

TELAAH PEMIKIRAN KHALIL ABDUL KARIM
TENTANG NEGARA MADINAH DALAM KONTEKS
NEGARA ISLAM

SKRIPSI

Diajukan untuk Memenuhi Tugas dan Melengkapi Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana Strata 1
Dalam Ilmu Syari'ah



Oleh:

SOKHIBI

NIM: 2101172

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

2007

Dr Imam yahya M.Ag
Perum Pandana Merdeka H/2
Ngalian, Semarang 50181

.....
PERSETUJUAN PEMBIMBING

Lamp :4 (empat) eks.

Hal :Naskah Skripsi

a.n. Sdr. Sokhibi

Semarang Desember 2006

Kepada Yth

Dekan Fakultas

Syari'ah IAIN Walisongo

Semarang

Asalamu'alaikum Wr.Wb.

Setelah saya meneliti dan mengadakan perbaikan seperlunya, bersama ini saya kirim naskah skripsi Saudara:

Nama : Sokhibi

NIM : 2101172

Jurusan : Siyasah Jinayah

Judul Skripsi: TELAAH PEMIKIRAN KHALIL ABDUL KARIM TENTANG
NEGARA MADINAH DALAM KONTEKS NEGARA
ISLAM

Dengan ini saya mohon kiranya skripsi saudara tersebut dapat segera dimunaqosahkan.

Atas perhatiannya kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr.Wb.

Pembimbing

Dr. Imam Yahya, M. Ag
NIP 150 275 331



DEPARTEMEN AGAMA
ISNTITUT AGAMA ISLAM NEGERI WALISONGO
FAKULTAS SYARI'AH

Jl. Prof. DR. Hamka Km.2 Telp/Fax. (024) 7601291 Semarang 50185

PENGESAHAN

Nama : Sokhibi
NIM : 2101172
Jurusan : Siyasah Jinayah
Judul Skripsi : TELAAH PEMIKIRAN KHALIL ABDUL KARIM TENTANG
NEGARA MADINAH DALAM KONTEKS NEGARA ISLAM

Telah dimunaqosahkan oleh Dewan Penguji Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo
Semarang dinyatakan lulus pada tanggal 25 Januari 2007.

Dan dapat diterima sebagai pelengkap ujian akhir Program Sarjana Strata Satu (1)
guna memperoleh Gelar Sarjana dalam ilmu syariah.

Semarang, 25 Januari 2007

Mengetahui

Ketua Sidang

Sekretaris Sidang

Drs. Muhyidin, M.Ag
NIP. 150 216 809

Dr. Imam Yahya, M. Ag
NIP 150 275 331

Penguji I

Penguji II

Prof. Dr. Mujiyono, M.A
NIP. 150 222 111

M. Saifullah, M.Ag
NIP. 150 276 621

Pembimbing

Dr. Imam Yahya, M. Ag
NIP 150 275 331

MOTTO

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌُ
وَاحِدٌ.....(فصلت: 6)

“Katakanlah, bahwasanya aku hanyalah seorang manusia seperti kamu, diwahyukan kepadaku bahwasannya Tuhan kamu adalah Tuhan Yang Maha Esa”. (Fushilat: 6)*

Seagung apa pun, kendati ia seorang nabi yang telah mencapai transendensi, dia tetap “anak masyarakatnya”**. **

* Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Semarang: PT Tanjung Mas Inti, 1984, hlm. 773.

** Khalil Abdul Karim, *al-Judzur at-Tarikhiyyah li as-Syar'iyah al-Islamiyyah*, terj. Kamran As'ad, "Syari'ah, Sejarah Perkelahian Pemaknaan", Yogyakarta: LKiS, 2003, hlm. 117.

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 satu pun pikiran-pikiran orang lain, kecuali informasi yang terdapat dalam referensi yang dijadikan bahan rujukan.

Semarang, 22 Desember 2006

Deklarator,

Sokhibi
NIM 2101172

PERSEMBAHAN

Sebuah kreasi sederhana dan mungkin dangkal untuk disebut sebagai karya ilmiah, namun semua tercipta dan dipersembahkan kepada:

- Bapak dan ibu tercinta yang telah melahirkanku, mendidik, membimbing serta senantiasa mengasihiku. Sumbangannya yang tak terhingga dan doanya yang tak pernah terhenti, merupakan segalanya bagiku dan penentu keberhasilanku.
- Adik-adikku, Lutfiah dan Nasiruddin, semoga kalian menjadi anak yang sholih dan sholihah.
- Ade tersayang curahan hatiku yang selalu memotifasiku dan mendampingiku di waktu suka dan duka. Terima kasih atas saran dan nasihatnya walau sesekali kadang meresahkan.
- Teman-temanku, Paul, Toing, Zainal, Sule, yang selalu mengiringiku baik sewaktu di ponpes APIK Kaliwungu maupun di IAIN Semarang.
- Sahabat-sahabat PMII Rayon Syari'ah dan Komisariat Walisongo Semarang.
- Teman-temanku, Agus, Wafa, Ucup, A'om, Safiq dan semuanya. Terima kasih atas segenap bantuannya.

ABSTRAK

Sokhibi (2101172) Telaah pemikiran Khalil Abdul Karim tentang Negara Madinah dalam konteks Negara Islam. Skripsi, Semarang: Program Strata 1.

Penelitian ini bertujuan: 1) Untuk mengetahui pemikiran Khalil Abdul Karim, sebagai hasil eksplorasi ilmiahnya terhadap Negara Madinah. 2) Mengetahui kontribusi dan signifikansi pemikiran Khalil Abdul Karim dalam konteks negara bangsa, dimana negara sudah tidak lagi dibangun atas dasar agama dan kepercayaan tertentu.

Penelitian ini merupakan penelitian pustaka (*library reseach*). Dengan menggunakan dua data yaitu data primer dan data sekunder. Metode analisis data yang digunakan adalah, metode deskriptif analitik, *Content analysis* (analisis isi) dan Analisis komparatif. Pendekatan hermeneutik juga diperlukan untuk menganalisis bangunan pemikiran Khalil Abdul Karim dalam pembacaannya mengenai bentuk dan karakteristik negara Madinah.

Khalil Abdul Karim memandang bahwa Negara Madinah tidak lebih dari negara Quraisy yang telah lama dirintis oleh Qushayi. Qushayi dan generasi penerusnya mampu meramu agama dan budaya yang pada akhirnya berujung pada kekuasaan yang kuat. Karena itu Khalil menolak term negara Islam yang diasumsikan sebagai negara yang didasarkan pada wahyu Tuhan. Dengan demikian Negara Madinah secara politik adalah negara sekuler. Negara Madinah, juga tidak bisa dijadikan sebagai prototipe negara ideal karena didalamnya terdapat perilaku diskriminasi, penindasan dan depotisme. Negara Madinah hanyalah cermin kehidupan politik masyarakat Arab *semi-primitif* abad ke-7 M. Yang tentunya hanya cocok untuk kehidupan saat itu.

Kontribusi pemikiran Khalil cukup signifikan. Gagasan negara kebangsaan (*nation state, al-daulah al-sya'biyah*), telah menggantikan cita-cita negara keagamaan (*al-daulah al-diniyah*). Dalam konteks ini, mengidolakan masa lampau (masa pemerintahan Negara Madinah), kemudian berusaha menghidrarkannya kembali pada saat ini, bukan merupakan pilihan bijak. Dalam masalah politik-kenegaraan, umat Islam tidak harus merujuk pada pola pemerintahan nabi pada saat itu. Umat Islam dipersilahkan bebas menentukan bentuk negara apapun yang lebih sesuai dengan tuntutan realitas objektif, karena pada dasarnya pembentukan negara adalah kebutuhan yang bersifat duniawi (sekuler).

Namun penelitian Khalil tidak bisa lepas dari beberapa kelemahan, seperti upaya mereduksi ragam tradisi hanya pada tradisi Qraisyy, pemaknaan *ashabiyah* hanya dalam arti sempit (dimaknai hanya sebagai solidaritas kesukuan), dan minimnya porsi pembahasan terhadap Piagam Madinah yang menurut penulis merupakan hal yang cukup urgen ketika berbicara Negara Madinah

Hasil penelitian ini diharapkan akan menjadi bahan informasi dan masukan bagi mahasiswa, para peneliti, agamawan dan semua pihak yang berkonsentrasi dalam bidang politik, khususnya di lingkungan Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang.

KATA PENGANTAR

Hamdan wa syukran lillahi ta'ala

Puji syukur kehadirat Allah SWT atas anugerah rahmat dan hidayah-Nya, sehingga penyusunan skripsi ini dapat terselesaikan. Shalawat serta salam semoga senantiasa terlimpahkan kepada Nabi kita Muhammad bin Abdullah bin Abdul Muthalib bin Hasyim bin Abdi Manaf bin Qushayi al-Quraisy, segenap keluarga, shahabat dan seluruh umatnya.

Penyusunan skripsi bukan merupakan suatu hal yang mudah. Penulis menemukan banyak hambatan yang menyertai dalam proses penyusunan skripsi ini, baik karena keterbatasan kemampuan penulis sendiri maupun hal-hal di luar itu. Karena itu, menjadi suatu kebanggaan tersendiri kalau akhirnya skripsi ini dapat terselesaikan. Namun demikian, terselesainya skripsi ini karena adanya jasa dari banyak pihak yang telah membantu penulis dalam penyusunannya. Oleh karena itu, penulis menyampaikan banyak terima kasih kepada beberapa pihak yang telah banyak membantu penulis dalam menyelesaikan penyusunan skripsi ini, khususnya kepada yang terhormat:

1. Prof. Dr. H. Abdul Djamil, M.A., selaku Rektor IAIN Walisongo Semarang.
2. Drs. H. Muhyiddin, M. Ag, selaku Dekan Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang.
3. Drs. Maksun M. Ag, selaku Kajur Siyasah Jinayah, dan Ahmad Arif Junaidi selaku Sekjur Siyasah Jinayah, yang telah merestui penulis untuk mengangkat judul tersebut.
4. Dr. Imam Yahya, M. Ag yang telah meluangkan waktunya untuk membimbing dan mengarahkan penulis dalam penyusunan skripsi ini.
5. Viva T. Nur Usman yang telah bersedia mengirimkan Jurnal Taswirul Afkar, sehingga sangat membantu penulis dalam memperoleh data.
6. LKiS Yogyakarta yang telah menerjemahkan dan menerbitkan beberapa karya Khalil Abdul Karim, sehingga dapat memudahkan penulis memahami pemikirannya.

7. Semua teman-teman, *wa bil khushush* Tedi Kholiludin yang telah banyak meminjamkan buku-bukunya sebagai referensi dalam skripsi ini.

Semarang, 22 Desember 2006
Penulis

Sokhibi



DEPARTEMEN AGAMA
ISNTITUT AGAMA ISLAM NEGERI WALISONGO
FAKULTAS SYARI'AH

Jl. Prof. DR. Hamka Km.2 Telp/Fax. (024) 7601291 Semarang 50185

Hal : Nilai Bimbingan Skripsi

Kepada Yth.

Dekan Fakultas Syari'ah

IAIN Walisongo

di Semarang

Assalaamu'alaikum Wr. Wb.

Dengan hormat kami beritahukan bahwa setelah kami selesai membimbing skripsi saudara:

Nama : Sokhibi

NIM : 2101172

Judul Skripsi : Telaah Pemikiran Khalil Abdul Karim Tentang Negara Madinah Dalam Konteks Negara Islam.

Maka nilai skripsinya adalah :.....()

Catatan khusus pembimbingan :

Demikian agar dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

Wassalaamu'alaikum Wr. Wb.

Semarang,

Pembimbing

Dr. Imam Yahya, M. Ag
NIP 150 275 331

NASKAH UJIAN MUNAQSAH

Nama : Sokhibi
NIM : 2101172
Jurusan : Siyasah Jinayah
Judul Skripsi : **TELAAH PEMIKIRAN KHALIL ABDUL KARIM
TENTANG NEGARA MADINAH DALAM
KONTEKS NEGARA ISLAM**
Pembimbing : **Dr. Imam Yahya, M. Ag**
NIP 150 275 331

NASKAH UJIAN MUNAQSAH

Nama : Sokhibi
NIM : 2101172
Jurusan : Siyasah Jinayah
Judul Skripsi : **TELAAH PEMIKIRAN KHALIL ABDUL KARIM
TENTANG NEGARA MADINAH DALAM
KONTEKS NEGARA ISLAM**
Pembimbing : **Dr. Imam Yahya, M. Ag**
NIP 150 275 331

DAFTAR ISI

Halaman Judul	i
Persetujuan Pembimbing	ii
Pengesahan.....	iii
Motto	iv
Deklarasi	v
Persembahan.....	vi
Abstrak	vii
Kata Pengantar	viii
Daftar Isi	x
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	11
C. Tujuan Penelitian	11
D. Telaah Pustaka	11
E. Metode Penelitian	15
F. Sistematika Penulisan	18
Bab II Gambaran Umum Negara Madinah	20
A. Pengertian dan Ruang Lingkup Negara	20
B. Negara Madinah dan Pemerintahannya	25
C. Terminologi Negara Islam	34
D. Prinsip-Prinsip Negara Islam	53
BAB III Negara Madinah Dalam Pandangan Khalil Abdul	
 Karim	56
A. Biografi dan Karya Khalil Abdul Karim.....	56
B. Kondisi Sosial Politik Mesir	60
C. Dinamika Intelektual Mesir	65

	D. Metodologi Pemikiran Khalil Abdul Karim	68
	E. Negara Madinah Perspektif Khalil Abdul Karim...	71
	1. Pola Pemerintahan Negara Madinah	72
	2. Hijrah Sebagai Langkah Politik	82
	3. Peperangan dan Ekspansi ke Luar	88
	4. Syura dan Khilafah	93
	5. Relasi Agama-Negara	100
Bab IV	Analisis Pemikiran Khalil Abdul Karim tentang Negara Madinah dalam Konteks Negara Islam	116
	A. Analisis Pemikiran Khalil Abdul Karim tentang Negara Madinah	116
	B. Kontribusi dan Signifikansi Pemikiran Khalil Abdul Karim dalam Dinamika Politik Islam	127
	C. Hermeneutika: Upaya Memahami Kontroversi Khalil Abdul Karim	136
Bab V	Penutup	144
	A. Kesimpulan	144
	B. Saran-Saran	147
	C. Penutup	148

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Ketika dinyatakan bahwa pada masa Nabi Muhammad sudah ada negara dan pemerintahan Islam, maka pandangan demikian merujuk pada masa beliau sejak menetap di kota Yatsrib. Kota ini kemudian berganti nama menjadi *Madinat al-Nabi* dan populer dengan sebutan Negara Madinah. Kajian terhadap negara dan pemerintahan Nabi di Madinah, dapat ditelusuri dengan menggunakan dua pendekatan. *Pertama*, pendekatan normatif Islam yang menekankan pada pelacakan nash-nash al-Qur'an dan Sunnah Nabi yang mengisyaratkan adanya praktik pemerintahan yang dilakukan oleh Nabi. *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 kenegaraan.

Secara historis, terbentuknya Negara Madinah merupakan akibat dari perkembangan penganut Islam yang menjelma menjadi kelompok sosial dan memiliki kekuatan politik riil pada pasca periode Makkah (setelah hijrah). pada periode Makkah pengikut Nabi masih merupakan kelompok kecil dan belum menjadi komunitas yang mempunyai daerah kekuasaan dan berdaulat. Mereka adalah golongan minoritas yang lemah dan tertindas, sehingga tidak mampu tampil sebagai kelompok penekan terhadap kelompok sosial mayoritas

kota Makkah yang waktu itu berada di bawah kekuasaan aristokrat Quraisy. Di Madinah posisi Nabi dan pengikutnya mengalami perubahan besar. Mereka mempunyai kedudukan baik, dan segera menjadi umat yang kuat dan dapat berdiri sendiri.¹ Setelah kaum muslimin Makkah hijrah ke Madinah, kompleksitas etnis dan keyakinan semakin bertambah. Masyarakat Madinah pasca hijrah Nabi terdiri dari komunitas Arab Muslim Makkah, komunitas Arab muslim Madinah (Suku Aus dan Khazraj), komunitas Yahudi dan komunitas Arab Pagan. Untuk menyikapi fenomena tersebut, seperti dijelaskan oleh Hasbi Amiruddin, Nabi Muhammad membuat dua kebijakan.

Pertama, menata kehidupan internal umat Islam yaitu mempersaudarakan antara kaum Muhajirin dan kaum Anshar secara efektif. Persaudaraan ini bukan diikat dengan hubungan darah atau qabilah tetapi atas dasar ikatan agama, dan ini menandai awal terbentuknya masyarakat Islam untuk pertama kali. *Kedua*, Nabi Muhammad mempersatukan antara kaum muslimin dan Yahudi bersama sekutu-sekutunya melalui perjanjian yang terkenal dengan “Piagam Madinah” (*Mistaq al-Madinah*).² Muatan piagam ini menggambarkan adanya hubungan antara Islam dan ketatanegaraan dan undang-undang yang diletakan oleh Nabi Muhammad untuk menata kehidupan sosial politik masyarakat Madinah.³ Watt juga mencatat Ada

¹ J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasa: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002, hlm. 77-78.

² Piagam ini terdiri dari 47 pasal, yang seluruhnya dapat digolongkan ke dalam 10 bab. Lebih jelas lihat, Zainal Abidin Ahmad, *Membangun Negara Islam*, Yogyakarta: Pustaka Iqra, 2001, hlm 75-79.

³ M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur rahman*, Yogyakarta: UII Press, 2000, hlm. 51.

beberapa point penting dari piagam tersebut, yang bisa menggambarkan bentuk negara, yaitu:

1. Orang-orang beriman dan ketergantungan-ketergantungan mereka adalah merupakan suatu komunitas yang utuh (*ummah*).
2. Setiap suku atau bagian dari suku masyarakat, bertanggungjawab terhadap harta rampasan atau uang tebusan atas nama masing-masing anggotanya. (pasal 2-11)
3. Para anggota masyarakat diharapkan menunjukkan kekompakan dalam menghadapi tindakan kriminal dan tidak membantu tindakan kriminal, sekalipun untuk keluarga terdekatnya, yang tindakannya itu bersangkutan dengan anggota masyarakat lain (pasal 13,21)
4. Para anggota masyarakat diharapkan menunjukkan kekompakan dalam menghadapi orang-orang yang tidak beriman baik dalam situasi damai maupun perang (pasal 14, 17,19,44) dan juga solidaritas dalam “perlindungan tetangga” (pasal 15)
5. Orang Yahudi dari berbagai kelompok adalah milik masyarakat dan mereka harus menjaga agama sendiri, mereka dan orang-orang Islam harus saling membantu, bila itu diperlukan, termasuk bantuan militer (pasal 24-35, 37,38,46).⁴

Berbada dengan periode Makkah, pada periode Madinah, ajaran Islam telah dilengkapi dengan peraturan-peraturan yang berkaitan dengan kehidupan publik. Hukum pidana, hukum keluarga, hukum perkawinan, dan hukum

⁴ Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, terj. Hamid Fahmi Zarkasyi, “Pergolakan Pemikiran Politik Islam”, Jakarta: Beunebi Cipta, 1987, hlm. 5-6.

perekonomian telah disyariatkan. Perselisihan yang terjadi dalam masyarakat mengenai berbagai macam hal diselesaikan melalui pengadilan. Ringkasnya pada periode ini aturan-aturan Islam telah memerlukan adanya lembaga pengelola.⁵ Di sisi lain, Nabi Muhammad juga membentuk lembaga *hizbah*. Sebuah lembaga yang berfungsi mengadakan penertiban terhadap pedagang agar tidak terjadi kecurangan-kecurangan. Diantara petugas *hishbah* adalah Said Ibn al-Ash Ibn Umaiyah untuk daerah Makkah dan Umar Ibn al-Khathab untuk Madinah.⁶

Untuk pemerintahan di daerah, Nabi mengangkat beberapa sahabat sebagai gubernur atau hakim. Diantara sahabat yang diangkat adalah Muadz bin Jabal sebagai hakim kepala di Yaman. Dan untuk memperlancar tugas-tugas kenegaraan, Nabi Muhammad dibantu oleh beberapa orang sekretaris. Diantara mereka yang terkenal ialah Said ibn Tsabit dan Ali bin Abi Thalib. Sementara dalam hubungan internasional, kebijakan politik yang ditempuh Nabi Muhammad adalah dengan menjalin hubungan diplomatik dengan negara-negara sahabat. Beliau mengirim surat dakwah kepada kepala negara lain yang diperkirakan berjumlah 30 surat. Meskipun pada intinya surat-surat tersebut berisi ajakan untuk memeluk Islam, namun secara internasional ini dapat dilihat sebagai langkah awal untuk melakukan hubungan diplomatik.⁷

⁵ Ahmad Azhar Basyir, *Negara Dan Pemerintahan Dalam Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2000, hlm 25.

⁶ M. Iqbal, *Fiqh Siyasah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001, hlm. 41.

⁷ *Ibid.*, hlm. 42.

Muhammad juga mengangkat duta-duta ke negara-negara sahabat. Tercatat dalam sejarah bahwa pada tahun ke-2 H, Nabi mengangkat Amr ibn Umayyah al-Damary sebagai duta Islam ke Abbesinia.⁸ Fakta-fakta historis dan kebijakan-kebijakan Nabi Muhammad tersebut, menegaskan kepada kita bahwa beliau secara nyata telah menjalankan aktifitas politik dan kenegaraan. Dengan kata lain, semua yang dilakukan Nabi Muhammad merupakan tugas-tugas seorang sebagai kepala negara.

Negara Madinah, seperti dijelaskan di atas merupakan suatu deskripsi tentang kehidupan praktis Nabi Muhammad di Yatsrib, yang dimulai setelah hijrahnya Nabi dari Makkah ke Madinah.⁹ Deskripsi yang demikian merupakan gambaran umum yang dipahami oleh umat Islam. Kendati bukan suatu kesalahan, namun bukan berarti harus menafikan kenyataan bahwa Islam sebagai “Ideologi” Negara Madinah, telah ditanamkan oleh Nabi selama 13 tahun di Makkah sebelum hijrah. Artinya bahwa realitas yang ada di Madinah merupakan suatu fenomena yang tidak dapat dipisahkan dari keseluruhan fenomena sosial-politik yang terjadi di Makkah.

Pengkajian tentang Negara Madinah oleh para sejarawan, dalam beberapa hal masih banyak menyisakan fakta-fakta yang tidak diungkap. Fakta yang sebenarnya jika dijelaskan secara detail, dapat memberikan gambaran yang lebih jelas dan objektif tentang negara Madinah dan berbagai kebijakan strategis yang dilakukan oleh Nabi Muhammad dalam rangka membangun, menyelenggarakan dan menjaga kebesaran negara tersebut.

⁸ *Ibid.*, hlm.43.

⁹ Lihat, Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000, hlm. 25.

Pelacakan dan kesimpulan yang mereka buat seringkali menyimpan banyak keraguan dan pertanyaan, dan bahkan terkesan jauh dari realitas sejarah itu sendiri. Penjelasan historis Negara Madinah, umumnya hanya dimulai dari peristiwa *Bai'ah* (perjanjian) *Aqabah* pertama tahun 621 M, dan *bai'ah Aqabah* kedua tahun 622 M yang dianggap sebagai tonggak pertama bagi terbentuknya negara Madinah.¹⁰ Penjelasan yang demikian bisa dikatakan ahistoris, dalam arti banyak mengabaikan bahkan menggelapkan fakta, maka dapat diduga, akan melahirkan penulisan sejarah yang tidak jujur terhadap fakta-fakta dan fenomena sejarah yang ada. Bila kembali pada fungsi sejarah sebagai cermin dan jalan berpikir, maka sudah dapat dipastikan bahwa sejarah yang distortif akan menjadi cermin retak, yang akan mendistorsi keseluruhan yang akan dikaca melalui cermin itu. Dan jika diartikan sebagai sebuah jalan, maka akan menjadi jalan buntu, penuh lubang hitam yang menyesatkan.¹¹ Akhirnya sejarah – dalam konteks ini sejarah Islam – tidak *leading* (membimbing) tetapi malah *misleading* (menyesatkan).

Pembahasan tentang Negara Madinah, merupakan kajian mengenai sejarah Islam. Pengkajian sejarah yang akurat dan valid, baik dari segi sumber, penggunaan teori, serta penerapan metodologi rekonstruksinya menjadi penting guna melahirkan pemahaman sejarah yang lebih realistis. Pemahaman

¹⁰ Dhiauddin Rais memandang bahwa *Bai'ah Aqabah* sebagai bentuk kontrak sosial seperti yang dirumuskan secara teoritis oleh filosof Barat. Namun menurutnya, jika kontrak sosial dalam teori Barat hanya bersifat ilusif dan imajinatif, kontrak sosial dalam sejarah Islam telah berlangsung dua kali secara realistis. Lihat M. Dhiauddin Rais, *An-Nazariyyah as-Siyasah al-Islamiyyah*, terj. Abd Hayyie al-Kattani, "Teori Politik Islam", Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hlm. 7.

¹¹ Abdul Mun'im dan AS Burhan, *Problem Historiografis dalam Rekonsiliasi di Indonesia*, dalam Tashwirul Afkar, No. 15 tahun 2003, hlm. 11.

sejarah yang keliru bahkan sengaja didistorsi akan melahirkan kesadaran yang palsu, yang akan memalsu keseluruhan cara berpikir, dalam bersikap dan melakukan tindakan.¹²

Berbicara bentuk pemerintahan Islam (Islami) misalnya, mayoritas ilmuan Islam akan selalu berusaha merujuk pada fenomena pemerintahan politik yang dipraktikan Nabi Muhammad di Madinah. Mereka meyakini bahwa sitem pemerintahan yang Islami telah dipraktekan oleh Nabi Muhammad dan para shahabatnya ketika beliau berada di Madinah. Asumsinya bahwa otoritas kepemimpinan Nabi Muhammad berasal dari Allah, sebab dalam membimbing dan memimpin umatnya, Nabi Muhammad tidak semata-mata melaksanakannya berdasarkan pertimbangan akal dan musyawarah, namun lebih didasarkan pada perintah wahyu.¹³ Karena itu, menjadi suatu kewajiban bagi umat Islam untuk selalu meniru setiap langkah dan perbuatan Nabi Muhammad, dalam hal yang bersifat duniawi sekaliun, termasuk dalam aspek politik.

Karenanya, pemerintahan Nabi Muhammad di Madinah dianggap oleh mayoritas umat Islam sebagai sebuah model pemerintahan yang paling layak diteladani. Didalamnya prinsip-prinsip ideal, seperti kemanusiaan, persamaan keadilan sosial-ekonomi, solidaritas dan kebajikan telah terwujud.¹⁴ Masyarakatnya juga diyakini sebagai generasi Islam pertama yang memiliki

¹² *Ibid.*, hlm. 8.

¹³ M. Zuhri, *Potret Keteladanan Kiprah Politik Nabi Muhammad*, Yogyakarta : LESFI, 2004, hlm. 65.

¹⁴ Badri Yatim, *op. cit.*, hlm. 33.

beberapa keistimewaan, seperti keimanan yang kuat dan derajat yang tinggi.¹⁵ Keyakinan tersebut sebenarnya muncul sebagai implikasi dari kajian terhadap Negara Madinah yang tidak utuh, hanya mengungkapkan sebagian fakta dari keseluruhan fenomena yang ada. Sementara fakta lain tidak diungkap dan cenderung ditutup-tutupi, sehingga sejarah Negara Madinah seakan-akan hanya merupakan sekumpulan dongeng yang obyektifitasnya masih memerlukan pengujian lebih lanjut.

Mengingat pemahaman dan pemaknaan Negara Madinah yang telah terdistorsi, sebagai dampak dari menguatnya tafsir sejarah yang monolitik, dan terlanjur dibakukan dalam kesadaran umat Islam, maka dekonstruksi¹⁶ dan rekonstruksi pemahaman sejarah Negara Madinah menjadi mutlak diperlukan.

Salah satu tokoh yang *concerns* terhadap keniscayaan tersebut adalah Khalil Abdul Karim, seorang pemikir yang mengusung label “Islam Kritis”. Khalil berusaha melakukan dekonstruksi untuk rekonstruksi dengan menggunakan “metode ilmiah” dan melepaskannya dari bias-bias ideologis yang telah menjejantah dalam bentuk peniruan repetitif (pelajaran), sentimen primordial-sektarian dan subyektivitas. Dengan mengadopsi “metode

¹⁵ T. M, Hasbi Ash Shidieqy, *Islam dan Politik Bernegara*, Semarang: Pustaka Rizqi Putra, 2002, hlm. 11-12.

¹⁶ “Dekonstruksi” merupakan wilayah pemikiran pos-modernisme yang pertama kali digagas oleh Jacques Derrida. Dekonstruksi menurut Derrida bukanlah “destruksi” atau penghancuran suatu wacana, tetapi lebih pada upaya untuk menampakan segala aspek dan unsur yang ada. Lihat, M. Agus Nuryatno, *Islam, Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender: Studi atas Pemikiran Asghar Ali Engineer*, Yogyakarta: UII Press, 2001, hlm. 1.

ilmiah” yang sangat ketat, Khalil Abdul Karim berharap mampu menghilangkan campur tangan perasaan dan fanatisme agama.¹⁷

Cara pendekatan yang selama ini dilakukan oleh para pemikir Islam, telah meleset dari fakta dan tidak mampu memberikan tafsir yang tahan uji terhadap kecenderungan-kecenderungan yang muncul dalam sejarah. Menurut Khalil kecenderungan kontraproduktif ini sudah menjadi epidemi umum dikalangan historiografer muslim kontemporer. Akibatnya sejarah Islam hanya diisi dengan mitos-mitos yang tidak realistis, mirip dengan idealisme Plato yang abstrak dan utopis. Padahal menurut hemat Khalil, pemahaman yang benar terhadap sejarah merupakan kunci metodologis terpenting untuk memahami Islam itu sendiri.¹⁸ Karena itu Khalil Abdul Karim tidak begitu saja menerima tafsir tentang Negara Madinah sebagaimana dijelaskan oleh para pemikir Islam dan diterima secara umum oleh masyarakat Islam. Ia mencoba melakukan pelacakan lebih tajam dan dalam, tepat pada jantung realitas sejarah Suku Quraisy dan Jazirah Arab pada umumnya. Dalam pandangan Khalil Negara Madinah adalah sebuah rezim kekuasaan Quraisy, karena pada dasarnya Negara Madinah adalah fase lanjutan dari kekuasaan hegemonik Quraisy yang telah tumbuh dan berkembang selama kurang lebih seratus tahun sejak pertama kali dibangun oleh Qushayy bin Kilab di Makkah.¹⁹

¹⁷ M. Aunul Abied Shah, *Khalil Abdul Karim: “Kiai Merah dari Mesir”*, dalam Tashwirul Afkar, No. 15 tahun 2003, hlm. 177.

¹⁸ Khalil Abdul Karim, *al-Judzur at-Tarikhiyyah li as-Syar’iyah al-Islamiyyah*, terj. Kamran As’ad, “Syari’ah, Sejarah Perkelahian Pemaknaan”, Yogyakarta: LKiS, 2003, hlm. xii

¹⁹ Khalil Abdul Karim, *Quraisy Min al-Qabilah Ila ad-Dawlah al-Markaziyyah*, terj. Faisol Fatawi, “Hegemoni Quraisy: Agama, Budaya, Kekuasaan”, Yogyakarta: LKiS, 2002.

Kahlil Abdul Karim juga tampak tidak begitu mengidealkan Negara Madinah. Dalam penilaiannya Nabi Muhammad disamping sebagai nabi juga sebagai manusia biasa, dan suatu yang sangat mungkin jika Negara Madinah dibawah kepemimpinannya bisa berkarakter despotik. Lebih jauh lagi, Khalil bahkan berusaha menunjukkan bahwa agama dan keyakinan seringkali dimanfaatkan untuk penopang kekuasaan dan kebesaran Negara Madinah. Dengan demikian bukan suatu yang mengherankan jika pada tahun ke-8 Hijriyah hampir semua *qabilah* (suku) berduyun-duyun masuk ke dalam Islam, yang pada hakikatnya menurut Khalil lebih disebabkan karena kepentingan politis daripada murni agamis.²⁰

Dari sedikit ilustrasi yang telah dipaparkan, tampak bahwa Khalil Abdul Karim berada pada sisi yang berseberangan dengan kebanyakan pemikir dan pakar Islam kontemporer. Tetapi sejauh mana penilaian dan pendapat Khalil Abdul Karim lebih rasional dan dapat diterima lebih dari para pakar dan pemikir pada umumnya. Hal inilah yang akan menjadi obyek penelitian dalam skripsi ini dengan judul:

TELAAH PEMIKIRAN KHALIL ABDUL KARIM TENTANG NEGARA MADINAH DALAM KONTEKS NEGARA ISLAM. Penelitian ini menjadi penting karena disamping akan memberikan potret baru tentang negara Madinah, juga diharapkan akan dapat memberikan jawaban mengenai persoalan-persoalan tentang konsep negara Islam.

²⁰ Khalil Abdul Karim, *Daulah Yatsrib: Basair fi Am al-Wufud*, terj. Kamran As'ad Irsyadi, "Negara Madinah: Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab", Yogyakarta: LkiS, 2005.

B. Rumusan Masalah

Agar tidak keluar dari fokus kajian, maka dalam penelitian ini ada beberapa pokok permasalahan yang harus dilakukan spesifikasi, yakni dengan merumuskan beberapa masalah. Dari latar belakang yang telah diuraikan, penulis mengambil beberapa rumusan masalah sebagai berikut:

- 1 Bagaimana pandangan Khalil Abdul Karim tentang Negara Madinah.
- 2 Bagaimana relevansi pemikiran Khalil Abdul Karim dalam konteks negara bangsa (*nation state*).

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini disamping secara umum bertujuan untuk memberikan gambaran yang lebih jelas dan objektif tentang Negara Madinah, sehingga diharapkan dapat memperkaya hasanah keilmuan Islam terutama dalam Ilmu Politik Islam (*Fiqh Siyasa*), juga dimaksudkan sebagai jawaban dari apa yang telah dirumuskan dalam permasalahan diatas yaitu:

- 1 Untuk mengetahui pemikiran Khalil Abdul Karim, sebagai hasil eksplorasi ilmiahnya terhadap Negara Madinah.
- 2 Mengetahui keterkaitan pemikiran Khalil Abdul Karim dalam konteks negara bangsa, dimana negara sudah tidak lagi dibangun atas dasar agama dan kepercayaan tertentu.

D. Telaah Pustaka

Kajian tentang sistem kenegaraan Islam telah banyak dilakukan oleh para pemikir baik periode Klasik maupun Pertengahan. Diantara beberapa

karya ilmiah mengenai sistem kenegaraan Islam yang sering dijadikan bahan kajian adalah: Kitab “*Al-Ahkam al-Sulthaniyyah wa al-Wilayah al-Diniyyah*” karya Abu Hasan Al-Mawardi. Kitab ini sesuai dengan namanya, banyak membahas hal-hal yang terkait dengan administrasi pemerintahan, seperti pengangkatan kepala negara (*khalifah*) dan kualifikasinya. Pengangkatan menteri (*wazir*), pengangkatan gubernur, pemimpin jihad, jabatan *qadhi* (hakim), dan mekanisme suksesi. Dalam kitab ini juga dibahas masalah-masalah yang berkaitan dengan tugas-tugas kenegaraan.

Kitab lain yang cukup terkenal dalam membahas tentang sistem pemerintahan adalah “*Al-Khilafah wa Al-mulk*” karangan Abul A’la al-Maududi. Dalam kitab tersebut Maududi menolak sistem monarki yang dianggapnya cenderung menindas. Ia juga menentang sistem kedaulatan rakyat versi demokrasi Barat yang sekuler. Sebagai tawarannya, Maududi merumuskan sebuah konsep kenegaraan yang memberi kedaulatan terbatas pada rakyat, sebuah demokrasi ketuhanan (teokrasi demokrasi). Dalam kitab ini juga dibahas beberapa tujuan negara yang meliputi: mencegah eksploitasi antar manusia, memberi kebebasan ekonomi-politik, menegakkan keadilan, dan memberantas kejahatan.

“*Islamic Government*” merupakan salah satu karya Imam Khomeini yang berbicara tentang sistem pemerintahan Islam. Di dalamnya dibahas tentang konsep *Wilayah al-Faqh*, syarat-syarat hakim, dan tujuan dari pemerintahan Islam. Menurut Khomeini, Faqih sebagai pemegang kekuasaan tertinggi dalam Negara Republik Islam Iran adalah khalifah (pengganti) dari

pemegang fungsi kenabian, kecuali dalam hal-hal yang berkaitan dengan pewahyuan.

Sementara buku-buku sejarah Islam, termasuk di dalamnya mengupas kehidupan sosial politik Nabi Muhammad antara lain: “*Hayatu Muhammad*” karya Husein Haekal, merupakan karya monumental yang sering dijadikan referensi dan juga bahan kajian baik dalam bentuk buku-buku ilmiah maupun skripsi.²¹ kitab tersebut secara gamblang memaparkan tentang sejarah hidup Nabi Muhammad serta peranannya dalam mendirikan Negara Madinah. Dalam kitab tersebut juga disebutkan bahwa Qushayi bin Kilab adalah orang pertama yang telah mampu menjadikan *qabilah* Quraisy disegani oleh masyarakat Mekkah. Peran ini kemudian diteruskan oleh anak cucu Qushayi.

“*Ar-risalah*” karangan Ja’far Subhani juga merupakan kitab yang memberikan gambaran dan penjelasan tentang kehidupan Nabi Muhammad, termasuk aktifitas kenegaraannya di Madinah. Kitab yang memiliki muatan materi serupa adalah, “*As-Siyasah wa ad-Dini wa as-Saqafi wa al-Ijmai*” adalah karya Hasan Ibrahim Hasan.

Dari kalangan orientalis dapat dilihat misalnya, “*Muhammad A. Biographi of the Prophet*”, karya Karen Armstrong yang banyak membahas tentang kehidupan Nabi Muhammad, baik setelah beliau diangkat menjadi rasul maupun sebelumnya.

²¹ Studi Analisis Pemikiran Husein Haekal Tentang Pemerintahan Islam, merupakan karya dalam bentuk skripsi yang disusun oleh A Dzakirin, 2004. Skripsi ini mencoba menganalisis pemikiran Haekal. Dalam kesimpulannya dijelaskan bahwa Negara Islam terbaik adalah negara yang mampu menyamai bentuk kenegaraan yang ditetapkan oleh Rasulullah.

“*Muhammad Prophet and Statesman*”, karya W. Montgomery Watt, termasuk diantara buku yang membahas tentang kehidupan Nabi Muhammad, baik dalam kapasitasnya sebagai seorang nabi dan juga seorang pemimpin negara.

Dari beberapa kitab tersebut dapat dipahami bahwa semua penjelasan yang disampaikan masih dalam konteks umum. Yakni Nabi Muhammad di perankan semata-mata sebagai figur yang telah berhasil mendirikan Negara Islam pertama, sehingga dengan berdirinya negara tersebut, Islam dapat berkembang luas dan menjadi agama yang besar.

