberitakan bahwa dia belum mati tetapi terluka parah!. Maka pada saat tengah malam ia tidak sabar atas luka yang dideritanya, kemudian ia bunuh diri. Maka Nabi SAW diberi kabar tentang kejadian itu, kemudian Nabi bersabda "Allah Maha Besar! Saya bersaksi bahwa saya adalah hamba Allah dan utusan-Nya". Kemudian Nabi memerintahkan kepada Bilal agar menyerukan kepada manusia "sesungguhnya tidak masuk surga kecuali jiwa yang Muslim, dan Sesungguhnya Allah Meramaikan / menguatkan agama Islam ini dengan orang-orang durhaka. Lihat dalam Muslim bin Hajjaj al-Qusyairy an-Naisabury, Sahih Muslim Juz I, Beirut: Daar el Fikr, 2005, hlm. 67-68.*

²⁶ Abu Laits as-Samarqandiy, *Tanbih al-Ghafiliin*, Beirut: Daar el Fikr, 1994, hlm. 10.

sedekah, zakat, haji, jihad yang dilakukan secara tidak ikhlas demi mencari popularitas. Kesemuanya itu masih bisa diambil manfaatnya oleh umat Islam, walaupun pelakunya sendiri rusak karena tidak ikhlas dan hanya mencari perhatian orang lain.

Penulis memang mengakui bahwa penyatuan agama dan politik dapat mengakibatkan ajaran agama akan tercabut dari sakralitasnya. Dan agama hanya menjadi komoditas politik bagi para oknum yang tidak bertanggung jawab, tetapi akan lebih berbahaya dan lebih fatal lagi jika agama dan politik dipisahkan, karena hal ini dapat berakibat kosongnya kursi parlemen dari orang-orang yang ingin memperjuangkan aspirasi umat Islam lewat jalur pemerintahan. Dan—andaikan hal ini terjadi—yang sangat dikhawatirkan jika parlemen diduduki oleh orang-orang yang tidak tahu agama, bahkan lebih parah lagi jika diduduki oleh orang-orang non Muslim. Maka hal ini akan lebih berbahaya bagi umat Islam itu sendiri, karena di dalam kaidah ushul fikih telah disebutkan disebutkan:

الضرار لا يزال بالضرر²⁷

Artinya: *Sesuatu yang berbahaya tidak boleh diganti dengan sesuatu yang lebih berbahaya.*

Menurut Al-Asymawy, Penyatuan agama dan politik yang ideal tidak mungkin dicapai setelah Nabi meninggal karena tidak ada seorang manusia pun pada saat ini yang memiliki otoritas politik dan keagamaan yang sama sepertinya. Sebagai perwujudan utama model ini, umat Islam menerima Nabi sebagai satu-satunya pembuat undang-undang, hakim dan pemberi perintah.

²⁷ Jalaluddin as-Suyuthi, *op. cit.*, hlm. 61.

Pengalaman seperti itu unik dan tidak bisa direplikasi, karena umat Islam percaya bahwa tidak ada Nabi lagi setelah Nabi Muhammad. Semua penguasa sejak Abu Bakar, *Khalifah* pertama, harus menegosiasikan atau memediasi ketegangan permanen antara otoritas politik dan agama, karena tidak satu pun dari mereka yang dianggap mampu oleh semua ummat Islam untuk menggantikan posisi Nabi yang telah mendefinisikan Islam dan yang menentukan bagaimana ia harus diimplementasikan oleh ummatnya. Karena pada masa Rasulullah, Kewenangan untuk mentransformasikan nilai-nilai fundamental dan hukum Tuhan untuk diterapkan dalam realitas kehidupan nyata dilakukan oleh beliau sendiri melalui Sunnah beliau. Al-Qur'an dan Sunnah benar-benar menjadi sumber asasi hukum Islam pada masa Nabi.

Karena pada masa Rasulullah inilah hukum Islam (*Syari'ah*) benar-benar menyatu dengan pengaturan tata kehidupan bermasyarakat dan bernegara (*siyasah*). Setelah Rasulullah wafat, wewenang untuk menggali dan mengaplikasikan hukum Islam ini berpindah ke tangan para mujtahid melalui ijtihad mereka dalam menggali hukum dan sumber asasinya, serta para *ulil-amr* dalam menetapkan kebijakan penerapan hukum tersebut.²⁸

Penulis memang menyadari akan hal ini, bahwa model pemerintahan Rasulullah itu tidak bisa direplikasi oleh pemerintahan pada zaman sekarang. Tetapi andaikan hal itu tidak bisa di tiru sepenuhnya maka jangan ditinggal keseluruhannya. Sebagaimana telah dituturkan dalam kaidah ushul fikih:

²⁸ Ali Murtadho, *op. cit.*, hlm.25-26.

Artinya: *Sesuatu yang tidak bisa ditemukan seluruhnya (sempurna), maka jangan ditinggalkan seluruhnya.*

Meskipun jenis dan model pemerintahan Nabi tidak bisa direplikasi, tapi tujuan-tujuan Nabi dalam mendirikan pemerintahan tidak bisa ditinggalkan seluruhnya. Adapun tujuan Nabi mendirikan pemerintahan itu adalah:

1. Agar dapat menyebarkan Agama Islam dengan mudah
2. Untuk menegakkan hukum Allah di muka bumi.
3. Untuk menjaga dan melindungi agama Islam.

Menurut Muhammad Sa'id al-Asymawy, politik adalah persoalan duniawi yang kotor, sedangkan agama adalah risalah Allah yang bersih dan suci, dan keduanya tidak bisa disatukan, dan tidak ada campur tangan agama di dalam politik.

Menurut penulis, kotornya agama jika bercampur dengan politik—seperti yang telah dikatakan oleh al-Asymawy—karena al-Asymawy tidak pernah membedakan pengertian dan tujuan politik (versi sekuler) dengan pengertian *siyasah* (versi Islam). Yang mana antara politik dan *siyasah* merupakan dua substansi dengan pengertian dan tujuan yang berbeda tapi disatukan. Sehingga pengertian dan tujuan *siyasah*—yang di usung oleh umat Islam—campur baur ke dalam pengertian politik (versi sekuler) yang kotor, akhirnya politik Islam kena imbasnya.

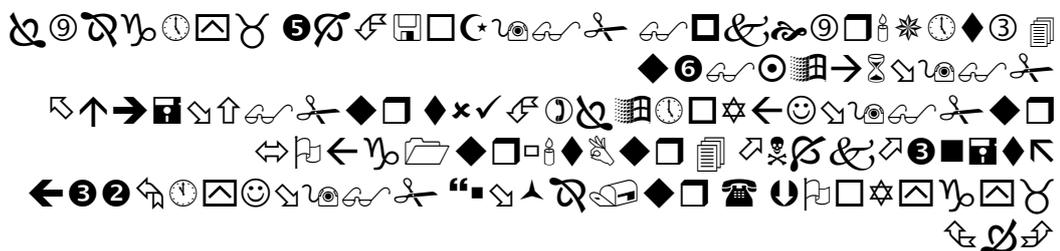
²⁹ Jalaluddin as-Suyuthi, *op. cit*, hlm. 108.

