

ISLAM DAN PENCARIAN IDENTITAS POLITIK (Ambiguitas Sistem Khilafah dalam Institusi Politik Islam)

Ma'shum

*Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Ampel Surabaya. Email: ma'shum@uinsa.ac.id*

Abstract: Often excessive if Muslims presupposes a past glory rests only on the caliphate system as *Khulafā'u ar-rāsyidīn* and then refer to it as (the only) area ideal representation of the Islamic state without going through the lengthy study and adequate correction. One important note that the formulation of system leadership be after the Prophet has inspired the formulation of a long and contentious in the Islamic system of government with reference to the spirit that they built through the first three principles, namely, emphasizing deliberation in solving political and social issues. Secondly, giving priority to be a leader to the people who have and are accepted by most people, and the Third, by the public statements of loyalty in following their leadership expressed in the form of initiation.

Abstrak: Sering kali berlebihan jika muslim mengandaikan suatu kejayaan masa lalu hanya berpijak pada sistem khalifah sebagaimana *Khulafā'u ar-rāsyidīn* dan kemudian menyebutnya sebagai (satu-satunya) wilayah representasi ideal negara dalam Islam tanpa melalui telaah panjang dan koreksi yang memadai. Salah satu catatan penting bahwa perumusan sistem kepemimpinan pasca Nabi telah memberi inspirasi bagi perumusan panjang dan perdebatan sistem pemerintahan dalam Islam dengan tetap mengacu pada semangat yang mereka bangun melalui tiga prinsip yaitu *Pertama*, menekankan musyawarah dalam menyelesaikan masalah politik dan sosial. *Kedua*, memberikan prioritas untuk menjadi pemimpin kepada masyarakat yang memiliki dan diterima oleh sebagian masyarakat, dan

Ketiga, pernyataan terbuka oleh masyarakat tentang kesetiaan dalam mengikuti kepemimpinan mereka yang dinyatakan dalam bentuk *bai'at*.

Kata Kunci: *Identitas Politik, Ambiguitas, Sistem Khilafah, Politik Islam*

Pendahuluan

Meninggalnya Nabi Muhammad yang kemudian melahirkan Khulafā'u ar-rāsyidīn (*guided rightly-caliph*) melahirkan babak baru dalam sejarah sosial Islam, yakni perdebatan panjang hubungan agama dan Negara atau yang lebih dikenal dengan sebutan "Islam politik". Hingga sekarang perdebatan itu terus menggelinding seiring dengan semakin kuatnya desakan untuk kembali mengusung sistem khilafah sebagai alternatif atas carut-marut kondisi sosial-politik umat Islam. Bagi para pegiat pengusung pelembagaan kembali khilafah, pola yang dilakukan Khulafā'u ar-rāsyidīn dijadikan sebagai acuan utama dalam sistem kekhalifahan, karena dianggap sebagai yang terbaik diantara pemerintahan berikutnya.

Dari berbagai ayat dalam al-Qur'an, paling tidak ada tiga makna khalifah. *Pertama*, Adam yang merupakan symbol manusia pertama, karenanya dapat dikatakan bahwa manusia berfungsi sebagai wakil Allah di muka bumi. *Kedua*, khalifah berarti generasi penerus atau pengganti. *Ketiga* khalifah sebagai kepala negara.¹

¹ Defenisi yang dikembangkan oleh beberapa penulis mengarah kepada tiga orientasi makna tersebut. Misalnya definisi yang kemukakan oleh Albert Hourani, *History of Arab People* (Harvard: Harvard University Press, 1991), hlm. 22., Ibn Khaldun, *Muqaddimah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 1993), 51., al-Māwardī, *al-Abkām as-Sulṭāniyyah*, cet. Ke 3 (Mesir: Muṣṭafā al-Halabī, 1993), hlm. 5. dan Muhammad Rasyīd Riḍa, *al-Khilafah wa al-Imāmah al-'Uṣma* (Kairo: Maṭba'ah al-Manār, 1341 H), hlm. 10. Pengertian khalifah sebagaimana disebutkan di atas hampir dipakai oleh intelektual muslim berikutnya untuk menunjukkan makna sebagaimana orientasi politik yang berkembang dalam sejarah pertama kali pemunculan istilah tersebut.