Artikel yang membicarakan tentang pemikiran Khalil Abdul Karim antara lain: karangan Khoirun Nahdiyyin, “Saat Sang Aktifis Menggugat Teks Suci”, (dimuat dalam majalah Syir’ah No. 36/IV/ November 2004). Di dalamnya disebutkan bahwa menurut Khalil Abdul Karim, orang Islam harus mampu menjadikan dirinya sebagai manusia shalih, yang mampu menjadikan dan menciptakan dunia sosial terlepas dari teks.

“Khalil Abdul Karim: Kiai Merah dari Mesir” karya M. Aunul Abied Shah, juga merupakan artikel yang menampilkan pemikiran Khalil Abdul Karim. Artikel tersebut dimuat dalam jurnal Tashwirul Afkar edisi ke-5 tahun 2003. Menurut Aunul, Khalil Abdul Karim adalah intelektual yang telah berhasil membuat data sejarah menjadi teks yang hidup dan menari-nari; bukan teks yang dipahami secara dangkal, seperti koleksi museum yang hanya dipandang di permukaan. Kemampuannya dalam menggunakan pisau

metodologis membuatnya sampai pada penemuan-penemuan barau yang mencengangkan.

E. Metode Penelitian

1 Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian pustaka (*library reseach*). Artinya semua data yang diperoleh adalah data kepustakaan.²² Semua data dikumpulkan dengan membaca buku-buku dan artikel yang memiliki keterkaitan dengan tema penelitian ini. Dengan demikian data yang diperoleh adalah data kualitatif, yaitu data-data yang dinyatakan dengan apa adanya, bukan data yang berbentuk simbol atau angka-angka.²³

2 Sumber Data

Ada dua macam data yang dipergunakan dalam penelitian pustaka, yaitu:

- a. Data Primer, adalah data yang diperoleh langsung dari sumber pertama, dalam hal ini adalah Khalil Abdul Karim, seperti: "*Quraisy Min al-Qabilah Ila ad-dawlah al-Markaziyyah*", "*Al-Judzur at-Tarikhiiyah Li asy-Syariah al-Islamiyyah*", "*Dawlah Yastrib: Basair Fi Am al-Wufud*", dan "*Al-Arab Wa al-A'rab: Hafriyyah Fi al-Isthir al-Mukhayyam*".

²² Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, Jilid 1, Yogyakarta: ANDI, 2002, hlm. 9.

²³ Rianto Adi, *Metodologi Penelitian Sosial dan Hukum*, Edisi 1, Jakarta: Granit, 2004, hlm. 128.

- b. Data Sekunder adalah data-data yang tidak berasal langsung dari Khalil Abdul Karim, tetapi merupakan data pendukung yang memiliki keterkaitan dengan data primer. Data sekunder dalam penelitian ini adalah buku-buku atau artikel yang mengetengahkan pemikiran Khalil Abdul Karim dan juga buku-buku yang membahas tentang pemerintahan Negara Madinah. Dengan buku-buku tersebut akan diperoleh data-data yang dapat menguatkan data primer.

3 Analisis Data

Metode analisis data yang dipakai dalam penelitian ini adalah:

- a. Metode deskriptif analitik, yaitu dengan membuat deskripsi, gambaran atau lukisan secara sistematis faktual dan akurat mengenai fakta-fakta serta hubungan antar fenomena yang diselidiki,²⁴ kemudian dilakukan analisa yang ditujukan untuk menguji hipotesa-hipotesa dan mengadakan interpretasi lebih dalam.²⁵
- b. *Content analysis*. Untuk mempertajam analisis, penulis juga menggunakan metode *content analysis* (analisis isi) yang dilakukan dengan mengkaji data-data yang diteliti, dengan demikian diharapkan dari penelitian ini akan diperoleh sumbangan teoritik.²⁶

Metode *content analysis* sebenarnya lebih merupakan suatu upaya interpretatif, yang berarti juga memiliki keterkaitan dengan

²⁴ Sanapiah Faisal, *Format-Format Penelitian Sosial*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005, hlm. 20.

²⁵ M. Nazir, *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1985, hlm. 105.

²⁶ Phil Astrid S. Susanto, *Pendapat Umum*, Bandung: Bina Cipta, 1986, hlm. 87.

kajian hermeneutik,²⁷ yaitu disiplin ilmu yang mencoba menghadirkan makna yang tidak diungkapkan secara tekstual.

- c. Analisis komparatif. Dengan analisis komparatif akan dapat ditemukan persamaan-persamaan dan perbedaan-perbedaan, juga membandingkan persamaan pandangan dan perubahan-perubahan pandangan seorang terhadap orang, peristiwa atau ide.²⁸

Pendekatan hermeneutik diperlukan untuk menganalisis bangunan pemikiran Khalil Abdul Karim dalam pembacaannya mengenai bentuk dan karakteristik negara Madinah. Mengingat bahwa Khalil Abdul Karim dalam mengungkapkan pandangannya mengenai negara Madinah tidak bisa dilepaskan dari setting sosial yang diakui atau tidak akan ikut mempengaruhi pemikirannya. Sementara pendekatan komparatif diperlukan untuk membandingkan dua atau lebih kejadian, pemikiran atau gagasan, dengan melihat penyebab-penyebabnya.

Metode deskriptif-analitik akan penulis gunakan pada bab III untuk mendeskripsikan bentuk dan karakteristik negara madinah dari perspektif Khalil Abdul Karim. Sementara pendekatan hermeneutika dan komparatif, akan penulis gunakan pada bab IV untuk menganalisis

²⁷ Hermeneutika berasal dari bahasa Yunani “hermeneunie” dan “hermenia” yang berarti ‘penafsiran’ dan ‘menafsirkan’. Dalam pengertian metode hermeneutika berisi perbincangan teoritis *tentang the condition of possibility* sebuah penafsiran. Oleh karena itu hermeneutika dalam pengertian ini mengandaikan adanya kebenaran di balik teks. Baca, Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, Jakarta: Teraju, 2002, hlm. 25.

²⁸ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: Rineka Cipta, 2002, hlm. 236.

pemikiran Khalil Abdul Karim beserta faktor-faktor yang mempengaruhi pemikirannya dalam menjelaskan Negara Madinah.

F. Sistematika Penulisan

Untuk memudahkan dalam memahami permasalahan yang diuraikan, maka penulisan harus dibuat secara sistematis. Sistematika penulisan dalam skripsi ini adalah sebagai berikut:

Bab I Pendahuluan yang berisi uraian tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, telaah pustaka, metode penelitian dan sistematika penulisan.

Bab II Gambaran Umum Negara Madinah. Bab ini disusun dengan empat sub bab yang meliputi: pengertian dan ruang lingkup negara, Negara Madinah dan pemerintahannya, terminologi negara Islam dan prinsip-prinsip negara Islam.

Bab III Negara Madinah Dalam Pandangan Khalil Abdul Karim. Dalam bab ini dijelaskan biografi Khalil Abdul Karim, latar belakang sosial, politik dan intelektual yang dianggap signifikan dalam mempengaruhi pandangan-pandangannya, karya-karya Khalil Abdul Karim, pandangan Khalil Abdul Karim tentang Negara Madinah, yang diawali dengan penjabaran mengenai pola pemerintahan, esensi hijrah, ekspansi dan peperangan, khilafah dan syura, serta relasi antara agama dan negara dalam Negara Madinah.

Bab IV Analisis Terhadap Pemikiran Khalil Abdul Karim. Dalam bab ini penulis mencoba melakukan analisa terhadap pemikiran Khalil Abdul

Karim tentang Negara Madinah, serta urgensi pemikirannya dalam menjawab problem-problem seputar sistem pemerintahan dan kenegaraan dikalangan umat Islam. Disamping itu penjelasan tentang keterkaitan antara Khalil Abdul Karim sebagai subjek yang melakukan pembacaan terhadap Negara Madinah, dengan berbagai realitas yang melingkupinya juga penting dilakukan. Hal ini mengingat pembacaannya tentang Negara Madinah yang cenderung korektif, bahkan “dekonstruktif”.

Bab V. Penutup, merupakan bab terakhir yang meliputi Kesimpulan, Saran-Saran dan Penutup.

BAB II

GAMBARAN UMUM NEGARA MADINAH¹

A. Pengertian dan Ruang Lingkup Negara

Kata negara, dalam konteks Indonesia sebenarnya sudah digunakan jauh sebelum kata-kata yang merujuk pada arti negara digunakan di Eropa. Pada awal abad ke-5, istilah “Tarumanegara” (kerajaan yang wilayahnya meliputi sekitar lembah sungai Citarum, Jawa Barat), “Kertanegara” (Raja Singosari, 1266-1292), “Jayanegara” (Raja Majapahit 1309-1350), dan “Rajasangnegera” (Raja Majapahit 1350-1389), adalah nama-nama yang memberikan indikasi adanya istilah kenegaraan. Buku “Negara Kertagama” karya Empu Prapanca (1365) juga merupakan buku yang menggambarkan beberapa peristiwa yang terjadi dalam tata pemerintahan negara majapahit.¹

Sementara istilah negara dalam pengertian modern merupakan terjemahan dari bahasa asing yaitu “*staat*” (Belanda dan Jerman), “*state*” (Inggris) dan “*etat*” (Perancis) yang semuanya diadopsi dari bahasa latin yaitu “*status*” atau “*statum*”. Status atau statum memiliki arti keadaan yang tegak dan tetap atau sesuatu yang memiliki sifat-sifat yang tegak dan tetap.² Staat atau state, dalam terminologi Arab dibahasakan dengan term “*daulah*”.³

¹ Ubaidillah *et all.*, *Pendidikan Kewargaan, Demokrasi, Ham, dan Masyarakat Madani*, Jakarta: IAIN Press, 2000, hlm. 33.

² *Ibid.*, hlm. 31.

³ Walaupun istilah “*daulah*” sering digunakan untuk menunjuk arti negara, namun kata “*daulah*” yang memiliki arti negara, sebenarnya tidak pernah disebut secara eksplisit di dalam al-Qur’an maupun Hadits. Lihat, M. Alim, *Demokrasi Dan Hak Asasi Manusia Dalam Konstitusi Madinah dan UUD 1945*, Yogyakarta: UII Press, 2001, hlm. 17.

Pengertian negara secara definitif telah banyak disampaikan oleh beberapa Ahli Hukum dan Tata Negara, seperti:

1. Roger H. Soltau menyatakan: "Negara adalah alat (*agency*) atau wewenang (*authority*) yang mengatur atau mengendalikan persoalan-persoalan bersama, atas nama masyarakat."
2. Harol J. Laski menyebutkan bahwa: "Negara adalah suatu masyarakat yang diintegrasikan karena mempunyai wewenang yang bersifat memaksa, dan secara sah lebih agung daripada individu atau kelompok yang merupakan bagian dari masyarakat itu. Masyarakat adalah suatu kelompok manusia yang hidup dan bekerjasama untuk mencapai terkabulnya keinginan-keinginan mereka bersama. Masyarakat merupakan negara kalau cara hidup yang harus ditaati baik oleh individu maupun asosiasi-asosiasi, ditentukan oleh suatu wewenang yang bersifat memaksa dan mengikat."
3. Max Weber mendefinisikan: "Negara sebagai suatu masyarakat yang mempunyai monopoli dalam menggunakan kekerasan fisik secara sah dalam suatu wilayah."
4. Robert M. Mac Iver merumuskan: "Negara adalah asosiasi yang menyelenggarakan penertiban di dalam suatu masyarakat dalam suatu wilayah dengan berdasarkan sistem hukum yang diselenggarakan oleh suatu pemerintah yang untuk maksud tersebut diberikan kekuasaan memaksa."⁴

⁴ Ubaidillah *et al.*, *op. cit.*, hlm. 48.

Definisi negara secara umum menurut Budiarto adalah suatu wilayah teritorial, dimana rakyatnya diperintah oleh sejumlah pejabat dan berhasil menuntut ketaatan dari warga negaranya pada peraturan perundang-undangan melalui kontrol monopolitis dari kekuasaan yang sah.⁵

Selain tokoh-tokoh di atas, M Iqbal juga mengutip definisi tentang negara sebagaimana disampaikan oleh beberapa ahli Tata Negara dan Hukum Internasional.

Dr. Bonar menyatakan: “Negara adalah suatu kesatuan hukum yang bersifat langgeng dan di dalamnya mencakup hak institusi sosial yang melaksanakan kekuasaan hukum secara khusus dalam menangani masyarakat dalam wilayah tertentu, dan negara memiliki hak kedaulatan baik dengan kehendaknya sendiri maupun dengan jalan penggunaan kekuatan fisik.”

Wahid Ra’fat, Ahli Hukum Tata Negara Mesir menjelaskan: “Negara adalah sekumpulan besar masyarakat yang mendiami wilayah tertentu dan tunduk pada suatu pemerintahan yang teratur dan bertanggung jawab memelihara eksistensi masyarakatnya, mengurus kepentingan dan kemaslahatan umum.”

Holland, doktor kebangsaan Inggris, merumuskan negara sebagai kumpulan individu yang mendiami suatu wilayah yang bersedia tunduk pada kekuasaan mayoritas atau kekuasaan satu golongan dalam masyarakat.⁶

⁵ Miriam Budiarto, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: PT. Gramedia, 1989, hlm. 40.

⁶ M. Iqbal, *Fiqh Suyasah : Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001, hlm. 131.

Sedangkan menurut R. Raga Maran, negara mempunyai dua pengertian. *Pertama*, negara diartikan sebagai organisasi pada suatu wilayah yang memiliki kekuasaan tertinggi yang sah, dan ditaati oleh rakyat. *Kedua*, negara diartikan sebagai kelompok sosial yang menempati wilayah atau daerah tertentu yang terorganisir di bawah lembaga politik dan pemerintahan yang efektif, mempunyai kekuasaan politik dan berdaulat, sehingga berhak menentukan tujuan-tujuan nasionalnya.⁷

Dari berbagai definisi di atas dapat dirumuskan beberapa unsur dan sifat-sifat khusus yang dimiliki negara. Sifat-sifat tersebut merupakan manifestasi dari kedaulatan yang dimiliki negara dan hanya terdapat pada negara, tidak terdapat pada asosiasi-asosiasi atau organisasi-organisasi lainnya.⁸

Sifat-sifat negara antara lain: *Pertama*, sifat memaksa yang bertujuan agar peraturan perundang-undangan yang ada ditaati. Dengan demikian masyarakat dalam negara akan mendapatkan ketertiban dan anarki dapat dicegah. Negara memiliki sifat memaksa, dalam arti memiliki kekuasaan untuk menggunakan kekuatan fisik secara legal. Sarana untuk itu adalah polisi, tentara, dan sebagainya. *Kedua*, sifat monopoli dalam menetapkan tujuan bersama dari masyarakat. Dalam kaitan ini negara dapat menyatakan bahwa suatu aliran kepercayaan atau aliran politik tertentu dilarang hidup dan disebarluaskan, oleh karena dianggap bertentangan dengan tujuan masyarakat. Dan *ketiga*, sifat mencakup semua (*all encompassing, all-embroacing*).

⁷ Rafeal Raga Maran, *op.cit.*, hlm. 189.

⁸ Mariam Budiarjo, *op.cit.*, hlm. 40.

Artinya semua peraturan perundang-undangan berlaku untuk semua orang tanpa kecuali.⁹

Sementara unsur-unsur negara adalah :

1. Wilayah, artinya setiap negara menduduki tempat tertentu dimuka bumi dan memiliki batas-batas tertentu. Wilayah adalah landasan materiil atau landasan fisik negara. Negara *in concreto* juga tidak dapat dibayangkan tanpa adanya landasan fisik. Sekelompok manusia dengan pemerintahan, tidak dapat dikatakan negara, apabila sekelompok itu tidak *sedentair* (menetap) pada suatu wilayah tertentu. Wilayah yang dimaksud bukan hanya terbatas pada wilayah geografis, tetapi juga wilayah dalam arti hukum. Wilayah hukum merupakan wilayah dimana dilaksanakan yurisdiksi negara.
2. Penduduk, bahwa setiap negara mempunyai penduduk, dan kekuasaan negara menjangkau semua penduduk yang berada di dalam wilayah negara tersebut. Penduduk dalam konteks negara disebut rakyat, yaitu sekumpulan manusia yang dipersatukan oleh suatu rasa persamaan dan yang bersama-sama mendiami suatu wilayah tertentu. Ditinjau dari segi hukum, rakyat adalah warga negara, yakni seluruh individu yang mempunyai ikatan hukum dengan suatu negara tertentu.
3. Pemerintah, yaitu suatu organisasi yang berwenang untuk merumuskan dan melaksanakan keputusan-keputusan yang mengikat bagi seluruh penduduk di dalam wilayahnya. Pemerintah adalah organisasi yang mengatur dan

⁹ *Ibid.*, hlm. 41.

memimpin negara. Tanpa pemerintah tidak mungkin negara dapat berjalan dengan baik. Untuk menjalankan fungsinya dengan baik dan efektif, pemerintah menggunakan atribut hukum dari negara, yakni kedaulatan. Kekuasaan pemerintah biasanya dibagi atas legislatif, eksekutif dan yudikatif.

- 4 Kedaulatan, yaitu kekuasaan yang tertinggi untuk membuat undang-undang dan melaksanakan dengan cara tertentu.¹⁰

B. Negara Madinah dan Pemerintahannya

Terlepas dari ada atau tidaknya perintah kepada Nabi Muhammad untuk menjadi kepala negara, secara empirik beliau adalah kepala negara. Bila syarat berdirinya negara adalah wilayah, penduduk dan pemerintahan yang berdaulat, maka semua unsur tersebut sudah terdapat dalam negara yang dipimpin Nabi Muhammad. Jika ketika di Makkah beliau hanya berperan sebagai pemimpin komunitas religius murni, maka setelah di Madinah, beliau adalah pemimpin sebuah komunitas politik.

Sudah lazim dipahami oleh mayoritas umat Islam bahwa Negara Madinah dimulai setelah Nabi Muhammad hijrah ke Yatsrib pada tanggal 24 september 622 M.¹¹ Hijrah merupakan suatu peristiwa penting sebagai tindak lanjut dari perjanjian Aqabah pertama tahun 621 M. dan perjanjian Aqabah kedua tahun 622 M. Perjanjian Aqabah pertama terjadi ketika 12 orang Yatsrib menemui Nabi Muhammad untuk menyatakan masuk Islam, dan

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 42-44.

¹¹ Manouchehr Paydar, *Aspects of the Islamic State: Religious Norms and Political Realities*, terj. M. Maufur el-Khoiry, "Legitimasi Negara Islam: Problem Otoritas Syariah dan Politik Penguasa", Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003. hlm. 20.

perjanjian Aqabah kedua terjadi ketika sekitar 73 orang laki-laki dan dua orang perempuan dari Yatsrib meminta Nabi Muhammad untuk hijrah ke Yatsrib. Nabi Muhammad menyambut mereka dan beliau pun membacakan Al-Qur'an dan meminta mereka semua masuk Islam. Mereka kemudian masuk Islam dan mengakui bahwa Muhammad adalah Nabi mereka dan pemimpin mereka. Mereka berjanji akan melindungi Nabi Muhammad seperti layaknya keluarga sendiri dan akan mematuhi kepemimpinan Nabi. Sementara itu Nabi berjanji akan berjuang bersama mereka baik dalam perang maupun damai.¹² Mayoritas umat Islam melihat bahwa kedua perjanjian itu merupakan sebuah kesepakatan (kontrak) yang diasumsikan sebagai batu pertama dalam bangunan negara Islam. Dhiauddin Rais melukiskan kedua perjanjian tersebut mirip dengan kontrak sosial seperti yang dideskripsikan secara teoritis oleh Roussou, seorang filosof barat di Era Modern. Menurutnya, di atas kontrak sosial itulah negara Islam berdiri.¹³

Dukungan dan kesetiaan yang dijanjikan oleh orang-orang Yatsrib di Aqabah, telah memunculkan arah baru bagi sejarah Islam. Pengikut Nabi Muhammad yang masih baru (*mu'alahf*) dan sering mendapatkan siksaan dari masyarakat kafir Makkah, akhirnya merasa menemukan proteksi di Madinah. Mulai saat itulah doktrin yang masih baru dan banyak menemui kegagalan di Makkah, mulai mengalami perkembangan. Nabi Muhammad selanjutnya

¹² Penjelasan lebih detail mengenai pembicaraan Nabi Muhammad dengan penduduk Yatsrib, dapat dilihat dalam Muhammad bin Ishaq, *Sirah Ibnu Ishaq*, terj. Dewi Candraningrum, "Sirah Ibnu Ishaq, Buku Tertua tentang Sejarah Nabi Muhammad", Jilid I, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002, hlm. 314-318.

¹³ M. Dhiauddin Rais, *An-Nazariyyah as-Siyasah al-Islamiyyah*, terj. Abd Hayyie al-Kattani, "Teori Politik Islam", Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hlm. 7.

menjadi orang terkemuka dan berpengaruh. Ketulusan Nabi Muhammad dan kejeniusannya dapat mempersatukan suku-suku yang bertikai. Ia kemudian diangkat oleh mereka sebagai pemimpin spiritual dan sekaligus menempatkannya sebagai pemimpin politik. Satu demi satu rintangan yang dihadapi dapat diatasi dengan baik. Kelompok oposisi baik yang akhirnya beraliansi dengan Nabi Muhammad atau tidak, terpaksa harus menyembunyikan rasa permusuhannya.¹⁴

Pada periode ini sebenarnya Nabi Muhammad telah mendirikan negara dan bertindak sebagai kepala negara. Beliau berhasil mengakrabkan persaudaraan antara kaum Muhajirin dengan kaum Anshar. Dalam kapasitasnya sebagai pemimpin negara, Nabi Muhammad juga telah berhasil mengadakan konsolidasi dan negoisasi dengan berbagi kelompok kepentingan di Madinah. Ini dapat dilihat dari pembentukan “Piagam Madinah” (*Mitsaq al-Madinah*)¹⁵ yang oleh para sejarawan disebut sebagai konstitusi tertua dalam sejarah dunia. Dalam piagam tersebut dapat dilihat adanya beberapa ketentuan seperti:

1. Maklumat berdirinya negara di atas warga negara yang terdiri dari komunitas Muhajirin, Anshar, bangsa Yahudi dan penduduk pribumi lainnya yang telah terikat menjadi satu umat (*natie*) dan diakui menjadi warga negara (Pasal 1 dan 2).

¹⁴ Manouchehr Paydar, *lok. cit.*

¹⁵ Sebagian kalangan menilai bahwa Piagam Madinah bukan merupakan naskah tertulis, tetapi diperkirakan ia merupakan peraturan lisan yang disampaikan kepada masyarakatnya yang dikenal *ummi*. Kalangan yang lain menilai bahwa Piagam Madinah adalah naskah tertulis, namun melihat banyaknya pasal, sepertinya naskah tersebut bukan merupakan suatu kesatuan yang utuh. Lihat M. Zuhri, *Potret Keteladanan Kiprah Politik Nabi Muhammad*, Yogyakarta : LESFI, 2004, hlm. 42.

2. Jaminan keamanan dan perlindungan jiwa terhadap segala pembunuhan dan kejahatan. (Pasal 3-11).
3. Kesetiaan persatuan di kalangan orang-orang muslim (Pasal 12-14).
4. Mengatur solidaritas diantara seluruh warga negara. Saling menjamin dan bertanggung jawab antar sesama kaum Muslimin, Muslimin dengan Yahudi, dan Muslimin dengan warga negara lainnya. (Pasal 15-24).
5. Pengakuan hak-hak warga negara untuk seluruh warga Yahudi, walaupun pada saat pernyataan piagam tersebut, mereka belum ikut memberikan kesetiannya. Menetapkan hak-hak warga Yahudi dari berbagai suku dan juga suku-suku lain yang bukan termasuk warga Yahudi (Pasal 25 sampai 35).
6. Menetapkan tugas dan kewajiban masing-masing warga negara terhadap negaranya, baik mengenai soal kesetiaan maupun soal keuangan. Jika terjadi serangan dari luar, mereka semua harus menolaknya dan setiap kekacauan dari dalam harus di basmi dengan hukum yang setimpal (Pasal 36-38).¹⁶
7. Menegaskan bahwa Kota Madinah adalah Ibu Kota suci bagi mereka yang mengikatkan diri dalam perjanjian tersebut. Dan setiap warga negara harus bersatu menjaga Ibu Kota dari semua penyerangan dan kekacauan, serta mengawasi setiap orang yang masuk ke dalam kota atau ke dalam daerah Negara Madinah. Setiap perselisihan yang terjadi di antara warga negara, baik antar individu maupun golongan, penyelesaiannya harus

¹⁶ Zainal Abidin Ahmad, *Membangun Negara Islam*, Yogyakarta: Pustaka Iqra, 2001, hlm. 77-78.

dikembalikan kepada Nabi Muhammad sebagai kepala negara (Pasal 39-44).

8. Menyatakan politik perdamaian terhadap semua orang dan negara, serta mengajak seluruh manusia untuk memegang teguh politik perdamaian itu (Pasal 45-46).
9. Memperkuat pernyataan pembentukan negara dengan suatu sanksi sebagai jaminan proklamasi. Dan siapa yang tidak menetapi ketentuan yang tertera dalam perjanjian tersebut, maka ia termasuk orang yang *dzalim* dan harus dihukum menurut dosanya (Pasal 47).
10. Memohon perlindungan kepada Tuhan agar negara baru tersebut menjadi tempat yang aman bagi semua orang yang baik dan berbakti.¹⁷

Tampaknya pada saat itu memang semua pihak berkepentingan untuk mewujudkan perdamaian di Madinah. Ini dapat dilihat dari penerimaan mereka tanpa ada protes sedikit pun terhadap piagam tersebut. Mereka benar-benar melihat langkah yang dilakukan Nabi Muhammad dalam mengeluarkan Piagam Madinah merupakan langkah yang tepat, setelah sebelumnya mereka larut dalam konflik yang berkepanjangan.¹⁸

Tetapi dalam perkembangan selanjutnya, keberadaan Nabi Muhammad di kota Madinah dirasakan oleh komunitas Yahudi sebagai ancaman bagi kiprah mereka di sana. Karena penghargaan masyarakat terhadap Nabi Muhammad, lebih tinggi dibanding penghargaan mereka terhadap orang-orang Yahudi. Karena itu orang Yahudi sering mengingkari

¹⁷ *Ibid.*, hlm.79.

¹⁸ M. Zuhri, *op. cit.*, hlm. 44.

kesepakatan bersama dalam Piagam Madinah. Secara politik, sebenarnya pengingkaran mereka terhadap Nabi Muhammad disebabkan karena kepentingan mereka dalam mengokohkan pengaruhnya di Arab. Orang-orang Yahudi merasa terancam dengan kesuksesan Nabi dalam menyatukan masyarakat Madinah. Maka agama yang menjadi pembeda mereka dengan orang-orang Islam dijadikan sebagai isu penting untuk meretakan ikatan persaudaraan masyarakat Madinah.¹⁹ Setelah kejadian ini, kehidupan Nabi Muhammad dalam rangka menjalankan pemerintahan Negara Madinah, banyak diwarnai oleh berbagai ekspedisi dan peperangan dengan bermacam motif dan kepentingan. Diantara yang terkenal adalah perang Badar dan perang Uhud yang terjadi antara koalisi kafir Quraisy, Yahudi dan munafiq Madinah dengan penduduk Madinah. Di sisi lain penyatuan dan berbagai keberhasilan juga tercapai dengan manuver-mauver politik yang dilakukan oleh Nabi Muhammad saw.²⁰

Pada tahun 628 M, dengan kekuatan yang telah dimilikinya, Nabi Muhammad memiliki rencana untuk mengadakan penyerangan ke kota Makkah. Pada dasarnya Makkah merupakan target utama Nabi Muhammad untuk menguasainya, karena Makkah bukan sekedar kota kelahirannya, tetapi ia merupakan pusat peribadatan seluruh masyarakat Jazirah Arab. Akan tetapi Nabi menyadari bahwa Makkah masih terlalu kuat. Meski demikian ia merasa telah memiliki kekuatan yang cukup untuk mengadakan sebuah perjanjian dengan penduduk Makkah. Perjanjian yang kemudian disebut dengan

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 45.

²⁰ Manouchehr Paydar, *op. cit.*, hlm. 20.

perjanjian *Hudaibiyah*²¹ ini membuktikan akan keunggulan *sense of compromise and statemenship* (kesadaran untuk berkompromi dan sikap kenegaraan) Nabi Muhammad. Sebuah perjanjian yang telah memberikan pondasi bagi keberhasilannya dalam menaklukkan Makkah.²²

Perjanjian *Hudaibiyah* ternyata hanya bertahan tidak lebih dari dua tahun. Sebagai dampak dari beberapa pelanggaran yang dilakukan orang-orang kafir Makkah terhadap perjanjian tersebut, pada tahun 8 H./Januari 630 M. dengan 10.000 pasukan perang, Nabi berhasil melakukan agresi ke Makkah dan praktis Makkah akhirnya takluk di bawah kekuasaan Nabi Muhammad. M. Zuhri memiliki penilaian bahwa penaklukan Makkah bukan dimaksudkan untuk mematikan penduduknya, tetapi untuk menyatukan mereka dan mengembalikan mereka kepada agama asli, yakni agama Ibrahim. Setelah sukses menaklukkan Makkah, pekerjaan lain yang dilakukan oleh Nabi Muhammad dan umatnya adalah menaklukkan suku Hawazin dan Thaif pada sekitar tahun 9 H.²³ Penaklukan Makkah dan berbagai agresi yang dilakukan, telah menandai kokohnya Negara Madinah, terwujudnya persatuan Arab dan merupakan fase awal dari sebuah "kejayaan Islam". Misi Nabi Muhammad untuk memperkenalkan keyakinan baru dan meletakkan pondasi bagi terwujudnya *sebuah moral community* (masyarakat beradab) telah

²¹ Materi dari perjanjian *Hudaibiyah* adalah: gencatan senjata selama 10 tahun antara Muhammad dan pengikutnya dengan orang-orang kafir Makkah. Setiap orang yang bergabung dengan Muhammad tanpa izin keluarganya, maka ia harus dikembalikan. Setiap pengikut Muhammad yang kembali bergabung dengan kafir Makkah, ia tidak dikembalikan pada Muhammad. Setiap permusuhan, konspirasi, dan niat jahat harus dihentikan. Sebagai penulis perjanjian ini adalah Ali bin Abi Thalib. Baca, Muhammad bin Ishaq, *op. cit.*, Jilid II, hlm. 354.

²² Manouchehr Paydar, *op. cit.*, hlm. 21

²³ M. Zuhri, *op. cit.*, hlm. 44.

terrealisir di tengah-tengah Jazirah Arab. Pada masa inilah “Negara Islam” pertama kali muncul dan sebuah pondasi sistem legal dan politik yang baru mulai terbangun. Masa ini ditandai dengan terwujudnya kepemimpinan spiritual dan politik Nabi Muhammad.²⁴

Jika dilihat, pemerintahan yang diselenggarakan Nabi masih sangat sederhana, tidak ada pemilahan atau pembagian kekuasaan sebagaimana yang tergambar dalam lembaga eksekutif, legislatif dan yudikatif seperti di temukan dalam negara modern. Nabi adalah penguasa tunggal, memegang kekuasaan eksekutif, legislatif dan yudikatif sekaligus. Bahkan Nabi juga tidak mengangkat menteri untuk kabinet kekuasaannya. Tidak ada pembicaraan tentang batasan periodisasi kekuasaan serta mekanisme suksesi kepemimpinan.²⁵ Hal inilah yang akhirnya setelah Nabi wafat, banyak menimbulkan problem mengenai mekanisme pengangkatan pemimpin negara dalam Islam. Beberapa pemikir telah mengajukan berbagai alasan spekulatif mengapa Nabi tidak menjelaskan aturan mengenai periodisasi kepemimpinan dan suksesi.²⁶ Nabi Muhammad juga tidak bertanggung jawab kepada rakyat. Nabi sebagai Rasulullah bertugas menyampaikan pesan-pesan wahyu Al-Qur’an. Sebagai realisasi dari dakwahnya itulah Nabi mendapat kepercayaan untuk memimpin umat dan mendirikan negara di Madinah. Karena itu Nabi

²⁴ *Ibid.*, hlm. 22.

²⁵ M. Zuhri, *op.cit.*, hlm. 65.

²⁶ Ada beberapa pemikir yang berspekulasi mengapa Nabi Muhammad tidak menjelaskan masalah suksesi. Diantaranya menyatakan bahwa sakit Nabi di akhir hayat telah menghalangi beliau untuk melakukan hal itu. Sementara Thomas Arnold melihat bahwa Nabi membiarkan adat istiadat Arab yang berlaku bahwa setiap suku dipersilahkan bebas memilih siapa yang akan menjadi pemimpin mereka. Dhiauddin Rais menolak kedua pendapat tersebut, dan menurutnya Nabi membiarkan semua itu agar umat Islam tidak terikat oleh aturan yang baku dan kaku yang kemudian tidak cocok dengan perkembangan yang terus terjadi. Lihat M. Dhiauddin Rais, *op. cit.*, hlm. 11.

hanya bertanggung jawab kepada Allah. Dalam kepemimpinannya juga tidak terdapat lembaga kontrol, karena diasumsikan sekiranya Nabi melakukan kesalahan, maka akan mendapat teguran dari Tuhan melalui wahyu. Namun demikian diluar pesan wahyu, Nabi Muhammad sering mengadakan musyawarah dan melibatkan para sahabat dekat untuk memutuskan kebijakan politik.²⁷ Hal ini menimbulkan kesulitan untuk membedakan antara peran Nabi dibawah otoritas wahyu dan peran Nabi di luar wahyu. Karena kesulitan tersebut, sebagian besar umat Islam lebih cenderung memandang Islam sebagai agama yang seakan-akan doktrin dasarnya menentang pemisahan antara agama dan negara.

Seorang pejabat daerah juga diberi wewenang untuk mengambil kebijakan seperlunya ketika peraturan dari pemerintah pusat tidak mengaturnya. Ini dapat disimpulkan dari dialog antara Nabi dengan Muadz bin Jabal sebelum ia menjalankan tugas ke daerah Yaman. Sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Abu Dawud:

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ، قَالَ
 كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ فِضَاءٌ؟ قَالَ أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي
 كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ
 رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا أُو، فَضَرَبَ

²⁷ M. Iqbal, *op. cit.*, hlm. 44.

رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرُهُ وَ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَفَقَّ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا

يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ²⁸

“Sesungguhnya Rasulullah ketika hendak mengutus Muadz (sebagai gubernur) ke Yaman, bertanya, “Bagaimana anda nanti mengambil keputusan?” Muadz menjawab, “dengan kitab Allah.” “Bila di sana tidak ada?” Ia menjawab, “Dengan sunnah Rasulullah.” “Bila di sana juga tidak ada?” Ia menjawab, “Saya akan berijtihad dengan pikiran saya.” Maka Rasulullah menepuk dada Muadz tanda setuju. Kemudian Rasulullah berkata, segala puji bagi Allah yang telah menyesuaikan jalan pikiran utusan Rasulullah dengan kehendak Rasulullah.”

C. Terminologi Negara Islam

Dalam kenyataan sejarah ada pembagian antara negara Islam (*Dar al-Islam*) dan negara musuh/non-Islam (*Dar al-Harb*). Para ulama mencoba membagi negara-negara tersebut sesuai dengan sifat pemerintahan, rakyat dan hukum yang berlaku. Jika pemerintahannya Islam, mayoritas rakyatnya muslim, dan hukum-hukum serta syi’ar Islam ditegakkan, maka negara tersebut dinamakan *Dar al-Islam* atau negara Islam. Sebaliknya jika pemerintahannya “kafir”, mayoritas rakyatnya non-muslim, hukum-hukumnya tidak Islami, serta syi’ar-syi’ar Islam tidak ada di negara tersebut, maka negara tersebut dinamakan *Dar al-Harb* atau negara non-Islam. Untuk menentukan suatu negara dikatakan negara Islam atau tidak, para ulama telah merumuskan kriteria yang berbeda-beda. Abu Hanifah menetapkan kriteria negara Islam dengan adanya jaminan keamanan dan kedamaian bagi umat Islam yang ada dalam suatu negara untuk menjalankan syariat Islam. Bagi mayoritas ulama,

²⁸ Imam Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Jilid II, Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah, 1996, hlm. 510.

suatu negara dikatakan negara Islam jika negara tersebut menegakkan hukum Islam dan syi'ar-syi'ar Islam. Dengan ini berarti bahwa dominasi berada pada mayoritas umat Islam dan pemerintahan berada di tangan umat Islam. Dalam perkembangan selanjutnya, terdapat dua kriteria untuk menentukan negara Islam. *Pertama*, suatu negara dikatakan negara Islam jika mayoritas rakyatnya beragama Islam, seperti Mesir, Turki dan Indonesia. *Kedua* suatu negara disebut negara Islam jika hukum Islam diterapkan, sekalipun tidak semua warganya beragama Islam, misalnya Iran dan Pakistan. Kedua bentuk kategori inilah yang sekarang diakui oleh OKI (organisasi Konferensi Islam).²⁹

Islam sebagai agama yang turun dari langit dalam prakteknya sering dimanfaatkan oleh pemeluknya demi tujuan politik. Akibat dari besarnya keinginan untuk mendapatkan justifikasi dari agama, maka perilaku politik apapun yang dijalankan, seringkali dilabelkan dengan perjuangan agama. Karena itulah dalam sejarah Islam modern, Islam harus disatukan dengan politik. Dengan kata lain, Islam dan politik sering dipersepsikan oleh umat Islam sebagai suatu yang integral, menyatu. Kebanyakan umat Islam meyakini pandangan integralistik ini sebagai paradigma politik Islam yang ideal. artinya Islam tidak membedakan antara agama dan politik. Karena Islam sebagai agama sudah lengkap dan sempurna (*kaffah*), maka Islam mengurus semua kehidupan umat manusia, termasuk urusan politik³⁰ Argumentasi penyatuan agama dan politik seperti ini didasarkan pada pernyataan al-Qur'an,

²⁹ Ensiklopedi Islam, jilid 1, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002, hlm. 292.

³⁰ Khamami Zada dan Arif R. Arofah, *Diskursus Politik Islam*, Jakarta: LSIP, 2004, hlm.

diantaranya mengenai perlunya mematuhi Allah, Rasul-Nya, dan pemimpin (*ulil amri*).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (النساء: 59)

“Hai orang-orang yang beriman taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya, dan ulil amri diantara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur’an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan Hari Kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.” (an-Nissa: 59)³¹

....وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْأَنَّ فَضْلَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتَهُ لَا تَبَعْتُمْ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا (النساء: 83)

".....Dan kalau mereka menyerahkannya kepada Rasul dan Ulil Amri diantara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya akan dapat mengetahuinya dari mereka (Rasul dan Ulil Amri). Kalau tidak karena karunia dan rahmat Allah, tentulah kamu akan mengikuti syaitan, kecuali sebagian kecil diantaramu.” (an-Nissa: 83)³²

Pada masa pemerintahan Nabi Muhammad maupun Khulafa al-Rasyidin istilah negara Islam (*Daulah Islamiyah*) sebenarnya belum pernah ada. Term *daulah* untuk arti negara dalam bahasa Arab, pertama kali dikenal pada pertengahan abad ke-17, ketika merujuk pada kekuasaan dinasti

³¹ Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Semarang: PT Tanjung Mas Inti, 1984, hlm. 128.