Sebenarnya kalau ditelusuri, pengertian *Siyasah* menurut Islam dengan konsep politik menurut sekulerisme sudah terdapat perbedaan yang mencolok. Perbedaan keduanya jika ditinjau melalui tabel, maka dapat disimpulkan sebagai berikut:

Perbedaan Antara Siyasah Islam dengan Politik Sekuler

Objek	Batasan	Misi & Visi
Siyasah	Usaha Perbaikan kehidupan manusia di dunia dan Akhirat	Menegakkan syari'at Islam di muka bumi demi kelestarian Agama Islam
Politik	Usaha untuk memperoleh keuntungan duniawi	Menguasai orang lain untuk meraih kepentingan pribadi atau golongan

Dan juga al-Asymawy tidak membedakan orang yang memperjuangkan Islam di jalur politik dengan tulus dengan orang yang hanya mencari keuntungan duniawi dengan berkedok Islam (orang munafik), yang notabene dalam ajaran Islam sendiri, orang munafik ini bukan termasuk kategori orang Islam dan malahan dalam Islam itu sendiri disuruh untuk memerangnya. Sebagaimana beberapa firman Allah di bawah ini:



Artinya: *Wahai Nabi, perangilah orang-orang kafir dan orang-orang munafik dan bersikap keraslah terhadap mereka. tempat mereka adalah Jahannam dan itu adalah seburuk-buruknya tempat kembali. (Q.S. at-Tahrim: 9)*³⁰

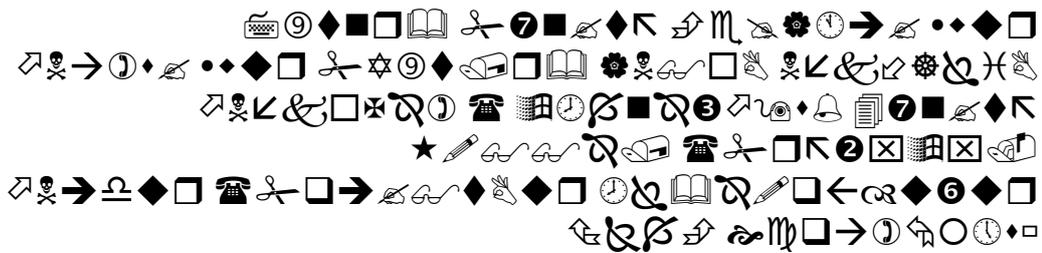
³⁰ Mujamma' al-Malik Fahd li Thiba'at al-Mush-haf asy-Syarif, *op. cit* hlm. 952.

Dan dalam ayat lain juga diterangkan bahwa orang munafiq adalah musuh Islam, sebagaimana firman Allah dalam surat al-Munafiqun yang berbunyi:



Artinya: Mereka (orang munafiq) Itulah musuh (yang sebenarnya) Maka waspadalah terhadap mereka; semoga Allah membinasakan mereka. bagaimanakah mereka sampai dipalingkan (dari kebenaran)? (Q.S. al-Munafiqun: 4)³¹

Bahkan dalam ayat lain diterangkan bahwa orang munafik adalah termasuk orang kafir. Keterangan ini berdasarkan ayat al-Qur'an yang berbunyi:



Artinya: Dan janganlah kamu sekali-kali menyembahyangkan (jenazah) seorang yang mati di antara mereka, dan janganlah kamu berdiri (mendoakan) di kuburnya. Sesungguhnya mereka Telah kafir kepada Allah dan rasul-Nya dan mereka mati dalam keadaan fasik. (Q.S. at-Taubah: 84)³²



Artinya: Maka Mengapa kamu (terpecah) menjadi dua golongan³³ dalam (menghadapi) orang-orang munafik, padahal Allah Telah membalikkan mereka kepada kekafiran. (Q.S. an-Nisa: 88)³⁴

Dari beberapa keterangan ayat al-Qur'an seperti yang telah disebutkan di atas maka dapat diambil kesimpulan bahwa orang munafik bukan termasuk orang Islam, karena Islam tidak bisa di buktikan hanya dengan sebatas

³¹ Ibid, hlm. 936.

³² Ibid, hlm. 293.

³³ Maksudnya: golongan orang-orang mukmin yang membela orang-orang munafik dan golongan orang-orang mukmin yang memusuhi mereka.

³⁴ Mujamma' al-Malik Fahd li Thiba'at al-Mush-haf asy-Syarif, op. cit hlm. 134.

identitas seperti KTP. Tetapi Islam sejati hanya dapat dibuktikan dengan keimanan yang diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari dengan beramal yang baik dan menjauhi kemungkaran. Jadi pada hakikatnya semua perilaku politik Islam adalah baik, karena pada dasarnya Islam hanya mengajarkan kebaikan dan menolak segala kerusakan. Adapun jika ada orang yang mengaku Islam tapi menerapkan perilaku politik yang menyimpang dari kaidah Islam, maka secara otomatis orang itu bukan termasuk orang Islam melainkan orang munafik yang hanya mengaku orang Islam.

Menurut penulis, yang harus dikritisi oleh al-Asymawy adalah perilaku politiknya saja yang tidak bertanggung jawab atas *plat form* partainya yang telah ia bentuk, jangan konsepnya yang sudah baik. Karena sebenarnya pengertian konsep politik dan perilaku politik itu berbeda. Karena pada dasarnya politik Islam semuanya adalah baik, hanya perilakunya saja yang penulis akui kurang memuaskan. Tetapi dalam hal ini jangan berarti politik yang mengusung nama Islam itu langsung ditentang habis-habisan dan dilarang, karena sejelek apapun partai politik Islam itu dapat memberikan kontribusi dalam memajukan Islam. Walaupun pada diri politikus itu sendiri itu rusak, tapi keberadaannya di pemerintahan masih bisa diambil manfaatnya oleh umat Islam. Strategi ini dalam konsep politik Islam dikenal dengan Istilah:

تخريب قليلة لامة كثيرة³⁵

Artinya: *Merusak sebagian kecil demi kepentingan umat yang banyak.*

³⁵ Wawancara dengan KH. Dimiyati Ro'is pada tanggal 28 Desember 2007.

Menurut al-Asymawy, kegagalan menjalankan pembedaan antara negara dan politik cenderung membahayakan perdamaian, stabilitas dan perkembangan yang sehat dari seluruh masyarakat. Pasalnya, mereka yang terabaikan haknya untuk memperoleh pelayanan dan perlindungan negara serta berpartisipasi aktif dalam politik akan menarik diri atau terpaksa menempuh jalur kekerasan karena tidak adanya cara-cara penanggulangan yang memadai. Oleh karena itu, pertanyaannya kemudian adalah bagaimana mempertahankan pembedaan negara dan politik, ketimbang mengabaikan ketegangan tersebut dengan harapan bahwa ketegangan itu toh akan teratasi dengan sendirinya. Pembedaan negara dan politik yang perlu namun sulit ini dapat dimediasikan melalui prinsip-prinsip dan mekanisme-mekanisme yang menjaga dan mendukung konstitusionalisme serta kesetaraan hak-hak seluruh warga negara.

Menurut penulis, sebenarnya faktor utama penyebab gagalnya perdamaian adalah bukan semata-mata karena bersatunya agama dan politik, bentrokan antar partai yang sama-sama mengusung atas nama agama, tetapi justru faktor utamanya adalah karena masing-masing individu maupun kelompok tidak mau melaksanakan ajaran Islam secara konsekuen, dan karena sangat jauhnya mereka dari norma-norma agama. Karena pada dasarnya Islam telah mengajarkan perdamaian dan humanisme yang sangat tinggi.

Tujuan utama dari pemikiran al-Asymawy adalah mempromosikan masa depan *syari'ah* sebagai sistem normatif Islam di kalangan umat, namun bukan melalui penerapan prinsip-prinsipnya secara paksa oleh kekuatan

negara. Karena, menurutnya jika dilihat dari sifat dan tujuannya, *syari'ah* hanya bisa dijalankan dengan sukarela oleh penganutnya. Sebaliknya, prinsip-prinsip *syari'ah* akan kehilangan otoritas dan nilai agamanya apabila dipaksakan oleh negara. Oleh karena itu, pemisahan Islam dan negara secara kelembagaan sangat diperlukan agar *syari'ah* bisa berperan positif dan mencerahkan bagi kehidupan umat dan masyarakat Islam. Pendapat ini juga bisa disebut 'netralitas negara terhadap agama', dimana institusi negara tidak memihak kepada doktrin atau prinsip agama manapun. Bagaimanapun juga, netralitas seperti itu sasarannya adalah semata-mata kebebasan individu dalam masyarakat untuk mendukung, berkeberatan, atau memodifikasi setiap pandangan atas doktrin atau prinsip-prinsip agama.