Istilah khalifah² (dalam pengertian pemimpin/kepala negara) mulai terdengar dan dipergunakan pertama kali oleh Abu Bakar ketika terpilih untuk meneruskan kepemimpinan umat di Śaqīfah bani Sa'īdah,³ dan kemudian diikuti oleh tiga generasi pemimpin sesudahnya yakni 'Umar, 'Uṣman dan 'Alī. Tidak ada data yang kuat dan jelas tentang siapa pertama kali yang memunculkan istilah tersebut di pertemuan Śaqīfah bani Sa'īdah demikian pula dasar teologis yang digunakan. Namun melihat kecenderungan orientasi politik Abū Bakar dan generasi sesudahnya, khalifah yang dimaksud adalah dalam pengertian kekuasaan politik penerus Nabi. Khalifah dalam pengertian sebagai pengganti Nabi sebagai pemimpin politik untuk meneruskan cita-cita perjuangan Islam, bukan sebagai pengganti posisi kenabian. Hal ini sekaligus menegaskan perbedaan antara Islam dan Katholik, sebagaimana disampikan oleh Mustafa al-Hilmi :

“Pengertian khalifah berbeda dengan Paus dalam agama Kristen Katholik yang memandang Paus sebagai wakil Tuhan di bumi dan memerintah atas nama Tuhan. Dalam Islam tidak pernah diberikan

² Kata khalifah yang merupakan sumber khilafah disebutkan 127 kali dalam 12 kata kejadian dalam al-Qur'an yang berasal dari huruf *kb-l-f*. Sebagaimana dikatakan M. Dawam Rahardjo mengutip tulisan Hanna E. Kassis, *A Concordance of The al-Qur'an* (1983), kata-kata tersebut memiliki arti yang berbeda. M. dawam Rahardjo, “Khalifah” dalam *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, Vol. 1 No. 1 (1995), hlm. 40-1. Sementara sumber hadis yang selalu digunakan adalah hadis yang menyatakan, “Setelah aku akan ada khalifah-khalifah, dan setelah khalifah akan ada amir-amir, dan setelah amir akan ada raja-raja, dan setelah raja akan ada tiran-tiran...” Bernard Lewis, *Bahasa Politik Islam*, ter. Ihsan Ali Fauzi (Jakarta:Gramedia, 1994), hlm. 60. Hadis ini adalah hadis palsu yang disengaja diekpos untuk memberikan legitimasi politik bagi kekuasaan tertentu, khususnya bani Umayyah. Namun demikian menurut Lewis, istilah khalifah sudah muncul sebelum kedatangan Islam yang bersumber dari prasasti abad ke-6 Masehi. Di situ kata khalifah tampaknya menunjuk pada raja muda atau letnan yang bertindak sebagai pemilik kedaulatan di tempat lain.

³ Namun tidak ditemukan dokumen sejarah dan referensi tentang siapa yang memunculkan istilah tersebut dalam pertemuan di Śaqīfah Bani Sa'īdah. Sehingga memunculkan dugaan bahwa orang-orang dekat Nabi dengan sengaja membiarkan agar tidak menyentuh pada krusial;kepemimpinan umat sesudahnya.

hak dan wewenang kepada seseorang untuk mengatasnamakan Tuhan setelah Nabi wafat. Hak dan wewenang itu juga tidak diberikan kepada khalifah, sheikhul Islam, mufti atau mujtahid besar sekalipun”.⁴

Abū Bakar dan ‘Umar secara tegas menyatakan bahwa posisi dirinya berbeda dengan Nabi “...*Anā khalīfah an-nabī, wa khalīfah khalīfah an-nabī...*”. Salah satu alasan yang mengemuka kenapa Nabi tidak memberi wasiat dan/atau tidak memberi penjelasan yang memadai tentang kepemimpinan sesudahnya karena dikhawatirkan akan terjadi penafsiran yang *distortif* yang seolah posisi kenabian dapat digantikan oleh siapapun.

Karena Nabi tidak memberi petunjuk yang jelas tentang kepemimpinan sesudahnya, maka proses politik murni hasil ijtihad sahabat khususnya tentang syarat-syarat ideal khalifah. Satu sisi berimplikasi positif karena memberi peluang untuk berijtihad, tapi pada sisi lain akan menimbulkan kecemburuan bagi sebagian orang Ansar yang merasa hak-hak politiknya dikebiri. Ketiadaan aturan yang jelas hanya memberi peluang bagi Muhajirin untuk memperoleh kekuasaan politik. Pertimbangan penunjukan Abu Bakar disebabkan oleh faktor kedekatan kepada Nabi, senioritas, sering menjadi imam shalat ketika Nabi berhalangan dan karena beliau orang Quraisy, “*al-aimmatu min quraisy*”⁵ yang secara tegas mengunci hak-hak politik selain Quraisy, bukan pertimbangan kemampuan. Dalam pertemuan di Śaqīfah itu, sangat beralasan jika muncul kecemburuan dari orang-orang Ansar karena dipaksa menerima realitas politik yang tidak berimbang itu. Apabila dominasi kekuatan yang hadir sangat tidak berimbang, dominasi Quraisy sangat kuat sekali.⁶ Nuansa kesukuan yang masuk dalam arus politik mulai

⁴ Mustafa Hilmi, *Nizām al-Khilafah al-Fiker al-Islami* (Cairo:Dar al-Ansar, tt), hlm. 549.