³² *Ibid.*, hlm. 132.

Abbasiyah.³³ Baru pada permulaan abad ke-20, Jamaluddin al-Afghani (1839-1897) dan Muhamamad Abduh (1849), dua orang *reformer* (pembaharu) Islam, merubah terminologi tersebut menjadi *ad-Daulah al-Islamiyah* (negara Islam), yang dianggap sebagai aspirasi umat Islam.³⁴

Al-Afghani dan M. Abduh berkeyakinan bahwa Islam adalah agama yang paling sesuai untuk semua bangsa, semua zaman dan semua keadaan. Pemikiran ini pada dasarnya merupakan jawaban atas realitas berupa merebaknya paham sekularisme sebagai anak kandung modernitas, perpecahan politik umat Islam, pemerintahan yang dianggap tidak kompeten serta menguatnya intervensi dan hegemoni Barat terhadap dunia Islam, khususnya Mesir pada saat itu.³⁵ Untuk merespon realitas yang demikian, menurut Al-Afghani, jalan terbaik adalah dengan kembali kepada ajaran-ajaran dasar Islam yang dianggap murni yang juga berarti kembali kepada pola kenegaraan pada masa Nabi dan zaman Khulafa al-Rasyidin pada abad ke-7 M di Madinah. Praktek kehidupan Nabi Muhammad dan Khulafa al-Rasyidin dipandang sebagai *prototype* bagi bangunan Islam yang komprehensif. Ia berkeyakinan bahwa Islam bukan sekedar agama dalam pengertian Barat, tetapi suatu pola hidup yang serba lengkap, termasuk di dalamnya sistem tata negara sebagaimana telah dipraktikkan oleh Nabi Muhammad dan Khulafa al-Rasyidin. Umat Islam tidak perlu, bahkan tidak

³³ Dale F. Eickelman dan James Psicatori, *Muslim Politics*, terj. Edi Haryono dan Rahmi Yunita, "Politik Muslim: Wacana Kekuasaan dan Hegemoni dalam Masyarakat Muslim", Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998, hlm. 35.

³⁴ Zainal Abidin Ahmad, *op. cit.*, hlm. 2.

³⁵ Harun Nasution, *Pebaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran Dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, hlm. 56.

boleh meniru Barat. Hanya dengan kembali kepada ajaran dasar Islam yang murni, umat Islam akan dapat bergerak mencapai kemajuan.³⁶ Gagasan ini kemudian banyak mempengaruhi pemikiran tokoh-tokoh “fundamentalisme Islam”³⁷ seperti Hasan al-Banna dan Sayid Qutb dari gerakan Islam Ikhwan al-Muslimin,³⁸ Abul A’la al-Maududi, pendiri Jamaat Islam,³⁹ dan Ayatullah Khomeini, penggagas teori wilayah al-Faqih. Kendati pemikiran mereka dalam beberapa hal terdapat perbedaan, namun mereka memiliki kesamaan visi dan merupakan kelompok yang tergolong paling lantang dalam menyuarkan ide Negara Islam.⁴⁰

Argumen yang sering kali dikemukakan adalah, bahwa Tuhan melalui nabi-Nya telah menurunkan aturan-aturan yang lengkap untuk kehidupan umat manusia. Manusia adalah khalifah di muka bumi, dan sebagai khalifah, manusia berkewajiban mengelola kehidupan ini sesuai dengan aturan-aturan Tuhan. Pandangan ini berimplikasi pada pengertian bahwa kedaulatan

³⁶ Munawir Sjadzali, *Islam Dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI-Press, 1990, hlm. 115.

³⁷ Banyak perspektif yang menggambarkan tentang fundamentalisme Islam. Tokoh seperti Montgomery Watt, John Obert Voll, Bassam Tibi dan Fazlur Rahman adalah tokoh-tokoh yang telah mencoba memaknai arti fundamentalisme Islam. Menurut mereka fundamentalisme Islam adalah gerakan religio-politik yang menampilkan Islam sebagai sistem alternatif, universalisme absolut, dan kekuatan pembebas yang membebaskan umat dari berbagai tradisi dan dominasi kapitalisme, intelektual dan spiritual Barat. Lihat Abdullah Aly, *Fundamentalisme dan Politik Islam : Studi Kasus Sayid Qutub dan Ayatullah Khomeini*, dalam *Profetika*, vol. 4, No. 2, Juli, 2002, hlm. 166.

³⁸ Ikhwan al-Muslimin pertama kali dibentuk di Ismailiyah (Mesir) tahun 1982 oleh Hasan al-Banna dan enam orang rekannya. Lebih jelas mengenai hal ini, lihat Ali Abd. Halim, *Ikhwan al-Muslimin: Konsep Gerakan Terpadu*, jilid 1, Jakarta: Gema Insani Press, 1997, hlm. 25.

³⁹ Jamaat Islami didirikan pada awal tahun 1940-an di Punjab. Gerakan ini pada hakekatnya merupakan perkumpulan kader-kader Islam dan tidak pernah menjadi gerakan massa. Pada awalnya jemaat Islami disegani karena tokoh-tokohnya memiliki integritas dan dedikasi yang tinggi. Lihat, Amin Rais, dalam Pengantar Abul A’la al-Maududi, *Khalifah wa al-Mulk*, terj. M. Baqir, Khilafah dan Kerajaan, Bandung: Mizan, 1996, hlm. 9.

⁴⁰ M. Zuhri, “Prinsip-prinsip Sosial-Politik Islam, Perspektif Normatif-Historis”, dalam *Profetika*, vol.4, No.2, Juli, 2002, hlm. 223.

manusia harus tunduk pada kekuasaan Tuhan, dengan kata lain kedaulatan berada di tangan Tuhan, bukan di tangan manusia. Aturan kenegaraan harus dijalankan menurut hukum-hukum Tuhan (syari'ah). “*la hukma illa lillah*” (hukum hanya milik Allah) adalah semboyan yang sering dikumandangkan oleh mereka.⁴¹

Dasar legitimasi normatifnya adalah ayat:

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (المائدة: 44)

“Dan barang siapa yang tidak memutuskan menurut apa yang telah diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang kafir” (al-Maidah : 44).⁴²

Pemahaman terhadap ayat diatas memberikan konsekwensi terhadap visi kenegaraan mereka yang cenderung bercorak teokrasi. Baik Hasan al-Banna, Abul A'la al-Maududi, Sayid Qutb maupun Khomeini sama-sama berpandangan bahwa esensi khalifah (pemimpin) adalah dalam rangka mengemban misi dan meneruskan fungsi kenabian dengan tugas melaksanakan hukum-hukum Tuhan.

Bagi al-Banna mendirikan pemerintahan atau (*daulah*) Islam adalah bagian dari rukun Islam yang harus ditegakkan. Dan merupakan perintah Allah yang telah digariskan oleh Allah, telah dilaksanakan oleh Rasulullah dan harus diteruskan oleh umat Islam.⁴³ Negara Islam, menurut al-Banna, “adalah negara yang merdeka, melaksanakan hukum Islam, melaksanakan tata

⁴¹ Husein Muhammad, “Islam dan Negara Kebangsaan: Tinjauan Politik”, dalam Suaedy (ed), *Pergulatan Pesantren dan Demokratisasi*, Yogyakarta: LkiS, 2000, hlm. 89.

⁴² Depag RI, *op. cit.*, hlm. 167.

⁴³ Jabir Rizqi, *Ad-Daulah Wa al-Siyasah fi Fikr Hasan al-Banna*, terj. Imadudin, “Pemerintahan dan Politik dalam Konsep Hasan al-Banna”, Surabaya: Bina Ilmu, 1993, hlm. 34.

pergaulan Islam, memproklamirkan prinsip-prinsip Islam serta menegakkan dakwah Islam kepada seluruh manusia”. Jika program atau usaha mendirikan Negara tersebut, sebagaimana yang telah dilaksanakan oleh Rasulullah tidak terlaksana, maka seluruh umat Islam akan berdosa dan harus bertanggung jawab dihadapan Allah. Sebab mereka adalah orang-orang yang lengah dan mengabaikan kewajiban sebagai orang Islam.⁴⁴

Sementara Sayid Qutb – dengan argumentasi bahwa Rasulullah Muhammad diutus untuk semua manusia (*kafah li-naas*), dan sebagai penyempurna para nabi – berpandangan bahwa pemerintahan Islam adalah sebuah sistem politik yang mampu melampaui semua sekat kehidupan baik suku, bangsa, maupun negara. Karena itu sistem pemerintahan Islam versi Qutb tidak dibatasi oleh wujud teritorial atau bangsa tertentu, melainkan sebuah sistem yang mencakup seluruh umat manusia.⁴⁵ Ia menyandarkan argumentasinya pada ayat:

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ...

(الأحزاب: 40)

“Muhammad itu bukan sekali-kali bapak dari seorang laki-laki diantara kamu, tetapi dia adalah rasulullah dan penutup para nabi....(Al-Ahzab: 40).⁴⁶

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ (سبأ: 82)

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 24.

⁴⁵ Sayid Qutb, *Al-Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*, Mesir: Dar al-Kitab al-Araby, t.th., hlm. 95.

⁴⁶ Depag RI, *op.cit.*, hlm. 674.

“Dan kami tidak mengutus kamu melainkan untuk manusia seluruhnya” (Saba’: 28).⁴⁷

الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا (المائدة

(3 :

“Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Kucukupkan kepadamu nikmatKu, dan telah Kuridhai Islam itu jadi agama bagimu” (Al-Maidah: 3).⁴⁸

Namun demikian, Islam tidak akan memaksakan kepada manusia untuk memeluknya (*la ikraha fi al-din*), karenanya sistem pemerintahan Islam menurut Qutb, akan memberikan kebebasan beragama kepada umat non muslim. Penyelenggaraan pemerintahan Islam, menurut Qutb harus didasarkan pada tiga prinsip pokok yaitu, keadilan penguasa, kepatuhan rakyat dan musyawarah antara penguasa dan rakyat. Namun dalam pandangan Qutb, Islam tidak menjelaskan secara khusus mengenai cara dan mekanisme permusyawaratan.⁴⁹

Senada dengan al-Banna dan Qutb adalah Al-Maududi, dialah tokoh “Fundamentalisme Islam” yang mampu merumuskan sistem pemerintahan dan bentuk negara Islam secara teoritis. Ia berusaha memadukan dua prinsip yang secara substantif sangat berbeda yaitu kedaulatan rakyat (demokrasi) dan kedaulatan Tuhan (teokrasi). Teori kenegaraan yang demikian, disebut dengan istilah teo-demokrasi (*al-Hukumah al-Harriyah al-Jumhuriyah*), karena

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 688.

⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 157.

⁴⁹ Sayid Qutb, *op.cit.*, hlm. 97-99.

didalamnya memuat dua macam kedaulatan yakni kedaulatan Tuhan dan kedaulatan rakyat.⁵⁰

Bagi Maududi negara yang baik adalah negara yang mengakui kedaulatan Allah dan Rasul-Nya. Menurutnya, kedaulatan dan kekuasaan negara tertinggi sepenuhnya ada di tangan Allah, sampai suatu batas yang bersesuaian dengan teori teokrasi (kedaulatan Tuhan). Namun ia berusaha menyesuaikan sistem pemerintahan yang digagasnya dengan pokok-pokok demokrasi. Artinya bahwa ketentuan mengenai terbentuknya pemerintahan, pergantian serta pelaksanaannya harus sesuai dengan pendapat rakyat. dan dalam hal menetapkan undang-undang, rakyat tidak boleh diberi kebebasan secara mutlak, tanpa mengacu pada hukum-hukum Tuhan. Karena kebebasan bagi Maududi, pada hakikatnya adalah kecenderungan untuk mengikuti hawa nafsu.⁵¹

Negara Islam yang digambarkan Maududi adalah sebuah Negara yang di dalamnya tercipta keseimbangan antara rakyat dan penguasa. Negara bukanlah penguasa absolut yang dapat berbuat apa saja terhadap rakyatnya. Tetapi ia juga tidak memberikan kebebasan yang mutlak pada setiap individu untuk berbuat apa saja, sehingga sering kali berbenturan dengan kepentingan masyarakat.⁵² Teori tersebut, oleh Charles J. Adams, dipandang akan menimbulkan beberapa kesulitan, misalnya, tidak dapat dibedakan antara tempat kedaulatan dalam ranah teori dan kedaulatan dalam arti langsung.

⁵⁰ Hussein Muhammad, *op. cit.*,. hlm. 91.

⁵¹ Abul A'la al-Maududi, *Al-Khalifah Wa al-Mulk*, terj. M. al-Baqir, "Khalifah dan Kerajaan", Bandung: Mizan, 1996, hlm. 86-87.

⁵² *Ibid.*, hlm. 90.

Siapa sesungguhnya yang melaksanakan kekuasaan. Maududi dalam hal ini lebih memperlihatkan teori bukan praktek. Ia tampaknya puas jika prinsip kedaulatan tuhan secara teoritis dikukuhkan.⁵³

Gambaran yang hampir sama juga terdapat dalam konsep kenegaraan Khomeini. Bagi Khomeini kekuasaan legislatif dan wewenang untuk menegakkan hukum adalah hak eksklusif Allah, karenanya tidak ada seorangpun yang berhak membuat undang-undang lain selain yang telah ditetapkan oleh Allah. Tidak ada hukum yang harus dilaksanakan kecuali hukum Allah.⁵⁴ Negara menurut Khomeini adalah instrumen bagi pelaksanaan undang-undang Tuhan dimuka bumi. Tidak seperti dalam negara demokrasi Barat, pada dasarnya tidak ada hak negara untuk membuat undang-undang. Otoritas pembuat undang-undang dan kedaulatan ada di tangan Allah. Memberikan hak kepada rakyat untuk membuat undang-undang, selain bertentangan dengan ajaran Islam – sebagaimana diyakini Khomeini – juga hanya akan memaksa negara untuk menerima perundang-undangan yang boleh jadi buruk tetapi merupakan kemauan rakyat, atau menolak perundang-undangan yang baik hanya karena bertentangan dengan kehendak rakyat.⁵⁵

Dalam pandangan Khomeini, sebagaimana Al-Maududi, otoritas dan kedaulatan ada di tangan Allah, kemudian Allah mendelegasikan hak-Nya kepada Nabi Muhammad ketika beliau memimpin Negara Madinah. Setelah

⁵³ Charles J. Adams, "Maududi dan Negara Islam", dalam John L. Esposito (ed), *Voices of Resurgent Islam*, terj. Bakri Siregar, "Dinamika Kebangunan Islam", Jakarta: Rajawali, 1987, hlm. 138.

⁵⁴ Imam Khomeini, *Islamic Government*, terj. Anis Maulachela, "Sistem Pemerintahan Islam", Jakarta: Pustaka Zahra, 2003, hlm. 58.

⁵⁵ Yamani, *Antara Al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam*, Bandung: Mizan, 2002, hlm. 117.

berakhirnya masa kenabian (*Nubuwwah*), hak-hak tersebut beralih kepada *Ulu al-amr* yang menurut kepercayaan Syi'ah adalah para Imam berjumlah dua belas – dalam Syi'ah 'Asyariyyah – dan mendapatkan haknya sebagai penerus Nabi. Oleh karena itu, Imam bukan hanya penguasa temporal melainkan juga spiritual.⁵⁶

Setelah *ghaib kubra*⁵⁷ (kegaiban panjang) Imam kedua belas, sampai ia muncul kembali pada akhir zaman, maka para ulama merupakan penerus dari rangkaian kepemimpinan tersebut. Seperti halnya Imam yang mengambil alih kepemimpinan Nabi Saw, para ulama dipercayai telah mendapat bimbingan langsung dari Imam yang sedang *ghaib*. Hanya perbedaannya jika para Imam mendapatkan kedudukannya dari Allah, dengan demikian *ma'shum* (terpelihara dari kesalahan), maka para ulama memperoleh kedudukannya berdasarkan kualifikasi yang dimilikinya, yaitu *adalah* (memiliki sifat adil) dan *faqih* (memiliki pengetahuan hukum Islam).⁵⁸ Ulama yang kemudian menjadi *Wali Faqih* dalam proses mekanisme pengangkatannya dipilih oleh Dewan Ahli (*Majlis-i Khubregan*) yang beranggotakan para ulama terkemuka dan dibentuk dengan sistem pemilu. Jika tidak ada yang memenuhi syarat sebagai *Wali Faqih*, maka Dewan Ahli akan menunjuk tiga atau lima orang yang memiliki syarat yang diperlukan untuk membentuk Dewan Faqih.⁵⁹

⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 114.

⁵⁷ Ghaib kubra terjadi setelah tahun 939 M, dimana Imam tidak lagi memperlihatkan dirinya kepada para wakilnya. Namun dalam pandangan Syi'ah, Imam tetap membimbing pengikut Syi'ah secara rohaniah hingga akhir zaman nanti. Lihat M. Iqbal, *op. cit.*, hlm. 118.

⁵⁸ Imam Khomeini, *op. cit.*, hlm. 67.

⁵⁹ Yamani *op. cit.*, hlm. 128.

Model pemerintahan yang demikian oleh Yamani dikategorikan sebagai model pemerintahan “*nomo-demokrasi*”, yaitu gabungan antara sistem nomokrasi (sebuah sistem pemerintahan yang berdasarkan pada kedaulatan hukum), dengan sistem kekuasaan yang berbasis kedaulatan rakyat, atau bisa juga disebut sistem teo-demokrasi sebagaimana konsep pemerintahan Al-Maududi, yang berusaha menggabungkan antara teori kedaulatan Tuhan (teokrasi) dan teori kedaulatan rakyat (demokrasi).⁶⁰

Kendati konsep negara Islam baru diperkenalkan pada awal abad ke-20, namun intelektual muslim abad Klasik dan Pertengahan telah banyak mempromosikan konsep negara sampai pada taraf mengandaikan seorang kepala negara sebagai Khalifah. Dalam realitas sejarah Islam kita dapat melihat adanya gelar “*Khalifatullah*” (wakil Tuhan) untuk khalifah Dinasti Umayyiah dan julukan “*Dzilullah fi al-Ard*” (bayangan Tuhan di muka bumi) untuk khalifah Dinasti Abbasiyah. Gelar di atas menunjukkan adanya upaya sakralisasi politik, yakni suatu penegasan bahwa seorang kepala negara memperoleh kedaulatannya dari Allah swt.⁶¹

Konsep kepemimpinan yang demikian dapat ditelusuri dalam pemikiran al-Ghazali (1058-1111 M.). al-Mawardi (975-1059) dan Ibnu

⁶⁰ Dalam menguraikan gambaran tentang “*nomo-demokrasi*” atau “*teodemokrasi*”, Yamani menuturkan beberapa hal. *Pertama*, pemilu diadakan untuk membentuk Dewan Ahli (*Majlis-i Khubregan*) dan memilih anggota Parlemen (*Majlis-i Syuara ye Islami*). *Kedua* pemilu untuk memilih presiden secara langsung. *Ketiga*, sumber legislasi adalah syari’ah, Parlemen sebagai lembaga legislatif tidak diperbolehkan membuat undang-undang lain, walaupun mereka membuat undang-undang ekstra syari’ah maka undang-undang tersebut harus merupakan turunan atau pengembangan dari syari’ah, atau minimal tidak bertentangan dengan syari’ah. Agar legislasi ekstra syari’ah tidak bertentangan dengan syari’ah maka dibentuklah Dewan Wali (*Syura-Ye Negahban*), artinya perundang-undangan yang telah disetujui oleh parlemen baru menjadi sah bila sudah mendapatkan persetujuan Dewan Wali, *Ibid.*, hlm. 128-129.

⁶¹ M. Hasbi Amiruddin. *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, Yogyakarta: UII Press, 2000, hlm. 107

Taimiyah. Al-Ghazali misalnya, Ia menyatakan seorang Kepala Negara diangkat bukan karena alasan dan pertimbangan akal, tetapi ia mendapatkan legitimasi dari syariat. Menurutnya, ajaran agama tidak mungkin dapat terlaksana dengan baik jika kondisinya tidak mendukung, sedangkan pendukungnya adalah negara dengan otoritas kepemimpinan yang dipatuhi. Ia menyatakan:

الدين اس والسلطان حارس, ومالا اس له فمهدوم, وما لا حرص له فضائع⁶²

“Agama adalah dasar dan kekuasaan negara adalah penjaga, segala sesuatu yang tidak memiliki dasar akan hancur, dan segala sesuatu yang tidak memiliki penjaga akan sia-sia”.

Atas dasar inilah, al-Ghazali berpendapat:

ان السلطان ضروري في نظام الدنيا, ونظام الدنيا ضروري في نضام الدين, ونظام

الدين ضروري في الفوز سعادة الاخرة وهو مقصود الانبياء قطعاً⁶³

“Penguasa adalah keniscayaan dalam sistem kehidupan dunia. Dan sistem kehidupan dunia adalah keniscayaan dalam sistem agama. Sistem agama adalah keharusan dalam mencapai kebahagiaan akhirat. Itulah maksud diutusny para nabi”.

Ibnu Taimiyah, seorang tokoh *Sunni Salaf*, juga menyatakan bahwa seorang penguasa atau kepala negara dibutuhkan bukan sekedar untuk menjamin jiwa dan harta masyarakatnya, tetapi diperlukan untuk menjamin berjalannya hukum-hukum Tuhan. Ia menyatakan:

⁶² Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Al-Iqtishad Fi al-I'tiqad*, Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyyah, 1988, hlm. 149.

⁶³ *Ibid.*

ولان الله تعالى اوجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر, ولا يتم ذلك الا بقوة

وامارة.⁶⁴

“Sesungguhnya Allah telah mewajibkan untuk menyerukan pada perbuatan yang baik dan mencegah perbuatan yang jahat (*munkar*), dan semua itu tidak akan tercapai kecuali dengan adanya kekuatan dan pengelola (pemerintahan)”

Karenanya ia memandang bahwa penguasa bukan sekedar kebutuhan pragmatis manusia. Penguasa merupakan bagian penting dari agama. Ia adalah bayang-bayang Allah di muka bumi (*inna as-sulthan dzil Allah fi al-ard*).

Bahkan lebih jauh ia menyatakan:

ستون سنة من امام جائر اصلح من ليلة بلا سلطان.⁶⁵

“Enam puluh tahun dengan penguasa tiranik lebih baik daripada satu malam tanpa penguasa”

Sedikit berbeda dengan dua pemikir diatas, al-Mawardi (975-1059) tidak berpendapat bahwa seorang Pemimpin Negara (*Imam*) memperoleh kekuasaannya dari Allah. Ia juga tidak secara tegas mendukung pendapat yang mengakui bahwa kekuasaan seorang pemimpin negara berlandaskan legitimasi syariat. Untuk jabatan kepemimpinan ia menyatakan:

والامامة تنعقد من وجهين : احدهما باختيار اهل العقد والحل, والثاني بعهد الامام

من قبل: فأما انعقادها باختيار اهل الحل والعقد, فقد اختلف العلماء في عدد من

⁶⁴ Taqi al-Din Ibn Taimiyah, *Al-Siyasah al-Sar'iyah fi Ishlah Rai'y wa Rai'yyah*, Mesir: Dar al-Kitab al-Araby, 1969, hlm.161.

⁶⁵ *Ibid.*

تعتقد به الإمامة منهم على مذاهب شتى ، فقالت طائفة لا تعتقد الا بجمهر اهل
العقد والحل من كل بلد ليكون الرضاء به عاما والتسليم لإمامته اجماعا.

“Pengangkatan Kepala Negara bisa dilakukan dengan dua cara pertama dengan mekanisme pemilihan oleh *Ahl al-aqd wa al hall*,⁶⁶ dan kedua, dengan mandat dari Kepala Negara sebelumnya. Pemilihan oleh *Ahl al-aqd wa al-hall* telah diperdebatkan ulama dari berbagai kalangan (*madzhab*) tentang beberapa jumlah dewan pemilih yang dapat mengesahkan Kepala Negara. Satu kelompok berpendapat bahwa pengangkatan itu hanya sah dengan keikutsertaan mayoritas *Ahl al-hall wa al-aqd* dari seluruh negeri sehingga kepemimpinannya mendapat penerimaan tulus dan legitimasi secara umum”.⁶⁷

Namun sebelumnya ia menyatakan bahwa:

الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا.⁶⁸

“Kepala Negara dibentuk sebagai pengganti fungsi kenabian dalam menjaga agama dan mengatur dunia”

Al-Mawardi Juga menyatakan:

فكانت الإمامة أصلا, عليه استقرت قواعد الملة, وانتظمت به مصالح الأمة حتى

استشبت بها الامور العامة.⁶⁹

“Maka adanya imamah (kepemimpinan negara) adalah dasar bagi terselenggaranya dengan baik prinsip-prinsip agama dan pangkal bagi terwujudnya kemaslahatan ummat sehingga kehidupan masyarakat luas akan menjadi aman dan sejahtera”.

⁶⁶ *Ahl al-hall wa al-Aqd* adalah *Ahl al-ikhtiyar* yaitu orang-orang yang memiliki kompetensi dan wewenang memilih kepala negara. Ada tiga syarat yang harus dimiliki oleh mereka yang dapat disebut *Ahl-al-Ikhtiyar*: pertama, harus memiliki kredibilitas (*al-Adalah*), kedua, memiliki ilmu pengetahuan yang memadai sehingga bisa mengetahui siap yang berhak memangku jabatan kepala negara, dan ketiga, memiliki pendapat dan hikmah yang kuat sehingga bisa memiliki siap yang pantas sebagai kepala negara. Abu Al-hasan al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, Surabaya: Bungkul Indah, t.th., hlm. 6.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 5.

⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 3.

Seperti halnya al-Gazali dan Ibnu Taimiyah, al-Mawardi berpandangan bahwa seorang pemimpin adalah sebagai pengganti fungsi kenabian baik dalam otoritas religiusnya (menjaga agama) maupun otoritas politiknya (mengatur kehidupan sosial). Namun disisi lain, tampaknya ia menginginkan legitimasi kekuasaan seorang pemimpin bukan karena mandat dari Allah, tapi berdasar pada konsensus rakyat (*ijma*). Dengan demikian, al-Mawardi telah meletakkan kekuasaan dalam dua wilayah, yaitu wilayah teologis (spiritual) dan pragmatis (sosial).

Secara umum teori politik mereka, sebagaimana dituturkan oleh Watt, lebih didasarkan pada penerimaan terhadap sistem yang ada pada saat itu, atau bukan merupakan *planning* politik masa depan, tetapi hanya sebuah refleksi perjalanan hidup masyarakat Islam dengan pengabsahan hal-hal yang telah disepakati.⁷⁰ Meski demikian teori politik mereka, banyak mengilhami gagasan politik para tokoh pemikir Islam modern yang lahir kemudian. Rasyid Ridha (1865-1935) merupakan tokoh pembaharu yang dapat disebut sebagai mata rantai antara teori-teori tersebut dengan pengertian negara Islam yang dikenal pada abad ke-20.⁷¹

Ada beberapa perbedaan yang signifikan antara corak pemikiran kenegaraan al-Ghazali, Ibnu Taimiyah dan al-Mawardi, dengan pemikiran

⁷⁰ Teori al-Mawardi yang menyatakan bahwa khalifah dibutuhkan untuk menegakkan syari'ah dan menerapkan prinsip-prinsipnya, merupakan argumentasi yang dia gunakan untuk mendukung otoritas penguasa Abbasiyah dalam menghadapi serangan panglima Buyid di Irak dan kekuasaan daulah Fatimiyah di Mesir yang menuntut agar dunia Islam dikendalikan oleh penguasa yang adil. Lihat W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, terj. Hamid Fahmi Zarkasyi, "Pergolakan Pemikiran Politik Islam, Jakarta: Beunabi Cipta, 1987, hlm. 102.

⁷¹ Dale F. Eickelman dan James Psicatori, *lok. cit.*

tokoh-tokoh kontemporer, seperti Hasan al-Banna, Sayid Qutb, al-Maududi maupun Khomeini. Tokoh-tokoh yang pertama dalam memberikan gagasannya, seakan selalu membiarkan tuntutan-tuntutan realitas sosial politik yang berkembang. Namun demikian agama kemudian memberikan justifikasi terhadap realitas tersebut. Agama juga tidak harus menjadi dasar negara sebagaimana yang digambarkan oleh Hasan al-Banna, Sayid Qutb, al-Maududi maupun Khomeini. Dalam pandangan kelompok yang pertama, negara tetap menjadi lembaga yang independen. Intervensi agama terhadap negara hanya terjadi dalam ranah ketika aturan-aturan negara dipandang telah menyimpang dari norma-norma agama (*syari'ah*). Dengan demikian gagasan al-Mawardi, Ibnu Taimiyah dan al-Ghazali dapat dipahami sebagai gagasan yang sejalan dengan paradigma simbiosis mutualistik, sementara pemikiran Hasan al-Banna, Sayid Qutb, al-Maududi dan Khomeini mewakili paradigma integralistik.⁷²

Konsep negara Islam juga dikemukakan oleh Fazlur Rahman, seorang pelopor aliran Neo-modernisme Islam.⁷³ Menurut Rahman, negara Islam adalah suatu negara yang didirikan atau dihuni oleh umat Islam dalam rangka memenuhi keinginan mereka untuk melaksanakan perintah Allah melalui

⁷² Hussein Muhammad, *op. cit.*, hlm. 94.

⁷³ Neomodernisme Islam merupakan aliran pemikiran yang muncul sebagai reaksi atas gerakan pemikiran Neo-Revivalis, sebuah gerakan yang berusaha menentang Modernisme klasik yang dianggap terlalu mengekor pada tradisi Barat. Namun sayangnya Neo-Revivalis tidak mampu mengembangkan metodologi untuk menegaskan posisinya, selain hanya berusaha membedakan Islam dari Barat. Dari sini Neo-modernisme Islam muncul dengan mengembangkan sikap kritis terhadap Barat maupun terhadap warisan-warisan Islam. Dalam pandangan Neo-modernisme Islam, kaum muslimin harus mengkaji dunia barat beserta gagasan-gagasannya, maupun ajaran-ajaran dalam sejarah keagamaan Islam itu sendiri secara objektif, demi keberhasilan dalam menghadapi dunia Modern. Lihat M. Azhar, *Fiqh Kontemporer Dalam Pandangan Neo-modernisme Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hlm. 31.

wahyu-Nya.⁷⁴ Apa yang disampaikan oleh Fazlur Rahman memberi pengertian bahwa negara merupakan suatu sarana untuk melaksanakan ajaran dan hukum-hukum Allah. Namun Rahman melihat sebagian besar atau bahkan semua tindakan politik, hukum dan pembaharuan yang dilakukan Nabi, selalu didahului dengan berkonsultasi bersama para sahabat. Nabi juga sering meminta pertimbangan masyarakat umum, dimana terkadang pertimbangan yang diberikan saling bertentangan satu sama lain, dan dalam masalah-masalah tertentu justru pendapat tersebut bertentangan dengan pendapat Nabi sendiri.⁷⁵

Atas hal ini, menurut Rahman al-Qur'an telah memberi kesaksiannya dalam surat An-Nisa ayat 64:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ..... (النساء: 46)

“Dan kami tidak mengutus seorang rasul melainkan untuk ditaati dengan seizin Allah. Sesungguhnya jikalau mereka menganiaya dirinya (dengan berhakim kepada selain Nabi Muhammad) datang kepadamu lalu memohon ampun kepada Allah.....” (An-Nisa: 64).⁷⁶

Karenanya Rahman berpendapat bahwa dalam negara Islam, pemerintahan merupakan hasil dari suatu kesepakatan antara rakyat dan penguasa. Rakyat dalam negara Islam punya andil untuk menentukan arah dan tujuan sebuah negara. Dari sini dapat dikatakan bahwa, pandangan Fazlur

⁷⁴ M. Hasbi Amiruddin, *op. cit.*, hlm. 86.

⁷⁵ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, “Islam”, Bandung: Pustaka, 1994, hlm. 64.

⁷⁶ Depag RI, *op. cit.*, hlm. 129.

Rahman tentang negara Islam lebih sejalan dengan paradigma yang menempati pola hubungan simbiosis mutualistik.

Diantara para pemikir Islam yang memiliki pandangan sangat berbeda, bahkan kontroversial dengan pemahaman umum mayoritas Islam adalah Ali Abd al-Raziq dan Thaha Husein. Dalam melihat relasi agama dan negara, Abd al-Raziq dan Thaha Husein tampak sangat dipengaruhi oleh paradigma pemikiran Barat, yakni agama dilihat sebagai suatu yang terpisah dan tidak ada keterkaitan sama sekali dengan negara. Karena itu Abd Raziq memaknai kepemimpinan Nabi Muhammad hanya berada dalam ranah spiritual. Nabi Muhammad hanyalah seorang rasul yang murni mendakwahkan agama, tidak mendakwahkan *daulah* (negara), Tidak memiliki kerajaan dan pemerintahan sebagaimana lazim dipahami dalam pengertian politik.⁷⁷ Menurut Abd Raziq, pada dasarnya setiap risalah meniscayakan sejenis kepemimpinan atas umatnya. Akan tetapi kepemimpinan tersebut tidak sama dengan kepemimpinan dan kekuasaan seorang raja atas rakyatnya. Kepemimpinan yang diperoleh Nabi Muhammad bersumber dari kesempurnaan, karismatik, kemuliaan dan kemampuan yang dimilikinya, sebagai syarat yang harus dimiliki oleh seorang penyeru agama. Dengan demikian kepemimpinan dan kekuasaan Nabi adalah konsekwensi logis dari seorang pendakwah agama yang telah memiliki banyak pengikut. Abd al-Raziq menuturkan bahwa teks-teks al-Qur'an jelas mendukung tesis bahwa Nabi bukan penguasa politik.

⁷⁷ Ali Abd al-Raziq, *Al-Islam wa Ushul al-Hukm*, terj. M. Said Su'di, "Islam dan Dasar-dasar Pemerintahan", Yogyakarta: Jendela, 2002, hlm. 78-79.

Sejumlah ayat memperlihatkan bahwa tugas beliau hanyalah menyampaikan agama, dan terlepas dari artikulasi-artikulasi kekuasaan.⁷⁸

Dengan pandangan seperti itu, sebenarnya Abd al-Raziq ingin menyatakan bahwa kekuasaan politik yang diperlukan oleh umat Islam, lebih ditentukan oleh tuntutan realitas objektif, dan bahwa pembentukan negara adalah kebutuhan yang bersifat duniawi. Karena Islam tidak pernah menentukan sistem pemerintahan yang definitif, maka umat Islam bebas memilih bentuk pemerintahan apapun yang dirasa lebih cocok.⁷⁹ Karena itu, menurut Qamarudin Khan, tidak adanya ketentuan baku mengenai bentuk negara dan pemerintahan dalam Islam, akan membawa hikmah tersendiri. Sebab apapun bentuk serta wujud suatu negara jika di dalamnya dapat terbentuk suatu masyarakat Qur'ani, maka ia sudah merupakan tanda-tanda negara Islam. Tidak adanya nash yang rinci dalam menjelaskan negara dan pemerintahan Islam, merupakan rahmat yang memungkinkan umat Islam dapat menyesuaikan diri terhadap kondisi dan lingkungan baru.⁸⁰

D. Prinsip-Prinsip Negara Islam

Prinsip-prinsip negara Islam dimaksudkan sebagai prinsip dasar sebuah negara Islam yang membedakannya dari prinsip negara sekuler. Charles J. Adams, mengungkapkan prinsip-prinsip yang mendasari

⁷⁸ *Ibid.*, hlm. 86-87.

⁷⁹ Abdelwahab al-Effendi, *Who Need an Islamic State*, terj. Amiruddin ar-Rani, "Masyarakat Tak Bernegara", Yogyakarta: LkiS, 1994, hlm. 45.

⁸⁰ Asghar Ali Engineer, *Islamic State*, terj. Imam Mutaqin, "Devolusi Negara Islam", Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hlm. 59.

terbentuknya negara Islam dari perspektif al-Maududi. Prinsip-prinsip tersebut adalah:

Pertama, prinsip kedaulatan Tuhan, yaitu pengakuan tentang kedaulatan (kekuasaan tertinggi) ada di tangan Tuhan. Pengakuan ini memiliki arti praktis bahwa Tuhan-lah yang menjadi sumber hukum dalam masyarakat Islam. Oleh karena itu tidak seorang pun diperkenankan menyampaikan perintah-perintah dengan haknya sendiri dan tidak seorang pun diwajibkan untuk mematuhi perintah-perintah tersebut, karena hak istimewa untuk memerintah hanya dimiliki Tuhan. Dalam negara Islam tidak ada perundang-undangan yang lepas dari kehendak-Nya, dan tidak seorang pun dapat merubah segala yang telah diputuskan Tuhan. Negara Islam harus berdasarkan pada hukum Tuhan yang disampaikan oleh Nabi. Tiap masalah hukum dalam suatu pemerintahan Islam harus dirujuk kembali kepada kehendak Tuhan, dengan mengacu pada al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber kewenangan yang menentukan. Demikianlah sumber pokok dari segala sesuatu yang akan dikerjakan negara adalah kehendak Tuhan.⁸¹

Kedua, prinsip khalifah. Dalam negara Islam Nabi berperan sebagai khalifah Allah yang melaksanakan kedaulatan politik dan hukum Tuhan. Nabi berhak mendapat kepatuhan dari mereka yang meyakini dan menerima kedaulatan Tuhan. Peran Nabi ini kemudian diteruskan oleh pemimpin negara Islam, dan oleh karena itu harus ditaati.

⁸¹ Charles J. Adams, *op. cit.*, hlm. 133-134.

Ketiga, peran sebagai khalifah Tuhan, memiliki arti bahwa negara tidak membuat atau memberlakukan undang-undang atas namanya sendiri melainkan bertindak atas nama Tuhan. Sebuah negara Islam, harus secara tepat disebut khalifah, karena memang demikianlah sifatnya. Selanjutnya al-Qur'an memberi perwalian seluruh warga negara muslim kepada negara Islam. Hak untuk memerintah adalah milik seluruh masyarakat beriman. Masyarakat yang demikian tidak dapat membiarkan adanya pemisahan golongan dan tidak akan memperkenalkan ukuran ketidakmampuan para warga berdasarkan kelahiran, status sosial atau profesi.

Keempat, prinsip *syura*, negara Islam harus melaksanakan urusannya dengan musyawarah bersama (*syura*). Permusyawaratan ini haruslah sepenuhnya bebas, tidak memihak dan tanpa paksaan dalam bentuk apapun. Peraturan permusyawaratan pertama-tama berlaku bagi pemilihan kepala negara. Oleh karena harus dilaksanakan permusyawaratan, maka tidak mungkin terjadi kediktatoran, monarki atau depotisme dalam negara Islam.⁸²

Sementara Hasan al-Banna menekankan pentingnya tiga prinsip utama bangunan negara Islam, yaitu: *Pertama*, penguasa bertanggung jawab kepada Allah dan rakyat. *Kedua*, umat Islam harus bertindak secara bersama, karena persaudaraan Muslim merupakan prinsip Islam. *Ketiga*, bangsa muslim berhak mengawasi penguasa, menasehati mereka, dan berupaya agar kehendak penguasa dihormati.⁸³

⁸² *Ibid.*, hlm. 136.