Dari alasan al-Asymawy tentang konsep penerapan *syari'ah* dengan solusi pemisahan otoritas agama dan politik seperti tersebut di atas, seolah-olah dapat diterima baik oleh nalar, tetapi pada dampak negatifnya nanti dapat berakibat semakin jauhnya peranan negara dalam mem-*back up* agama, karena bagaimanapun juga peranan negara—yang notabene berkuasa mutlak untuk membuat undang-undang—sangatlah penting dalam mem-*back up* agama. Dan penulis lebih sepakat dengan ungkapan al-Ghazali yang mengatakan:

“Ketahuilah bahwa *syari'ah* merupakan fondasi dan pemerintahan Islam merupakan penjaganya. Jika pemerintahan tidak memiliki fondasi, maka ia akan hancur. Dan jika *syari'ah* tidak memiliki penjaga, ia akan lenyap dan hancur.”³⁶

³⁶ Al-Ghazali, *loc. cit.*

Setiap masyarakat membutuhkan negara untuk melaksanakan fungsi-fungsi penting seperti, memelihara dan menjaga stabilitas agama, mempertahankan kedaulatan dari ancaman luar, menjaga perdamaian dan keamanan publik dalam wilayahnya, menyelesaikan perselisihan antar warga serta menyediakan pelayanan yang dibutuhkan untuk kebaikan mereka. Agar negara bisa menjalankan fungsi-fungsi tersebut, ia harus memilih salah satu dari sejumlah kebijakan yang saling bertentangan dan mempunyai monopoli yang efektif untuk menggunakan kekuatannya dalam mengimplementasikan kebijakan-kebijakan tersebut. Harus penulis tekankan di sini bahwa kita sedang berbicara tentang kebijakan publik dalam skala yang luas; bukan kepercayaan personal seseorang terhadap pemimpin agamanya dengan mematuhi saran-saran yang mereka berikan dalam persoalan-persoalan rutin maupun spiritual. Kebutuhan untuk melaksanakan kebijakan publik yang umum, seperti dibedakan dari kepatuhan sukarela seorang individu, menuntut adanya pemimpin yang ditentukan (baik melalui ditunjuk, dipilih atau dengan cara apapun) karena mereka diharapkan bisa melaksanakan fungsi-fungsi tersebut. Pemimpin-pemimpin itu diharapkan pula memiliki kecakapan politik dan kemampuan untuk menggunakan kekuasaan kursif. Kualitas pemimpin politik yang efektif, dengan demikian, harus ditentukan oleh publik dalam skala yang luas, dengan cara yang jelas dan teratur, agar bentrokan sipil atau konflik bernuansa kekerasan dapat diminimalisir. Ketidakpastian mengenai pemimpin politik dan otoritas mereka menimbulkan resiko perang sipil,

kekacauan, bentrokan atau, paling tidak, kebuntuan dan kebingungan dalam pemerintahan.

Menurut al-asymawy, sampai detik ini belum ada batasan yang jelas tentang apa yang dimaksud dengan penerapan *syari'at*. Slogan ini dibiarkan kabur dan remang-remang sedemikian rupa sehingga tidak jelas maksudnya, entah karena kebodohan atau malah disengaja. Suatu kali, slogan itu bermakna perangkat hukum-hukum agama seperti ibadah. Di lain kesempatan, *syari'at* dimaksudkan sebagai sebuah sistem yang Islami. Pada lain waktu, *syari'at* juga bisa berarti hukum-hukum *syari'at* yang berkenaan dengan persoalan muamalah, sebagaimana termuat dalam al-Qur'an dan *Sunnah*. Kadangkala dimaksudkan juga opini, hukum atau pun fatwa yang terangkum dalam khazanah *fiqh* Islam.³⁷ Adapun persoalan yang sering mengemuka adalah tentang mengembalikan sistem pemerintahan Islam. Tuntutan ini, sebagaimana biasanya, tidak pernah mengajukan undang-undang yang jelas dan pasti, tidak pula menyebutkan agenda yang pasti, tidak pula menyebutkan agenda dan cetak biru (*blue print*) yang terperinci dan terukur.³⁸

Menurut penulis, memang dalam Islam tidak pernah disebutkan konsep politik maupun pemerintahan yang jelas, oleh karena itu banyak terjadi perbedaan konsep yang muncul di kalangan umat Islam seperti yang telah disebutkan oleh a-Asymawy diatas. Tetapi yang dimaksudkan oleh penulis *siyasah* yang dikehendaki dalam Islam itu adalah *siyasah taqribiyyah* (pendekatan

³⁷ Muhammad Sa'id al-Asymawy, 'Jalan Menuju Tuhan', dalam *Syari'at Islam, Pandangan Muslim liberal*, Burhanuddin (ed.), Jakarta: Sembari Aksara Nusantara, 2003, hlm. 3-4.

³⁸ *Ibid*, hlm. 5.

dengan pemerintahan) dan bukan *siyasah* **تقريرية** (penetapan). Dalam hal ini orang Islam harus menjaga relasi dengan negara sedekat-dekatnya agar perjalanan pemerintahan itu tidak menyimpang dari *Syari'at* Islam. Usaha pendekatan dengan pemerintahan itu misalnya: karena negara itu mempunyai pemimpin, maka umat Islam harus berusaha agar pemimpinnya itu seorang Muslim, karena negara itu punya undang-undang, maka untuk mengawasi jalannya undang-undang itu harus ada orang Islam yang duduk di pemerintahan dalam badan Eksekutif, Legislatif dan Yudikatif agar undang-undang itu tidak melenceng dari norma-norma Hukum Islam. Dan juga, karena negara mempunyai kas yang sangat besar agar dapat di-*thasarruf*-kan dengan baik untuk kepentingan umat, karena negara mempunyai tentara maka orang Islam yang berada di lembaga pemerintahan itu harus berusaha agar tentara dapat difungsikan dengan baik untuk mengayomi umat Islam. Dan selain itu masih banyak contoh lagi kedekatan lain yang harus dijaga oleh umat Islam dengan lembaga pemerintahan.

Oleh karena *siyasah* yang dikehendaki dalam Islam adalah *siyasah* **تقريبية** maka wajar saja jika di dalam kaum Muslimin sendiri terjadi berbagai macam konsep yang berbeda-beda, dan tidak menyebutkan agenda dan cetak biru (*blue print*) yang terperinci dan terukur. Hal ini terjadi karena Hukum Islam itu kondisional. Dan sesuai dengan kaidah ushul fikih yang berbunyi:

تغير الاحكام بتغير الازمنة والامكنة والاحوال ولفوند والنيات³⁹

Artinya: *Perubahan hukum disebabkan berubahnya zaman, tempat, situasi, adat dan niat.*

³⁹ Jalaluddin as-Suyuthi, *op. cit.*, hlm. 12.

Hubungan antara Islam, negara dan politik sepanjang sejarah masyarakat Islam jelas merefleksikan ketegangan permanen antara visi ideal penyatuan Islam dan negara dengan kebutuhan pemimpin agama untuk melanggengkan otonominya dari institusi negara. Pemimpin agama membutuhkan otonomi dari negara untuk mempertahankan otoritas moralnya pada negara dan masyarakat secara keseluruhan. Kerangka dasar yang digunakan untuk memediasi ketegangan itu adalah adanya harapan ummat Islam kepada negara untuk memegang teguh prinsip-prinsip Islam dalam menjalankan kewajibannya. Harapan yang pertama berdasarkan pada keyakinan ummat Islam bahwa Islam menyediakan model yang komprehensif untuk kehidupan individu dan publik dalam ruang publik maupun ruang privat.