⁸³ Khamami Zada dan Arif R. Arofah, *op. cit.*, hlm. 78.

BAB III
NEGARA MADINAH
DALAM PANDANGAN KHALIL ABDUL KARIM

A. Biografi dan Karya Khalil Abdul Karim

Khalil Abdul Karim lahir pada tanggal 4 Juni 1930 di kota Aswan, sebuah kota kecil di pedalaman Mesir yang terkenal dengan budaya konservatifnya, tertutup, ketat dan sekaligus keras. Aswan adalah sebuah wilayah pedesaan (dalam bahasa Mesir disebut *al-Shaid*). Mayoritas penduduk Aswan sangat berpegang teguh pada tradisi patriarki dan sangat menjunjung tinggi norma-norma agama tradisional yang tidak memberikan ruang sama sekali bagi kebebasan dan improvisasi. Khalil tumbuh dan berkembang dalam keluarga yang relatif berkecukupan. Ayahnya, Abdul Karim Nasir, adalah pengusaha yang pernah menjadi ketua semacam Kamar Dagang di kota tersebut, dan pemilik percetakan '*al-Tawfiq*' serta pendiri Koran pertama terkemuka di Mesir.¹

Setelah menyelesaikan pendidikan menengahnya di Aswan, Khalil Abdul Karim kemudian merantau untuk belajar di Fakultas Hukum Universitas Kairo, hingga menyelesaikan jenjang sarjana pada tahun 1951. Beberapa sumber menyebutkan bahwa Khalil mendapatkan gelar "*lisence*"-nya dari Fakultas Syariah Universitas Al-Azhar, dan kemudian belajar lagi di Fakultas Hukum agar bisa menekuni dunia pengacara. Sebuah klaim yang

¹ Khoiron Nahdiyyin, *Saat Seorang Aktifis Menggugat Teks Suci*, dalam SYIR'AH, No. 36/IV/November 2004, hlm. 57.

menurut isterinya tidak benar sama sekali.² Lulus dari Fakultas Hukum Universitas Kairo, yang kemudian menjadi Universitas Fuad I, ia mengikuti pelatihan calon pengacara selama dua tahun di kantor pengacara Abdul Qadir Audah dan Ibrahim al-Thayyib. Audah adalah wakil ketua umum Ikhwan al-Muslimin. Bersama Ibrahim al-Thayyib dan beberapa aktifis Ikhwan lainnya, beliau dihukum mati tahun 1954 atas tuduhan makar setelah terjadinya serangan terhadap Gamal Abdul Nasser di daerah Mansiyah. Kedekatannya dengan Abdul Qadir Audah, pengarang kitab *al-Tasyri' al-Jinai' fi al-Islam*, dengan sendirinya membawa Khalil masuk ke dalam jaringan Ikhwan al-Muslimin. Audah adalah orang pertama yang membawa Khalil bersentuhan langsung dengan dunia pemikiran, selain mengajarnya kiat-kiat kepengacaraan. Tidak heran kalau sampai akhir hayatnya, Khalil selalu menyebut Audah dengan panggilan ta'dzim: *Ustadzuna*.³

Bergabungnya Khalil dengan Ikhwan al-Muslimin, dikarenakan concern dan keberpihakan Ikhwan pada masyarakat miskin sebagaimana yang dikembangkan oleh Sayid Qutub dalam tiga bukunya, *al-Adalah al-Ijtimaiyyah fi al-Islam* (Keadilan Sosial dalam Islam), *Ma'rakat al-Islam wa al-Ra'sumaliyyah* (pertarungan Islam dan Kapitalisme) dan *al-Salam al-Alamiy wa al-Islamiy* (Antara Perdamaian Model Duniawi dan Islami).

Selain sebagai pengacara, pada tahun 1967, Khalil bersama teman-temannya aktif menghidupkan kembali sebuah LSM yang berhaluan Islam “kanan”: *al-jum'iyah al-Syar'iyah li Ta'awun al-'Amilin bi al-Kitab wa al-*

² M. Aunul Abied Shah, *Khalil Abdul Karim: "Kiai Merah dari Mesir"*, dalam *Tashwirul Afkar*, No. 15 tahun 2003, hlm. 173.

³ *Ibid.*, hlm. 174.

Sunnah al-Muhammadiyah.⁴ Pergaulannya dengan beberapa tokoh berafiliasi kiri, dan juga kehidupannya sebagai pengacara membuatnya bersinggungan langsung dengan kaum tertindas hingga mengasah sensitivitas keprihatinan dan keberpihakannya kepada rakyat kecil yang memang sudah muncul sejak berada di bawah bimbingan Audah. Inilah yang membuat Khalil berubah haluan dan bergabung dengan kelompok pemikir dan tokoh masyarakat yang mendirikan “Mimbar Kiri” pada tahun 1976. Sebuah forum yang intens menyoroti berbagai kebijakan publik yang tidak berpihak pada kepentingan dan aspirasi rakyat banyak. Faktor kedua ini memberikan amunisi bacaan-bacaan berbeda dan membekali pemikiran Khalil yang notabene merupakan seorang kutu buku. Menurut isterinya, setiap hari Khalil berkulat dengan berbagai literatur.⁵

Sayid Mahmud al-Qumni mengatakan bahwa pada saat itu Khalil mengalami fase-fase perubahan (metamorfosa) yang paradoksal, dari seorang anggota dewan pendiri *al-jum'iyah al-Syar'iyah* menjadi seorang Kiri yang berafiliasi ke partai *al-Tagamu' al-Wataniy al-Taqaddumiy al-Wihadawiy* (Partai Komunis, Nasionalis, Progresif Bersatu), sebuah partai beraliran *scientific Marxist* di Mesir. Bergabungnya Khalil dengan partai tersebut, karena partai ini dianggap sebagai satu-satunya partai yang memiliki

⁴ *Al-jum'iyah al-Syar'iyah* merupakan LSM yang bergerak di bidang dakwah-sosial dan mempunyai jaring luas ke seluruh pelosok Mesir. LSM ini mengenyampingkan aktifitas politik praktis dan didirikan untuk merevitalisasi ajaran agama yang “benar” berdasarkan al-Qur'an dan Hadits yang telah teruji validitasnya; terlepas dari bid'ah dan kurafat. Diantara aktifitasnya adalah pendirian jaringan masjid, rumah sakit gratis, sekolah-sekolah, industri rumah tangga dan kafilah-kafilah dakwah. Ketua LSM ini diberi gelar sakral dengan sebutan “Imam Ahl al-Sunah”. M. Aunul Abied Shah, *lok. cit.*

⁵ *Ibid.*, hlm. 175.

kedekatan visi dengan apa yang diperjuangkan oleh Khalil Abdul Karim, yaitu keadilan sosial, kebebasan dan progresifitas dalam melihat agama.⁶

Khalil meninggal dunia pada tanggal 12 April 2002 di tanah kelahirannya, Aswan dengan meninggalkan lima anak biologis yang didiknya agar berkomitmen pada norma-norma tradisional yang menghegemoni masyarakat Mesir pedalaman. Ia juga meninggalkan banyak anak pemikiran yang membuatnya disebut sebagai pemikir produktif. Karya-karya yang telah dihasilkannya lebih dari sepuluh buku. Beberapa diantaranya dapat disebut misalnya:

- *Quraisy Min al-Qabilah Ila Daulah al-Markaziyyah* (Quraisy dari Sebuah Suku menjadi Negara Sentral)
- *Al-Judzur al-Tarikhiyyah li al-Syariah al-Islamiyyah* (Akar Sejarah Syariah Islam)
- *Syadwu al-Rababah bi Ahwal Mujtama' al-Shahabah* (Melacak Jejak Potret Masyarakat Shahabat)
- *Mujtama' Yatsrib, al-Alaqah Bayn al-Rajul wa al-Mar'ah fi al-Ahdayn al-Muhammadiyah wa al-Khalifiy* (Masyarakat Yatsrib, Relasi antara Laki-laki dan Perempuan di Masa Muhammad dan Khulafa al-Rasyidin)
- *Al-Islam Bayn al-Daulah al-Diniyyah wa al-Daulah al-Madaniyyah* (Islam antara Negara Agama dan Negara Sipil)
- *Al-Usus al-Fikriyyah li al-Yasar al-Islamiy* (Dasar-Dasar Pemikiran Kiri Islam)

⁶ Khoiron Nahdiyyin, *lok., cit.*

- *Li Tatbiq al-Syari'ah* (Demi Penerapan Syariah)
- *Daulah Yatsrib, Basair fi Am al-Wufud* (Negara Yatsrib, Pengamatan Tahun Delegasi).

B. Kondisi Sosial Politik Mesir

Mesir sering dianggap sebagai garda depan perkembangan politik, sosial, intelektual dan keagamaan di dunia Arab dan dunia muslim. Dinamika politik Mesir mulai terlihat ketika kerusuhan Kairo pada 19 Januari 1952 meletus sebagai awal revolusi yang dimotori oleh partai sosialis. Pada tanggal 23 Juli 1952 terjadi revolusi yang dilakukan oleh suatu komando revolusioner yang dikenal dengan *Free Officers*. Kelompok *Free Officers* sebagai kekuatan dinamis baru diketuai oleh Muhammad Naguib (Najib) yang memanfaatkan kesempatan untuk melakukan kudeta terhadap raja Farouk.⁷

Pada detik-detik awal revolusi, pemerintah menjalin hubungan harmonis dengan Ikhwan al-Muslimin. Ikhwan al-Muslimin telah menjadi pilar publik dan organisasi massa yang diberdayakan oleh kesatuan perwira independen untuk mendukung revolusi, mengingat tidak ada organisasi massa lain yang sekuat dan semengakar Ikhwan al-Muslimin. Namun harmonisasi hubungan ini tidak berlangsung lama. Friksi antara Ikhwan al-Muslimin dan pemerintahan mulai terjadi ketika dipicu oleh masalah keikutsertaan Ikhwan

⁷ Pada tanggal 23 Juli 1952 terjadi revolusi di Mesir yang dipimpin oleh Mayor Jenderal Mohammad Naguib, seorang panglima perang dalam pemerintahan Raja Farouk, yang menyebabkan Farouk turun tahta. Mesir kemudian menjadi republic pada 18 Juni 1953 dengan Naguib sebagai presiden merangkap perdana menteri. Letkol Gamal Abdel Nasser menyingkirkan Naguib pada tahun 1954 dan terpilih sebagai presiden (1958). Ia meninggal pada tahun 1970 dan digantikan oleh Wakil Presiden Anwar Sadat. Presiden Sadat terbunuh pada tanggal 6 Oktober 1981, ia kemudian digantikan oleh wakilnya Hosni Mubarak. Ensiklopedi Islam, jilid 3, Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, 2002, hlm. 228

al-Muslimin dalam kabinet kementerian. Ketegangan ini terus berlangsung selama hampir dua tahun hingga terjadinya krisis Maret 1954. Krisis ini semakin akut ketika Gamal Abdel Nasser yang melengserkan Naguib, menanggapi setiap kritikan yang dilancarkan Ikhwan al-Muslimin dengan pendekatan tangan besi. Situasi semakin panas setelah terjadinya insiden Mansiyah dan percobaan pembunuhan yang gagal atas diri Gamal Abdel Nasser pada 26 Juli 1954.⁸

Pada tahun 1966 Nasser bertindak tegas untuk mencerabut Ikhwan sampai ke akar-akarnya, menghukum mati Sayid Qutb, idiolog utamanya, serta tokoh-tokoh lain. Beribu-ribu anggota Ikhwan di penjara dan dikejar-kejar hingga mereka lari ke pengasingan. Khalil Abdul Karim adalah salah satu tokoh yang mengalami dua kali penahanan oleh pemerintah Nasser, akibat keterkaitannya dengan organisasi Ikhwan al-Muslimin. *Pertama*, pasca percobaan pembunuhan Nasser di Mansiyah pada tahun 1954, ia ditahan selama beberapa bulan di Penjara Al-Harbiy. *Kedua*, pada tahun 1965 di Penjara Mazra'ah Turra.⁹

Anwar Sadat, yang memerintah dari tahun 1971 sampai tahun 1981, berusaha membentuk identitas dan legitimasi politiknya sendiri. Ia memanfaatkan Islam untuk menyingkirkan kekuasaan kubu Nasseris dan kelompok kiri. Di bawah kekuasaannya, pemerintah Mesir terang-terangan berpaling kepada Islam. Sadat banyak sekali menggunakan lambang-lambang dan retorika Islam. Dia menyebut dirinya sebagai “Presiden Mukmin” dan

⁸ Hasan Hanafi, *Al-Ushuliyah al-Islamiyah*, terj. Kamran As'ad Irsyadi dan Mufliha Wijayati, “Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam”, Yogyakarta: Islamika, 2003, hlm. 150-151.

⁹ Khoiron Nahdiyyin, *lok. cit.*

membebaskan anggota-anggota Ikhwan al-Muslimin dari penjara, dan mengizinkan mereka untuk menjalankan fungsinya di masyarakat. Meskipun masih menjadi partai yang tidak sah, Ikhwan menggerakkan kembali penerbitan-penerbitan dan aktifitas-aktifitasnya, yang pada mulanya mendukung pemerintah, meski kadang-kadang juga bersikap kritis.

Tetapi pada saat yang sama kelompok-kelompok Islam yang lebih muda dan radikal bermunculan. Sebagian besar dipimpin oleh mantan anggota Ikhwan al-Muslimin, yang dengan pengalamannya selama di penjara, telah membentuk keyakinan bahwa pemerintah pada dasarnya anti-Islam, dan satu-satunya pilihan adalah menggulingkannya melalui revolusi kekerasan. Pada pertengahan tahun 1970-an kelompok-kelompok radikal mulai melaksanakan strategi anti pemerintah dengan menunjukkan sikap perlawanan dan kekerasan. Diantara kelompok-kelompok tersebut adalah: *Syabab Muhammad* (Pemuda Muhammad), *Takfir wa al-Hijrah* (Pengkafiran dan Hijrah), *Jama'at al-Jihad* dan Keselamatan dari Neraka.¹⁰

Retorika Islami Sadat terbukti tidak efektif ketika ia menemukan fakta bahwa Islam adalah pedang bermata dua, yang dapat mendatangkan juga melenyapkan legitimasi, dapat mengerahkan dukungan dan menggerakkan oposisi. Semakin lama rezim merasa didikte oleh Ikhwan al-Muslimin dan Jamaah Islamiyah militan. Mereka mengecam Sadat atas kunjungannya ke Israel, kesediannya menandatangani Perjanjian Kamp David, dukungannya pada Syah Iran dan pengesahannya atas reformasi undang-undang keluarga.

¹⁰ John L. Esposito dan John O. Vol I, *Islam and Democracy*, terj. Rahmani Astuti, "Demokrasi di Negara-Negara Muslim: Problem dan Prospek", Bandung: Mizan, 1999, hlm. 236-237.

Karena itu Sadat kemudian berusaha memasung kembali gerakan Islam, memperketat kendali atas Ikhwan al-Muslimin, melarang organisasi-organisasi mahasiswa Islam, dan berusaha menasionalisasi masjid-masjid. Otoriterisme Sadat dan penindasan terhadap para penentangannya semakin kuat, baik dari kalangan sekuler maupun agama. Penindasan dan kekerasan Sadat menyulut perlawanan Islam yang semakin radikal, yang berpuncak pada pembunuhan terhadap Sadat pada 3 Oktober 1981 oleh para anggota *Jamaah al-Jihad*.¹¹

Pada era tahun 1980-an presiden Mesir baru, Hosni Mubarak mengupayakan langkah liberalisasi politik dan toleransi. Sementara pada saat yang sama ia mengambil tindakan cepat dan tegas terhadap pihak-pihak yang ingin kembali menggunakan kekerasan dalam menentang otoritas pemerintah. Secara hati-hati ia memisahkan antara pembangkang agama, pembangkang politik, dan ancaman-ancaman langsung bagi negara. Para pengkritik dari kalangan agama di beri wadah terbuka untuk mengungkapkan sikap oposisi mereka dan boleh bersaing dalam pemilihan parlemen, menerbitkan koran, dan menyuarakan keberatan-keberatan mereka di media. Alasan utama mengapa Mubarak mau menjalin hubungan dengan penentangannya dari kalangan agama adalah kesadaran bahwa kebangkitan Islam bukan merupakan suatu kekuatan asing dan subversif, melainkan kelanjutan dari suatu gerakan-gerakan yang telah berumur panjang.¹²

Namun pada akhir 1980-an, kebijakan Mubarak yang luwes ternyata gagal dalam mengkooptasi/membungkam oposisi Islam. Karenanya ia mulai

¹¹ *Ibid.*, hlm. 238.

¹² Hasan Hanafi, *op. cit.*, hlm. 111.

memberi tanggapan yang lebih agresif, baik dalam menghadapi tantangan kaum ekstrimis agama seperti Jamaah Islamiyah dan jamaah al-Jihad, maupun golongan moderat yang berpartisipasi dalam kerangka politik dan hukum yang ada, seperti Ikhwan al-Muslimin. Lapangnya ruang gerak pada tahun-tahun awal kekuasaan Mubarak, telah memungkinkan aktifitas-aktifitas politik dan sosial tumbuh lebih cepat. Sejumlah cendekiawan dan tokoh-tokoh terkemuka, tokoh-tokoh sekuler dan marxis “kembali” kepada ajaran Islam. Khalid Muhammad Khalid yang pada dasawarsa sebelumnya menarik perhatian ketika ia mendukung negara sekuler, kini menuangkan kembali pemikirannya dalam idiom Islam yang mendukung alternatif politik Islam. Perkembangan yang paling penting pada Ikhwan al-Muslimin saat itu adalah kemampuannya menjadi agen yang efektif bagi perubahan sosial dan politik dengan mengembangkan lembaga-lembaga sosial ekonomi alternatif dan berpartisipasi dalam proses politik. Mereka menarik anggota dari kelas menengah dan kelas menengah bawah, dan menarik iuran dari para anggota yang bekerja di negeri-negeri kaya minyak. Jaringan kelembagaan mereka mencakup masjid-masjid, rumah sakit, klinik-klinik, pusat penitipan anak, lembaga bantuan hukum, sekolah bahasa asing, bank-bank, badan penerbitan dan pusat rehabilitasi.¹³ Demikian realitas sosial politik yang melingkupi kehidupan Khalil Abdul Karim, yang walaupun hanya dalam hal-hal tertentu realitas tersebut banyak mempengaruhi karakter pemikirannya.

¹³ John L. Esposito dan John O. Voll, *op. cit.*, hlm. 240-241.

C. Dinamika Intelektual Mesir

Tahun 1798 adalah awal masuknya penjajah Napoleon Bonaparte, dan tahun 1805, tahun diangkatnya Muhammad Ali Pasha sebagai gubernur Mesir, dianggap sebagai awal masuknya pengaruh Eropa ke Mesir secara formal. Muhammad Ali adalah tokoh pertama yang menerima kehadiran modernisasi Mesir. Usaha modernisasi ini diawali dengan kebijakannya untuk memperbaiki Mesir hampir di segala aspek kehidupan. Seperti pertanian, administrasi, pendidikan, kemiliteran dan industri. Modernisasi ini telah menjadikan Mesir memasuki masa liberal (*liberal age*). Paham liberalisme tumbuh mekar yang mengakibatkan munculnya sejumlah gagasan tentang pemisahan antara agama, kebudayaan dan politik. Liberalisme di Mesir juga telah melahirkan apa yang disebut *an-nahdlah (renaissance)*. Hal ini dapat dilihat dari usaha penerjemahan dan mengasimilasi prestasi-prestasi peradaban Eropa modern.¹⁴

Secara garis besar, Hanafi melihat ada tiga kecenderungan pemikiran yang berkembang di Mesir. *Pertama*, kecenderungan pada Islam (*The Islamic Trend*) dengan *strating point* pencerahan yang dilakukan oleh gerakan reformis “Al-Afghani”. Gerakan ini muncul sebagai pencerahan yang bersandarkan pada akal. Meski gerakan ini berhaluan salafiah dan sufisme, ia tetap menyerukan untuk mendayagunakan sarana-sarana teknologi modern, mempelajari ilmu pengetahuan dan industri Barat. Gerakan ini juga sigap menghadapi isu-isu imperialisme, ancaman asing, keterbelakangan, dan

¹⁴ A. H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hasan Hanafi Tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, Yogyakarta: ITTAQA Press, 1998, hlm. 13-14.

kediktatoran penguasa. Namun di tangan Muhammad Abduh, pamor gerakan ini semakin menjauh dari wacana revolusi politik. Abduh memilih agenda jangka panjang bagi perjuangan melakukan perubahan politik. Pamor gerakan ini tambah redup di tangan murid Abduh, Rasyid Ridha yang mengubah gerakan reformis menjadi “salafiyah murni”. Alih-alih membuka diri pada kemajuan peradaban modern, Ridha malah menutup diri dan bersikap *a priori* terhadap Barat.

Kedua, kecenderungan “liberalisme” yang dimotori oleh Muhammad Rifaat at-Tahtawi. Tahtawi menelusuri kembali prinsip-prinsip kebebasan, persaudaraan dan persamaan dalam khazanah *turats* Islam. Ia merupakan konseptor rezim Muhammad Ali yang menjadi cikal bakal negara Mesir modern. Tahtawi membangun semangat nasionalisme Mesir dan mempropagandakan kecintaan tanah air sebagai bagian dari iman. Ia bidani kebangkitan nasional dan ia serukan program pendidikan untuk anak perempuan. Namun sama dengan nasib gerakan reformis, gerakan liberal juga pernah mengalami degradasi di tangan tokoh-tokoh liberalisme generasi kedua dan ketiga; Lutfi as-Sayyid, Thaha Husein, dan Muhammad Abbas al-Aqqad. Lutfi as-Sayyid mengusung seruan “Mesir untuk orang Mesir”, namun kosong dari semangat Islam. Di tangan Thaha Husein liberalisme Tahtawi berubah menjadi semangat dinamisasi akal untuk mengkritisi khazanah sastra dan kondisi sosial. Tetapi di sini Islam dikalahkan demi kepentingan Barat.¹⁵

¹⁵ Hasan Hanafi, *op. cit.*, hlm. 125-127.

Ketiga, kecenderungan sekularisme, yang dimotori Syibli Syamil, Ya'qub Saruf, Nakula Haddad, Ismail Mazhar dan Zaki Naguib Mahmud. Gerakan ini mula-mula tumbuh di Mesir sebagai reaksi atas gerakan Islam dengan misi membela kaum minoritas yang dipelopori oleh imigran Kristen Syiria di bawah pengaruh kaum misionaris. Mereka menyuarakan isu nasionalisme, sekularisme, sosialisme, dan HAM. Sayang aliran sekularisme ini tidak memberikan pengaruh apa-apa. Bahkan yang tampak justru reaksi dari kaum "fundamentalisme Islam" yang semakin membenci Barat dengan segala kebaikan dan kejelekannya. Anggota-anggota kelompok militan Islam menjadi lebih *a priori*. Sebaliknya reaksi keras kaum militan ini memunculkan militansi serupa pada kaum liberal.¹⁶

Diantara ketiga kecenderungan pemikiran tersebut, Khalil Abdul Karim termasuk salah seorang pemikir reformis di Mesir. Ia sejajar dengan Nashr Hamid Abu Zaid, Sayid Al-Qimani, dan Said Al-Asymawi. Tiga tokoh selain Nashr Hamid Abu Zaid, lebih terkonsentrasi pada sejarah Islam dan akar-akarnya dari pada terfokus pada teks. Karya-karya mereka menjadi sorotan utama oleh berbagai pihak, terutama dari pihak al-Azhar. Bahkan buku-buku mereka dibreidel dan dilarang untuk diedarkan. Buku Khalil Abdul Karim yang pernah dilarang beredar adalah "*Mujtama' Yatsrib*" yang mengupas praktek bobrok dari hubungan laki-laki dan perempuan di era Rasulullah dan Khulafa al-Rasyidin.¹⁷

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 129.

¹⁷ Khoiron Nahdiyyin, *op. cit.*, hlm. 56.

D. Metodologi pemikiran Khalil Abdul Karim

Metodologi merupakan aspek tersulit dari pembahasan tentang pemikiran seorang tokoh. Untuk dapat memahami metodologi pemikiran Khalil Abdul Karim, secara sederhana dapat dilakukan dengan cara menelusuri perkembangan pemikirannya.

Khalil termasuk tokoh yang banyak bergelut di bidang historiografi Islam, hingga banyak menghasilkan *magnum opus* yang menyita perhatian banyak pihak. Pemikiran kritisnya terhadap sejarah Islam hasil penalaran kalangan Islamis, yang menurutnya hanya diisi dengan mitos-mitos yang tidak realistis, membuatnya menyatakan bahwa sejarah perlu ditulis ulang. Karena dalam hemat Khalil, pemahaman yang benar terhadap sejarah Islam merupakan kunci metodologis terpenting untuk memahami Islam secara benar.¹⁸

Karena itulah Khalil berupaya melakukan “dekonstruksi”¹⁹ untuk “rekonstruksi”. Dengan menggunakan metode ilmiah yang cukup ketat, ia berusaha melepaskannya diri dari bias-bias “idiologis”. Bagi Khalil, persoalan utama bukan pada teksnya, dalam hal ini adalah khazanah sejarah Islam klasik, melainkan pada penyikapan (metodologi) yang digunakan untuk menganalisisnya. Persoalan selanjutnya adalah bias idiologis yang memaksakan penerimaan terhadap sekumpulan ide dasar yang selalu dianggap

¹⁸ Khalil Abdul Karim, *al-Judzur at-Tarikhiiyah li as-Syar'iyah al-Islamiyyah*, terj. Kamran As'ad, "Syari'ah, Sejarah Perkelahian Pemaknaan", Yogyakarta: LKiS, 2003, hlm. xii.

¹⁹ “Dekonstruksi” merupakan wilayah pemikiran pos-modernisme yang pertama kali digagas oleh Jacques Derrida. Dekonstruksi menurut Derrida bukanlah “destruksi” atau penghancuran suatu wacana, tetapi lebih pada upaya untuk menampakkan segala aspek dan unsur yang ada. Lihat, M. Agus Nuryatno, *Islam, Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender: Studi atas Pemikiran Asghar Ali Engineer*, Yogyakarta: UII Press, 2001, hlm. 1.

sebagai aksioma, tanpa cadangan (*reserves*) sedikit pun. Di sisi lain, bias ideologis telah menutup-nutupi atau paling tidak enggan mengangkat berapa fakta yang krusial.²⁰

Pertanyaannya, seperti apakah ”metode ilmiah” yang dimaksudkan Khalil? Sebuah metodologi dikatakan ”ilmiah” jika bisa merefleksikan hukum-hukum riil yang ada di dunia nyata dengan demikian metodologi harus meliputi parameter-parameter material dan merupakan hasil perumusan hubungan dialektik antara manusia dengan manusia lainnya dalam sebuah masyarakat di satu sisi, serta manusia dengan alam disisi lain. Khalil tidak mempersoalkan metodologi apa yang ia gunakan, selama metodologi tersebut paralel dengan perkembangan yang sedang berlangsung, di bagian dunia yang lain sekalipun. Umat Islam harus memanfaatkan perkembangan ilmu metodologi yang paling mutakhir, tidak peduli dari manapun sumbernya. Sudah tidak masanya lagi umat Islam dan para hitoriografernya mengangkat jargon-jargon ”orsinalitas”, atau ”kekhasan metodologis” yang sering dibahasakan dengan halus sebagai ”filterisasi”. Penggunaan metodologi “ilmiah” dengan sendirinya mengharuskan seorang hitoriografer untuk keluar dari kungkungan dogmatis, politis, dan ideologis agar tidak tersesat kepada tindakan rekayasa sejarah yang palsu. Sejarah harus ditulis untuk sejarah itu sendiri bukan untuk sebuah kepentingan atau pihak tertentu.²¹

²⁰ M. Aunul Abied Shah, *op. cit.*, hlm. 178. Lihat juga, Khalil Abdul Karim, *Daulah Yatsrib: Basair fi Am al-Wufud*, terj. Kamran As’ad Irsyadi, “Negara Madinah: Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab”, Yogyakarta: LkiS, 2005, hlm. 412.

²¹ M. Aunul Abied Shah, *op. cit.*, hlm. 179.

Dari segi metodologis ini, Khalil berpandangan bahwa referensi-referensi klasik perlu ditelaah ulang dan dianalisis dengan pendekatan sosiologis. Pendekatan sosiologis bisa diartikan secara sederhana sebagai cara pandang yang melihat teks sebagai entitas historis yang berkolerasi erat dengan sebab-sebab kemunculannya, fase sejarah yang sedang berlangsung pada saat itu, lingkungan masyarakat, situasi geografis, tingkat peradaban serta horizon budaya masyarakat dimana teks itu hadir. Lebih jauh, pendekatan sosiologis berarti menolak asumsi bahwa sebuah fenomena besar bisa terjadi begitu saja karena faktor kebetulan belaka. Peran individual sehebat apapun atau manusia-manusia agung selevel nabi dan para pemimpin terkemuka sesudahnya, menurut ilmu sosiologi dia adalah “anak masyarakatnya”, yang terpengaruh dan relatif tunduk pada faktor-faktor sosio-politik dan kebudayaan yang melingkupinya. Hubungan yang terjalin antara individu dengan komunitas sosialnya adalah hubungan resiprositas (timbang balik) yang mengimplikasikan integritas organik-dinamis antara kedua belah pihak.²²

Khalil tetap mengakui bahwa wahyu memang berperan penting dalam proses perubahan sosial tapi menurutnya, secara kronologis peran teks akan selalu datang belakangan setelah faktor-faktor sosio-politik tersebut. Teks wahyu membutuhkan waktu yang sangat panjang untuk merubah total adat kebiasaan dan tatanan nilai yang dianut sebuah masyarakat. Baginya, kejadian sebuah fenomena yang berlangsung tiba-tiba hanya karena faktor wahyu tidak

²² Khalil Abdul Karim, *al-Judzur at-Tarikhiyyah*, *op. cit.*, hlm. 118.

lain merupakan mitos yang tidak bisa diterima secara ilmiah, kecuali setelah dibuktikan adanya faktor-faktor sosial politik dan budaya yang mendukung kemunculannya. Khalil juga menggunakan beberapa pisau analisis yang diperlukan sesuai dengan kebutuhan obyek kajiannya. Ketika mengkaji masa muda Nabi Muhammad, misalnya ia menggunakan kristologi untuk mempertajam analisisnya. Karena menurut data sejarah yang sampai kepadanya, ada beberapa indikator yang menunjukkan adanya peran Kristen monoteistik dalam proses “rekayasa kenabian”.²³

E. Negara Madinah Perspektif Khalil Abdul Karim

Negara Madinah di bawah pimpinan Muhammad, hingga periode sesudahnya sekitar tahun 624 H. adalah pemerintahan Quraisy.²⁴ Disebutkan dalam sejarah Arab, suku Quraisy dikenal sebagai suku termasyhur, terhormat, dan memiliki pengaruh serta kewibawaan yang sangat besar dibandingkan suku-suku yang lain. Bagi Khalil Abdul Karim, suku Quraisy sebetulnya telah mulai membangun kekuasaannya sejak dirintis oleh Qushayy bin Kilab. Kekuasaan ini terus berlanjut, dan mencapai puncaknya pada masa Muhammad Saw. Kekuasaan tersebut ternyata dibangun di atas pondasi agama, dalam pengertian bahwa strategi suku Quraisy untuk mewujudkan kekuasaannya adalah melalui propaganda agama. Para pembesar Quraisy telah

²³ Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah ila ad-Daulah al-Markaziyyah*, terj. Faisol Fatawi, “Hegemoni Quraisy: Agama, Budaya, Kekuasaan”, Yogyakarta: LKiS, 2002, hlm. 153-154.

²⁴ Quraisy adalah nama suku keturunan Fihir bin Malik bin Nadr, kakek ke-8 dari Nabi Muhammad saw. semua keturunan Fihir disebut dengan qabilah Quraisy, sementara garis keluarga dari Fihir ke atas sampai Kinana bin Khuzaima disebut dengan qabilah Kinany. Lihat M. Ridha, *Muhammad Rasulullah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1997, hlm. 2.

mampu mengembangkan efektifitas agama dengan segala fungsinya, yang pada akhirnya berujung pada terbentuknya kekuasaan politik yang kuat. Qushayi telah membangun kekuasaannya secara sistematis, dengan meramu agama dan budaya dengan segala variannya. Demikian halnya dengan Muhammad, ketika ia hendak membangun kekuasaannya di Madinah.

1. Pola Pemerintahan Negara Madinah

Kepemimpinan Nabi Muhammad di Madinah dinilai oleh Khalil sebagai pelanjut kekuasaan suku Quraisy yang telah lama berdiri kokoh di Makkah, dengan kata lain Negara Madinah adalah negara Quraisy. Menurutnya, kaum muslimin tidak merasakan perubahan yang berarti antara pola pengaturan urusan mereka pada masa Jahiliyah dengan apa yang dilakukan Islam, kecuali dari segi paradigma yang mempengaruhinya. Kepemimpinan Nabi Muhammad atas komunitas Islam di Madinah pun tidak berbeda jauh dengan kepemimpinan kakek buyutnya (Qushayi) atas suku Quraisy.²⁵

Dalam realitas sejarah Arab, Qushayi²⁶ bin Kilab (lahir tahun. 400 M), sebagai pemimpin suku Quraisy, telah mengumpulkan orang-orang Quraisy agar bisa mendirikan pemukiman di dekat Ka'bah. Langkah ini dipandang oleh Khalil sebagai bentuk sentralisasi kekuasaan sebagaimana

²⁵ Khalil Abdul Karim, *al-Judzur at-Tarikhyyah, lok., cit.*

²⁶ Nama asal Qushayi adalah Zaid. Nama Qushayi memiliki arti “tempat yang jauh” diberikan karena ia dibesarkan bukan dilingkungan keluarga asalnya, tetapi di rumah Rabiah, ayah tirinya. Lihat M. Yusuf Ash-Shalihi, *Subul al-Huda wa al-Rasyad fi Sirah Hair al-Ibad*, Juz I, Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyyah, 1993, hlm. 273

telah dilakukan oleh penguasa Persia dan Romawi.²⁷ Dan lebih jauh memperlihatkan adanya suatu ambisi yang telah dipersiapkan oleh Qushayi bagi generasi sesudahnya untuk menguasai seluruh jazirah Arab.²⁸ Quahayi juga mendirikan *Dar an-Nadwah* (gedung permusyawaratan), sebagai ruang pertemuan para elit baik dari suku Quraisy maupun non-Quraisy.

Setelah Qushayi meninggal, semua kekuasaannya dikendalikan oleh Hasyim bin Abdi Manaf (lahir 464 M). Hasyim secara efektif menjalankan roda pemerintahan atas kota Makkah dengan berbagi kebijakan politiknya, seperti menghilangkan tradisi *al-Ihtifad*,²⁹ menegakkan keadilan sosial, dan keamanan. Sebuah riwayat menceritakan bahwa ketika terjadi krisis pangan, Hasyim pergi ke Syam (Palestina) dan membeli tepung dalam jumlah besar untuk didistribusikan kepada korban kelaparan. Karena jasanya inilah ia – yang memiliki nama asli Amr – diberi julukan “Hasyim” (yang mulia) yang kemudian melekat sebagai nama panggilannya. Ia juga mampu berperan sebagai arbiter (*al-Hakimah*) dalam perselisihan yang terjadi antara Bani Udzrah dan Khaza’ah.³⁰

²⁷ Sebelum kekuasaan Makkah berada di tangan Qushayi, di sekitar Ka'bah tidak terdapat pemukiman. Alasannya, baik suku Khaza'ah maupun Jurhum (penguasa sebelum Qushayi) tidak ingin melihat ada bangunan lain selain Ka'bah. Disamping itu, pada malam hari mereka tidak tinggal di sekitar Ka'bah, tetapi pergi ke tempat-tempat terbuka. Lihat Husein Haikal, *Hayatu Muhammad*, terj. Ali Audah, “Sejarah Hidup Muhammad”, Jilid I, Jakarta: Tinta Mas, 1972, hlm. 36.

²⁸ Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah...., op. cit.*, hlm. 12.

²⁹ *Al-Ihtifad* adalah kebiasaan yang dilakukan oleh orang-orang Arab ketika harta mereka terkena bencana, mereka berkumpul di tanah lapang dan memukuli badan mereka sampai mati karena takut bahwa musibah yang menimpa adalah karena kekikiran mereka. Yusuf Ash-Shalihi, *op. cit.*, hlm. 268-269.

³⁰ Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah...., op. cit.*, hlm. 29-30.

Sebagaimana Hasyim, Abdul Muthalib yang menggantikan kedudukannya, juga sangat peduli dengan kondisi dan keadilan rakyatnya. Kedermawanan Abdul Muthalib terkenal bukan hanya kepada manusia tetapi juga kepada binatang. Ia terkenal dengan sebutan si pemberi makan burung (*Muth'im at-Thair*).³¹

Sepeninggal Abdul Muthalib, tampaknya tidak ada seorang pun yang dianggap pantas memegang kendali kepemimpinan kota Makkah. Semua itu disebabkan karena tidak ditemukan figur kharismatik yang mampu mengawasi marga (*clan*) dan warga suku Quraisy serta mempunyai kedekatan dengan mereka sebagaimana Abdul Muthalib. Kevakuman politik setelah meninggalnya Abdul Muthalib, berdampak pada terjadinya perpecahan dalam internal Quraisy dan ambisi setiap orang untuk merebut kursi kepemimpinan Makkah. Realitas yang demikian telah memunculkan kekhawatiran di kalangan Suku Quraisy akan lenyapnya kekuasaan Quraisy yang pernah diraih oleh Qushayi, Hasyim dan Abdul Muthalib.³²

Kevakuman kekuasaan dan berbagai ekses politiknya, telah memunculkan terbentuknya penguasa kolektif, yang pada awalnya mereka adalah para pelopor perjanjian istimewa (*Hilf al-Fudhul*). Suatu perjanjian yang diadakan oleh orang-orang Quraisy di rumah Abdullah bin Jud'an, untuk selalu berada di pihak orang-orang yang tertindas baik dari suku Quraisy maupun non Quraisy. Konon Nabi Muhammad pada saat itu ikut

³¹ M. Yusuf Ash-Shalihi, *op. cit.*, hlm. 265.