Pemimpin agama bisa dan memang harus menekankan cita keadilan dan kesetiaan terhadap *syari'ah* dalam teori. Tapi, mereka tidak mempunyai kekuasaan maupun kewajiban untuk menghadapi pertanyaan-pertanyaan praktis seperti bagaimana mempertahankan perdamaian antar komunitas lokal, mengatur relasi ekonomi dan sosial atau mempertahankan negara dari ancaman luar secara langsung. Maka jalan yang harus ditempuh oleh pemimpin agama adalah dengan cara mengintervensi atau terjun ke dunia politik.

Oleh sebab itu, wawasan akan misi dan visi politik Islam harus dibangun secara kokoh. Ini merupakan hal yang sangat fundamental. Jika visi dan misi tidak jelas, maka yang akan terjadi bukan politik Islam tetapi Islam

politik. Artinya, Islam akan dipolitisir untuk kepentingan politik tertentu. Jadi, bukan mengislamkan politik tetapi mempolitikkan Islam.⁴⁰

B. Relevansi Pemikiran Muhammad Sa'id Al-Asymawy tentang Kritik Politisasi Agama dengan Masa Depan Politik Islam

Dari beberapa pemikiran yang telah disebutkan sebelumnya, pada garis besarnya al-Asymawy tidak setuju dengan berdirinya negara teokrasi, dan tidak setuju kalau Islam berada di jalur politik. Karena menurutnya sistem, ini akan menghambat kemoderenan dan akan menyebabkan agama akan dipolitisir untuk kepentingan politik. Menurutnya agama dan politik itu sesuatu yang bertolak belakang, karena agama merupakan simbol kebaikan, sedangkan politik mengajarkan untuk menghalalkan segala cara. Terapi menurut penulis sendiri, hanya ada satu tujuan dari semua pernyataan dan alasan yang telah dilontarkannya, yaitu sekularisasi politik.

Sekularisasi politik adalah sesuatu yang sangat berbahaya bagi umat Islam. Karena sekularisasi adalah bagian dari liberalisme yang merupakan tradisi dan kebudayaan barat yang berusaha memisahkan urusan duniawi dan ukhrawi. Yang mana dampak dari sekularisasi ini dapat menjauhkan seseorang dari urusan agama. Hal ini sudah terjadi di negara-negara Barat seperti di Amerika dan negara-negara Eropa. Akibat dari sekularisasi ini, maka ajaran agama di Amerika dan negara-negara Eropa sudah tidak diminati lagi oleh

⁴⁰ Adin Armasy, *Politik Islam Vesus Politik Sekuler*, <http://jafarsyuhud.blogspot.com/2007/04/islam-and-politics.html>, diakses tanggal 20 Juni 2007.

warganya, hanya tak lebih dari sepuluh persen saja yang masih konsisten memegang ajaran agama.

Pemikiran-pemikiran al-Asymawy tersebut merupakan upaya sekularisasi, meskipun tidak sama dengan yang dihadapi Barat, tetapi hal ini merupakan tahap awal dalam mengenalkan sekularisme seperti di Barat. Sekularisasi ini memang telah menimbulkan banyak kebingungan di tengah-tengah kita. Adalah paling berbahaya bagi kita bahwa masalah-masalah ini disebabkan karena pengenalan cara Barat dalam berpikir, menimbang dan meyakini sesuatu yang ditiru oleh beberapa sarjana dan cendekiawan Muslim yang terpengaruh oleh Barat karena terpukau oleh kemajuan ilmu dan teknologi Barat. Pada umumnya kita tidak sadar akan apa yang tersirat dalam proses sekularisasi. Oleh karena itu, penting sekali bagi kita untuk memahami proses tersebut dengan jelas dengan cara belajar dan mereka yang mengetahui dan sadar akan perihalnya, mereka yang percaya dan menyambutnya serta mereka yang mengajarkan dan menganjurkannya pada dunia.⁴¹

Karena, seperti kita ketahui, arus sekularisasi dan liberalisasi terus berlangsung begitu deras dalam berbagai sisi kehidupan: sosial, ekonomi, politik, dan bahkan pemikiran keagamaan. Karena setelah tiga puluh tahun berlangsung, arus besar itu semakin sulit dikendalikan, dan berjalan semakin

⁴¹ Muhammad al-Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1981, hlm. 18.

liar. Paham-paham ini menusuk jantung Islam dan merobohkan Islam dari pondasinya yang paling dasar.⁴²

Pemikiran al-Asymawi ini terpengaruh hegemoni pengetahuan Barat. Hal ini terlihat nyata ketika menyebarkan dan membela nilai-nilai dan institusi Barat seperti Demokrasi, *Civil Society*, Hak Asasi Manusia. Semua yang datang dari Barat diterima sebagai nilai Universal dan merupakan produk terbaik yang harus diikuti. Tentu saja orang-orang muslim yang berpotensi jahat dan terperanjat dengan kemajuan (dunia materi) bangsa Barat bersemangat untuk berguru kepada Barat. Namun sayang, yang mereka pelajari dari Barat bukanlah kekuatan sains yang membuat mereka maju, melainkan pemikiran keagamaan liberal yang membuat mereka terjungkal dalam budaya amoral. Orang-orang Timur yang telah dididik oleh kaum Orientalis dan telah terbaratkan ini biasa disebut dengan kaum Oksidental (Mustaghribin), melalui mereka inilah pikiran-pikiran liberal tersebut tersebar dan berkembang di dunia Islam melalui tulisan-tulisan mereka atau pengajaran mereka di lembaga-lembaga pendidikan.

Tidak diragukan lagi, manuver-manuver yang telah dilakukan oleh al-Asymawy seperti itu telah banyak mempengaruhi keberadaan partai-partai politik Islam. Karena pandangan yang mengidentifikasikan partai-partai politik Islam sebagai satu-satunya wakil Islam politik luas diterima, maka pemikiran-pemikiran al-Asymawy tersebut di atas dipandang sebagai bukti bahwa Ia memang tengah mendepolitisasi Islam.” Akan lebih tepat jika

⁴² Adian Husaini, *Liberalisasi Islam di Indonesia, Fakta dan Data*, Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, 2006, hlm. 5.

langkah-langkah al-Asymawy di atas ditafsirkan sebagai upaya melemahkan arti penting partai-partai politik Islam atau de-partai-isasi Islam.