³² *Ibid.*, hlm. 65.

menghadiri dan memuji bahwa perjanjian tersebut merupakan perbuatan yang mulia. *Hilf al-Fudhul* dibuat sebagai akibat dari perang *Fijar*³³ yang terjadi antara suku Quraisy dengan suku Kinanah. Setelah kejadian itu, Zubair kemudian mengumpulkan Bani Hasyim, Bani Zahra, dan Bani Tamim di rumah Abdullah bin Jud'an untuk mengadakan perjanjian istimewa (*Hilf al-Fudhul*).³⁴

Menurut Khalil, perjanjian tersebut merupakan suatu eksperimen bagi pemerintahan sekelompok orang kaya Quraisy (*Mala' Quraisy*) di Makkah. Ini bisa dilihat dari semua pelaku perjanjian tersebut adalah para petinggi dan konglomerat Quraisy. Diantara mereka adalah: Abbas bin Abdul Muthalib dari Bani Hasyim, Abdullah bin Jud'an dan Abu Bakar Siddiq dari Bani Tamim, Yazid bin Zam'ah al-Aswad dari Bani Asad dan beberapa orang Bani Zahrah. Keberpihakan pada golongan yang lemah merupakan kebijakan politis dengan tujuan mengurangi jurang perbedaan kelas ekonomi dan mencegah merebaknya kelompok-kelompok marginal.³⁵

Mala' secara personal adalah laki-laki yang telah mencapai usia 40 tahun, tokoh-tokoh suku terkemuka, jajaran birokrat, serta *dzaw al-ahlam*

³³ Perang *Fijar* berlangsung beberapa hari dalam setiap tahun selama rentang waktu empat tahun. Dinamakan perang *Fijar* karena peperangan tersebut terjadi pada bulan-bulan suci, yang semestinya dalam tradisi Arab, bulan suci merupakan bulan gencatan senjata. Husein Haekal menceritakan bahwa pada saat itu Nabi Muhammad berusia antara lima belas sampai dua puluh tahun, dan beliau ikut berperang dengan tugas membawakan anak panah. Baca, Husein Haekal, *op. cit.*, hlm. 63-64.

³⁴ M. Ridha, *op. cit.*, hlm. 35.

³⁵ Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah...., op. cit.*, hlm. 75-77. Sebagaimana dikutip oleh Zainal Abidin Ahmad, Noeldeke menyatakan bahwa *Hilf al-Fudhul* secara khusus merupakan bentuk penyerahan pimpinan politik seluruh Arab kepada kaum Quraisy. Lihat Zainal Abidin Ahmad, *Membangun Negara Islam*, Jakarta: Pustaka Iqra, 2001, hlm. 154.

(intelektual). Sementara secara kelembagaan, Khalil sebagaimana Lewis menyebutkan bahwa *Mala'* adalah kumpulan beberapa pemuka clan (*bani*) dari suku Quraisy. Mereka sering berkumpul di Masjid al-Haram atau lebih sering di *Dar an-Nadwah*, untuk bersidang membahas problem-problem sosial dan individual masyarakat Makkah, seperti akad nikah, khitan, mu'amalah, dan penentuan aqil baligh bagi seorang pemuda. Setiap mengadakan persidangan, seorang kepala suku turut menyumbangkan pikirannya. Mereka membahas dan mengambil keputusan untuk menyatakan perang atau damai, serta menyelesaikan konflik-konflik yang terjadi baik dalam internal Suku Quraisy maupun antara Suku Quraisy dan suku-suku lain di wilayah Makkah. Disana juga dibicarakan persoalan perdagangan, urusan pasar, dan haji yang merupakan pilar utama perekonomian Makkah.³⁶

Dari situ Khalil melihat bahwa aktivitas terpenting dalam menjaga kesetabilan masyarakat Makkah setelah ditinggalkan oleh Abdul Muthalib, dikembalikan kepada para tokoh dan kelompok aristokrat Quraisy. Hal ini didasarkan pada komposisi *Mala'* yang dipaparkan oleh Ahmad Abbas Shalih, bahwa bagian masing-masing tugas dan departemen diserahkan kepada sepuluh kelompok dari sepuluh generasi Suku Quraisy. Mereka adalah: Abbas bin Abdul Muthalib dari Bani Hasyim, dengan tugas memberi minuman para jama'ah haji. Abu Sufyan Ibnu Harb dari Bani

³⁶ *Ibid.*, hlm. 92. Menurut Lewis *Mala'* merupakan majelis kesukuan yang anggotanya terdiri dari kepala keluarga besar (*clan*) terhormat dan kepala keluarga terpilih atas dasar tingkat kekayaan dan kedudukan. Lihat Bernard Lewis, *The Arabs in History*, terj. Said Jamhuri, "Bangsa Arab dalam Lintasan Sejarah", Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1994, hlm. 17.

Umayyah, dengan tugas memegang bagian ekonomi dan perdagangan. Haris bin ‘Amir dari Bani Naufal, yang menguasai bidang pertolongan (sosial). Usman bin Thalhah dari Bani Abdi Dar, yang mengurus bagian pemeliharaan, pertahanan dan diskusi. Yazid bin Zam’ah bin Aswad dari Bani Asad, dengan tugas mengurus bidang musyawarah. Abu Bakar as-Shidiq dari Bani Tamim, menangani masalah denda dan perhutangan. Halid bin Walid dari Bani Makzsum, mengurus masalah sidang dan pertengkaran. Umar bin Khatab dari Bani ‘Adi, menangani bidang perjalanan (luar negeri). Sofwan bin Umayyah dari Bani Jamah, dengan tugas mengurus bidang tawanan. Haris bin Qais dari Bani Sahn, menangani bidang inventaris dan kekayaan keagamaan (bebatuan) yang sering mereka namakan sebagai Tuhan.³⁷

Pertanyaannya, jika negara yang didirikan di Yatsrib (Madinah) adalah negara Quraisy, mengapa justru pemuka Quraisy memusuhi dan memerangi Nabi Muhammad? Menurut Khalil, bahwa pemuka Quraisy yang selalu menjadi oposisi Nabi, seperti Utbah, Walid bin Utbah, Abu Sufyan bin Harb, Bani Abdi Dar, Bani Makhzum, dan Bani Zahrah, adalah para saudagar besar, pelaku riba, pedagang budak dan tuan-tuan pemilik hamba sahaya. Pertentangan mereka terhadap Nabi Muhammad, disebabkan karena adanya beberapa kekhawatiran:

³⁷ Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah....*, *op. cit.*, hlm. 91. Gambaran komposisi diatas juga dibenarkan oleh Zainal Abidin Ahmad dengan menambahkan bidang *Hukumah* (urusan bidang pengadilan dan kehakiman), dipegang Abu Thalib dari Bani Hasyim, dan bidang *Uqab* (peperangan dan pemegang bendera), dipegang oleh Amru bin Ash dari Bani Umayyah. Lihat Zainal Abidin Ahmad, *op. cit.*, hlm. 155-156.

Pertama, kekhawatiran terhadap rusaknya aset ekonomi. Ajakan tauhid (tidak menyembah berhala) yang diserukan Muhammad, oleh mereka diyakini akan dapat mengganggu aktifitas perdagangan dan aset keuangan mereka yang dibangun di atas sendi-sendi paganistik. Karena di Makkah terdapat Ka'bah dengan berbagai macam berhalanya yang akan selalu dikunjungi para jamaah Haji dan Umrah dari segala penjuru jazirah Arab. Hal tersebut akan membawa dampak positif terhadap perkembangan ekonomi masyarakat Makkah.³⁸

Kedua, orang-orang Quraisy Makkah khawatir bahwa dakwah Nabi Muhammad yang berisi kritik sosial akan dapat menggoyahkan kehidupan ekonomi kapitalistik yang sudah terlanjur mapan. Seandainya Nabi Muhammad hanya mengajarkan tauhid tanpa menentang sistem sosial dan ekonomi yang ada, tidak menyerukan keadilan sosial dan egalitarianisme, serta tidak menganjurkan orang kaya untuk mendermakan sebagian hartanya kepada fakir-miskin, niscaya para konglomerat Quraisy Makkah tidak akan memusuhinya.³⁹ Konglomerat Quraisy sadar bahwa

³⁸ *Ibid.*, hlm. 335. Pengingkaran Muhammad pada ajaran paganisme, juga diyakini oleh orang-orang Quraisy akan menghancurkan wibawa mereka dan melenyapkan pengkultusan bangsa Arab pada mereka. Karenanya bisa difahami mengapa mereka berusaha melakukan kompromi politik dengan Nabi Muhammad dengan segala cara. Bahkan mereka bersedia mengangkat Muhammad sebagai raja mereka, dengan catatan Muhammad harus menghentikan dakwah yang berisi anjuran untuk meninggalkan ajaran paganisme (menyembah berhala). Lihat A. Ghaffar Aziz, *al-Din wa al-Siyasah fi al-Adyan al-Tsalatsah*, terj. Ilyas Siraj, "Berpolitik untuk Agama: Missi Islam, Kristen dan Yahudi tentang Politik", Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hlm. 81.

³⁹ Kita bisa melihat beberapa surah, seperti surah *al-Maun* yang menyatakan bahwa orang yang tidak peduli kepada anak yatim dan fakir miskin dipandang sebagai orang yang mendustakan agama. Surah *al-Takatsur* mengingatkan batapa banyak orang yang terbuai oleh kehidupan dan berlomba kemewahan. Surah *al-Humazah* mengancam siksa bagi orang yang hidupnya diwarnai penumpukan harta, dengan asumsi harta itu dapat menyelamatkan pemiliknya. Surah *Fajr* dan *al-Balad* mengecam orang yang tidak memperhatikan kehidupan fakir miskin dan anak yatim. Dan masih banyak lagi. Lihat M. Zuhri, *Potret Keteladanan Kiprah Politik Nabi Muhammad*, Yogyakarta : LESFI, 2004, hlm. 22-23.

dakwah Nabi akan menghalangi mereka memperbudak laki-laki dan perempuan sebagai sumber perekonomian terbesar. Karena itu wajar jika mereka mengadakan perlawanan terhadap dakwah Nabi Muhammad, dan sebaliknya orang-orang yang pertama kali memberikan respons positif terhadap dakwah beliau dan dengan gigih melawan orang-orang yang memusuhinya adalah para fakir-miskin yang tertindas (*al-Mustadh'afin*) dan budak. Mereka adalah: al-Arqam bin Abi al-Arqam, Abdullah bin Mas'ud, Hubab bin al-Art, Suhaib, Salman, Amar, Bilal, Abu Fakhrah, Amir bin Fuhairah. Merekalah sebenarnya yang mempunyai peran penting dalam membentuk pilar awal dan pondasi negara Quraisy di Yatsrib.⁴⁰

Pada saat itu, kekayaan Makkah memang banyak dimonopoli oleh aristokrat Quraisy (*Mala' Quraisy*), yang sebagian besar adalah pemilik para budak. Dalam konteks ini Karen Armstrong menyebutnya sebagai sistem “kapitalisme agresif”. Sebuah sistem ekonomi yang dipandang sudah tidak sesuai lagi dengan sifat komunal dari sebuah tradisi kesukuan. Realitas demikian sebenarnya bukan hanya terjadi di Makkah, namun juga di Thaif, Yatsrib dan Yamamah. Urwah bin Mas'ud ats-Tsaqafi adalah salah seorang penduduk Thaif yang memiliki sepuluh istri sebagai bukti atas kekayaan yang dimilikinya. Masud bin Umair bin Ajar juga termasuk konglomerat Thaif. Di Yatsrib banyak terdapat orang kaya dan tuan tanah. Mereka banyak memiliki perkebunan dan waduk yang terletak di antara Bani Aus dan Khazraj. Sementara di Yamamah, sumber ekonomi banyak

⁴⁰ Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah...., op. cit.*, hlm. 270.

dikuasai oleh para tokoh terpandang, dimana dalam mengolah pertanian, mereka banyak memanfaatkan budak dan mawali yang beragama Majusi.⁴¹

Fenomena demikian telah melahirkan beberapa ketimpangan sosial yang dapat merusak tatanan masyarakat. Munculnya kelompok *Shaalik* (para pemuda miskin) atau *Khula'a* (anggota suku yang diusir) semisal Urwah bin al-Warad, Ta'bath Syarra, as-Salik bin As-Salkah dan asy-Syanfiri, termasuk juga penghamba hutang (*Ubudiyah ad-Din*), adalah dampak dari kesenjangan ekonomi yang lebar. Adanya sebagian masyarakat Arab yang telah mengubur anaknya hidup-hidup sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an,⁴² menurut Khalil merupakan bukti adanya perilaku tercela yang disebabkan karena depresi akibat tidak dapat memenuhi kebutuhan hidupnya dan ketakutan akan kelaparan yang kelak menimpa anak-anak mereka. Kendati beberapa upaya telah dilakukan, seperti pemberlakuan potong tangan bagi pencuri dan dibentuknya *Hilf al-Fudul* untuk membantu kelompok yang tertindas, namun upaya tersebut tidak efektif untuk membendung gejolak dari kelompok fakir-miskin yang

⁴¹ Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah....*, *op. cit.*, hlm. 258-259. Sistem kapitalisme di Makkah menurut Armstrong, secara alamiah telah mendorong terjadinya keserakahan dan individualisme. Setiap orang menimbun harta pribadinya sendiri, bukan membagi secara merata sebagaimana etika kesukuan. Mereka mengeksploitasi hak-hak anak yatim, dan para janda, mengambil warisannya, tidak merawat anggota sukunya yang lemah dan miskin sebagaimana keharusan etos lama. Kekayaan baru ini telah mengorbankan nilai-nilai tradisional dan banyak orang-orang Quraisy yang kurang beruntung merasa disorientasi dan tersesat. Diantara mereka adalah klan Hasyim dimana Muhammad dilahirkan. Lihat Karen Armstrong, *Muhammad, A Biography of the Prophet*, terj. Sirikit Syah, "Muhammad Sang Nabi, Sebuah Biografi Kritis", Surabaya: Risalah Gusti, 2001, hlm. 74.

⁴² Surah al-Isra ayat 31 menyebutkan:

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا

(Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut kemiskinan. Kamilah yang akan memberi rizki kepada mereka dan juga kepadamu. Sesungguhnya membunuh mereka adalah suatu dosa yang besar). Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Semarang: PT Tanjung Mas Inti, 1984, hlm. 428.

kemudian berujung pada munculnya beberapa tindak kriminal seperti pencurian dan perampokan sebagai satu-satunya cara untuk dapat mempertahankan hidup.⁴³

Meski sebagian pemuka Quraisy menentang dakwah Nabi Muhammad, namun masih banyak tokoh-tokoh Quraisy yang mempunyai pemikiran jernih, sehingga mampu menilai bahwa dakwah Nabi Muhammad adalah sesuai dengan kebutuhan saat itu dan sejalur dengan putaran sejarah. Secara pasti pada akhirnya akan dapat merealisasikan kemuliaan dan keagungan suku Quraisy serta memperkokoh kedudukannya sebagai suku yang telah mampu menjadi pemimpin hegemonik terhadap suku-suku yang lain. Diantara mereka adalah Khadijah, Abu Bakar, Umar, Utsman, Ali, Hamzah bin Abdul Muthalib, Zubair bin Awam, Thalhah bin Ubaidillah, Saad bin Abi Waqas, Ubaidah bin Abi Jarah, Said bin Zaid, Abu Khudaifah bin Utbah bin Rabi'ah, Abdullah Wa'bad, Ubaidillah, Qais bin Abdullah, Utbah bin Ghazwan, Thulaib bin Umair, Mush'ab bin Umair, Abu Rum, Faros bin Nadhar, Jaham bin Qais, Amr dan Khuzaimah bin Jaham, Amr bin Umaiyah, Khalid bin Hazam, Yazid bin Muawiyah, Abdurrahman bin Auf, Muthalib, Thulaib, Abdil Jan bin Syihab, Thulaib bin Umair, Umar bin Utsman, Haris bin Shakhr, Abu Salmah bin Abdul Aswad, Syamas bin Syarid, dan

⁴³ Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah...., op. cit.*, hlm. 303-304.

masih banyak lagi. Di antara mereka ada yang memiliki kekayaan dan posisi penting di kalangan masyarakat Makkah.⁴⁴

2. Hijrah sebagai Langkah Politik

Kegagalan dakwah Nabi di Makkah telah mendorong beliau untuk mendapatkan pengikut di mana saja. Setelah kegagalan usahanya di Thaif, beliau menerima undangan penduduk Yatsrib setelah sebelumnya dilakukan perjanjian Aqabah pertama tahun 621 M. dan perjanjian Aqabah kedua tahun 622 M. antara Nabi Muhammad dengan Suku Aus dan Khazraj dari Yatsrib. Kesegeraan suku Aus dan Khazraj menerima Muhammad sebagai pemimpin dengan tanpa syarat atau janji – selain janji surga – memastikan bahwa mereka sangat terpengaruh oleh ajaran Yahudi.⁴⁵ Pengaruh ajaran Yahudi telah menjadikannya orang-orang yang berkarakter emotif (*Syakhsiyyah Athifiyyah*). Secara umum orang yang memiliki karakter seperti ini, ketika berinteraksi dengan orang lain, lebih banyak menggunakan emosi dari pada akalnya, dan umumnya emosi cenderung mengalahkan akal. Karena itu sikapnya sering dicirikan dengan komunikatif dan membela. Berbeda dengan suku Quraisy dan orang-orang Makkah yang mempunyai karakter objektif (*Syakhsiyyah Maudhu'iyah*) atau karakter empiris (*Syakhsiyyah Thabi'iyah*). Orang yang memiliki

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 336-337.

⁴⁵ Ibnu Ishaq meriwayatkan bahwa suku Aus dan Khazraj hidup berdampingan dengan Yahudi. Yahudi digambarkan sebagai ahli kitab dan ilmu pengetahuan sementara suku Aus dan Khazraj adalah penyembah berhala. diantara mereka sering terjadi permusuhan dan pertentangan. Orang-orang Yahudi sering menyatakan “Seorang Nabi akan turun dan waktunya sudah dekat. Kami akan mengikutinya dan dengan bantuannya akan membunuh kalian sebagaimana kaum Ad dan Iram musnah”. Lihat Ibnu Ishaq, *op. cit.*, hlm. 308.

karakter seperti ini, mampu bertindak dengan penuh perhitungan dalam merealisasikan tujuan dalam hidupnya. Tujuan orang Quraisy dalam menentang Nabi Muhammad adalah mendapatkan harta kekayaan dengan melindungi sumber perekonomian. Fenomena serupa juga terdapat pada suku-suku yang lain. Khalil Abdul Karim menuturkan sebuah kisah dari Abas r.a., ketika Nabi pergi ke perkampungan Bakar bin wail dan perkampungan Bani Amir bin Sha'sa'ah untuk mendakwahkan Islam kepada mereka. Mereka tidak serta merta menerima ajakan Nabi Muhammad, namun justru mengajukan syarat kompensasi kepemimpinan untuk mereka setelah Nabi Muhammad wafat.⁴⁶

Lebih dari sekedar penerimaan yang tulus terhadap kepemimpinan Nabi Muhammad, suku Aus dan Khazraj bahkan rela menyerahkan harta, kedudukan dan wanita.⁴⁷ Pertolongan dan pengorbanan serta keberanian tinggi dalam membela Nabi yang diberikan oleh suku Aus dan Khazraj tidak dibarengi dengan tendensi dan syarat apapun, hanya satu harapan, yaitu mendapat tempat di Surga yang dijanjikan. Suku Aus dan Khazraj (shahabat Anshar) tidak merasakan sedikit pun kalau negara yang

⁴⁶ Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah....*, *op. cit.*, hlm. 218-220.

⁴⁷ Sebuah hadits menyebutkan "sesungguhnya Abdurahman bin Auf datang ke Madinah, kemudian Rasulullah menjadikannya saudara dengan Saad bin Rabi al-Anshari, Saad berkata kepadanya: "Aku orang yang paling banyak hartanya diantara banyak penduduk Madinah. Lihatlah hartaku lalu ambillah!. Aku mempunyai dua orang isteri, lihatlah mana diantara mereka yang lebih menajubkan, tunjukanlah, akan kuceraikan. Bila habis masa idahnya kawinilah dia." Abdurahman menjawab seraya menolak tawaran tersebut dengan halus, "semoga Allah memberkatimu, hartamu dan keluargamu". Kemudian ia melanjutkan pembicaraan, "mana pasarmu". Tetapi dalam cerita selanjutnya dikatakan bahwa ketika menghadap Rasulullah di Pasar Banu Qainuqa', Abdurahman bin Auf kelihatan tegar, ada sedikit perhiasan dan bau harum. Rasulullah bertanya, "Kamu kelihatan tampan?" Abdurahman menjawab, "Aku baru saja menikah. Lihat Abi Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Juz IV, Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah, 1992, hlm. 595.

didirikan di Yatsrib, tempat tinggal mereka, adalah negara orang-orang Quraisy dan hanya untuk orang-orang Quraisy. Sehingga mereka memberikan pertolongan kepada Nabi Muhammad hanya dengan pandangan keagamaan. Sementara pandangan kekuasaan, politik, kepemimpinan, administrasi dan lain sebagainya tidak terbersit dalam benak mereka, paling tidak pada awalnya. Shahabat Anshar tidak mengetahui bahwa para pendukung negara yang di bangun di Yatsrib, dimana pada awalnya mereka ikut membesarkannya, adalah orang-orang yang kelak akan menghabisi peran mereka. Seandainya mereka mengetahui hal itu, pasti posisinya akan berbeda dengan apa yang terjadi. Hal ini karena kecerdikan sang pendiri negara, terutama dalam tahun-tahun pertamanya.⁴⁸

Ketulusan suku Aus dan Khazraj dalam menerima Muhammad, tidak dapat mengurangi dan mencairkan rasa fanatisme ke-Quraisy-an yang telah mengakar selama ratusan tahun. Hal tersebut dapat dilihat dari penghormatan Nabi Muhammad yang begitu besar kepada pemuka (*Shanadid*) Quraisy meski mereka belum masuk Islam. Dalam perjalanan menaklukan Makkah (*Fathu Makkah*) misalnya, seorang pemimpin shahabat Anshar, Saad bin Ubadah, berteriak: Hari ini adalah hari peperangan yang kejam, dimana keharaman menjadi halal dan Allah akan menghinakan orang-orang Quraisy. Suatu ucapan yang mengejutkan Abu Sufyan dan orang-orang Quraisy, sehingga mereka meminta perlindungan

⁴⁸ Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah...., op. cit.*, hlm. 226.

kepada Nabi Muhammad. Maka beliau meminta pencabutan bendera shahabat Anshar dari Saad untuk diberikan kepada anaknya, Qais. Nabi Muhammad kemudian menyatakan bahwa Saad telah berbohong, karena hari tersebut adalah hari pengampunan dimana Allah memuliakan orang-orang Quraisy. Nabi Muhammad juga bersabda: "Siapa yang masuk rumah Abu Sufyan akan selamat dan siapa yang masuk rumah Hakim bin Hazam akan aman. Abu Sufyan dan Hakim adalah pembesar (*Shanadid*) Quraisy. Saat itu Nabi Muhammad tidak datang untuk memerangi orang-orang Quraisy namun justru memberikan kebebasan dan pengampunan kepada mereka, padahal merekalah yang selama ini telah menyakiti Nabi dan menindas kaum lemah yang telah mengikuti dakwah beliau.⁴⁹

Di sisi lain Khalil juga melihat orang-orang Quraisy, kendati mereka tidak mau mengikuti ajakan Muhammad, namun mampu memberikan apresiasi dan kekaguman kepada Nabi Muhammad. Abu Thalib, meskipun ia sendiri tidak masuk islam, tetapi ia mewasiatkan kepercayaan, kebaikan dan kebenaran Nabi Muhammad kepada orang-orang Quraisy. Sufyan bin Umaiyah juga pernah meminjamkan seratus baju besi (pengaman tubuh dalam perang) dan perbekalan kepada Nabi Muhammad ketika beliau hendak memerangi suku Hawazin. Padahal saat itu ia belum mau menerima dakwah Nabi untuk masuk islam.⁵⁰

Oleh karena itu, anggapan yang menyebutkan Piagam Madinah (*Mitsaq al-Madinah*) sebagai Undang-Undang yang memuat persamaan

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 343.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 340-341.

hak dan kewajiban, atau suatu perjanjian yang dibentuk oleh beberapa elemen masyarakat Madinah, yang telah menghapus diskriminasi dan menjunjung Hak Asasi Manusia (HAM), dalam hemat Khalil merupakan anggapan yang keliru. Piagam Madinah hanyalah sebuah keputusan sepihak dari penguasa Quraisy (Muhammad), menyangkut hak-hak dan kewajiban suku non-Quraisy dan Bani Israel (Yahudi) di Yatsrib. Rasulullah tetap pada pendiriannya bahwa hanya suku Quraisylah – bukan suku yang lain – yang paling layak dan berhak menjadi penguasa Negara Madinah.⁵¹

Fanatisme ke-Quraisy-an juga bisa dilihat ketika nabi memperoleh harta rampasan perang dari suku Hawazin, maka pada saat Nabi Muhammad membagikannya kepada para kaum lelaki saratus ekor unta dan orang-orang Anshar tidak mendapatkan bagian, mereka hanya berkata:

يَعْفِرُ اللَّهُ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يُعْطِي قُرَيْشًا وَيَتْرُكُنَا، وَسُيُوفُنَا
تَقَطَّرُ مِنْ دِمَائِهِمْ،⁵²

“Semoga Tuhan mengampuni Rasul-Nya yang telah memberi orang Quraisy namun kami ditinggalkan, sedangkan pedang kami berlumuran darah mereka”.

Begitu juga ketika Tuhan menepati janji kepada Muhammad dalam perang Hunain, dengan memberi harta rampasan (*Ghanimah*) berupa unta

⁵¹ Khalil Abdul Karim, *Daulah Yatsrib.....*, *op. cit.*, hlm. 315.

⁵² Abi Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *op. cit.*, Juz V, hlm. 124. Selanjutnya al-Bukhari meriwayatkan: Setelah mendengar protes yang dilontarkan shahabat Anshar, Nabi kemudian mengumpulkan mereka dan bersabda: “tidak ada perbincangan kalian yang tidak sampai kepadaku...ucapanku aku tunjukan kepada para lelaki yang terbebas dari kekafiran, yang aku ajak bersahabat. Apakah kalian tidak rela manusia itu membawa pergi hartanya dan kalian pergi bersama seorang nabi keperaduanmu?”

sebanyak 24.000 ekor, kambing lebih dari 40.000 ekor dan 4.000 ons perak. Beliau memberi 40 ons perak dan 100 ekor unta kepada Abu Sufyan, dan kepada dua anaknya Yazid dan Muawiyah, masing-masing 40 ons dan 100 ekor unta. Nabi Muhammad memberikan kepada orang-orang Quraisy seperti Sofwan Bin Umaiyah dan yang lainnya dengan bagian yang lebih sedikit. Beliau juga memberi bagian kepada para pemimpin yang lain seperti Asyad bin Haritsah, al Aqra' bin Habis At- Taimi, Uyainah Bin Husan Al- Fazari, Malik Bin Auf, dengan bagian antara 40 hingga 100 ekor unta. Sementara Nabi Muhammad tidak memberikan bagian sedikit pun kepada sahabat Anshar dari suku Aus dan Khazraj.⁵³

Karena itu hijrah yang dilakukan Nabi Muhammad bukan hanya untuk menghindari kuatnya tekanan dari pihak oposisi Quraisy, tetapi juga bertujuan untuk mencari dukungan dan mengencangkan basis kekuatan negara yang hendak di bangun di Madinah. Sehingga wajar jika Nabi mewajibkan umat Islam untuk berhijrah sebelum babad Makkah, dan kemudian melarangnya setelah penaklukan Makkah. Sebelum penaklukan Makkah, Nabi memerlukan banyak dukungan massa dan bantuan dana untuk pembiayaan pasukan militer, sementara pasca penaklukan Makkah Nabi tidak memerlukan lagi tambahan bala tentara, setelah negara Quraisy yang di bangunnya mampu menguasai semenanjung Arab.⁵⁴

⁵³ Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah....., op. cit.*, hlm. 228

⁵⁴ Khalil Abdul Karim, *Daulah Yatsrib....., op. cit.*, hlm. 63.

3. Peperangan dan Ekspansi ke Luar

Sering disebut dalam kitab-kitab *sirah* bahwa peperangan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad dan umat Islam adalah untuk mempertahankan diri dari serangan orang-orang kafir. Pada tahun ke-5 H. Perang Ahzab (koalisi) atau perang Khandaq (parit) pecah. Ini merupakan serangan terdahsyat yang dilancarkan kepada Muhammad dan negaranya di Yatsrib. Militer Quraisy berjumlah kurang lebih 10.000 dari berbagai kabilah: Salim Fazarah, Asad, Asyja', dan Ghathfan, belum termasuk pasukan Quraisy sendiri yang dimobilisir oleh Abu Sufyan. Bani Nadhir yang telah diusir oleh Muhammad dari Yatsrib pasca perang Uhud, di bawah pimpinan Hayy bin Akhtab menyempurnakan kepungan terhadap Muhammad dan kaum muslimin, dengan membujuk komunitas Yahudi bani Quraidhah untuk membatalkan perjanjian dengan Muhammad dan balik menyerangnya. Dengan demikian Muhammad dan kaum muslimin dijepit oleh dua kekuatan. Quraisy dan kabilah-kabilah lain di satu sisi, dan Yahudi bani Quraidhah dan bani Nadhir di sisi lain. Ditambah lagi adanya golongan orang-orang munafik yang berada di jantung kota Yatsrib (Madinah).⁵⁵

Menghadapi kepungan tersebut, atas usulan Salman al-Farisi, Muhammad kemudian membuat parit. Taktik ini ternyata efektif untuk menyulitkan para pengepung. Hasilnya tidak saja keurungan mereka menyerbu Yatsrib, melainkan juga menciptakan ketakutan tersendiri,

⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 365.

sebab mereka yakin bahwa perang akan berlangsung lama dan memakan banyak korban. Padahal mereka tidak terbiasa dengan perang jangka panjang. Muhammad juga menggunakan inisiasi lain untuk memecah belah aliansi dengan cara memandatkan pada Nu'aim bin Mas'ud untuk memprovokasi mereka agar keluar dari koalisi. Nu'aim pun berhasil mengemban misinya. Kondisi tersebut diperparah dengan datangnya badai topan yang memporak-porandakan pasukan koalisi.⁵⁶

Kejadian tersebut menurut Khalil merupakan indikasi terkuat yang menunjukkan ketinggian posisi Muhammad dan agama Islam serta negara Quraisy yang didirikan di Madinah. Terbukti setelah kejadian tersebut kabilah-kabilah mulai mengirimkan delegasi untuk menyatakan ketundukan dan kesetiaan di hadapan Muhammad yang telah berhasil mengalahkan koalisi Musyrik Makkah dan Yahudi. Mulai tahun ke-5 H. sampai tahun ke-10 H., dan puncaknya pada tahun ke-9 H., mereka berbondong-bondong mengirimkan delegasi untuk menyatakan masuk Islam. Dari analisa yang dilakukan, Khalil menyimpulkan bahwa delegasi-delegasi yang datang kepada Nabi Muhammad, bukan karena panggilan agama, tetapi karena kepentingan politis, yaitu ketundukan pada kebesaran dan kedigdayaan negara Quraisy di Madinah. Kesimpulan Khalil didasarkan pada:

Pertama, kedatangan mereka sebagai delegasi (perwakilan), tidak secara otomatis membawa keislaman semua kaumnya. Dalam masalah

⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 366.

politik, menurut Khalil, pelimpahan kuasa oleh suatu kaum pada satu atau beberapa orang merupakan suatu yang sah, namun dalam masalah agama dan keyakinan, perwakilan tidak bisa dianggap sah, sebab hal itu merupakan masalah yang sangat privat.

Kedua, diantara delegasi yang datang, yaitu Bani Taghlab, terdapat orang-orang Nasrani. Rasulullah membuat perdamaian dengan mereka dengan syarat Rasulullah mengakui agama mereka dan sebagai konpensasinya, mereka tidak boleh membaptis anak-anak mereka dalam agama Nasrani.⁵⁷

Ketiga, ada beberapa delegasi yang datang kepada Muhammad namun disertai dengan tuntutan kompensasi kekuasaan. Diantara mereka adalah: delegasi Bani Hanifah, Musailamah al-Kadzab, delegasi Bani ‘Amir dan Arbad bin Qais. Dalam konteks ini Rasulullah dengan tegas menolak syarat konpensasi kepemimpinan yang diminta oleh mereka. Maka jelas bahwa delegasi-delegasi yang datang, khususnya setelah Babad Makkah, lebih memiliki misi politik *an sich*.⁵⁸

Begitu berhasil menundukkan suku-suku di semenanjung Arab, Muhammad beralih pada pembersihan kantong-kantong yang masih tetap mengibarkan bendera perlawanan. Muhammad mengirim batalion pasukan militer kepada Bani Tamim, Bani Khats’am, Bani Ahbasy (merupakan

⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 76.

⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 147-148. Philip K. Hitti Membenarkan bahwa tahun ke-9 Hijriah, berbagai utusan datang dari tempat yang dekat maupun yang jauh untuk menawarkan persekutuan dengan Rasulullah. Kebanyakan mereka bergabung karena didasari oleh pertimbangan untung-rugi, bukan keyakinan, dan Islam hanya menghendaki pengucapan ikrar keimanan dan pembayaran zakat. Lihat Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, Terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi, 2005, hlm. 149.

poros pemberontakan di pesisir pantai Jeddah) dan Bani Thayyi. Pasukan yang dikirim dalam agresi tersebut tidak semata-mata untuk menumpas kelompok-kelompok perlawanan, namun lebih dari itu mereka akan kembali dengan lengan menggenggam ternak, domba dan tawanan. Mereka benar-benar hafal dengan pelajaran yang mengatakan bahwa mereka memiliki bagian dari harta rampasan perang. Hal ini memastikan bahwa rampasan perang menjadi tujuan utama yang dikehendaki oleh para shahabat. Bahkan yang mereka letakan dalam lingkaran pusat perhatian mereka.⁵⁹

Karena itu dapat dikatakan bahwa ekspedisi dan peperangan yang banyak mewarnai pemerintahan Nabi Muhammad di Madinah, baik sebelum maupun sesudah penaklukan kota Makkah, lebih bertendensi politik dan ekonomi dari pada agama. Kepentingan yang ada dibalik semua itu adalah imperialisme dan mengencangkan basis kekuatan negara dengan mendapatkan dana yang melimpah. Hal itu memang sudah menjadi bagian tradisi Arab yang telah mengakar lama. Agresi, penyerangan dan penyergapan, tidak lain kecuali untuk menjarah dan merompak. Hal inilah yang menjadi penyemangat terpenting bagi keikut-sertaan mereka dalam aksi-aksi penyerangan. Tradisi nomad (*baduwi*) yang telah bercokol selama ratusan tahun dalam masyarakat Arab semi-primitif, mustahil dapat dihilangkan begitu saja, hanya dalam waktu dua dekade dibawah pengaruh agama Islam.

⁵⁹ Khalil Abdul Karim, *Daulah Yatsrib....., op. cit.*, hlm. 361.

Fakta di atas memperkuat ungkapan Khalil sebelumnya, bahwa sistem pengelolaan negara Madinah di bawah kepemimpinan Muhammad tidak banyak berubah dari pola kepemimpinan Qushayy atas suku Quraisy. Lebih jelas lagi ketika Khalil memaparkan bahwa ritus-ritus peperangan yang ditetapkan dalam Islam, seperti *al-Khums* (seperlima bagian rampasan perang), *as-Salb* (suatu yang diambil dari orang/pasukan yang kalah/mati dalam peperangan) dan *ash-Shafiyy* (suatu yang diambil oleh panglima untuk dirinya dari harta rampasan perang sebelum dibagi-bagikan), merupakan tradisi pra-Islam yang telah berlaku ketika Makkah berada di bawah kekuasaan suku Quraisy.⁶⁰

Pada tahun ke-7 H. Nabi Muhammad mengutus kurir shahabat-shahabatnya untuk mengantarkan surat kepada penguasa negara-negara sekitar. Peristiwa ini dikenal dengan istilah *mukatabah al-muulk* (korespondensi dengan raja-raja). Nabi Muhammad mengutus Dihyah bin Khalifah untuk menyampaikan suratnya kepada Heraklius, kaisar Imperium Romawi. Muhammad juga mengirimkan surat kepada Kisra Imperium Persia, kepada an-Najasyi raja Habsy, kepada raja Bahrain, raja Oman, gubernur Mesir dan penguasa Damaskus. Ajakan tersebut sesungguhnya merupakan refleksi dari rasa konfidensi diri yang sangat tinggi untuk mewujudkan hegemoni negara Quraisy dengan agama atas potensi kekuatan Semenanjung Arab dan perlunya keluar menuju cakrawala yang lebih luas. Diantara mereka ada yang menolak mentah-

⁶⁰ Lebih jelas tentang pemaparan berbagai ritus-ritus tersebut pada masa jahiliah serta modifikasinya menjadi ketentuan Islam, lihat Khalil Abdul Karim, *al-Judzur at-Tarikhiyyah.....*, *op. cit.*, hlm. 106-110.

mentah dan menolak namun dengan cara halus. Ada juga yang menerima dengan tunduk seperti raja Oman yang posisinya relatif lebih rendah dibanding raja-raja yang lain. Karena itu, penolakan masuk Islam yang dilakukan oleh mereka pada dasarnya adalah penolakan untuk tunduk kepada negara Quraisy di Madinah.⁶¹

4. Syura dan Khilafah

Sering dikatakan bahwa Islam melegitimasi konsep *syura*. Hal ini didasarkan pada firman Allah:

....وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ... (العمران: 159)

“.....Dan bermusyawarahlah dengan mereka pada urusan itu....”
(Ali’imran: 159)

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ, (الشورى: 38)

“Dan bagi orang-orang yang menerima seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka diselesaikan dengan musyawarah.” (as-Syura: 38)⁶²

Mengingat bahwa Negara Madinah adalah kelanjutan dari pemerintahan Quraisy di Makkah, maka konsep *syura* juga bukan merupakan konsep baru yang disyari’atkan oleh Islam. *Syura* yang dipraktikkan oleh kaum muslimin adalah fotokopi dari formula *syura* pada masa jahiliah. Dalam tradisi Arab, seorang kepala suku harus mengambil pendapat yang dikeluarkan oleh Majelis Permusyawaratan Suku di *Dar al-Nadwah*, bukan pendapat mayoritas. Ia juga berhak menolak semua

⁶¹ Khalil Abdul Karim, *Daulah Yatsrib.....*, *op. cit.*, hlm. 371.

⁶² Depag RI, *op. cit.*, hlm. 103 dan 789.

pendapat dan menjalankan pendapatnya, namun ia harus mengambil pendapat salah seorang anggota majelis. Hal ini bisa dilihat dari Akstam bin ash-Shaifi, kepala suku Bani Tamim, yang lebih memilih pendapat Nu'man. Begitu juga Amru bin Qais kepala suku Bakar, memilih pendapat anaknya Mafruq dan mengesampingkan pendapat anggota majelis lain. Ketika tradisi ini ditransformasikan ke dalam Islam, maka tradisi *syura* dalam Islam pun memiliki kesamaan karakter dalam formulasi dan substansinya.⁶³

Pada masa pra-Islam, majelis permusyawaratan suku terdiri dari kaum elit, tokoh terkemuka, pembesar dan birokrat, sementara pada masa Islam majelis terdiri dari para pembesar Muhajirin dan Anshar. Setelah berkonsultasi dengan majelis, khalifah masih berdiskusi lagi dengan penasihat pribadinya dan birokrat istana yang kemudian dalam *fiqh* Islam disebut dengan *Ahl al-Halli wa al-Aqdi* atau *Ahl al-Ikhtiyar*. Islam telah mengadopsi tradisi *syura* lengkap dengan segala atributnya yang ada. Seperti halnya seorang kepala suku, seorang khalifah jika memegang otoritas kekuasaan penuh, maka pendapat majelis menjadi bersifat konsultatif belaka. Sementara jika sang khalifah atau amir tidak memiliki kapabilitas kekuatan demikian, maka pendapat majelislah yang akan mendominasi pendapatnya, dan ia pun mengikuti pendapat majelis.