Pendapat al-Asymawy itu hanya bisa dibenarkan ketika dalam dalam kondisi tertentu, umpamanya partai politik Islam mengalami ancaman serius—andaikan masih tetap dijalurnya—dari luar Islam yang dapat mengancam kehancuran umat Islam itu sendiri. Maka bolehlah umat Islam itu dengan serta-merta meniscayakan adanya tindakan depolitisasi Islam. Karena dalam hal ini pada kenyataannya, justru Islam yang mengalami “repolitisasi,” dalam bentuk dan versinya yang baru dan dengan parameter-parameter yang lebih sesuai. Hal ini herkembang dengan tujuan mempengaruhi pengambilan keputusan kebijakan baik dari dalam maupun luar birokrasi, dan untuk mengubah pandangan religio-politik aparat-aparat negara. Sebagaimana dinyatakan Harold Lasswell dalam karyanya yang klasik, *Politics. ' Who Gets What, When, How*, politik bukanlah hanya pensoalan partai, melainkan persoalan yang lebih luas yang berkaitan dengan “siapa mendapat apa, kapan dan bagaimana.”⁴³

Dalam konteks politik Islam, Partai politik yang memperjuangkan aspirasi politik Islam perlu memahami tantangan yang dihadapi. Tantangan tersebut bukan saja tantangan politis (mikro), namun juga tantangan peradaban (makro). Tantangan makro adalah tantangan idiologis, politis, ekonomi, sosial dan budaya. Jadi, partai politik Islam seharusnya tidak terpatri terhadap urusan politik saja, apalagi diredusir menjadi urusan internal partai, dan diredusir lagi

⁴³ Bahtiar Effendi, *op. cit.*, hlm. 54-55.

untuk sekedar berebut “kursi”. Presiden, Wakil Presiden, Menteri-menteri, ketua DPR, MPR bisa saja dari Muslim, namun pemikirannya sekular.⁴⁴

Dengan kata lain, usaha apapun untuk mengidentifikasi atau mendeskripsikan Islam yang ideal kepada orang lain selalu terhambat oleh keterbatasan-keterbatasan dan kemungkinan manusia untuk berbuat salah. Memang tingkat pemahaman dan pengalaman seseorang terhadap makna al-Qur’an itu berbeda-beda, tapi tidak ada seorang manusia pun yang bisa sepenuhnya mentransendensikan kemanusiaannya, terutama kepada manusia lain. Jika kemampuan manusia yang terbatas untuk memahami dan mengkomunikasikan sesuatu itu selalu menjadi dasar bagi usaha untuk mengembangkan hubungan sosial dan politik sesuai dengan ajaran Islam, penulis jadi mempertanyakan apa sebenarnya yang dimaksud dengan Islami dalam konteks ini? penulis tidak bermaksud menolak adanya keragaman individual dalam memahami dan mengamalkan nilai-nilai Islam, namun pemahaman dan pengamalan ini tidak bisa dijadikan dasar organisasi sosial dan politik masyarakat, kecuali jika ada pemahaman yang sama dan bisa dipatuhi oleh semua pihak. Dengan kata lain, makna kolektif dan praktis istilah “Islami” itulah yang harus terus dianalisis dan direfleksikan sepanjang sejarah pengalaman ummat Islam dulu, kini dan nanti.

Penulis telah menyatakan bahwa masalah utama, meskipun jelas bukan satu-satunya yang menghambat berkembangnya sintesis yang harmonis antara Islam dan negara adalah sulitnya menemukan kaitan antara keduanya dalam

⁴⁴ *Ibid.*

format yang dapat diterima oleh kedua belah pihak. Sejarah telah membuktikan bahwa, karena Indonesia adalah masyarakat yang secara sosiologis dan kultural majemuk, maka kaitan formalistik atau legalistik antara Islam dan negara tidak dapat diterima oleh semua pihak. Seperti sudah luas diketahui, perwujudan paling utama model itu adalah upaya para pemimpin dan aktivis awal Islam politik untuk menjadikan Islam sebagai dasar ideologi negara. Variasi Iebih halus dan upaya tersebut dapat dilihat dalam upaya mereka melalui desakan agar Piagam Jakarta dilegalisasikan untuk memberi wewenang kepada negara untuk melakukan kontrol atas penerapan *Syari'ah* oleh para pemeluknya. Dan sebagaimana terbukti, upaya tersebut tidak saja mengakibatkan kebuntuan politik, tetapi juga menyebabkan posisi para aktivis Islam politik terpinggirkan dan melemah.⁴⁵

Pentingnya agama dalam mewarnai dunia politik adalah karena masyarakat Islam tunduk kepada prinsip-prinsip kehidupan sosial dan politik yang juga berlaku pada masyarakat lain, karena umat Islam juga berjuang untuk mendapatkan kebutuhan-kebutuhan dasar yang sama; makanan, tempat tinggal, keamanan, stabilitas politik dan seterusnya, sama seperti manusia-manusia lain. Maka dalam hal ini manusia membutuhkan norma agama sebagai penyeimbang. Mereka melakukan hal tersebut juga di dalam kondisi-kondisi yang berlaku di semua masyarakat dan komunitas manusia, termasuk kebutuhan untuk berubah dan beradaptasi dengan perkembangan-perkembangan yang mempengaruhi kehidupan individual dan kolektif mereka.

⁴⁵ Bahtiar Effendi, *op. cit.* Hlm.176-177.

Fakta bahwa perubahan sosial dalam masyarakat dan komunitas Islam dipengaruhi oleh pemahaman-pemahaman Islam yang kuat dan perannya dalam kehidupan publik dan kehidupan pribadi para penganutnya juga umum terjadi di penganut agama-agama lain.

Pemimpin agama, memang harus bersikap kritis kepada negara karena dengan cara demikian, mereka bisa mempertahankan otoritas keagamaan mereka di tengah-tengah komunitas dan juga mendorong negara untuk mengontrol mereka. Dengan demikian, semakin besar otonomi pemimpin agama, semakin besar pulalah tantangan mereka bagi otoritas politik negara. Tetapi, jika mereka dianggap dikontrol oleh negara, semakin kecil pulalah kemungkinan masyarakat menerima penilaian mereka bahwa negara sesuai dengan prinsip-prinsip Islam. Dengan kata lain, sejarah memperlihatkan bahwa institusi agama dan negara memang harus dipisahkan, namun dalam praktiknya keadaan ini sulit untuk dipertahankan.

Tujuan utama dalam skripsi ini adalah sebuah ikhtiar untuk menjelaskan dan menyokong upaya penting dan sekaligus untuk menentang paradoks pemisahan kelembagaan Islam dan negara, sembari tetap memperhitungkan adanya keterkaitan yang niscaya antara Islam dan politik dalam masyarakat Islam saat ini. Sebagai seorang Muslim, penulis mencoba memberikan kontribusi dalam proses ini di kalangan masyarakat Muslim, meskipun tidak berarti bahwa persoalan-persoalan yang penulis diskusikan di sini hanya khusus untuk Islam dan umat Islam saja. Untuk mencapai tujuan tersebut, penulis akan menentang ilusi berbahaya tentang integralisme Islam

dengan politik. karena dengan politik dan kekuatan negara inilah kita bisa menjalankan prinsip-prinsip *syari'ah* melalui kekuatan undang-undang negara. Penulis juga menentang ilusi berbahaya lainnya bahwa Islam bisa atau seharusnya ditarik keluar dari kehidupan politik negara.

Secara singkat penulis ingin mengatakan bahwa keanekaragaman opini tentang setiap aspek kebijakan publik atau perundang-undangan di kalangan sarjana-sarjana Muslim dan mazhab-mazhab pemikiran (*madzâhib*) menunjukkan bahwa tindakan apa pun yang dilakukan lewat lembaga-lembaga negara harus tetap memilih di antara pandangan-pandangan yang berlawanan yang sama-sama sah dari sudut pandangan tertentu dalam Islam. Lagi pula, tidak ada standar-standar atau mekanisme-mekanisme yang disepakati untuk menjatuhkan pilihan di antara pandangan-pandangan tersebut, di dalam berbagai mazhab pemikiran, terlebih-lebih di antara aliran Sunni atau Syiah. Kedua, apa pun standar atau mekanisme yang dipaksakan oleh organ-organ negara untuk memutuskan kebijakan dan perundang-undangan resmi dengan sendirinya mesti didasarkan pada pertimbangan manusiawi orang-orang yang mengontrol lembaga-lembaga tersebut.