⁶³ Khalil Abdul Karim, *al-Judzur at-Tarikhiyyah.....*, *op. cit.*, hlm. 142.

Karena itu sinyalemen yang menyatakan bahwa *syura* sama dengan demokrasi,⁶⁴ dan disyari'atkan untuk mengendalikan serta mengawasi para penguasa, secara historis tidak didukung oleh fakta. Sinyalemen tersebut menurut Khalil, memperlihatkan tingkat kesalahan dari orang-orang yang mengklaim bahwa *syura* sama dengan demokrasi. Dalam kondisi bagaimanapun, tidak mungkin *syura* menjalankan fungsi demokrasi, sebab akar sejarah keduanya sudah jauh berbeda.

Jika *syura* pada hakikatnya adalah tradisi pra-Islam, demikian halnya dengan *khilafah* (suksesi kepemimpinan). Rasulullah tidak meninggalkan suatu ketentuan yang pasti baik dalam al-Qur'an maupun hadits yang menunjuk seseorang untuk menggantikan posisi kekuasaan dan kepemimpinan beliau di Madinah. Hal ini menurut Khalil, karena Muhammad memandang bahwa bukan termasuk haknya untuk meletakkan sistem pemerintahan dan menunjuk khalifah pengganti beliau. Karena hal itu merupakan tradisi yang telah berlaku dan membumi; merupakan persoalan dan mandat serta wewenang majelis permusyawaratan umat Islam.

⁶⁴ Penyamaan antara *syura* dengan demokrasi menurut al-Jabiri, bukan karena mereka mengetahui kesesuaian antara keduanya, atau tidak mengetahui perbedaan-perbedaan antara keduanya. Tetapi karena mereka melakukannya dalam kerangka aplikasi idiologis yang bertujuan agar para pemuka agama yang panatik, dan mungkin juga para penguasa Islam menjadi tenang dengan seruan bahwa demokrasi tidak berarti upaya memasukan bid'ah kedalam wilayah Islam, karena demokrasi hanyalah sebuah kata yang digunakan oleh orang Barat, untuk menunjukan apa yang di dalam ungkapan kita adalah *syura*. Aplikasi idiologis ini bertujuan untuk mengangkat data-data dalam tradisi Islam dan hal-hal yang menopang peradaban Islam ke tingkat modern. Dengan demikian maka implikasinya, masalah-masalah yang kita hadapi dapat dipecahkan oleh tradisi agama dan pemikiran kita sendiri. Inilah yang terkenal dengan mekanisme penguatan identitas dan pembelaan diri. Lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *Ad-Dimuqrathiyyah wa Huquq al-Insan*, terj. Mujiburrahman, "Syura: Tradisi Partikularitas Universalitas", Yogyakarta: LKiS, 2003, hlm. 24-25.

Telah menjadi tradisi dikalangan masyarakat tribal Semenanjung Arab bahwa pemimpin suku – secara mayoritas – dipilih dari kalangan elit, atau yang memiliki pengaruh dan kekuasaan dalam masyarakat. Ia misalnya harus seorang yang paling tua usianya, memiliki keberanian, serta yang paling banyak memiliki kekayaan dan kemurahannya. Pemilihan kepala suku ditangani oleh Majelis Suku yang terdiri dari orang-orang yang berpengaruh dan kepala keluarga di lingkungan suku serta telah mencapai usia 40 tahun. Seorang kepala suku tidak memiliki wewenang untuk menunjuk person yang akan memimpin suku sepeninggal dirinya, dan mereka pun tidak berani melanggar legalitas Majelis Permusyawaratan Suku.⁶⁵

Tentu saja sepeninggal Rasulullah, pemilihan Abu Bakar Shidiq sebagai khalifah di Saqifah Bani Sa'idah juga dilakukan dengan mekanisme yang sama sebagaimana yang diwarisi kaum muslimin dari bangsa Arab pra-Islam, yaitu melalui mekanisme musyawarah yang dipresentasikan dalam permusyawaratan kaum muslimin yang kala itu terdiri dari Kaum Muhajirin dan Anshar. Musyawarah tersebut sempat memanas dan nyaris berubah menjadi ajang adu senjata. Hal tersebut dipicu oleh persaingan sengit yang terjadi antara kaum Muhajirin yang notabene adalah suku Quraisy dan Anshar (suku Aus dan Khazraj). Berbeda dengan musyawarah-musyawarah majelis permusyawaratan suku yang tidak sampai begitu memanas, karena homogenitas anggota-

⁶⁵ Khalil Abdul Karim, *al-Judzur at-Tarikhiyyah.....*, *op. cit.*, hlm. 120.

anggotanya.⁶⁶ Dalam menyikapi konflik tersebut, Abu Bakar tampil dengan membawa sabda Rasulullah yang mengatakan “setelah aku persoalan kepemimpinan ada ditangan orang-orang Quraisy”.

الْأئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ⁶⁷

“Para pemimpin adalah dari orang Quraisy”

Hadits tersebut semakin menguatkan bahwa Rasulullah tidak menentukan seseorang sebagai pengganti beliau. Beliau hanya mensyaratkan orang Quraisy, karena prinsip bahwa Negara Madinah adalah negara Quraisy. Abu bakar juga berkata: “Orang Arab tidak akan mampu menyelesaikan persoalan tanpa orang Quraisy”, “Kami dari keturunan Quraisy, para pemimpin juga dari golongan kami”, Semua statemen di atas didasarkan pada fakta sejarah yang disaksikan oleh Abu Bakar bahwa suku Quraisy adalah suku terkuat dimana hegemoni kekuasaannya telah berlangsung cukup lama, yaitu sejak kekuasaan Makkah dikendalikan oleh Qushayi bin Kilab.⁶⁸

Selanjutnya penobatan Umar bin Khatab juga dilakukan dengan mekanisme yang sama. Meski Abu Bakar sebelum meninggal memberikan rekomendasi untuk menunjuk Umar sebagai penggantinya, akan tetapi Umar tidak secara otomatis mencapai posisi tersebut kecuali setelah

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Juz II, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hlm. 142.

⁶⁸ Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah...., op. cit.*, hlm. Xi.

digelarnya musyawarah yang dihadiri oleh Abdurrahman bin Auf, Ustman bin Affan, Sa'id bin Zaid, Asyad bin Hudhair dan sahabat-sahabat lain.⁶⁹

Adapun pengangkatan Ustman bin Affan juga berlangsung lewat mekanisme majelis syura. Dalam hal ini Umar mengusulkan nama-nama anggota majelis, yang sekaligus dapat dipilih sebagai penggantinya. Sebelum ajal Umar pernah berkata: “Seandainya Abu Ubaidah bin Jarrah masih hidup, khalifah akan aku serahkan kepadanya. Karena ia sudah meninggal, maka saya tidak bisa menunjuk seseorang. Masalah ini saya serahkan kepada enam tokoh pemimpin Islam. Anak saya Abdullah, Ali, Utsman, Abdurrahman bin Auf, Saad bin Abi Waqas, Zubair bin Awwam dan Thalhah bin Zubair. Anak saya Abdullah, boleh dimasukan, boleh memilih, tapi tidak boleh dipilih.”⁷⁰ Tatkala orang-orang keluar dari sisi Umar dan hanya tinggal Abdullah, Umar berkata :”Jika mereka (anggota Majelis) memandatkannya kepada Ali, maka aku akan membimbing mereka pada jalan yang lurus.” Abdullah menanggapi: “Apa yang mencegah anda untuk langsung merekomendasikan Ali sebagai pengganti anda?” Umar berkata: “Aku enggan menanggungnya hidup dan mati.” Teks ini menjelaskan bahwa Umar sebenarnya menginginkan Ali sebagai penggantinya, tetapi Umar tidak merekomendasikannya, karena ia tahu bahwa tradisi yang ada tidak memberi hak untuk itu. Dari paparan tersebut dapat disimpulkan bahwa pengukuhan Utsman sebagai khalifah telah

⁶⁹ Khalil Abdul Karim, *al-Judzur at-Tarikhyyah....., op. cit.*, hlm. 121.

⁷⁰ Said Aqiel Siradj, “Latar Kultural dan Politik Kelahiran Aswaja”, dalam Imam Baehaqi (ed), *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*, Yogyakarta: LKiS, 2000, hlm. 9.

berlangsung dengan mekanisme Arab tribal, yaitu mekanisme *Majelis Syura*.

Begitu juga dengan pengangkatan Imam Ali, ia terpilih sebagai khalifah juga lewat mekanisme syura, sebab ia dicalonkan dan didukung oleh mayoritas shahabat di Madinah, meski ada penolakan dari beberapa shahabat dari bani Umayyah, serta beberapa kalangan di Syam dan Makkah.⁷¹

Demikianlah mengapa Rasulullah tidak pernah mengisyaratkan prinsip-prinsip baku bagi sebuah sistem pemerintahan. Beliau tidak banyak melakukan perubahan terhadap apa yang telah berlaku dan dipegang oleh orang-orang Quraisy dalam mengelola pemerintahan. Karena sebagaimana berulang kali disebutkan bahwa Negara Madinah adalah negara Quraisy. Kita bisa melihat bahwa kelompok yang banyak memainkan peran besar dalam proses internalisasi negara Islam adalah orang-orang Quraisy. Para panglima perang seperti Khalid bin Walid, Amru bin Ash, Zubair bin Awam, Thalhah bin Ubaidillah, Ikrimah bin Abi Jahal, Saad bin Abi Waqas, Khalid bin Said, Yazid bin Abi Sufiyan, Abu Ubaidah bin Jarrah, Syarahbil bin Hasnah (seorang diplomat Bani Jamah), Khalid bin Abi Arthah, Muawiyah al-Amawi (pemimpin penaklukan Cyprus pertama), Habib bin Muslimah (penakluk pulau Malta dan Armenia) dan Abdullah bin Saad (penakluk Afrika) adalah keturunan suku Quraisy. Para penguasa sepeninggal Muhammad dan Khulafa al-Rasyidin juga semuanya dari suku

⁷¹ Khalil Abdul Karim, *al-Judzur at-Tarikhiyyah....., op. cit.*, hlm. 125-127.

Quraisy. Para pemimpin Dinasti Umayyah, mulai dari Muawiyah bin Abi Sufyan sampai pada Marwan bin Muhammad, semuanya adalah sanak keluarga Quraisy. Begitu juga para pemimpin Dinasti Abbasiyah, yang melangsungkan kekuasaannya lebih dari lima abad (dari tahun 132 H-656 H).⁷²

5. Relasi Agama-Negara

Sejarah resmi selalu menggambarkan bahwa Negara Madinah (negara Islam) berdiri sebagai wahana untuk menaungi dakwah Islam. Negara dalam konsep ini adalah “alat” untuk menjaga kemaslahatan agama. Padahal menurut penelitian Khalil, ambisi politiklah yang membonceng agama. Agama muncul sebagai wahana untuk mewujudkan cita-cita negara Quraisy. Karenanya menurut Khalil – meminjam istilah al-Ghazali – agama dan negara adalah dua “anak kembar” yang saling bersanding.⁷³

Pandangan “simbiotik” mengenai relasi agama dan negara tidak hanya di perhatikan oleh Khalil ketika negara Quraisy telah kokoh di Madinah. Ketika Qushayy pertama kali berkuasa, ia telah membangun legitimasi kekuasaannya di atas pondasi agama/keyakinan. Sejalan dengan Radcliffe-Brown dan Malinowski (dua pakar antropologi agama), Khalil mengatakan bahwa agama menanamkan fungsi penting dalam masyarakat primitif/*pre literate* (belum mengenal baca-tulis), yaitu menopang

⁷² Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah....., op. cit.*, hlm. 346-348.

⁷³ Khalil Abdul Karim, *Daulah Yatsrib....., op. cit.*, hlm. 348.

tegaknya masyarakat dan mengoreksi perilaku individu.⁷⁴ Fungsi agama dalam menopang kekuasaan Quraisy berawal dari keberhasilan Qusyay merebut kunci Ka'bah dari tangan qabilah Khazaah dan merampas otoritas keagamaan yang dimiliki oleh bani Shuffah. Qushayi melihat Ka'bah sebagai simbol kemuliaan, kesucian dan kesakralan yang telah diakui oleh seluruh masyarakat Arab. Asumsinya, siapa yang mengagungkan, dan mensakralkan Ka'bah maka ia akan mengagungkan orang yang menguasainya. Sementara haji sebagai wahana penyatuan suku-suku Arab, dijadikan sebagai alat yang sangat efektif untuk menundukkan seluruh suku arab dibawah kekuasaannya. Pemanfaatan agama untuk meligitimasi kekuasaan mencapai keberhasilannya ketika Qushayi dan orang-orang Quraisy menjadi orang-orang yang disucikan. Masyarakat Arab menyebutnya sebagai penduduk yang mulia (*ahl al-haram*).⁷⁵

Pemanfaatan agama demi kekuasaan juga dimainkan oleh Hasyim bin Abdi Manaf. Jika musim haji tiba, di depan Ka'bah ia menyuruh orang-orang Quraisy mengeluarkan sebagian harta mereka untuk persediaan konsumsi para jamaah haji. Mereka pun tunduk pada semua perintah Hasyim. Apa yang dilakukan Hasyim bukan semata-mata karena urusan agama, tetapi di balik semua itu ada kepentingan propaganda politik kepada masyarakat semenanjung Arab. Dengan kata lain Hasyim ingin menegaskan bahwa di Makkah terdapat penguasa dengan segala

⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 11. Lebih jelas mengenai pemikiran Radcliffe-Brown dan Malinowski bisa dilihat dalam Betty R. Scharf, *The Sociological Study of Religion*, terj. Machnun Husein, "Sosiologi Agama", Jakarta: Prenada Media, 2004, hlm. 74-79.

⁷⁵ Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah...., op. cit.*, hlm.11.

otoritasnya. Hasyim sadar akan pentingnya agama sebagai titik sentral kekuasaan Quraisy.⁷⁶

Hal tersebut terus berlanjut ketika kekuasaan Quraisy berada di tangan Abdul Muthalib. Makkah di bawah kepemimpinan Abdul Muthalib telah menjadi kota pusat perdagangan dan sentra keuangan yang cukup maju. Banyak saudagar Quraisy Makkah yang mengadakan kontak dengan beberapa pemerintahan di sekitarnya, seperti profinsi Istanbul dan Persia serta istana Ethiopia. Relaitas tersebut menurut Khalil telah memicu terjadinya transformasi pemikiran, terutama bagi Abdul Muthalib. Hubungan Abdul Muthalib dengan para penguasa di luar Makkah juga semakin erat. Suatu yang wajar jika ia banyak mengetahui perkembangan imperium di sekitarnya. Ia mengetahui bagaimana para penguasa Imperium Rumania Timur (Konstatinopel) mengaku dirinya sebagai wakil Tuhan dan telah menyatukan kekaisaran dengan Paus. Inilah yang menjadi inspirasi Abdul Muthalib, dimana ia mampu mempelajari dan mengembangkan agama dengan segala fungsinya: impian, angan-angan, mitos, simbol-simbol dan kenabian.⁷⁷

Ia mulai dengan bisikan dan impian-impian yang datang dalam tidurnya. Seperti mimpi tentang perintah penggalian sumur Zamzam, bernadzar akan mengorbankan salah satu puteranya untuk Tuhan, juga mimpi yang berkaitan dengan masa depan kekuasaan Quraisy, dimana

⁷⁶ *Ibid.*, hlm. 18-19.

⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 35. Karen Armstrong membenarkan bahwa orang-orang Arab tahu Negara-negara besar seperti Persia dan Byzantium telah menggunakan agama mereka sebagai alat kontrol Imperialisme. Karen Armstrong, *op. cit.*, hlm. 56.

setelah mimpinya diceritakan pada seorang dukun (*kahin*), maka diperoleh suatu petanda bahwa kelak seorang pemuda akan muncul dari keluarganya dan akan menguasai Timur dan Barat serta semua manusia akan tunduk kepadanya.⁷⁸

Mimpi yang dialami Abdul Muthalib menurut Khalil, sangat mungkin dipengaruhi oleh mitologi yang terdapat dalam kisah Nabi Ibrahim. Sejak kecil hingga menginjak dewasa, Abdul Muthalib hidup ditengah-tengah komunitas Yahudi di Yatsrib, dan suatu yang logis jika interaksi yang intens telah menyebabkan ia mengetahui cerita-cerita yang terhimpun dalam kitab suci Taurat. Bahkan sebagian telah mengendap dalam nalarnya, seperti mitologi tentang penyembelihan anaknya dalam syariat Nabi Ibrahim. Dengan demikian mimpi Abdul Muthalib merupakan refleksi dari suatu kebudayaan, yaitu kebudayaan yang pernah ia temui sewaktu hidup di Yatsrib. Mimpi-mimpi tersebut hanya datang ketika ia tidur di tempat-tempat yang dikenal suci, seperti Hijir Ismail dan samping Ka'bah. Hal ini diharapkan akan mempunyai makna tersendiri, karena mimpi di tempat-tempat suci merupakan suatu yang sarat dengan dimensi kesakralan. Sementara pemanfaatan peramal (*kahin*) adalah, karena Abdul Muthalib sadar tentang keyakinan masyarakat Makkah, bahwa *kahin* adalah seorang yang mampu berhubungan dengan dunia metafisika, karenanya semua orang akan menerima dan membenarkan segala ucapannya, sebagai ilham yang datang dari langit. Upaya Abdul Muthalib

⁷⁸ Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah*...., *op. cit.*, hlm. 42.

dalam memainkan peran seperti dalam cerita Nabi Ibrahim adalah untuk tujuan menambah kesakralan para pemimpin Quraisy, dan menyugestikan bahwa kekuasaannya adalah risalah agung yang harus diwujudkan di muka bumi.⁷⁹

Saat Abrahah dari Habasyah dengan pasukan gajahnya hendak menghancurkan Ka'bah, Abdul Muthalib tidak melakukan perlawanan namun justru berdoa di depan Ka'bah dan mengajak orang-orang Quraisy untuk berlindung di lereng gunung. Abdul Muthalib sudah mengetahui panasnya gunung pasir yang dipastikan akan dapat melemahkan pasukan Abrahah, disamping perjalanan yang jauh dan melelahkan. Ketika pasukan Habsyah menerima kekalahan akibat terkena wabah penyakit, Abdul Muthalib menisbatkannya dengan kekuatan ghaib yang telah menyelamatkan Ka'bah. Setelah itu dapat dipastikan bahwa masyarakat Arab akan memuliyakan suku Quraisy sebagai penduduk Ka'bah (*Ahl al-Bait*) yang telah di muliakan dan diselamatkan oleh Tuhan.⁸⁰

Kepemimpinan aristokrat Quraisy di Makkah juga tidak jauh berbeda dengan kepemimpinan Abdul Muthalib, dalam memanfaatkan agama sebagai basis kekuasaannya. Ini bisa dilihat dari apa yang dituturkan oleh Khalil mengenai bagaian masing-masing tugas dan departemen yang diserahkan kepada sepuluh kelompok dari sepuluh generasi Quraisy. Diantara tugas-tersebut adalah tugas-tugas keagamaan, seperti memberi minuman para jama'ah haji. Yang ditangani oleh Abbas

⁷⁹ *Ibid.*, hlm. 44.

⁸⁰ *Ibid.*, hlm. 57-59.

bin Abdul Muthalib dari Bani Hasyim dan bidang inventaris dan kekayaan keagamaan (bebatuan) yang ditangani oleh Haris bin Qais dari Bani Sahn. Dari situ, Khalil sebagaimana Fazlur Rahman, berkesimpulan bahwa *Hukumah al-Mala'* adalah sebuah pemerintahan oligarchi,⁸¹ dimana otoritas kekuasaan dikendalikan oleh kelompok minoritas yang bertumpu pada keturunan dan kemuliaan anggotanya, dengan memanfaatkan fungsi agama untuk menopang hegemoninya.⁸²

Periode pra-Islam berakhir setelah hadirnya Nabi Muhammad dengan membawa ajaran *ketauhidan* (Monoteisme). Di mata orang-orang Makkah ajaran Monoteisme bukan merupakan suatu ajaran yang sama sekali baru. Orang-orang Arab sebelum Islam telah mengetahui wacana-wacana Monoteisme (*ketauhidan*) sebagai implikasi dari seringnya interaksi yang terjadi antara mereka dengan orang-orang Yahudi maupun Nasrani. Pendapat ini sejalan dengan apa yang dilukiskan oleh Philip K. Hitti, bahwa penyair Arab pra-Islam telah akrab dengan berbagai gagasan dan istilah-istilah Kristen.⁸³ Bahkan menurut Husein Marwah, pengaruh agama Yahudi dan Nasrani telah mengubah kesadaran agama orang-orang

⁸¹ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, "Islam", Bandung: Pustaka, 1994, hlm. 7. Oligarchi disebut juga *stato di pochi*, adalah bentuk kebobrokan dari sistem pemerintahan Aristokrasi (*ottimati*). Aristokrasi adalah pemerintahan oleh segolongan elit masyarakat yang mampu menjunjung kepentingan rakyat. Sementara oligarchi adalah pemerintahan oleh segolongan elit yang mengingkari kepentingan rakyat. Lihat Parakritri T. Simbolon, *Politik Kerakyatan Menurut Niccolo Machiavelli*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), 1996, hlm. 35.

⁸² Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah....*, *op. cit.*, hlm. 108.

⁸³ Monoteisme yang mempengaruhi orang-orang Arab tidak hanya berasal dari agama Kristen, namun sebelumnya koloni Yahudi telah berkembang di Madinah dan daerah oasis di sebelah utara Hijaz Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, Terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi, 2005. hlm. 135.

Arab, dengan pandangan kritisnya terhadap moralitas yang melampaui pandangan paganisme yang intuitif.⁸⁴

Hasil dari pengaruh agama Yahudi dan Nasrani dapat dilihat dengan masuknya istilah dan konsep-konsep baru yang sebelumnya tidak dikenal oleh masyarakat Arab, seperti hari kebangkitan (*al-Ba'ts*), Perhitungan (*al-Hisab*), Timbangan (*al-Mizan*), Api Neraka (*Nar*), Jahanam (*Jahanam*), Syaitan (*Syaitan*), dan Iblis. Pengaruh itu tampak lebih jelas pada para pengikut agama Ibrahim (*al-Hunafa'*). Waraqah bin Naufal misalnya, paman Sayidah Khadijah, diriwayatkan sebagai orang yang mengerti bahasa Ibrani, bahkan menguasai dialek orang Ibrani. Waraqah adalah tokoh di kalangan *Hunafa'* Makkah yang menginformasikan bahwa Muhammad adalah seorang nabi.⁸⁵ Karena itu Khalil sampai pada kesimpulan bahwa Khadijah yang dilingkupi oleh tradisi monoteistik sebagai pemain dibelakang layar yang membawa Nabi Muhammad belajar agama kepada orang-orang di sekelilingnya, khususnya kepada Waraqah bin Naufal.⁸⁶

⁸⁴ Husein Marwah, *an-Naza'at al-Madiyyah fi al-Falsafah al-Arabiyyah al-Islamiyyah*, Juz I, Beirut: Dar al-Farabi 2002, hlm. 362. Kendati orang-orang Arab baik di Makkah maupun Madinah sudah menyadari keunggulan Monoteisme Yahudi dan Nasrani, namun mereka enggan untuk menerima ajaran kedua agama tersebut. Hal ini disebabkan karena mereka memandang bahwa kedua agama tersebut adalah agama Imperium Romawi dan Persia. Hal ini dibuktikan ketika Utsman bin Huwairits (penganut agama Nasrani) yang berkoloni dengan kaisar Romawi berencana untuk menjadi raja di Makkah. Orang-orang Quraisy dengan serta merta menolaknya. Semua itu menurut Khalil, karena mereka memiliki kemandirian agama. Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah....*, *op. cit.*, hlm. 149-150.

⁸⁵ *Ibid.*, hlm. 131-132.

⁸⁶ M. Aunul Abied Shah, *op. cit.*, hlm. 184. Lewis juga menyatakan bahwa Nabi Muhammad banyak menyerap pengaruh-pengaruh Yahudi dan Kristen. Ide yang murni tentang monoteisme dan wahyu serta banyak elemen-elemen Injil dalam Al-Qur'an membuktikan kebenaran hal itu. Bernard Lewis, *op. cit.*, hlm. 22.

Di Yatsrib, pengaruh Monoteisme Yahudi, terutama di kalangan suku Aus dan Khazraj, lebih besar daripada yang terjadi di Makkah. Hal ini terjadi karena suku Aus dan Khazraj hidup berdampingan dengan Yahudi. Sebab terpengaruhnya penduduk Yatsrib oleh agama Yahudi, menurut Khalil karena penduduk Yatsrib memandang keunggulan dan keistimewaan orang-orang yahudi dalam hal bisa baca tulis, memiliki kitab suci, kekayaan, kepandaian dalam hal pertanian dan kerajinan tangan. Hal ini dibuktikan dengan minimnya tradisi baca tulis dikalangan suku Aus dan Khazraj, sampai kemudian Yahudi Masikah mengajarkan baca tulis. Semua itu, menurutnya merupakan suatu bentuk hegemoni budaya dan pengetahuan yang membuahkan pengertian bahwa orang-orang Yahudi adalah ahli ilmu, memiliki kitab suci, beriman pada ke-Esaan Tuhan yang pada tingkat dogmatis-imaniyah lebih maju dibanding dengan mereka yang menyembah berhala (pagan) dan bertuhan banyak (polities). Hal itu menjadikan adanya taklid dari orang yang berperadaban rendah kepada orang yang berperadaban tinggi.⁸⁷

Internalisasi akidah tauhid yang telah ditanamkan oleh agama Yahudi di Yatsrib, dan kuatnya kabar semakin dekatnya kehadiran seorang nabi merupakan faktor pertama yang mendorong rusaknya paham Paganisme dan lemahnya keyakinan orang-orang Arab. Monoteisme yang dibangun agama-agama sebelum Islam telah membantu pendekonstruksian keaiban Paganisme dan Politeisme.

⁸⁷ Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah...., op. cit.*, hlm. 125-126.

Akidah Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad hadir dalam situasi yang telah tertanam benih-benih ketauhidan. Akidah tersebut memiliki peran penting dalam menyatukan suku-suku di Jazirah Arab. Karena keimanan terhadap agama atau akidah yang satu akan sangat berbeda dengan akidah setiap suku yang mengaku memiliki Tuhan sendiri.⁸⁸ Akidah tauhid dapat memberikan jalan yang pasti dalam menetapkan hubungan kekerabatan suku-suku ke dalam satu ikatan, atau paling tidak menghilangkan rasa individualistik. Keagungan akidah tauhid menjadikan semakin kuatnya pemikiran negara centris dimana seorang penguasa mengurus segala persoalan yang ada. Hal itu karena Politeisme – dengan ungkapan bahwa Tuhan dimiliki oleh masing-masing suku atau kelompok masyarakat suku tertentu – melahirkan arti adanya seorang pemimpin bagi setiap suku. Sementara akidah tauhid dengan ide Tuhan yang Esa, akan berakhir pada pemimpin yang mampu menundukan setiap suku dan diakui oleh semua masyarakat. Oleh karena itu Nabi Muhammad menemukan tanah yang sesuai untuk menguasai kunci-kunci negara dengan ibu kota Yatsrib sebagai pengganti kota Makkah. Dengan demikian, ajakan masuk Islam yang disampaikan oleh Nabi Muhammad, adalah untuk menyatukan komposisi (unsur) negara. Bukan hanya karena

⁸⁸ Hampir semua suku Arab memiliki berhala yang beragam sebagai media sesembahan mereka. Suku Quraisy memiliki berhala yang disebut Hubal, mereka juga menyembah patung Isaf dan Naila. Suku An'um menyembah Yaghuts, suku Hamdan menyembah Ya'uq, suku Dzul Kala' menyembah Nasr, suku Khaulan menyembah Ammanas, bani Milkan menyembah berhala bernama Sa'ad, bani Kinana (suku Quraisy) memiliki berhala al-Uzza, suku Tsaqif di Thaif menyembah al-Lat, Manat disembah oleh suku Aus dan Khazraj, Dzul Khalasa disembah oleh suku Daus, Khat'am dan Bajila, Fals disembah oleh suku Tayyi. Lihat Ibnu Ishaq, *op. cit.*, hlm. 53-55.

Islam sebagai agama tersendiri bagi orang Arab, tetapi karena Islam merupakan salah satu penopang berdirinya negara. Agama dijadikan sebagai batu loncatan untuk mengokohkan dasar-dasar bangunan negara yang sudah dimulai oleh Qushayi. Qushayi mampu menemukan pentingnya unsur agama dalam menguatkan sendi-sendi negara, sehingga Nabi Muhammad sebagai generasi penerusnya, juga mengikuti jejak dan langkah-langkahnya.⁸⁹

Ketika kekuasaan Nabi Muhammad berdiri kokoh di Madinah, Islam benar-benar telah menjadi wahana untuk mengokohkan hegemoni kekuasaan Quraisy. Di Makkah Islam cenderung toleran dan demokratis. Islam melalui surat al-Kafiruun ayat 6 menegaskan “*Lakum diinukum wa liyadiin*“ (untukmu agamamu dan untukku agamaku). Islam juga disebarakan secara persuasif. Surat an-Nahl menyatakan:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهِمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ, إِنَّ

رَبِّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (النحل: 125)

“Serulah manusia kepada jalan Tuhanmu dengan kebijaksanaan dan sosialisasi yang baik, dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya, dan dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk.” (an-Nahl : 125).⁹⁰

Namun di Madinah, sesuai dengan kebutuhan politik saat itu, Islam menjadi agama pedang. Banyak ayat-ayat al-Qur’an berisi instruksi untuk memerangi orang musyrik yang menolak memeluk Islam. Ayat-ayat

⁸⁹ Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah...., op. cit.*, hlm. 155-156.

⁹⁰ Depag RI, *op. cit.*, hlm. 421.

seperti “Maka perangilah para pemimpin orang-orang kafir itu” (Q.S. at-Taubah [9]:12), “Perangilah kawan-kawan syaitan itu” (Q.S. an-Nisa [4]:76), “Maka tawanlah mereka dan bunuhlah mereka dimana saja kamu menemui mereka” (Q.S. al-Baqarah [2]: 191), “Perangilah mereka, niscaya Allah akan menyiksa mereka dengan (perantaraan) tangan-tanganmu dan Allah akan menghinakan mereka dan menolong kamu terhadap mereka” (Q.S. at-Taubah [9]: 14), adalah ayat-ayat yang menggelorakan perintah untuk memerangi kabilah-kabilah yang menolak mengimani agama yang disebarkan Rasulullah. Penolakan untuk masuk Islam sama artinya dengan penolakan untuk bergabung di bawah bendera negara Quraisy. Dengan bahasa lain Nabi Muhammad menyerukan “Islamlah niscaya kalian selamat”. Barangsiapa yang mengucapkan *Syhadatain* maka terpelihara darah dan hartanya, dan barang siapa yang tidak Islam, maka ia tidak selamat, tidak terlindungi darah dan hartanya. Atau dengan slogan “pilihlah Islam atau pedang !”.

Prinsip ini dinilai Khalil memang relevan untuk fase tersebut dan paralel dengan mereka yang dijadikan objek sasarannya. Paksaan dianggap sebagai cara yang dipandang tepat untuk memperoleh ketundukan, karena mereka tidak akan mungkin bisa tunduk kecuali dengan bahasa pedang. Inilah yang sering diungkapkan sebagai “persuasi yang lebih nyata daripada dialog rasional.”⁹¹

⁹¹ Khalil Abdul Karim, *Daulah Yatsrib....., op. cit.*, hlm. 83-84. Khalil berpendapat bahwa perbedaan teks Makkiyah dan teks Madaniyah disebabkan karena perbedaan kebutuhan politik saat itu.

Karena itu munculnya beberapa pemberontakan – yang sudah dimulai sejak Nabi Muhammad sakit, dan mencapai puncaknya setelah beliau meninggal – seperti yang dilakukan oleh al-Aswad bin Ka’ab Yaman, Musailamah “*al-kadzab*” dari Yamamah, Thulaihah dari bani Asad, Sajjah binti al-Harits dari bani Tamim, bani ‘Amir, Hawazun, bani Salim dan Kindah, bukan suatu tindakan *apostasi* (murtad). Pemberontakan tersebut memiliki target melepaskan diri dari kekuasaan Quraisy yang didasari oleh semangat nasionalisme. Apalagi semua dari mereka adalah kabilah-kabilah besar yang menempati wilayah-wilayah kaya penghasil sumber ekonomi.⁹² Ambisi Abu Bakar untuk memerangi mereka karena dilandasi dengan pertimbangan bahwa gerakan *apostasi* akan dapat merongrong kekuasaan dan kekuatan negara Quraisy.

Keinginan sebagian suku dan klan untuk mendistribusikan zakat pada fakir miskin di kalangan mereka sendiri, sebagaimana fatwa Nabi Muhammad dianggap oleh Abu bakar sebagai penolakan membayar zakat.

Nabi Muhammad bersabda:

.... فَأَعْلَمَهُمْ أَنَّ اللَّهَ إِفْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُؤْخَذُ مِنْ أَعْيُنَائِهِمْ فَتُرَدُّ فِي

فُقَرَائِهِمْ⁹³

⁹² *Ibid.*, hlm. 151. Said Aqiel Siradj membenarkan bahwa pembelotan yang dilakukan oleh hampir seluruh suku Arab, dilandasi karena adanya kepentingan suku. Begitu juga Madinah, Makkah dan Tha’if yang tidak menyatakan pemberontakan, bukan karena didasari keimanan, tapi karena fanatisme kesukuan (Quraisy). Karena itu mereka tidak perlu melakukan tindakan *apostasi* (murtad). Said Aqiel Siradj, *op. cit.*, hlm. 7.

⁹³ Abi Abdilah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *op. cit.*, Juz II, hlm. 427.

“.....Sampaikanlah kepada mereka bahwa Allah mewajibkan zakat yang dipungut dari orang-orang kaya mereka dan disalurkan kepada orang-orang fakir mereka.” (H.R. Bukhari)

Abu Bakar melihat keinginan mereka untuk mendistribusikan zakat dikalangan mereka sendiri, dengan kacamata politik bukan agama. Keengganan mereka untuk menyerahkan zakat ke Madinah bagi Abu Bakar dipandang sebagai penegas akan berkurangnya ketundukan suku-suku Arab pada kekuasaan Quraisy. Hal ini mendorongnya untuk bersikeras mengklaim bahwa mereka adalah orang-orang yang tidak mau mengeluarkan zakat, sehingga Abu Bakar memperoleh justifikasi untuk memerangi mereka, meski ada tantangan kuat dari sebagian shahabat-shahabat besar, terutama Abu Hafsh (Umar bin al-Khattab). Ia berpegang pada prinsip, realisasi agama harus sejalan dengan kepentingan politik negara Madinah (negara Quraisy), meski harus mengorbankan nilai fundamental agama tersebut. Karena agama memang hadir (“dihadirkan”) untuk menyangga pilar-pilar negara Quraisy.

Demikian halnya dengan autentifikasi bahasa al-Qur'an. Rasulullah pernah bersabda: “sesungguhnya al-Qur'an diturunkan dalam tujuh huruf (*sab'atu ahruf*), bacalah diantara tujuh huruf itu yang mudah” At-Thabari berkesimpulan bahwa “tujuh huruf” tersebut tidak lain “tujuh dialek bahasa Arab”⁹⁴, yaitu: bahasa *Ajz* dari suku Hawazin, Saad ibnu Bakr, Khaiyam ibnu Bakr, Nasr ibnu Muawiyah, Saqif, Quraisy dan Khazaah.

⁹⁴ At-Thabari, Abu Ja'far Muhammad ibnu Jarir, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil al-Qur'an*, Juz I, Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah, 1992, hlm. 29. Hal ini dibenarkan oleh Imam Suyuti, menurutnya ada bahasa selain bahasa Arab dalam al-Qur'an, tepatnya dalam pembahasan yang ke-38. Lihat Jalal al-Diin al-Suyuthi, *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, Juz I, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hlm. 137.

Inisiatif perluasan bahasa al-Qur'an adalah agar seluruh komponen masyarakat dari marga, klan, kabilah, hingga suku bangsa di semenanjung Arab bisa menerima al-Qur'an, untuk kemudian masuk Islam dan bergabung dengan angkatan perang negara Quraisy. Jika al-Qur'an hanya menggunakan satu huruf atau satu bahasa (Quraisy) niscaya sebagai sebuah media, hal itu akan menjadi rintangan tersendiri bagi seluruh komponen masyarakat Arab untuk bergabung dengan kekuatan negara Quraisy.⁹⁵

Sebagai kelanjutan logis dari kokohnya negara Madinah, maka penyeragaman bahasapun penting dilakukan. Hal ini bertujuan untuk memperkuat otoritas dan hegemoni dialek (bahasa) Quraisy atas bahasa-bahasa Arab lainnya. Pembukuan al-Qur'an sebagaimana dicatat dalam historiografi Islam, dimulai sejak pemerintahan Abu Bakar atas inisiatif Umar bin Khattab. Suatu yang membingungkan menurut Khalil, adalah dipilihnya Zaid bin Tsabit yang waktu itu belum mencapai umur 23 tahun untuk tugas mengumpulkan al-Qur'an dan mengabaikan para ulama sespuh, hafidz al-Qur'an, dan fukaha senior. Ada kepentingan apa di balik ini? Pembukuan/penyeragaman al-Qur'an kemudian diteruskan oleh Umar bin Khattab. Suatu ketika Umar mendengar Abdullah bin Mas'ud membaca al-Qur'an tidak dengan bahasa Quraisy. Mendengar bacaan tersebut kemudian Umar menulis surat kepadanya: "Al-Qur'an tidak diturunkan dalam bahasa Hudzail (suku asal Ibnu Mas'ud). Bacalah

⁹⁵ Khalil Abdul Karim, *Daulah Yatsrib....., op. cit.*, hlm. 344.

dengan bahasa Quraisy, jangan dengan bahasa Hudzail!”⁹⁶ Dalam kaitan ini Umar bin Khattab berkata: “Hanya pemuda Quraisy yang dapat membaca mushafku dengan baik”. Umar telah menolak bacaan Ibnu Mas’ud dan menghendaki semua umat Islam menggunakan bahasa Quraisy dalam membaca al-Qur’an. Semua bahasa di luar Quraisy harus ditolak sehingga tidak ditemukan lagi perbedaan. Hal ini menunjukkan adanya pertarungan politik di balik larangan yang disampaikan Umar.⁹⁷

Penyeragaman al-Qur’an dengan bahasa Quraisy mencapai puncak keberhasilannya ketika shahabat Utsman memaksakan berlakunya satu versi *Mushaf al-Imam* (sebutan untuk *Mushaf* Utsmani). Sebuah riwayat dari Anas bin Malik menceritakan:

أَمَرَ عُثْمَانُ زَيْدَ ابْنِ ثَابِتٍ وَ سَعِيدَ بْنَ الْعَاصِ وَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الزُّبَيْرِ وَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ
 بْنَ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ أَنْ يَنْسَخُوهَا فِي الْمَصْحَافِ وَقَالَ لَهُمْ, إِذَا اِحْتَلَفْتُمْ أَنْتُمْ
 وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ فِي عَرَبِيَّةٍ مِنْ عَرَبِيَّةِ الْقُرْآنِ فَارْتَبِعُوا بِلِسَانِ قُرَيْشٍ فَإِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ
 بِلِسَانِهِمْ⁹⁸

“Utsman menitahkan kepada Zaid bin Tsabit, Said bin al-Ash, Abdullah bin Zubair dan Abdurahman bin al-Harits bin Hisyam untuk menyusun al-Qur’an dalam satu mushaf. Kemudian Utsman berkata kepada mereka, jika kamu berselisih dengan Zaid mengenai bahasa Arabnya al-Qur’an, maka tulislah al-Qur’an dengan bahasa Quraisy, karena sesungguhnya al-Qur’an diturunkan dengan bahasa Quraisy.”

⁹⁶ Ahmad bin Ali Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fathu al-Barri Syarhu Shahih al-Bukhari*, Juz IX, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hlm. 9.

⁹⁷ Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah....*, *op. cit.*, hlm. xvi.

⁹⁸ Ahmad bin Ali Ibnu Hajar al-Asqalani, *lok. cit.*

Setelah penyeragaman mushaf dilakukan, mushaf selain versi shahabat Utsman dimusnahkan. Beberapa salinan Mushaf Utsmani kemudian disebarakan ke berbagai propinsi, hanya satu yang disisakan di Madinah. Mereka yang tidak tunduk pada ketentuan Quraisy dikejar-kejar. Salah satunya adalah Ibnu Mas'ud seorang sahabat Nabi Muhammad yang sangat dekat dan ahli al-Qur'an yang kemudian dikirim ke Irak. Ketika Ibnu Mas'ud memprotes tindakan despotis Utsman dengan mempertahankan mushaf miliknya, ia harus menjalani berbagai cambukan dan pukulan. Suatu riwayat yang masih sampai pada kita dari Ibnu Mas'ud adalah ayat penting yang dalam corpus resmi Utsman berbunyi "*Ina ad-dinna inda Allahi al-Islam...*". Dalam riwayat Ibnu Mas'ud ayat tersebut berbunyi "*Inna ad-dinna inda Allahi al-hanifiyyah...*". Penyeragaman al-Qur'an oleh Utsman bin Affan, keturunan Quraisy, menunjukkan kuatnya hegemoni Quraisy dan tidak lepas dari adanya kepentingan politik suku Quraisy, yakni sebagai strategi untuk mempertahankan otoritasnya dalam kancah pergulatan masyarakat Islam.⁹⁹ Dengan demikian tidaklah berlebihan kalau dikatakan, bahwa penetapan bacaan teks – yang semula majemuk – hanya dengan dialek Quraisy, merupakan arahan ideologis terhadap Islam untuk merealisasikan hegemoni Quraisy.

⁹⁹ Konon, yang menjadi motifasi penyeragaman al-Qur'an oleh Utsman perselisihan para tentara dalam membaca al-Qur'an sewaktu menjalani peperangan di Armenia. Mengingat peristiwa tersebut terjadi pada tahun 30 H, maka sebelum itu kaum Muslimin membaca al-Qur'an dengan bacaan yang beragam. Tapi mengapa Rasulullah juga para shahabat tidak merasa khawatir akan terjadinya perselisihan di kalangan umat Islam. Lebih janggal lagi ketika panitia pentranskrip al-Qur'an adalah anak-anak muda, seperti Zaid bin Tsabit yang baru berusia 23 tahun, Abdullah bin Zubair (22 tahun), Abdurrahman bin al-Harits (20 tahun) dan Said bin al-Ash al-Amawi (29 tahun). Padahal urusan pembukuan al-Qur'an adalah suatu proyek yang maha genting. Proyek tersebut seharusnya ditangani oleh orang-orang yang lebih cakap, lebih paham, dan lebih berpengalaman daripada mereka. Khalil Abdul Karim, *Daulah Yatsrib....., op. cit.*, hlm. 101-105.

BAB IV
ANALISIS PEMIKIRAN KHALIL ABDUL KARIM
TENTANG NEGARA MADINAH DALAM KONTEKS NEGARA ISLAM

A. Analisisi Pemikiran Khalil Abdul Karim tentang Negara Madinah

Investigasi yang dilakukan Khalil tentang Negara Madinah telah sampai pada sebuah konklusi bahwa Negara Madinah tidak lebih dari negara Quraisy, karenanya Khalil menolak term negara Islam yang diasumsikan sebagai negara di mana semangat keagamaan, ketuhanan dan keimanan (*faith*) telah menguasai setiap gerak dan langkah pemerintahannya. Dengan demikian, Negara Madinah secara politik adalah negara sekuler.

Menurutnya, secara politik kaum Muslimin tidak merasakan perubahan yang berarti antara pola pengaturan urusan mereka pada masa Jahiliah dengan apa yang dilakukan Islam. Kepemimpinan Nabi Muhammad atas komunitas Islam di Madinah pun tidak berbeda jauh dengan kepemimpinan kakek buyutnya (Qushayi) atas suku Quraisy. Yang berubah hanyalah nilai-nilai (paradigma)-nya saja. Dan ini merupakan persoalan etis, bukan administratif atau politis, jadi kerangka sistemnya tetap sama seperti sedia kala.¹

Islam banyak mewarisi sejumlah sistem (pranata) yang berkembang di kalangan bangsa Arab pra-Islam khususnya suku Quraisy. Dalam konteks ini Khalil menyebutkan bahwa ritus-ritus peperangan yang ditetapkan dalam

¹ Khalil Abdul Karim, *al-Judzur at-Tarikhiyyah li as-Syar'iyah al-Islamiyyah*, terj. Kamran As'ad, "Syari'ah, Sejarah Perkelahian Pemaknaan", Yogyakarta: LKiS, 2003, hlm. 119.

Islam, seperti *al-Khums*² (seperlima bagian rampasan perang), *as-Salb* (suatu yang diambil dari pasukan yang dikalahkan dalam peperangan) dan *ash-Shafiyy* (bagian yang diambil oleh panglima untuk dirinya dari harta rampasan perang sebelum dibagi-bagikan), merupakan tradisi pra-Islam yang telah berlaku ketika Makkah berada di bawah kekuasaan suku Quraisy.³

Khalil juga menunjukkan bahwa *syura* bukan merupakan konsep baru yang disyariatkan oleh Islam. *Syura* yang dipraktikkan oleh kaum muslimin adalah fotokopi dari formula *syura* pada masa Jahiliah. Dalam tradisi Arab, seorang kepala suku harus mengambil pendapat yang dikeluarkan oleh Majelis Permusyawaratan Suku di *Dar al-Nadwah*. *Dar al-Nadwah* seperti telah disebutkan, adalah gedung pertemuan para elit suku Quraisy. Seorang kepala suku berhak menolak atau menerima semua pendapat tersebut. Hal ini bisa dilihat dari Akstam bin ash-Shaifi, kepala suku Bani Tamim, yang lebih memilih pendapat Nu'man. Begitu juga Amru bin Qais kepala suku Bakar, memilih pendapat anaknya Mafruq dan mengesampingkan pendapat anggota majelis lain. Ketika tradisi ini ditransformasikan ke dalam Islam, maka tradisi *syura* dalam Islam pun memiliki kesamaan karakter dalam formulasi dan substansinya.⁴

² Pada masa Jahiliah kepala suku atau panglima suku dalam peperangan berhak mengambil seperempat rampasan perang yang berhasil direbut dari musuh, sementara tiga perempat dibagi-bagikan pada pasukan. Islam kemudian mengadopsi tradisi tersebut dengan mengurangi bagiannya menjadi seperlima bagian. Uday bin Hatim yang menjadi panglima perang dua masa menyatakan: "Aku mendapat seperempat pada masa Jahiliah, dan seperlima pada masa Islam." *Ibid.*, hlm. 105-106.

³ Lebih jelas tentang pemaparan berbagai ritus-ritus tersebut pada masa Jahiliah serta modifikasinya menjadi ketentuan Islam, lihat *Ibid.*, hlm. 107-110.

⁴ *Ibid.*, hlm. 142.

Pada masa pra-Islam, majelis permusyawaratan suku terdiri dari kaum elit, tokoh terkemuka, pembesar dan birokrat, sementara pada masa Islam majelis terdiri dari para pembesar Muhajirin dan Anshar. Setelah berkonsultasi dengan majelis, khalifah masih berdiskusi lagi dengan penasihat pribadinya dan birokrat istana yang kemudian dalam fiqh Islam disebut dengan *Ahl al-Halli wa al-Aqdi* atau *Ahl al-Ikhtiyar*. Seperti halnya seorang kepala suku, seorang khalifah jika memegang otoritas kekuasaan penuh, maka pendapat majelis menjadi bersifat konsultatif belaka. Abu Bakar ash-Shidiq misalnya, saat ia memutuskan mengobarkan perang *riddah* (perang memberantas kemurtadan), beberapa interupsi dan tentangan datang dari shahabat-shahabatnya, akan tetapi ia tetap menjalankan pendapatnya. Sama halnya ketika Umar memutuskan untuk membagi tanah rampasan perang di daerah Khaibar kepada para tentara. Meski mendapat tantangan keras dari para shahabatnya, karena al-Qur'an dan sunnah nabi melarang hal tersebut, Umar tetap menjalankan keputusannya membagi-bagikan tanah di daerah Khaibar.⁵ Sementara jika sang khalifah atau amir tidak memiliki kapabilitas kekuatan demikian, maka pendapat majelislah yang akan mendominasi pendapatnya, dan ia pun mengikuti pendapat majelis. Hal ini bisa dilihat ketika Nabi Muhammad menerima usulan Salman al-Farisi untuk membuat benteng pertahanan dalam perang Ahzab, dengan menggali parit-parit di sekitar Madinah.⁶

⁵ *Ibid.*, hlm. 138.

⁶ M. Iqbal, *Fiqh Siyasah, Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001. hlm. 18.

Demikian halnya dengan *khilafah* (suksesi kepemimpinan). Rasulullah tidak meninggalkan suatu ketentuan yang pasti baik dalam al-Qur'an maupun hadits yang menunjuk seseorang untuk menggantikan posisi kekuasaan dan kepemimpinan beliau di Madinah. Hal ini menurut Khalil, karena Muhammad memandang bahwa bukan termasuk haknya untuk meletakkan sistem pemerintahan dan menunjuk khalifah pengganti beliau. Hal itu merupakan tradisi yang telah berlaku dan membumi di kalangan suku Quraisy; merupakan persoalan dan mandat serta wewenang majelis permusyawaratan umat Islam.⁷

Di kalangan masyarakat tribal, khususnya suku Quraisy, pemimpin suku – secara mayoritas – dipilih dari kalangan elit, atau yang memiliki pengaruh dan kekuasaan dalam masyarakat. Ia misalnya harus seorang yang paling tua usianya, memiliki keberanian, serta yang paling banyak memiliki kekayaan dan kemurahannya. Pemilihan kepala suku ditangani oleh Majelis Suku yang terdiri dari orang-orang yang berpengaruh dan kepala keluarga di lingkungan suku serta telah mencapai usia 40 tahun. Seorang kepala suku tidak memiliki wewenang untuk menunjuk person yang akan memimpin suku sepeninggal dirinya, dan mereka pun tidak berani melanggar legalitas Majelis Permusyawaratan Suku.⁸

Dalam hal ini Khalil seakan-akan mereduksi kompleksitas tradisi, hanya dengan melihat tradisi yang berlaku di kalangan suku Quraisy. Khalil tidak menyadari bahwa di tengah bangsa Arab masa lampau tidak ada adat istiadat tertentu yang berlaku secara universal. Yang terjadi justru ada banyak

⁷ Khalil Abdul Karim, *op. cit.*, hlm. 118.

⁸ *Ibid.*, hlm. 119.

dan beragam adat istiadat. Dhiauddin Rais – kendati tidak menyebutkan nama suku (*kabilah*) yang memiliki tradisi berbeda – mensinyalir adanya suatu kabilah yang memiliki adat pewarisan terhadap kepemimpinan, ada pula adat istiadat suatu kabilah yang membiarkan tampuk kepemimpinan mereka menjadi kosong.⁹ Kalaupun Khalil tetap berpegang pada hipotesa bahwa kepemimpinan Muhammad di Madinah serupa dengan kepemimpinan Qushayi, Hasyim dan Abdul Muthalib atas suku Quraisy, bukan berarti ia harus menafikan adanya heterogenitas suku-suku di Madinah dengan aneka ragam tradisi “suksesi” yang dimilikinya. Meskipun suku Quraisy adalah suku terbesar, termashur dan paling berpengaruh pada saat itu, keaneka ragaman tradisi di Madinah tidak pernah melebur menjadi satu tradisi. Bertram Thomas, sebagaimana dikutip Montgomery Watt menyebutkan bahwa negara di Madinah pada saat itu adalah persatuan (aliansi) dari suku-suku atau adi suku (*super tribe*),¹⁰ yang tentunya mereka juga masih berpegang pada tradisi masing-masing.

Sejarah Islam klasik menggambarkan bahwa Negara Madinah lahir bersamaan dengan dakwah Islam, dan berdiri sebagai wahana untuk menaungi dakwah Islam, karena itu Negara Madinah disebut sebagai “negara Islam”. Negara dalam konsep ini adalah “alat” untuk menjaga kemaslahatan agama. Khalil menolak klaim “negara Islam” dengan membeberkan bahwa ambisi politiklah yang sebenarnya telah membonceng agama. Dalam konteks ini

⁹ M. Dhiauddin Rais, *An-Nazariyyah as-Siyasah al-Islamiyyah*, terj. Abd Hayyie al-Kattani, “Teori Politik Islam”, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hlm.11.

¹⁰ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, terj. Hamid Fahmi Zarkasyi, “Pergolakan Pemikiran Politik Islam”, Jakarta: Beunebi Cipta, 1987, hlm. 16.

pandangan Khalil berbalik secara diametral dengan keyakinan mayoritas umat Islam. Agama dan negara, menurut Khalil memang memiliki hubungan yang sangat erat, sehingga Khalil sebagaimana al-Ghazali, menyebutnya sebagai “dua anak kembar” (*al-diin wa al-daulah tauamani*).¹¹ Namun ia tetap berpendirian bahwa Negara Madinah adalah negara Quraisy. Islam memang menjadi agama Negara Madinah namun ia bukan negara Islam.¹²

Islam hadir dalam situasi di mana benih-benih tauhid (monoteisme) yang ditanamkan oleh agama Yahudi, Nasrani dan Hanif, telah berkembang. Akidah tersebut telah berperan dalam menyatukan suku-suku di Jazirah Arab. Alasannya, keimanan terhadap agama atau akidah yang satu akan sangat berbeda dengan akidah setiap suku yang mengaku memiliki Tuhan sendiri-sendiri. Penyatuan suku-suku Arab, akhirnya berujung pada kuatnya pemikiran tentang negara centris di mana seorang penguasa mengurus segala persoalan yang ada. Hal itu karena Politeisme – dengan ungkapan bahwa Tuhan dimiliki oleh masing-masing suku – melahirkan arti adanya seorang pemimpin bagi setiap suku. Sementara akidah tauhid dengan ide Tuhan Yang Esa, akan berakhir pada pemimpin yang mampu menundukan setiap suku dan diakui oleh semua masyarakat. Di sini Nabi Muhammad telah menemukan landasan ideologis – yakni monoteisme yang telah ditanamkan oleh agama-

¹¹ Khalil Abdul Karim, *Daulah Yatsrib: Basair fi Am al-Wufud*, terj. Kamran As'ad Irsyadi, “Negara Madinah: Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab”, Yogyakarta: LkiS, 2005, hlm. 348.

¹² Terdapat perbedaan antara pengertian “negara Islam” dan Islam sebagai agama negara. Dalam negara Islam, segala produk hukum harus secara ketat sesuai dengan syari'ah Islam, namun jika negara mendeklarasikan Islam sebagai agama negara, artinya Islam diunggulkan dari semua agama dan menikmati lebih banyak keistimewaan. Lihat Asghar Ali Engineer, *On Developing Theology of Peace in Islam*, terj. Rizkon Khamami, “Liberalisasi Teologi Islam: Membangun Teologi Damai dalam Islam”, Yogyakarta: 2004, hlm. 21.

agama semit sebelum Islam – untuk mewujudkan pilar-pilar suatu negara. Dengan demikian, Islam yang disampaikan oleh Nabi Muhammad, adalah untuk menyatukan komposisi negara yang telah lama dicita-citakan Qushayy dan generasi penerusnya. Qushayy mampu menemukan pentingnya unsur agama dalam menguatkan sendi-sendi negara, sehingga Nabi Muhammad sebagai generasi penerusnya, juga mengikuti jejak dan langkah-langkahnya.¹³

Karena itu, Negara Madinah tidak lain adalah negara Quraisy, yaitu sebuah negara yang dibangun berdasarkan semangat (fanatisme) kesukuan (*ashabiyah*). Sebuah tradisi yang telah mengakar di tengah kehidupan masyarakat Arab.

Ashabiyah adalah solidaritas sosial yang dibentuk oleh ikatan satu keturunan. Dalam masyarakat Badui, *ashabiyah* (fanatisme kesukuan) memiliki peran yang sangat vital. Semangat *ashabiyah* akan menjadikan mereka sebagai kelompok yang kuat dan disegani, karena akan menimbulkan rasa saling membantu, gotong-royong, dan memperbesar rasa takut dalam diri musuh. Inilah makna penting dari ungkapan Nabi, “pelajarilah silsilah keluargamu untuk mengetahui siapa saudaramu sedarah yang dekat,” yang berarti bahwa persaudaraan akan berfungsi apabila pertalian darah itu membawa kerjasama yang sebenarnya dan bantu membantu dalam bahaya.¹⁴

Khalil mengakui bahwa Muhammad dengan ajaran Islamnya, berusaha untuk merubah semangat kesukuan menjadi semangat keagamaan, namun tradisi

¹³ Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah ila ad-Daulah al-Markaziyyah*, terj. Faisol Fatawi, “Hegemoni Quraisy: Agama, Budaya, Kekuasaan”, Yogyakarta: LKiS, 2002, hlm. 155-156.

¹⁴ Ibnu Khaldun, *Muqadimah Ibnu Khaldun*, terj. Ahmadie Thaha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2006, hlm. 151-152.

kesukuan (*tribal*) yang sudah dijalani selama puluhan tahun, telah mendominasi dan mengalahkan “kulit tipis Islam”.¹⁵

Pandangan Khalil mengenai dominasi kesukuan (Quraisy) terhadap peran Islam terkesan kurang memiliki konsistensi dengan apa yang ia sebutkan sebelumnya. Dalam bagian yang lain ia dengan jelas menuturkan, bahwa berkembangnya Makkah menjadi transit perdagangan dan pusat perekonomian, telah mengubah kelas-kelas masyarakat kabilah Quraisy. Perubahan tersebut telah mendorong munculnya semangat individualisme yang mengganti semangat komunalisme. Sehingga otoritas kesukuan tidak relevan lagi dengan gaya kehidupan baru.¹⁶ Bahkan sebelumnya Khalil menyatakan bahwa agama Monoteisme, bahkan Monoteisme agama-agama sebelum Islam, telah berperan dalam menyatukan suku-suku di Jazirah Arab, yang berarti telah meminimalisir fanatisme kesukuan. Tapi mengapa logika demikian seakan tidak berlaku bagi suku Quraisy?

Khalil juga kurang mempertimbangkan fakta lain yang bisa dijadikan indikator bagi perubahan dari fanatisme kesukuan menjadi fanatisme keagamaan. Said Aqiel misalnya, menyebutkan bahwa adanya beberapa shahabat yang lebih bangga dengan sebutan *al-Shiddiq*, *al-Farruq* dan *al-Murtadha*, daripada *at-Taymi*, *al-'Asiy* dan *al-Zahriy*, membuktikan kemampuan Rasulullah dalam meredam kefanatikan kabilah, menjadi kefanatikan agama, *ghirah* Islam. Walaupun dalam realitasnya, lanjut Said, *ukhuwwah* yang terbangun pada masa Nabi belum benar-benar merupakan

¹⁵ Khalil Abdul Karim, *Daulah Yatsrib.....*, *op. cit.*, hlm. 75.

¹⁶ Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah.....*, *op. cit.*, hlm. 21.

perwujudan dari lenyapnya fanatisme kesukuan (kabilah). Hal ini bisa dilihat ketika Rasulullah wafat. Pada saat itu, hampir seluruh suku di Jazirah Arab menyatakan murtad, kecuali suku Quraisy. Menurut Said, tidak murtadnya orang-orang Quraisy, kalau dikaji lebih dalam, bukan karena agama, bukan didasari keimanan, tapi karena fanatisme kabilah. Pikiran yang mendasari mereka untuk tetap memeluk Islam adalah karena hal ini merupakan ‘kemenangan suku Quraisy’, jadi tidak perlu murtad.¹⁷

Semestinya Khalil juga tidak hanya melihat *ashabiyah* dalam pengertiannya yang sempit (hanya dimaknai sebagai solidaritas kesukuan), tetapi dimaknai sebagai bentuk solidaritas sosial yang bersifat dinamis. Karena seiring dengan berkembangnya masyarakat dan berjalannya waktu, solidaritas kesukuan akan berkembang membentuk solidaritas sosial yang lebih luas. Khaldun menyatakan:

“Setelah lama waktu berlalu, keturunan yang pertama kadang-kadang sudah tidak diingat lagi. Orang-orang yang mengetahui keturunan itu pun sudah banyak yang pergi, sehingga banyak orang yang tidak mengetahuinya. Bersamaan dengan itu, keturunan demi keturunan bercampur baur dari satu bangsa dengan bangsa lain, suatu kaum berbaur dengan kaum kaum yang lain. Hal ini terjadi di zaman pra-Islam dan di zaman Islam, dan antara orang-orang Arab dan non-Arab.”¹⁸

Faktor lain yang agaknya kurang mendapat perhatian Khalil adalah Piagam Madinah, padahal Piagam Madinah merupakan isu sentral yang tidak bisa diabaikan ketika kita berbicara tentang Negara Madinah. Sejauh ini, penulis hanya menemukan ungkapan Khalil yang menyebutkan bahwa

¹⁷ Said Aqiel Siradj, “Latar Kultural dan Politik Kelahiran Aswaja”, dalam Imam Baehaqi (ed), *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*, Yogyakarta: LKiS, 2000, hlm. 6-7.

¹⁸ Ibnu Khaldun, *op. cit.*, hlm. 155.

“Piagam Madinah hanyalah sebuah keputusan sepihak dari penguasa Quraisy (Muhammad), menyangkut hak-hak dan kewajiban suku non-Quraisy dan Bani Israel (Yahudi) di Yatsrib. Piagam Madinah bukan merupakan perjanjian atau kesepakatan beberapa pihak, lebih-lebih disebut sebagai undang-undang pertama di dunia.”¹⁹ Kendati ungkapan tersebut menyiratkan adanya superioritas dan hegemoni suku Quraisy atas suku-suku yang lain, namun Khalil belum memberikan jawaban terhadap banyak kalangan yang menilai bahwa Piagam Madinah sarat dengan nilai nilai baru yang sebelumnya tidak pernah dibicarakan. Prinsip-prinsip yang dikandungnya, kemudian dianggap relevan untuk diterapkan pada saat ini.

Ghaffar Aziz misalnya, ia mengatakan, “jika kita mengkaji Piagam ini dengan perspektif kontemporer, kita akan menemukan kaidah-kaidah umum yang mampu mengakomodir berbagai problem kekinian dalam semua lapangan perundang-undangan, baik untuk dalam negeri maupun luar negeri. Ketika berbicara tentang hak dan kewajiban, Piagam itu sangat relevan dengan kerangka ilmiah.”²⁰ Nurcholish Madjid juga menegaskan bahwa konstitusi atau Piagam Madinah memuat pokok-pokok pikiran yang mengagumkan. Dalam piagam inilah untuk pertama kali dirumuskan ide-ide yang yang sekarang menjadi pandangan hidup modern di dunia, seperti kebebasan beragama, hak setiap kelompok untuk mengatur hidup sesuai dengan

¹⁹ Khalil Abdul Karim, *Daulah Yatsrib.....*, *op. cit.*, hlm. 315.

²⁰ A. Ghaffar Aziz, *Al-Din wa al-Siyasah fi al-Adyan al-Tsalatsah*, terj. Ilyas Siraj, “Berpolitik untuk Agama: Missi Islam, Kristen dan Yahudi tentang Politik”, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hlm. 139.

keyakinannya, kemerdekaan hubungan ekonomi antar golongan serta kewajiban bela negara.²¹

Jika Khalil ingin tetap berpegang pada pendiriannya, seharusnya ia menunjukkan bahwa nilai-nilai Piagam Madinah bukanlah suatu yang sama sekali baru. Karena pada dasarnya sebagian dari materi Piagam Madinah adalah tradisi yang sudah berjalan sebelum Islam. Hal ini dapat dilihat dari pemaparan Watt, yang menyebutkan bahwa Piagam Madinah tidak mengandung penemuan teori politik baru, tetapi ia memang telah berakar dalam mentalitas dan adat istiadat orang Arab sebelum Islam.²²

Bila kita melihat poin kedua (pasal 2-11), ketiga (pasal 13-21) dan keempat (pasal 14, 17, 19, 44) yang tercantum dalam Piagam Madinah, kata Watt, kita akan melihat betapa eratny hubungan ketiga point itu dengan sistem sebelum Islam. Menurut pasal-pasal yang diringkas dalam point kedua misalnya, bagian-bagian masyarakat – yaitu kelompok keluarga terdekat – harus bertanggung jawab terhadap uang denda darah dan uang tebusan. Tetapi dalam persoalan lain di mana konsep proteksi masih relevan, solidaritas dari seluruh masyarakat sangat ditekankan. Mereka diharuskan bertindak sebagai suatu kesatuan dalam menghadapi persoalan-persoalan perdamaian dan peperangan dengan orang-orang kafir, khususnya para penyembah berhala di Makkah. Mereka diharuskan untuk menunjukkan solidaritas dalam menghormati pemberian proteksi tetangga. Yang paling revolusioner dari semua itu adalah, jika seorang anggota masyarakat melakukan tindakan

²¹ Nurcholish Madjid, “*Cita-Cita Politik Kita*”, dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (ed), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: LEPPENAS, 1983, hlm. 11.

²² W. Montgomery Watt, *op. cit.*, hlm. 6.

kriminal terhadap anggota masyarakat yang lain, maka sanak keluarga si pelaku kriminalitas tersebut, menurut kebiasaan pra Islam, harus menyaksikan dia ketika disiksa.²³

B. Kontribusi dan Signifikansi Pemikiran Khalil Abdul Karim dalam Dinamika Politik Islam

Negara Islam bagi Khalil hanya merupakan “mitos”, bukan realitas. Negara tidak hadir untuk menjaga agama, tetapi sebaliknya agama hadir karena munculnya kebutuhan terhadap negara (kekuasaan). Dari sinilah kenapa Islam di Makkah dan Madinah memiliki nuansa pesan yang sangat berbeda. Engineer membuat katagori Islam periode Makkah sebagai Islam keagamaan, sedangkan Islam periode Madinah adalah Islam politik.²⁴

Islam ketika di Makkah belum berkolaborasi dengan negara. Pada saat itu Islam hanya menjadi urat dasar, idiologi, *philosophie grondslag*, atau *weltanshauungnya* sebuah negara yang kelak berdiri di Madinah. Karena itu Islam di Makkah cenderung lebih toleran dan demokratis. Sementara di Madinah pesan Islam lebih terlihat keras dan diskriminatif. Kepentingan Negara Madinah untuk memperkuat basis dukungan, menyebabkan terjadinya pergeseran pesan Islam. Pada periode ini, pesan Islam lebih diwarnai oleh ayat-ayat pedang seperti: ayat “Maka tawanlah mereka dan bunuhlah mereka di mana saja kamu menemui mereka” (Q.S. al-Baqarah [2]: 191). Sebuah satemen agama yang diperlukan untuk menjustifikasi tindakan apapun demi

²³ *Ibid.*, hlm. 10.

²⁴ Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology, Essay on Liberative Elements in Islam*, terj. Agung Prihartono, “Islam dan Teologi Pembebasan”, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003. hlm. 223.

memperoleh ketundukan suku-suku Arab di bawah kekuasaan Quraisy. Semua itu dipandang oleh Khalil sebagai suatu keniscayaan. Sebab sesuai dengan konteks saat itu paksaan dianggap sebagai langkah yang tepat, di mana suku-suku Arab yang mayoritas adalah *semi-primitif*, tidak mungkin bisa tunduk kecuali dengan bahasa pedang.²⁵

Pandangan Khalil cukup kontroversial, terutama ketika ia memposisikan agama di bawah negara. Agama disamping hanya sebagai alat kontrol negara terhadap rakyatnya, kehadirannya pun hanya untuk menopang berdirinya negara. Pandangan ini akan mengarahkan pada pembaca untuk menarik konklusi bahwa Islam adalah produk “akal-akalan” Muhammad belaka, karena itu bisa jadi Islam dianggap bukan sebagai agama wahyu.

Khalil pada dasarnya mengakui bahwa Islam adalah agama wahyu, karena menurutnya, Muhammad memang menerima wahyu. Tapi proses transformasi wahyu tersebut tidak berlangsung secara simbolik, lewat perantaraan “langit”, sebagaimana banyak disebutkan dalam ortodoksi sejarah Islam. Transformasi wahyu yang terjadi dalam diri Nabi Muhammad, lanjut Khalil, berlangsung melalui proses belajar agama kepada orang-orang Nasrani, khususnya Waraqah bin Naufal (sepupu Khadijah). Lewat mereka, Muhammad mempersiapkan mentalitas dan kepribadiannya agar sesuai dengan *setting* kenabian yang akan diembannya.²⁶

Apa yang dimaksudkan Khalil pada intinya adalah pengakuan pada “preferensi (pilihan) wahyu atas realitas.” Wahyu tidak menyebabkan lahirnya

²⁵ Khalil Abdul Karim, *Daulah Yatsrib.....*, *op. cit.*, hlm. 84.

²⁶ M. Aunul Abied Shah, *Khalil Abdul Karim: “Kiai Merah dari Mesir”*, dalam *Tashwirul Afkar*, No. 15 tahun 2003, hlm. 183.

peristiwa-peristiwa sejarah, tetapi sebaliknya, realitas sejarahlah yang menjadikan turunya wahyu. Di masa pra-Islam misalnya, masyarakat Arab merasakan bahwa kepercayaan (politeisme-paganisme) dan ideologi lama sedang mengalami kebangkrutan. Sementara pada saat yang sama mereka membutuhkan ideologi baru dan kepemimpinan yang mampu mempersatukan. Pada saat itulah wahyu kemudian turun dan Nabi Muhammad diutus.

Khalil mengakui bahwa wahyu adalah pembentuk realitas, wahyu berperan penting dalam proses perubahan sosial, tetapi ia menolak terjadinya perubahan yang berlangsung tiba-tiba hanya karena faktor wahyu. Menurutnya, secara kronologis peran teks akan selalu datang belakangan setelah adanya faktor-faktor sosio-politik. Wahyu membutuhkan waktu yang sangat panjang untuk merubah total adat kebiasaan dan tatanan nilai yang dianut sebuah masyarakat.²⁷

Khalil menolak diskontinuitas Islam dengan masa sebelumnya. bahkan ia memprotes sebagian kalangan Islam yang telah menyemati fase sebelum Islam sebagai fase Jahiliah (kebodohan). Mereka menjustifikasi hal tersebut dengan hanya memfokuskan pada tema-tema minor yang sensasional, seperti *blow up* besar-besaran atas tradisi nikah *maqt* (seorang anak menikahi janda mendiang ayahnya), penguburan anak perempuan hidup-hidup, thawaf sambil telanjang, dan sebagainya. Model kajian seperti ini menurut Khalil, kering dari metodologi ilmiah, sehingga sulit dikatakan sebagai sebuah kajian. Khalil lebih suka menyebutnya sebagai orasi naratif yang dituangkan di atas

²⁷ Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah...., op. cit.*, hlm. 153-154.

kertas dengan maksud mengaduk-aduk emosi dan perasaan pembaca, dengan propaganda bahwa Islam muncul ditengah-tengah masyarakat yang penuh kekelaman, kebodohan dan kesesatan, tanpa ada penerang sedikitpun. Pembentukan propaganda ini mengacu pada pepatah yang mengatakan: “Dengan tampil sebaliknya, sesuatu menjadi istimewa.”²⁸

Oleh karena itu, Khalil bersepakat dengan banyak pemikir lainnya untuk menolak istilah Jahiliah yang mengandung muatan distorsif dan menggantinya dengan sebutan yang lebih netral. Dalam hal ini Khalil tampak lebih sependapat dengan Philip K. Hitti yang tidak menyebut masa Jahiliah sebagai masa kebodohan atau kehidupan barbar, tetapi lebih melihat bahwa pada masa itu orang-orang arab tidak memiliki otoritas hukum, nabi dan kitab suci. Ia menyebutkan:

“The term *Jahiliah*, usually rendered “time of ignorance” or “barbarism”, in reality means the priod in which Arabia had no dispensation, no inspired prophet, no revealed book; for ignorance and barbarism can hardly be aplied to such a cultured and lettered society as that developed by the South Arabians. The word occurs several times in the Koran (3 : 148, 5 : 55, 33 : 33, 48 : 26).”²⁹

Khalil juga menolak dogma tentang kesempurnaan figur Muhammad SAW., yang cenderung dipahami dalam kapasitasnya sebagai makhluk transendan (*al-Mu’ayyad*). Muhammad adalah *agent of change*, mengubah masyarakat ke arah yang lebih baik sesuai dengan syariat yang dibawanya. Namun Muhammad juga seorang manusia yang menyikapi fenomena alam

²⁸ Khalil Abdul Karim, *al-Judzur at-Tarikhyyah.....*, *op. cit.*, hlm. 147.

²⁹ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, Terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi, 2005, hlm. 108.

sesuai dengan kebiasaan yang berlaku dalam lingkungannya. Ia adalah manusia biasa, sebagaimana firman-Nya:

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ.....(فصلت: 6)

“Katakanlah, bahwasanya aku hanyalah seorang manusia seperti kamu”.
..... (Fushilat: 6)³⁰

Seorang manusia, bagaimanapun keistimewaannya, dengan bekal kemampuan adikodrati yang keluar dari kebiasaannya, bahkan jika pun ia telah mencapai transedensi, kehormatan tertinggi dan kemahageniusan, mau tidak mau ia tetap terpengaruh oleh sistem sosial dan sistem budaya yang berlaku di dalam lingkungannya. Hubungan antara Muhammad dan masyarakatnya adalah hubungan resiprokalitas yang mengimplikasikan integritas organik-dinamis antara kedua belah pihak.³¹ Karenanya Muhammad juga dimungkinkan pernah salah dalam tindak-tanduk, pendapat pribadi atau kebijakan politik yang diambilnya. Cara pandang seperti ini akan menghindarkan umat dari kesulitan besar karena memahami teks agama secara kering dan abstrak, terlepas dari konteks ruang dan waktunya. Pemahaman terhadap agama menjadi terbuka, lentur, inklusif, tidak *rigid* dan tertutup, sehingga mampu memberikan ruang yang luas bagi penyesuaian yang diperlukan, baik dalam beragama sebagai pribadi maupun dalam dakwah secara luas.³²

Pandangan Khalil mencerminkan sikap dan keyakinannya terhadap fenomena kekinaian dan masa lalu. Oleh karena ada kecenderungan di

³⁰ Depag RI, *Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an*, 1984, hlm. 773.

³¹ Khalil Abdul Karim, *al-Judzur at-Tarikhiyyah.....*, *op. cit.*, hlm. 153.

³² M. Aunul Abied Shah, *op. cit.*, hlm. 185.

sebagian besar masyarakat Muslim modern untuk mengidolakan masa lampau, terutama masa kenabian dan kekhalifahan pertama, maka ia meguji dan menginvestigasikan secara sosiologis masyarakat pada masa tersebut. Khalil tidak hanya berhenti di era ini saja, tetapi juga berusaha membuktikan bahwa era tersebut pada dasarnya merupakan perpanjangan dari era sebelumnya.³³

Kontribusi pemikiran Khalil dalam konteks kekinian, di mana kecenderungan modernistik terutama sejak pertengahan abad ke-19 dan setelahnya, telah mampu merubah peta loyalitas politik di sebagian kalangan Muslim, cukup signifikan. Gagasan negara kebangsaan (*nation state, al-daulah al-sya'biyah*), di zaman modern seperti sekarang ini sedang berkembang menggantikan cita-cita negara keagamaan (*al-daulah al-diniyah*) sebagai kebijakan sipil umat Muslim.³⁴ Paradigma negara kebangsaan (*nation state, al-daulah al-sya'biyah*) menghendaki suatu negara tidak lagi dibangun atas dasar suatu keyakinan dan kepercayaan tertentu, tetapi lebih ditentukan oleh semangat nasionalisme/kebangsaan. Dalam konteks ini, mengidolakan masa lampau (masa pemerintahan Negara Madinah), dengan asumsi bahwa prinsip-prinsip ideal, seperti kemanusiaan, persamaan, keadilan, solidaritas dan kebajikan telah terwujud,³⁵ kemudian berusaha menghadirkannya kembali pada saat ini, bukan merupakan pilihan bijak. Langkah tersebut bukan cara yang tepat untuk mengeluarkan umat Islam dari keterpurukan, keterbelakangan, serta ketertinggalan mereka dari peradaban Barat. Secara

³³ Khoiron Nahdiyyin, *Saat Seorang Aktifis Menggugat Teks Suci*, dalam SYIR'AH, No. 36/IV/November 2004, hlm. 58.

³⁴ Zada dan Arif R. Arofah, *Diskursus Politik Islam*, Jakarta: LSIP, 2004, hlm. 50.

³⁵ Lihat Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000, hlm. 33.

idiologis, menurut Aunul, prinsip mengidolakan masa lampau lazim digunakan oleh mayoritas kalangan Islam politik³⁶ untuk menggiring umat Islam mundur kembali ke belakang, dan mengharuskan mereka untuk mengikuti semua tindakan Nabi Muhammad sampai sekecil-kecilnya, sekalipun tidak sesuai dengan tuntutan zaman.³⁷

Mengidolakan masa lampau (kehidupan politik nabi di Madinah) untuk mempraktekannya pada saat ini, hanya akan membalikkan umat Islam pada masa yang ia sendiri tidak terlibat di dalamnya. Pandangan semacam ini merupakan pola pikir romantisme yang mengidealisasi sejarah dan mengingkari realitas. Padahal hasil investigasi yang dilakukan Khalil menjelaskan bahwa kehidupan politik Nabi Muhammad di Madinah bukan merupakan sebuah pola kehidupan politik yang ideal. Kalangan Islam politik telah melakukan kekeliruan dalam melihat masa lalu (*sirah Madinah*), sementara mereka juga kurang mempertimbangkan fakta-fakta dalam kehidupan masa kini.