Islam kontemporer di Indonesia harus dilihat dari perspektif lain. Pada esensinya, meskipun tidak serta-merta menawarkan pendekatan yang sepenuhnya baru, melainkan gabungan atau simbiosis dari yang ada, perspektif itu harus mengkombinasikan beberapa unsur dekonfessionalisasi, perspektif kultural, dan keragaman dan apa yang membentuk Islam politik. 'Tetapi, pada saat yang sama, asumsi mengenai watak organik hubungan

Islam dan politik (atau negara) dan identifikasi Islam politik dengan partai-partai politik Islam harus diterima.

Singkat—asal-usul sosial para aktor dan pendukung-pendukungnya yang utama, khususnya menyangkut latar belakang intelektual mereka. Dan akhirnya, penulis juga sudah berupaya untuk menunjukkan—meskipun tidak dalam bentuknya yang lengkap semacam pengaruh yang diakibatkan oleh intelektualisme Islam baru ini terhadap ekspresi gagasan-gagasan dan praktik-praktik politik Islam kontemporer di Indonesia.⁴⁶

Secara pribadi penulis mengidealkan sebuah partai dengan asas Islam dan perilaku Islami yang menyeluruh. Secara ideal penulis masih melihat kemungkinan adanya sebuah partai Islam yang menjadikan Islam sebagai asas. Asas tersebut tidak hanya merupakan komoditas politik, tapi juga merupakan dasar perjuangan, pegangan dan tuntunan hidup bagi seluruh anggota, pengurus dan elite partai.

Meski sejarah perpolitikan ummat Islam tidak mendukung idealisme penulis ini tapi dalam banyak hal penulis masih melihat celah-celah yang memungkinkan partai Islam ideal itu, seperti mulai tumbuhnya kelas intelektual yang sangat concern dengan ajaran Islam dan menerapkannya dalam perilakunya sehari-hari, juga sangat mengerti dengan dinamika dunia modern dan mampu mengadaptasi sistem demokrasi sekular dalam perjuangannya. Apabila kemudian kelompok ini juga gagal memegang ajaran Islam sebagai asas dalam seluruh aspek kehidupannya politiknya, maka tidak

⁴⁶ Bahtiar Efendi, *op. cit.*, hlm.176

dapat dibenarkan lagi adanya sebuah partai politik yang mengatas namakan Islam, dalam berbagai bentuk klaimnya.

BAB V

P E N U T U P

A. Kesimpulan

Dari uraian yang telah penulis paparkan, banyak hal yang bisa diambil kesimpulan dari penulisan karya tulis skripsi ini, setidaknya penulis mencatat item-item penting sebagaimana jawaban atas rumusan masalah yang menjadi pokok bahasan pada judul Studi Analisis Terhadap Pemikiran Muhammad Sa'id al-Asymawy Tentang Kritik Politisasi Agama.

Tujuan utama gagasan Muhammad Sa'id al-Asymawy tentang kritik terhadap politisasi agama yang dilakukan oleh Islam politik adalah untuk tujuan sekularisasi politik. Yang menurutnya, kalau agama dan politik masih bercampur maka agama akan menjadi komoditas politik oleh para penguasa dan oleh para politikus tak bertanggung jawab yang mengatasnamakan agama demi mencapai keuntungan duniawi. Akibatnya agama akan terpengkas nilai kesuciannya dan sakralitas agama berkurang, akibatnya agama menjadi profan dan domestik.

Dalam pemikirannya, ada beberapa sebagian kecil pemikiran yang relevan dengan ajaran agama Islam, yaitu hanya dalam konteks ilmu tasawuf, tetapi pemikirannya ini lebih banyak yang tidak relevan dengan kaidah-kaidah *ushuliyah* Islam (ushul fikih) dan juga tidak cocok dengan ilmu strategi politik Islam, dan juga dapat membawa dampak negatif bagi umat Islam itu sendiri.

Dalam menguatkan gagasannya, al-Asymawy mengeluarkan beberapa argumen yang masuk akal dan sangat rasional, diantaranya:

Pertama, Landasann dalil, yang menurutnya baik dalam al-Qur'an maupun Hadist tidak memuat dalil tentang pemerintahan Islam.

Kedua, argumen historis. al-Asymawy mengatakan bahwa sejarah *Khilafah* Islam pasca *khulafa ar-Rasyidin* adalah sejarah perang (*târikhu harbin*) di mana nafsu kekuasaan tanpa sungkan-sungkan menganggangi nilai-nilai etik-moral keagamaan.

Ketiga, argumen teoritis-konseptual. Secara teoritis-konseptual, al-Asymawy mencermati bahwa kelompok Islam Politik sama sekali belum mampu membuat terobosan fikih tentang konsep negara yang baik. Bagi al-Asymawy, ungkapan-ungkapan sloganistik yang senantiasa diumbar kelompok Islam politik, seperti *al-Islâm huwal hall* (Islam adalah solusi) tidak cukup memadai untuk mengatasi krisis mendasar yang sedang dialami umat Islam dalam berbagai aspeknya. Dan menurut al-Asymawy, Penyatuan agama dan politik yang ideal tidak mungkin dicapai setelah Nabi meninggal karena tidak ada seorang manusia pun pada saat ini yang memiliki otoritas politik dan keagamaan yang sama sepertinya.

Kalau dipahami secara mentah-mentah atau sekilas, seolah-olah konsep yang ditawarkan oleh Muhammad Sa'id al-Asymawy tentang sekularisi politik (pemisahan otoritas keagamaan dan politik), kritik terhadap politisasi agama dan Islam politik, dan usaha Al-Asymawy yang katanya ingin mengembalikan Islam ke jalur kultural sesuai dengan fitrahnya, seolah-olah dapat memberi kesegaran dalam wacana baru Islam dan dapat membawa persatuan umat. Karena memang harus kita akui bahwa politiklah yang

menghancurkan umat Islam, dan sebab politiklah agama menjadi tunduk dan dipolitisir oleh para politikus-politikus yang tak bertanggungjawab.

Tetapi kalau kita cermati lebih jauh, sebenarnya antara Agama dan politik pada hakikatnya tidak dapat dipisahkan. Karena Agama memerlukan politik sebagai penjaga, dan sebaliknya politik membutuhkan agama sebagai pondasi. Adapun masalah realitas yang ada bahwa agama sebagai komoditas utama dalam berpolitik adalah bukan semata-mata kesalahan dari agama atau pun politiknya yang harus dipisahkan sejauh-jauhnya. Tetapi menurut penulis sendiri yang perlu dibenahi adalah oknum atau orangnya yang hanya memperjuangkan egonya masing-masing dan tak mau melaksanakan—atau bahkan tidak tahu sama sekali tentang—ajaran Agama Islam, karena pada hakikatnya Islam merupakan agama yang universal dan komprehensif mencakup semua aspek kehidupan, yang di dalamnya mengajarkan untuk berbuat kebaikan dan menjauhi kerusakan, termasuk di dalamnya terdapat seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara.

B. Saran-saran

1. Hendaknya diadakan analisis yang lebih mendalam dan kritis tentang Studi Analisis Terhadap Pemikiran Muhammad Sa'id al-Asymawy Tentang kritik Politisasi Agama, karena metodologi dan pemikirannya sangat penting untuk dikaji dalam membentuk masyarakat Islam yang selektif terhadap pemikiran-pemikiran para intelektual Muslim yang mengatasmakan pembaharu Islam sesuai dengan perkembangan zaman, sehingga gagasan moral politik Islam yaitu kemaslahatan dapat terwujud.

2. Hendaknya para pakar politik Islam atau politikus lainnya dalam berijtihad politik berkiblat pada metodologi ijtihadnya Rasulullah, para *khulafa ar-Rasyidin* dan para ulama *salaf* soleh yang berorientasi pada kemaslahatan agama dan umat. Metodologi ini digunakan sebagai ruh dan spirit yang selalu menghidupkan dalam kerangka berfikir para pakar politik Islam. Sehingga politik Islam pada dewasa ini tidak hanya mengatasnamakan agama untuk mencari keuntungan duniawi, tapi untuk kemaslahatan umat Islam.