Langkah semacam ini justru akan semakin memperlebar jarak ketertinggalan umat Islam itu sendiri. Untuk mencapai kemajuan, umat Islam tidak perlu kembali pada kehidupan politik Islam abad ke-7 M. Khamami menuturkan bahwa, langkah yang mungkin bagi kebangkitan dan kemajuan umat Islam adalah dengan merespon kebutuhan umat Islam masa kini dengan

³⁶ Islam politik adalah sebuah gerakan yang berusaha mendefinisikan Islam sebagai sistem politik, mengikuti kecenderungan ideologi-ideologi besar yang ada di abad ke-20. Mereka lahir sebagai gerakan-gerakan Islam yang berorientasi politik. Diantara mereka adalah Ikhwanul Muslimin (Mesir), Jama'at al-Islami (Pakistan), dan Hizbut Tahrir (Jerusalem). Khamami Zada dan Arif R. Arofah, *op. cit.*, hlm. 74.

³⁷ M. Aunul Abied Shah, *lok., cit.*

segenap kemampuan yang dimiliki, tanpa terus dihantui romantisme masa lalu.³⁸

Negara Madinah tidak semestinya dijadikan sebagai satu-satunya rujukan dalam hal pemerintahan/kenegaraan. Selain karena pola pemerintahan Negara Madinah lebih banyak merupakan “foto copi” dari pola pemerintahan suku Quraisy pra-Islam (“Jahiliah”),³⁹ – yang sering disebut sebagai masyarakat bodoh dan terbelakang – Negara Madinah jika dikaji secara lebih tajam, sebagaimana telah dilakukan oleh Khalil, juga sarat dengan praktek-praktek diskriminasi, penindasan dan tindakan despotik. Lebih parah lagi semua tindakan tersebut ternyata mendapatkan justifikasi dari agama. Negara Madinah semestinya diletakkan sebagai cermin dari kehidupan politik masyarakat tribal *semi-primitif* abad ke-7 M, yang tentunya hanya cocok dan sesuai jika diterapkan pada kehidupan masyarakat tribal saat itu. *Dus* teks-teks keagamaan yang muncul pada periode Madinah harus dipahami dalam bingkai norma-norma dan tradisi pada saat itu juga, bukan sebagai visi kerasulannya.

Visi kerasulan Muhammad, direalisasikan melalui norma-norma dan tradisi di zamannya, sebab betapa pun agungnya Nabi Muhammad, beliau tidak akan sepenuhnya mampu menembus batas ruang dan waktu di mana beliau berada. Beliau diilhami dengan visi religiusnya, dan dibatasi oleh situasi zamannya. Norma dan tradisi ini akan selalu mengalami perubahan seiring terjadinya proses perkembangan.⁴⁰ Namun bagi mayoritas umat Islam,

³⁸ Khamami Zada dan Arif R. Arofah, *op. cit.*, hlm. 49.

³⁹ Khalil Abdul Karim, *al-Judzur at-Tarikhiyyah.....*, *op. cit.*, hlm. 119.

⁴⁰ Asghar Ali Engineer, *Islamic State*, terj. Imam Muttaqin, “Devolusi Negara Islam”, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hlm. 326.

norma dan tradisi inilah yang seringkali diposisikan setara atau bahkan lebih tinggi dari visi kerasulannya. Mereka berupaya sebisa mungkin mengikuti norma dan tradisi beliau dengan alasan sebagai Sunnah. Konsekuensinya norma dan tradisi masyarakat Madinah menjadi satu-satunya rujukan yang dianggap sah ketika hendak mendirikan negara untuk umat Islam.

Khalil tidak memberikan tawaran mengenai konsep negara seperti apa yang seharusnya diformulasikan sebagai prototipe pemerintahan ideal bagi umat Islam. Ia mengakui bahwa hasil penelitiannya tidak lebih dari sekedar indikator yang memuat petunjuk-petunjuk bagi umat Islam untuk melangkah pada pengkajian yang lebih detail.⁴¹ Namun demikian, Khalil sebenarnya ingin menegaskan bahwa dalam masalah politik-kenegaraan, Islam tidak pernah mengisyaratkan suatu yang harus diikuti oleh umat Islam. Islam tidak pernah meletakkan prinsip-prinsip baku bagi sebuah sistem pemerintahan, karena Nabi Muhammad pada dasarnya tidak banyak membuat perubahan terhadap apa yang telah berlaku bagi masyarakat pra-Islam dalam mengelola urusan-urusan profan mereka. Karena Islam tidak pernah menentukan sistem pemerintahan yang definitif, maka sebagaimana Qamarudin Khan menyatakan, umat Islam bebas memilih bentuk pemerintahan apapun yang dirasa lebih cocok dan memungkinkan umat Islam dapat menyesuaikan diri terhadap tuntutan kondisi dan lingkungan baru. Karena itu, bagaimanapun bentuk suatu negara, selama prinsip-prinsip keadilan sosial dan persamaan

⁴¹ Khalil Abdul Karim, *al-Judzur at-Tarikhiyyah... ..*, *op. cit.*, hlm. 153.

ditegakkan di dalamnya, ia layak disebut sebagai negara Islam.⁴² Dengan demikian, untuk mewujudkan negara yang ideal, umat Islam tidak harus merujuk pada pola pemerintahan nabi pada saat itu.

Dalam salah satu pernyataannya, Khalil menyebutkan bahwa “hukum-hukum, selain yang berkaitan dengan akidah dan ibadah, terkait erat dengan waktu kemunculannya.”⁴³ Artinya di luar ranah akidah dan ibadah, umat Islam tidak harus selalu berpangku pada teks yang sudah jelas sangat dipengaruhi oleh *setting* sosial dan kebutuhan pada saat teks itu lahir. Dan karenanya, umat dipersilahkan bebas menentukan bentuk negara apapun yang lebih sesuai dengan tuntutan realitas objektif, karena pada dasarnya pembentukan negara adalah kebutuhan yang bersifat duniawi (sekuler). Sekuler dalam hal ini bukan dalam pengertian filosofis, yang membuang agama karena dianggap tidak lebih sebagai “takhayul”, tetapi sekularisme dalam pengertian politis. Sekularisme dalam pengertian politis akan membentuk ruang sosial dan ruang politik untuk semua agama.⁴⁴

C. Hermeneutika: Upaya Memahami Kontroversi Khalil Abdul Karim

Pemikiran Khalil Abdul Karim tentang Negara Madinah adalah sebuah teks. Dalam logika hermeneutik (hermeneutika filosofis, *hermeneutical philosophy*), pemikiran Khalil, harus dipahami dalam konteks ruang dan waktunya sendiri. Dengan demikian pemahaman terhadap pemikiran Khalil Abdul Karim, tidak dapat mengabaikan historisitas Khalil itu sendiri. Setiap

⁴² Asghar Ali Engineer, *Islamic State.....*, *op. cit.*, hlm. 59.

⁴³ Khalil Abdul Karim, *Daulah Yatsrib.....*, *op. cit.*, hlm. 89.

⁴⁴ Asghar Ali Engineer, *On Developing Theology.....*, *op. cit.*, hlm. 28-29.

teks berangkat dari pemahaman tertentu, pemahaman akan kebutuhan dan kepentingan penafsir dalam teks. Khalil kendati telah berusaha membebaskan diri dari jebakan subjektivitas, namun ia bukanlah seorang yang benar-benar netral. Ia adalah warga negara yang mengalami drama negaranya dan krisis pada masanya. Ia dihadapkan dan diharapkan oleh realitas, serta terobsesi oleh perubahan sosial. Sebagai seorang penafsir, Khalil adalah orang yang komitmen dengan suatu maksud.

Sebagaimana diakui oleh Hasan Hanafi bahwa Penafsir bukanlah seorang yang netral. Ia adalah warga negara yang mengalami drama negaranya dan krisis pada masanya. Ia diharapkan oleh realitas dan terobsesi oleh perubahan sosial. Tidak ada penafsir yang berusaha memahami teks tanpa sebuah komitmen terhadap sesuatu. Seorang penafsir adalah orang yang memiliki komitmen dengan suatu maksud. Ia adalah seorang reformis, seorang aktor sosial, atau seorang revolusioner”.⁴⁵

Pemikiran Khalil tentang Negara Madinah tidak bisa dikaji terlepas dari relitas dunia Arab, terutama pergulatan politik Mesir. Khalil sendiri mengalami apa yang Aunul sebut sebagai ”hidup di tengah paradoks.” *Pertama*, ia lahir di kota Aswan, sebuah kota kecil yang digambarkan dengan budaya konservatifnya, keras, tertutup, dan sangat menjunjung tinggi norma-norma agama tradisional. Bagaimana mungkin Khalil dapat mensinergikan antara ide-ide kritis dengan cengkraman budaya tradisional yang tidak memberikan ruang sama sekali bagi kebebasan dan improvisasi. *Kedua*, khalil

⁴⁵ Hasan Hanafi, *Islam in The Modern World*, terj. Munirul Abidin, “Rekonstruksi Pemahaman Tradisi Islam Klasik, Malang: Kutub Minar, 2004. hlm. 86-87.

hidup dan dibesarkan dalam organisasi Ikhwan al-Muslimin yang notabene adalah “fundamentalis”. Bagaimana mungkin ia menggabungkan antara afiliasinya kepada sebuah organisasi Islam “kanan” yang skripturalis ortodoks dengan kecenderungan kritis yang belakangan justru menjadi *trademark* pemikirannya?

Terjadinya metamorfosa pemikiran dalam diri Khalil, menurut Aunul tidak berlangsung secara tiba-tiba. Ada faktor-faktor yang dianggap mempengaruhi proses metamorfosa tersebut. Diantaranya, kehidupannya sebagai pengacara dan pergaulannya dengan beberapa tokoh beraliran kiri, membuatnya bersentuhan langsung dengan penderitaan kaum tertindas, hingga mengasah sensitifitas keprihatinan dan keberpihakannya pada rakyat kecil.⁴⁶ Sementara menurut Khairon, kendati Khalil bergabung dengan gerakan al-Ikhwan, bukan berarti pada saat itu ia menganut teologi yang dikembangkan organisasi tersebut. Namun ia lebih terinspirasi oleh pemikiran Sayid Qutb dalam tiga bukunya: *al-Adalah al-Ijtima’iyah fi al-Islam*, *Ma’rakat al-Islam wa al-Ra’sumaliyah*, dan *al-Salam al-Alamiy wa al-Islamiy*, yang merefleksikan keberpihakannya pada masyarakat kecil dan tertindas.⁴⁷

Apapun jawabannya, sosok Khalil dengan Ikhwan al-Musliminnya, menguatkan apa yang dinyatakan Hanafi, bahwa fundamentalisme Islam tidak mesti diidentikkan sebagai sebagai konservatif, terbelakang, dan menentang peradaban modern. Hal ini karena banyak di antara mereka golongan reformis, beraliran progresif, dan tercerahkan, yakni mereka yang rela dan sanggup

⁴⁶ M. Aunul Abied Shah, *op. cit.*, hlm. 175.

⁴⁷ Khoiron Nahdiyyin, *op. cit.*, hlm.57.

menggunakan berbagai instrumen modern. Mereka menyeru kepada ilmu, teknologi, sistem-sistem kebebasan dan demokrasi. Fundamentalisme Islam juga tidak bisa diartikan sempit sebagai sikap fanatisme, berwawasan sempit, menolak dialog dan eksklusif. Banyak representator fundamentalisme Islam yang terkenal sebagai pemikir liberal, rasionalis, berwawasan luas, menerima tantangan zaman, terbuka pada peradaban-peradaban modern, bahkan menulis tentang toleransi serta menyerukan persaudaraan dan cinta kasih.⁴⁸

Pemikiran Khalil pada dasarnya merupakan respon sadar terhadap situasi Mesir kontemporer dengan segala pertarungan intelektual dan ideologis di dalamnya. Pada detik-detik awal revolusi, Ikhwan al-Muslimin merupakan pilar utama yang mendukung revolusi. Namun harmonisasi hubungan ini tidak berlangsung lama. Friksi antara Ikhwan al-Muslimin dan pemerintahan mulai terjadi dan terus berlangsung selama hampir dua tahun hingga terjadinya krisis Maret 1954. Krisis ini semakin akut ketika Gamal Abdel Nasser yang melengserkan Naguib, menanggapi setiap kritikan yang dilancarkan Ikhwan al-Muslimin dengan pendekatan tangan besi. Beribu-ribu anggota Ikhwan, termasuk Khalil, dipenjara dan dikejar-kejar hingga mereka lari ke pengasingan. Tekanan pemerintah yang bertambah kuat, membuat para aktivis Islam mereposisi pola pergerakannya dari gerakan massa berbau politik menjadi gerakan dakwah sosial.⁴⁹

⁴⁸ Hasan Hanafi, *Al-Ushuliyah al-Islamiya*, terj. Kamran As'ad Irsyadi dan Mufliha Wijayati, "Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam", Yogyakarta: Islamika, 2003, hlm. 109.

⁴⁹ Pada saat itulah Khalil bersama teman-temannya, menghidupkan kembali sebuah LSM yang berhaluan Islam "kanan": *al-jum'iyah al-Syar'iyah li Ta'awun al-'Amilin bi al-Kitab wa al-Sunnah al-Muhammadiyah*, sebuah LSM yang bergerak di bidang dakwah-sosial dan mengesampingkan aktifitas politik praktis. Lihat M. Aunul Abied Shah, *lok. cit.*

Pemerintahan Anwar Sadat (1971-1981), kendati ia membebaskan anggota-anggota Ikhwan al-Muslimin dari penjara, dan mengizinkan mereka untuk menjalankan fungsinya di masyarakat. Tetapi tidak lama kemudian Sadat memasung kembali gerakan Islam, memperketat kendali atas Ikhwan al-Muslimin, melarang organisasi-organisasi mahasiswa Islam, dan berusaha menasionalisasi masjid-masjid.⁵⁰ Demikian halnya dengan presiden Hosni Mubarak. Pada awal tahun 1980-an presiden ia mengupayakan langkah liberalisasi politik dan toleransi. Para pengkritik dari kalangan agama di beri wadah terbuka untuk mengungkapkan sikap oposisi mereka dan boleh bersaing dalam pemilihan parlemen, menerbitkan koran, dan menyuarakan keberatan-keberatan mereka di media. Namun pada akhir 1980-an, ia mulai memberi tanggapan yang lebih agresif menghadapi tantangan kaum ekstrimis agama maupun golongan moderat yang berpartisipasi dalam kerangka politik dan hukum yang ada.⁵¹

Lapangnya ruang gerak pada tahun-tahun awal kekuasaan Mubarak, telah memungkinkan aktifitas-aktifitas politik dan sosial tumbuh lebih cepat. Sejumlah cendekiawan dan tokoh-tokoh terkemuka, tokoh-tokoh sekuler dan Marxis “kembali” kepada ajaran Islam. Inilah yang memungkinkan Khalil berubah haluan dan berafiliasi dengan kelompok pemikir dan tokoh masyarakat yang mendirikan suatu forum “Islam Kiri”. Ia kemudian bergabung dengan partai *al-Tagamu’ al-Wataniy al-Taqaddumiy al-*

⁵⁰ John L. Esposito dan John O. Voll, *Islam and Democracy*, terj. Rahmani Astuti, “Demokrasi di Negara-Negara Muslim: Problem dan Prospek”, Bandung: Mizan, 1999. hlm. 237-238.

⁵¹ *Ibid.*, hlm. 239.

Wihadawiy (Partai Komunis, Nasionalis, Progresif Bersatu), sebuah partai beraliran *scientific Marksist* di Mesir. Bergabungnya Khalil dengan partai tersebut, karena partai ini dianggap sebagai satu-satunya partai yang memiliki kedekatan visi dengan apa yang diperjuangkan oleh Khalil Abdul Karim, yaitu keadilan sosial, kebebasan dan progresifitas dalam melihat agama.⁵²

Karena itu, pemikiran Khalil sebenarnya muncul sebagai respons atas eksperimentasi berbagai ideologi politik Mesir, yang pada dasarnya selalu menjadikan Islam sebagai legitimasi dari berbagai ideologi tersebut. Islam seringkali hanya dijadikan sebagai konsumsi elit politik dan komoditas politik mereka.

Pemikiran Khalil juga mencerminkan kritisisme akan kuatnya perbedaan dua mainstream pemikiran kontemporer Mesir, yang kemudian ia sebut sebagai "*pseudo-Islamis*" (Islamis semu) dan "*pseudo-progresif*" (pengklaim progresifitas). Dalam mengkaji sejarah Islam, kalangan pseudo-Islamis cenderung mengkaburkan fakta dan hakikat sejarah. Padahal golongan *salaf*, yang justru sangat mereka kultuskan telah menetapkan fakta-fakta tersebut. Salah satu hakikat sejarah yang berusaha disembunyikan oleh kaum pseudo-Islamis adalah penyebaran Islam di Madinah dengan "penghunusan pedang". Padahal kitab-kitab shahih level atas, seperti *Kutubussitah*, telah melansir statemen Nabi Muhammad SAW. tentang hal itu.⁵³

Di sisi lain, kajian yang dilakukan oleh kalangan pseudo-progresif (pengklaim progresifisme), dengan jargon rasionalitas, dinilai oleh Khalil

⁵² M. Aunul Abied Shah, *lok. cit.*

⁵³ Khalil Abdul Karim, *Daulah Yatsrib....., lok. cit.*

tidak mampu melakukan kajian yang memuaskan. Kalangan pseudo-progresif seringkali menafikan dan tidak mengakui adanya hal-hal adikodrati (*extra ordinary, khawariq*), dengan alasan ketidakrasionalan, ketidaklogisan dan bertentangan dengan hukum-hukum kosmos. Diantara hal-hal adikodrati yang tidak diakui oleh kalangan pseudo-progresif adalah, munculnya mukjizat-mukjizat yang ditunjukkan oleh Nabi Muhammad, terutama pada tahun delegasi. Rasionalisme sejati, menurut Khalil, seharusnya tidak mengampustasi fenomena yang menjadi objek kajiannya dari konteks historisnya, dengan menghukumi apa yang terjadi pada abad ke-17 dengan parameter-parameter akhir abad ke-20. Akan tetapi, mendudukan fenomena tersebut pada tempat dan waktu tertentu. Fenomena mukjizat sebagaimana yang ditampakkan oleh Muhammad, seharusnya diletakkan dalam konteks dan fungsinya dalam menghadapi audiens. Audiens yang dijadikan sasaran dakwah Muhammad mayoritas adalah masyarakat Baduwi semi-primitif, maka mukjizat kemudian muncul. Hal ini dilakukan untuk menegaskan adanya hubungan erat antara Muhammad dengan alam metafisik, sehingga dapat meneguhkan keberadaannya sebagai pembawa pesan Tuhan. Sesuai dengan konteks saat itu, mitologi merupakan hal yang sudah berkembang luas di lingkungan Arab semi-primitif. Sementara Muhammad tidak melakukannya ketika ia berhadapan dengan masyarakat urban yang notabene lebih rasional. Karena itu, mukjizat yang muncul dari tangan Muhammad merupakan "hiasan dekoratif" kultur lama Jahiliah. Namun demikian, menurut Khalil, tidak boleh dipahami begitu saja bahwa proses penggunaan mukjizat di tangan

Muhammad terjadi dengan kesadaran, perencanaan dan strategisasi. Dalam hal ini mereka tidak memiliki apa yang Khalil sebut sebagai *al-hassah al-tarikhiyyah* (*sense of history*), karenanya Khalil lebih suka menyebut mereka sebagai pseudo-rasionalis (*'aqlanawiyah*) daripada rasionalis (*'aqlaniyyah*).⁵⁴

Khalil tampaknya ingin memecahkan problem-problem yang dihadapi oleh dua mainstream pemikiran di atas dan sekaligus menjembatani jurang ekstrimitas diantara keduanya, atau kalau tidak malah berada di luar keduanya. Di sinilah penulis melihat adanya hubungan dialektis antara teks sebagai tanda atau sumber, Khalil sebagai mediator yang berfungsi menerjemahkan teks, dan realitas berupa kebutuhan akan progresifitas dalam pemikiran umat islam. Ketiga unsur tersebut layak disebut sebagai ”struktur triadik” bagi proses pembentukan makna.

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 405-406.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berlandaskan pada pembahasan yang telah penulis kemukakan pada bab-bab sebelumnya mengenai pemikiran Khalil Abul karim tentang Negara Madinah, akhirnya penulis sampai pada suatu kesimpulan yang merupakan tujuan akhir dari penulisan skripsi ini.

Kesimpulan dari hasil penelitian terhadap sumber data dan analisis pada bab sebelumnya, adalah sebagai berikut:

1. Terlepas dari ada atau tidaknya perintah kepada Nabi Muhammad untuk menjadi kepala negara, secara empirik beliau adalah kepala negara. Ini bisa dilihat ketika di Makkah beliau hanya berperan sebagai pemimpin komunitas religius murni, tetapi setelah di Madinah, beliau adalah pemimpin sebuah komunitas politik. Negara Madinah juga layak disebut negara, karena unsur wilayah, penduduk dan pemerintahan yang berdaulat, sebagai syarat berdirinya negara sudah terdapat di sana. Namun demikian tidak serta-merta Negara Madinah dapat disebut sebagai negara Islam, jika asumsinya negara tersebut adalah “alat” untuk menjaga kemaslahatan agama. Dalam perspetif Khalil, agama justru muncul belakangan, sebagai wahana mewujudkan Negara Madinah. Negara Madinah juga bukan negara yang setiap gerak dan langkah pemerintahannya diwarnai dengan semangat keagamaan, ketuhanan dan keimanan (*faith*). Negara Madinah adalah

negara yang dibangun berdasarkan semangat (fanatisme) kesukuan/ke-Quraisy-an (*ashabiyah*). Dengan demikian tidak semestinya Negara Madinah selalu dijadikan sebagai prototipe negara ideal bagi umat Islam. Sebagaimana lazimnya sebuah negara, Negara Madinah juga banyak melakukan diskriminasi, penindasan dan tindakan despotik.

2. Pemikiran Khalil dapat memberikan kontribusi yang signifikan, terutama dalam konteks kekinian (modern), di mana gagasan negara kebangsaan (*nation state, al-daulah al-sya'biyah*), sedang berkembang menggantikan cita-cita negara keagamaan (*al-daulah al-diniyah*). Kendati Khalil tidak memberikan tawaran mengenai konsep negara yang ideal bagi umat Islam, tetapi sebenarnya ia ingin menegaskan bahwa dalam masalah politik-kenegaraan, Islam tidak pernah mengisyaratkan suatu yang harus diikuti oleh umat Islam. Islam tidak pernah meletakkan prinsip-prinsip baku bagi sebuah sistem pemerintahan, karena dalam mengelola urusan politik, Nabi Muhammad pada dasarnya tidak banyak merubah pola pemerintahan yang telah berlaku dalam masyarakat pra-Islam. Umat Islam bebas memilih bentuk pemerintahan apapun yang dirasa lebih cocok dan memungkinkan umat Islam dapat menyesuaikan diri terhadap tuntutan kondisi dan lingkungan baru. Mengidolakan masa lampau (masa pemerintahan Negara Madinah), bukan merupakan pilihan bijak untuk mengeluarkan umat Islam dari keterpurukan dan ketertinggalan, namun justru hanya akan membalikkan umat Islam pada masa yang ia sendiri tidak terlibat di dalamnya. Negara Madinah adalah cermin kehidupan politik masyarakat

tribal *semi-primitif* abad ke-7 M, yang tentunya hanya cocok dan sesuai jika diterapkan pada kehidupan masyarakat tribal saat itu.

3. Khalil telah melakukan kajian secara kritis dengan menginvestigasi secara sosiologis masyarakat Arab baik sebelum maupun sesudah kerasulan Muhammad SAW. Hasil dari kajian yang dilakukan Khalil ternyata dapat memberikan warna baru, dan gambaran yang berbeda tentang Negara Madinah. Pendekatan sosiologis dipilih oleh Khalil, karena diharapkan akan mampu memberikan hasil penelitian yang objektif, dan terhindar dari bias-bias dogmatis, idiologis maupun mengejar jawaban-jawaban *instant*. Namun demikian Khalil juga tidak lepas dari beberapa kekurangan, bahkan dalam beberapa hal kesimpulannya terkesan kontradiktif. Dalam masalah *ashabiyah* misalnya, Khalil hanya memandang *ashabiyah* dalam pengertiannya yang sempit. Ia juga kurang konsisten ketika menyatakan bahwa akidah monoteisme telah mampu menyatukan suku-suku arab, tapi kemudian ia bersikukuh bahwa Islam belum bisa meredam fanatisme kesukuan. Dan terakhir, Khalil tidak banyak mengulas tentang materi Piagam Madinah, padahal Piagam Madinah sering disebut sebagai landasan bagi berdirinya Negara Madinah. Di kendati Khalil telah berusaha untuk melepaskan diri dari bias-bias politis dan idiologis, namun terpengaruh oleh persepsinya terhadap realitas dan perspektif dalam membaca dan menentukan orientasi tertentu. Karena itu penelitian Khalil juga banyak dipengaruhi oleh realitas sosio-politik yang melingkupinya.

B. Saran-Saran

Sebelum sampai pada penutup, penulis ingin menyampaikan saran-saran sebagai berikut:

1. Pemikiran Khalil tentang Negara Madinah, sebagaimana diakui oleh Khalil sendiri adalah sampel dan indikator untuk melangkah pada pengkajian-pengkajian yang lebih detail. Dengan demikian hendaknya diadakan penelitian yang lebih mendalam dan kritis terutama oleh kalangan akademisi, intelektual (*musaqqaf*) dan pemikir (*mufakkir*) terhadap Negara Madinah, dalam rangka memberikan pemahaman dan pemaknaan baru terhadap seluruh peristiwa sejarah Islam, dan lebih spesifik Negara madinah. Penelitian secara lebih kritis dan rasional, diharapkan dapat memperkaya khazanah keilmuan Islam, dan lebih penting lagi bisa memberikan fakta pembanding terhadap tafsir monolitik yang sudah terlanjur dibakukan dalam kesadaran sejarah umat Islam.
2. Pendekatan sosiologis yang dilakukan untuk memahami realitas Negara Madinah bukanlah suatu yang bertentangan dengan metodologi-metodologi Keislaman. Justru kebenaran ilmu-ilmu keislaman (*islamic science*) yang lebih banyak didominasi oleh peran teks (*naql*), akan menjadi kokoh jika diperkuat oleh metodologi ilmu-ilmu modern yang lebih banyak memberikan porsi pada peran akal (*aql*). Dominasi sebuah trend pemikiran – misalnya pendekatan tekstualis – kendati telah melewati rentang waktu yang panjang, bukan berarti trend-trend lainnya – misalnya pendekatan sosiologis – adalah trend yang sesat. Karenanya pendekatan

sosiologis merupakan perangkat metodologi yang perlu dipergunakan untuk memperkuat dan memperkaya ilmu-ilmu keislaman.

C. Penutup

Demikian hasil keseluruhan analisis penulis terhadap pemikiran Khalil Abdul Karim tentang Negara Madinah. Semua pembahasan dan analisis yang penulis sajikan memang jauh dari harapan. Semua itu dilakukan dari sudut pandang dan persepsi penulis, sehingga harus diakui belum menyentuh akar permasalahan, substansi, ide, model dan corak pemikiran Khalil yang sebenarnya. Akhirnya, berkat taufiq, hidayah dan rahmat Allah SWT, penulis dapat menyelesaikan penyusunan skripsi ini.

Penulis menyadari bahwa susunan skripsi ini masih terdapat kekurangan dan kelemahan di berbagai hal. Karenanya, kritik dan saran konstruktif akan selalu penulis harapkan dengan ikhlas dan lapang dada. Mengahiri pembahasan ini, penulis hanya berharap semoga tulisan ini dapat memberikan manfaat, khususnya bagi penulis sendiri beserta *Civitas Akademika* Fakultas Syari'ah dan IAIN Walisongo, juga masyarakat Islam pada umumnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Adams, Charles J, "Maududi dan Negara Islam", dalam John L. Esposito (ed), *Voices of Resurgent Islam*, terj. Bakri Siregar, "Dinamika Kebangunan Islam", Jakarta: Rajawali, 1987.
- Adi, Rianto, *Metodologi Penelitian Sosial dan Hukum*, Edisi 1, Jakarta: Granit, 2004.
- Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Juz II, Beirut: Dar al-Fikr, tth.
- Ahmad, Zainal Abidin, *Membangun Negara Islam*, Yogyakarta: Pustaka Iqra, 2001.
- Al-Bukhari, Abi Abdillah Muhammad bin Ismail, *Shahih al-Bukhari*, Juz II, IV dan V, Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah, 1992.
- Al-Effendi, Abdelwahab, *Who Need an Islamic State*, terj. Amiruddin ar-Rani, "Masyarakat Tak Bernegara", Yogyakarta: LkiS, 1994.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *Al-Iqtishad Fi al-I'tiqad*, Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah, 1988.
- Alim, M, *Demokrasi Dan Hak Asasi Manusia Dalam Konstitusi Madinah dan UUD 1945*, Yogyakarta: UII Press, 2001.
- Al-Jabiri, Muhammad Abed, *Ad-Dimuqrathiyyah wa Huquq al-Insan*, terj. Mujiburrahman, "Syura: Tradisi Partikularitas Universalitas", Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Al-Maududi, Abul A'la, *Khalifah wa al-Mulk*, terj. M. Baqir, Khilafah dan Kerajaan, Bandung: Mizan, 1996.
- Al-Mawardi, Abu Al-hasan, *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, Surabaya: Bungkul Indah, t.th.
- Al-Raziq, Ali Abd, *Al-Islam wa Ushul al-Hukm*, terj. M. Said Su'di, "Islam dan Dasar-dasar Pemerintahan", Yogyakarta: Jendela, 2002.
- Al-Asqalani, Ahmad bin Ali Ibnu Hajar, *Fathu al-Barri Syarhu Shahih al-Bukhari*, Juz IX, Beirut: Dar al-Fikr, tth.
- Al-Suyuthi, Jalal al-Diin, *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, Juz I, Beirut: Dar al-Fikr, tth.

- Aly, Abdullah, *Fundamentalisme dan Politik Islam : Studi Kasus Sayid Qutub dan Ayatullah Khomeini*, dalam Proferika, vol. 4, No. 2, Juli, 2002.
- Amiruddin, M. Hasbi, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur rahman*, Yogyakarta: UII Press, 2000.
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: Rineka Cipta, 2002.
- Armstrong, Karen, *Muhammad, A Biographi of the Prophet*, terj. Sirikit Syah, “Muhammad Sang Nabi, Sebuah Biografi Kritis”, Surabaya: Risalah Gusti, 2001.
- Ash Shidieqy, T. M, Hasbi, *Islam dan Politik Bernegara*, Semarang: Pustaka Rizqi Putra, 2002.
- Ash-Shalihi, Yusuf, *Subul al-Huda wa al-Rasyad fi Sirah Hair al-Ibad*, Juz I, Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyyah, 1993.
- At-Thabari, Abu Ja’far Muhammad ibnu Jarir, *Jami’ al-Bayan ‘an Ta’wil al-Qur’an*, Juz I, Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah, 1992.
- Azhar, M, *Fiqh Kontemporer Dalam Pandangan Neo-modernisme Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Aziz, A. Ghaffar, *al-Din wa al-Siyasah fi al-Adyan al-Tsalatsah*, terj. Ilyas Siraj, “Berpolitik untuk Agama: Missi Islam, Kristen dan Yahudi tentang Politik”, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Basyir, Ahmad Azhar, *Negara Dan Pemerintahan Dalam Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2000.
- Budiarjo, Miriam, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: PT. Gramedia, 1989.
- Dawud, Imam Abu, *Sunan Abi Dawud*, Jilid II, Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah, 1996.
- Depag RI, *Yayasan Penyelenggara Penerjemah al-Qur’an*, 1984.
- Eickelman, Dale F dan James Psicatori, *Muslim Politics*, terj. Edi Haryono dan Rahmi Yunita, “Politik Muslim: Wacana Kekuasaan dan Hegemoni dalam Masyarakat Muslim”, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998.
- Engineer, Asghar Ali, *Islamic State*, terj. Imam Mutaqin, “Devolusi Negara Islam”, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

_____, *On Developing Theology of Peace in Islam*, terj. Rizkon Khamami, “Liberalisasi Teologi Islam: Membangun Teologi Damai dalam Islam”, Yogyakarta: 2004.

_____, *Islam and Liberation Theology, Essay on Liberative Elements in Islam*, terj. Agung Prihartono, “Islam dan Teologi Pembebasan”, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.

Ensiklopedi Islam, jilid 3, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.

Esposito, John L dan John O. Vol 1, *Islam and Democracy*, terj. Rahmani Astuti, “Demokrasi di Negara-Negara Muslim: Problem dan Prospek”, Bandung: Mizan, 1999.

Faisal, Sanapiah, *Format-Format Penelitian Sosial*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.

Hadi Sutrisno, *Metodologi Research*, Jilid 1, Yogyakarta: ANDI, 2002.

Haikal, Husein, *Hayatu Muhammad*, terj. Ali Audah, “Sejarah Hidup Muhammad”, Jilid I, Jakarta: Tinta Mas, 1972.

Halim, Ali Abd, *Ikhwan al-Muslimin: konsep gerakan terpadu*, jilid 1, Jakarta: gema Insani Press, 1997.

Hanafi, Hasan, *Al-Ushuliyah al-Islamiyah*, terj. Kamran As’ad Irsyadi dan Mufliha Wijayati, “Aku BAgian dari Fundamentalisme Islam”, Yogyakarta: Islamika, 2003.

_____, *Islam in The Modern World*, terj. Munirul Abidin, “Rekonstruksi Pemahaman Tradisi Islam Klasik, Malang: Kutub Minar, 2004.

Hitti, Philip K, *History of the Arabs, From the Earlist times to the Present*, London: Macmillan Press, 1974.

Ibn Taimiyah, Taqi al-Din, *Al-Siyasah al-Sar’iyah fi Ishlah Rai’y wa Rai’yyah*, Mesir: Dar al-Kitab al-Araby, 1969.

Ibnu Khaldun, *Muqadimah Ibnu Khaldun*, terj. Ahmadi Thaha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2006.

Iqbal, M, *Fiqh Siyasah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001.

- Karim, Khalil Abdul, *al-Judzur at-Tarikhiyyah li as-Syar'iyah al-Islamiyyah*, terj. Kamran As'ad, "Syari'ah, Sejarah Perkelahian Pemaknaan", Yogyakarta: LKiS, 2003.
- _____, *Daulah Yatsrib: Basair fi Am al-Wufud*, terj. Kamran As'ad Irsyadi, "Negara Madinah: Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab", Yogyakarta: LKiS, 2005.
- _____, *Quraisy min al-Qabilah ila ad-Daulah al-Markaziyyah*, terj. Faisol Fatawi, "Hegemoni Quraisy: Agama, Budaya, Kekuasaan", Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Khomeini, Imam, *Islamic Government*, terj. Anis Maulachela, "Sistem Pemerintahan Islam", Jakarta: Pustaka Zahra, 2003.
- Lewis, Bernard, *The Arabs in History*, terj. Said Jamhuri, "Bangsa Arab dalam Lintasan Sejarah", Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1994.
- Madjid, Nurcholish, "Cita-Cita Politik Kita", dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal (ed), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: LEPPENAS, 1983.
- Marwah, Husein, *an-Naza'at al-Madiyyah fi al-Falsafah al-Arabiyyah al-Islamiyyah*, Juz I, Beirut: Dar al-Farabi 2002.
- Muhammad bin Ishaq, *Sirah Ibnu Ishaq*, terj. Dewi Candraningrum, "Sirah Ibnu Ishaq, Buku Tertua tentang Sejarah Nabi Muhammad", Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002.
- Muhammad, Husein, "Islam dan Negara Kebangsaan: Tinjauan Politik", dalam Suaedy (ed), *Pergulatan Pesantren dan Demokratisasi*, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Mun'im, Abdul dan AS Burhan, *Problem Historiografis dalam Rekonsiliasi di Indonesia*, dalam Tashwirul Afkar, No. 15 tahun 2003.
- Nahdiyyin, Khoiron, *Saat Seorang Aktifis Menggugat Teks Suci*, dalam SYIR'AH, No. 36/IV/November 2004.
- Nasution, Harun, *Pebaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran Dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Nazir, M, *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1985.
- Nuryatno, M. Agus, *Islam, Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender: Studi atas Pemikiran Asghar Ali Engineer*, Yogyakarta: UII Press, 2001.

- Paydar, Manouchehr, *Aspects of the Islamic State: Religious Norms and Political Realities*, terj. M. Maufur el-Khoiry, “ Legitimasi Negara Islam: problem Otoritas Syariah dan Politik Penguasa”, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003.
- Pulungan, J. Suyuthi, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Qutb, Sayid, *Al-Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam*, Mesir: Dar al-Kitab al-Araby, t.th.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, “Islam”, Bandung: Pustaka, 1994.
- Rais, M. Dhiauddin, *An-Nazariyyah as-Siyasah al-Islamiyyah*, terj. Abd Hayyie al-Kattani, “Teori Politik Islam”, Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Ridha, M, *Muhammad Rasulullah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1997.
- Ridwan, A. H, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hasan Hanafi Tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, Yogyakarta: ITTAQA Press, 1998.
- Rizqi, Jabir, *Ad-Daulah Wa al-Siyasah fi Fikr Hasan al-Banna*, terj. Imadudin, “Pemerintahan dan Politik dalam Konsep Hasan al-Banna”, Surabaya: Bina Ilmu, 1993.
- Saenong, Ilham B, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi*, Jakarta: Teraju, 2002.
- Scharf, Betty R, *The Sociological Study of Religion*, terj. Machnun Husein, “Sosiologi Agama”, Jakarta: Prenada Media, 2004.
- Shah, M. Aunul Abied, *Khalil Abdul Karim: “Kiai Merah dari Mesir”*, dalam Tashwirul Afkar, No. 15 tahun 2003.
- Simbolon, Parakitri T, *Politik Kerakyatan Menurut Niccolo Machiavelli*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), 1996.
- Siradj, Said Aqiel, “Latar Kultural dan Politik Kelahiran Aswaja”, dalam Imam Baehaqi (ed), *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Sjadzali, Munawir, *Islam Dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI-Press, 1990.
- Susanto, Phil Astrid S, *Pendapat Umum*, Bandung: Bina Cipta, 1986.

- Ubaidillah dkk, *Pendidikan Kewargaan, Demokrasi, Ham, dan Masyarakat Madani*, Jakarta: IAIN Press, 2000.
- Watt, W. Montgomery, *Islamic Political Thought*, terj. Hamid Fahmi Zarkasyi, "Pergolakan Pemikiran Politik Islam", Jakarta: Beunebi Cipta, 1987.
- Yamani, *Antara Al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam*, Bandung: Mizan, 2002.
- Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- Zada, Khamami dan Arif R. Arofah, *Diskursus Politik Islam*, Jakarta: LSIP, 2004.
- Zuhri, M, "Prinsip-prinsip Sosial-Politik Islam, Perspektif Normatif-Historis", dalam *Profetika*, vol.4, No.2, Juli, 2002.
- _____, *Potret Keteladanan Kiprah Politik Nabi Muhammad*, Yogyakarta : LESFI, 2004.