C. Penutup

Dengan mengucapkan syukur dan pujian kepada Allah, akhirnya penulis dapat menyelesaikan penulisan karya skripsi ini. Karena hanya berkat hidayah serta inayah Allah lah penulis bisa menyelesaikan tugas yang sebagian besar mahasiswa menganggapnya berat ini.

Akhirnya, penulis berharap bahwa apa yang penulis paparkan dalam tulisan singkat ini dapat memberikan wacana baru dan menambah wawasan serta menjadikan diskursus dalam pemikiran politik Islam menjadi lebih terarah. Tentunya, penelitian ini masih jauh dari sempurna, karena dibatasi oleh pengetahuan, dana dan waktu yang terbatas pula. Maka kritik dan saran yang membangun senantiasa penulis harapkan demi hasil yang lebih maksimal. *Subhaanaka laa ilma lanaa illa maa allamtanaa. Innaka anta al aliim al hakim.*

DAFTAR PUSTAKA

- A'la, Abd, *Eliminasi Politisasi Agama Dalam Pilpres*, <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=611>, diakses tanggal 14 Juli 2007.
- Abdalla, Ulil Absor, *Politik dan Siyasah, Tiga Tesis Tentang Islam dan Politik*, dalam "Majalah Tashwirul Afkar" Edisi No. 3 Tahun 1998.
- Abd al-Karim, Khalil., *Negara Madinah, Politik Penaklukkan Masyarakat Suku Arab*, (terj) Kamran As'ad Irsyadi, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Adib Ach, Kholidul., *Dekonstruksi Nalar politik Islam, Dari Totalitarianisme Menuju Demokrasi*, dalam "Runtuhnya Negara Tuhan, Membongkar Otoritarianisme dalam Wacana Politik Islam", Tedi Kholiluddin (ed) Semarang: INSIDE, 2005.
- _____, *Kritik Nalar Politik Kiai NU*, dalam mengendalikan "Syahwat Politik" Kiai NU, Semarang: PW IPNU Jateng & Aneka Ilmu, 2004.
- Ali, Muhammad., *Islam Muda, Liberal, Post-Puritan, Post-tradisional*, Yogyakarta: Apeirin Pilotes, 2006.
- Anwar, Syafi'I, Dr., *Partai Politik Islam Dalam Peta Politik Indonesia* <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=525>, diakses tanggal 30 Juni 2007.
- Asymawy, al-, Muhammad Sa'id, *Jalan Menuju Tuhan*, Burhanuddin (ed) *Syari'at Islam Pandangan Muslim Liberal*, Jakarta: Sembari Aksara Nusantara, 2003.
- _____, *menentang Islam Politik*, (terj. Widyawati), Bandung: Alifya, 2004.
- _____, *Nalar Kritis Syari'ah*, (terj. Luthfi Thomafi), Yogyakarta: LKiS, 2004.
- _____, *Islam and Modern Society*, Friedrich: Naumann Stiftung, 2000.
- Attas, al-, Muhammad al-Naquib, *Islam dan Sekularisme*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1981.
- Best, John W., *Metodologi Penelitian dan Pendidikan*, Surabaya: Usaha Nasioanl, 1982.
- Effendy, Bahtiar, *Islam dan Tata Negara, Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam*, Jakarta: Paramadina, 1998.

- Eickelman, Dale F. dan James Piscatory, *Politik Muslim: Wacana Kekuasaan dan Hegemoni dalam Masyarakat Muslim*, terj. Endi Haryono dan Rahmi Yunita, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998.
- Esposito, John L., *Ancaman Islam Mitos Atau Realitas?*, (terj. Alwiyyah Abdurrahman & MISSI), Bandung: Mizan, 1996.
- _____, *Unholy War*, (terj. Syafruddin Hasani), "Teror Atas Nama Islam", Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2003.
- Ghazali, al-, *Al-Iqtishad fi al-I'tiqad*, Maktabat al-Jund, Mesir, 1972.
- _____, *Ihya Ulum al-Din*, Juz III, Beirut: Daar El-Fikr, 2003.
- Hadawi & Mimi Martin, *Penelitian Terapan*, Yogyakarta: Gajahmada University Press, 1996.
- Hadi, Sutrisno, *Metodologi Research*, Yogyakarta: Andi Ofset, 1997.
- Hakim, Abdul Hamid, *Mabadi al-Fiqhiyyah*, Jakarta: Sa'adiyyah Putra, tt.
- Hanafi, Hasan, *Etika Global dan Solidaritas Kemanusiaan Sebuah Pendekatan Islam*, dalam "Islam dan Humanisme Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Hmanisme Universal", Yogyakarta: kerja sama IAIN Walisongo dengan Pustaka Pelajar, 2007.
- Harricahyono, Cheppy, *Ilmu Politik dan Perspektifnya*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1991.
- Hasan, Ilyas *Moralitas Politik Islam: Belajar dari Perilaku Politik Khalifah Ali bin Abi Thalib*, Jakarta: Pustaka Zahra, 2003
- Hendra, *Pengantar Politik Islam*, <http://www.hudzaifah.org/Article64.phtml>, diakses tanggal 30 Juni 2007.
- Husaini, Adian, MA., *Liberalisasi Islam di Indonesia, Fakta & Data*, Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyyah Indonesia, 2006.
- Hoogerwerf, A. *Politologie*, (terj. R.L.L. Tobing), Jakarta: Sapdodadi, 1979.
- Ja'far Sodiq, *Islam and Politics*, <http://jafarsyuhud.blogspot.com/2007/04/islam-and-politics.html>, diakses tanggal 20 Juni 2007.
- Khamami, Zada, & Arif R. Arafah, *Diskursus Politik Islam*, Jakarta: LSIP, 2004.

- Khayyath, al-, Abd al-Aziz Izzat, *an-Nidzaam al-Siyaasi fi al-Islam*, Cairo: Daar al-Salaam, 1999.
- Ma'luf, Lois, *al-Munjid*, Beirut: Daar el Masyreq, 1973.
- Maarif, A. Syafi'i, DR., *Islam dan Politik di Indonesia, pada Masa Demokrasi dipimpin (1959-1965)*, Yogyakarta: Pustaka Prama Abiwara, 1988.
- Machasin, *Teologi Politik Perspektif Islam*, dalam 'Agama dan Negara perspektif Islam, Katolik, Hindu, Budha, Konghucu, Protestan', Yogyakarta: Institut DIAN/Interfidei, 2001.
- Maliki, al-, Muhammad Bin Alwiyy, al-Hasani, *Qawaa'id al-Asasiyyah*, Singapura: Haramain, 2006.
- Malik, Kholis, *Strategi Revitalisasi Parpol dalam Pembangunan Masyarakat Madani dan Demokrasi di Indonesia*, dalam "Siasat Gerakan kota: jalan Menuju Masyarakat Baru", Imam Subkhan (Ed), Yogyakarta: Shalahuddin, 2003.
- Mas'ud, Abdurrahman, Prof. H. Ph. D., *Membangun Tauhid Sosial di Indonesia*, dalam "Jurnal Ihya 'Ulum al-Din" Volume 5, nomor 2, Desember 2003.
- Mawardi, al-, *Ahkam al-Sulthoniyyah wa al-Wilaayat ad-Diiniyyah*, Beirut: Daar el Fikr, 1960.
- Montgomery, W, Watt., *Pergolakan Pemikiran Politik Islam*, (terj. Hamid Fahmi Zarkasyi & Taufiq Ibnu Syam), Jakarta: Beunabi Cipta, 1987.
- Mubarrakfury, Syekh Syafiyyur-Rahman., *ar-Rakhiqul-Makhtum*, (terj. Abdullah Haidir), Riyadh, Kantor Dakwah dan Bimbingan bagi Pendatang al-Sulai, 1999.
- Mujamma' al-Malik Fahd li Thiba'at al-Mush-haf asy-Syarif, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Medinah al-Munawwarah: 2000.
- Mulkhan, Abdul Munir., *Humanisasi Politik dan Keagamaan Perspektif Islam*, dalam "Agama dan Negara perspektif Islam, Katolik, Hindu, Budha, Konghucu, Protestan", Yogyakarta: Institut DIAN/Interfidei, 2001.
- Murtadho, Ali, *Pandangan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah Tentang Konsep Siyasah Syar'iyyah, Dalam Konteks Aplikasi Fiqh*, dalam "Jurnal Al-Ahkam", Semarang: Volume XIII, Edisi I, Juli 2002.
- Muslim, *Sahih Muslim Juz II*, Beirut: Daar el Fikr, 2005.

- Muttaqin, Hidayatul, *Kesalehan Politik*,
<http://suarapembaruan.com/News/2007/03/13/Editor/edit01.html>,
diakses tanggal 30 Juni 2007.
- Na'im, an-, Abdullahi Ahmed, *Islam Dan Negara Sekular, Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*, (terj. Sri Murniati), Jakarta: Mizan, 2007.
- Nasution, Harun, Prof. Dr., *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid I*, Jakarta: UI-Press, 1985.
- Novriantoni, *Al-Islâm: Agama atau Politik?*, <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=371>, diakses tanggal 14 Juli 2007.
- _____, *Muhammad Sa'id Al-Asymawi: 'Petarung' di Arena Islam Politik*, dalam majalah *Syir'ah* No 33/IV/Agustus 2004.
- Pardoyo, *Sekularisasi Dalam Polemik*, Pustaka Utama Grafiti, Jakarta, 1993.
- Paydar, Manoucher, *Legitimasi Negara Islam Problem otoritas Syari'ah dan politik penguasa*, terjemah oleh M. Maufur el-Khoiry, Yogyakarta: Fajar Pusaka Baru, 2003.
- Pulungan, Dr. J. Suyuti., *Fiqh Siyasah, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005.
- Purwanto, Edy., *Agama, Politik dan Negara*, dalam "Agama dan Negara perspektif Islam, Katolik, Hindu, Budha, Konghucu, Protestan", Yogyakarta: Institut DIAN/Interfidei, 2001.
- Qodir, Zuly, *Agama Dalam Bayang Bayang Kekuasaan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Ra'is, Dhiauddin, Dr. *Teori Politik Islam*, [http://media.isnet.org/islam/Etc/Teori Politik.html](http://media.isnet.org/islam/Etc/Teori%20Politik.html), diakses tanggal 30 Juni 2007.
- Ra'is, Dimiyati, KH., Wawancara tentang Siyasah Islam, pada tanggal 28 Desember 2007
- Razak, Nazaruddin, *Dienul Islam*, Bandung: Al-Ma'arif, 1973.
- Raziq, al-, Ali Abd, *Islam dan Dasar-dasar Pemerintahan*, (terj. M. Zaid Su'di), Yogyakarta: Jendela, 2002.
- Sagiv, David, *Islam Otentitas Liberalisme*, (terj. Yudian W. Asmin), Yogyakarta: LKiS, 1997.

- Salim, Arskal & Azyumardi Azra, *Negara dan Syari'at Dalam Perspektif Hukum Indonesia*, Burhanuddin (ed.) dalam "Syari'at Islam Pandangan Muslim Liberal", Jakarta: Sembrani Aksara Nusantara, 2003.
- Samarqandiy, as-, Abu Laist, *Tanbih al-Ghafiliin*, Beirut: Daar el Fikr, 1994.
- Setiawan, A., Politik Dan Islam: Definisi, Teori Dan Praktek, <http://www.theworldpolitics.com/?p=10> diakses tanggal 20 Juni 2007.
- Sholehuddin, Muhammad, *Desakralisasi Politik Islam*, <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=639>, diakses tanggal 20 juni 2007.
- Sjadzali, H. Munawwir, M.A., *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah , dan Pemikiran*, UI Press, Jakarta, 1990.
- Suprayogo, Imam, Prof. Dr. dan Drs. Imam Tobroni, M.Si., *Metode Penelitian Sosial Agama*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2001.
- Suyuthi, As-, Jalaluddin, *al-Asybah wa an-Nadzaa'ir fi al-Furu'*, Jakarta: Nur as-Tsaqafah al-Islamiyyah, t.th..
- Tajib, Anshori, *Sistem Politik Dalam Pemerintahan Islam*, Surabaya: Bina Ilmu, 1983.
- Thahhan, Musthafa Muhammad, *Tantangan Politik Negara Islam*, (terj. Dimiyati Rafi'i & Muhammad Farhan), Malang: Pustaka zamzami, 2003.
- Yewangoe, AA., *Agama dan Negara perspektif Islam, Katolik, Hindu, Budha, Konghucu, Protestan*, Yogyakarta: Institut DIAN/Interfidei, 2001.
- Zuhaily, az-, Wahbah, *Nadhriyat ad-Dharuriyyah asy-Syar'iyah*, Beirut: Muassas Risalah, 1982.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Ahmad Basori
NIM : 2101251
Tempat Tanggal Lahir : Tegal, 13 Maret 1979
Jenis Kelamin : Laki-laki
Alamat Asal : Rt 02/02 Desa Pesarean Kecamatan Pagerbarang
Tegal Jawa Tengah 52462

Riwayat Pendidikan Formal

SDN Pesarean III (1992)
SMPN I Jatibarang (1995)
MAN Kendal (1998)
Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang

Pendidikan Non Formal

MDA "Manba'ul Khikmah" Pesarean (1991)
MDW "Manba'ul Khikmah" Pesarean (1994)
MDW "Sunan Katong" Kaliwungu (1998)
MA "Al-Fadlu" Jagalan Kaliwungu (2001)
PP. "MISK" Sarean Kaliwungu Kendal

Pengalaman Organisasi

Pengurus PP. "MISK" Sarean Kaliwungu
* Seksi Pendidikan (2000)
* Seksi Keamanan (2002)
* Sekretaris (2003)
* Wakil Ketua (2004)
* Ketua (2005)
PMII Rayon Syari'ah (2001-2003)
Ikatan Mahasiswa Tegal (IMT)
Ikatan Pelajar Islam Kaliwungu Tegal (IPIKAT)

Ahmad Basori, lahir di desa Pesarean Pagerbarang Tegal, pada tanggal 13 Maret 1979. Selama mengenyam pendidikan di bangku Sekolah Dasar Negeri (SDN) Pesarean 03 ia barengi dengan pendidikan madrasah "Manba'ul Khikmah" pada sore hari dikampung halamannya hingga lulus pada tahun 1992, kemudian ia masuk SMPN 01 Jatibarang Brebes dan lulus pada tahun 1995, kemudian melanjutkan ke MAN Kendal hingga lulus pada tahun 1998, sambil mesantren di PP."MISK" Sarean Kaliwungu. Kemudian setelah lulus dari MAN Kendal ia tidak langsung melanjutkan pendidikan formalnya, karena berkonsentrasi di pendidikan pesantren salaf "Al-Fadlu" Kaliwungu hingga tamat pada tahun 2001. baru setelah lulus dari pendidikan salaf ia melanjutkan kembali pendidikan formalnya di IAIN Walisongo fakultas Syari'ah jurusan Siyasa Jinayah pada tahun 2001-2008. Selama kuliah di IAIN Walisongo ia hanya aktif organisasi pesantren.