⁵ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, hlm. 103.

⁶ Ada empat elemen yang hadir di Śaqīfah, yakni kaum Ansar, Muhajirin, kaum aristokrat Mekkah yang memeluk Islam paling akhir dan kelompok ‘Ali. Muhammad S. el-Awa, *On The Political System of the Islamic State* (Indianapolis:American Trust Publication, 1980), hlm. 31. Meskipun istilah “elemen” dalam peristiwa tersebut masih sangat dini, sebab masing-

terasa di pertemuan ini. Orang-orang Ansar tidak bisa berbuat banyak ketika ada hadis yang secara tegas menyatakan bahwa orang-orang Qaraisy lebih utama dibandingkan dengan suku lain. Ada juga hadis yang menyatakan, “*masalah (kepemimpinan) ini tetap ada di tangan Qaraisy selama masih ada yang tersisa (di bumi) dua orang*”. Juga ada hadis, “*masalah ini selalu berada di tangan suku Qaraisy, siapa saja yang menantang wajahnya ditampar oleh Allah, selama suku Qaraisy melaksanakan ajaran Islam*”.⁷ Maka ketika ‘Umar menyebut Abū Bakar dengan pertimbangan sebagaimana disebut tadi, mayoritas yang hadir memberi dukungan kepadanya, tidak terkecuali kelompok pro ‘Ali.

Sebagai khalifah, Abū Bakar mendapat dukungan yang penuh dari umat Islam. Munculnya sedikit pertentangan antara Ansar dengan Muhajirin ketika pemilihannya, tidak berpengaruh pada keberlangsungan kekemimpinannya. Ansar dan Muhajirin bahu-membahu membantu Abū Bakar khususnya ketika melakukan ekspedisi ke Syiria untuk memperluas wilayah Islam. Hingga akhirnya beliau wafat dan diteruskan oleh ‘Umar. ‘Umar salah satu sahabat terdekat Nabi dan menjadi orang pertama yang mengusung nama Abū Bakar untuk menjadi khalifah. Proses pergantian dari Abū Bakar ke ‘Umar didasarkan atas rekomendasi (surat wasiat) karena waktu itu Abū Bakar dalam keadaan sakit. ‘Umar sendiri yang menulis surat tersebut, sementara Abū Bakar mendiktenya.⁸ Sama seperti Abū Bakar, kepemimpinan ‘Umar berjalan dengan baik karena selama itu dikenal sebagai sahabat yang tegas, disiplin, jujur dan kharismatik. Dalam berbagai kesempatan ‘Umar

masing berkumpul bukan atas nama kelompok melainkan atas nama umat Islam yang memiliki kepedulian terhadap masa depan Islam.

⁷ Muhammad Abū Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah dalam Islam*, ter. A. Rahman Dahlan dan Ahmad Qorib (Jakarta: Logos, 1996), hlm. 88-9.

⁸ Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of Caliphate* (New York: Longman, 1996), hlm. 57-63.

menyatakan bahwa dirinya sebagai *khalifah-khalifah an-nabi*,⁹ yakni sebagai pengganti Abu Bakar untuk meneruskan perjuangan Nabi.

Khalifah ketiga adalah Uthman ibn 'Affan. U'sman dipilih berdasarkan kesepakatan tim 6 yang dibentuk oleh 'Umar. Tim tersebut adalah 'U'sman, 'Ali, Sa'ad ibn Abi Waqa's, A. Rahman ibn 'Auf, Zubair ibn Awwan, Ṭalhah ibn Ubaidillah dan puteranya sendiri 'Abdullah ibn 'Umar. Dalam salah satu pesannya 'Umar menyatakan bahwa ke-lima sahabat tersebut berhak dipilih menjadi khalifah kecuali puteranya Abdullah ibn 'Umar. Dalam perdebatan yang sangat alot karena kesulitan untuk menentukan antara 'U'sman dan 'Ali, tim sepakat untuk melimpahkan amanat tersebut kepada 'U'sman

Dalam kepemimpinannya 'U'sman banyak mengalami hambatan dan gangguan, baik dari dalam maupun luar. Dari kalangan internal, 'U'sman sulit mengendalikan ambisi keluarganya yang ingin menempati pos-pos penting di pemerintahan seperti jabatan Gubernur, sementara di luar itu kelompok pro 'Ali makin menguat sehingga sulit dikendalikan oleh 'Umar. Polarisasi semakin mengental ketika jabatan Gubernur yang sebelumnya dipegang oleh sahabat pro 'Ali kemudian digantikan oleh keluarga 'U'sman sendiri. Mereka yang dipinggirkan oleh 'U'sman kemudian menyusun kekuatan dan menuduh 'U'sman berkolusi dan *nepotis*. Kondisi ini membawa akibat pada terbunuhnya 'U'sman dan meninggalkan carut-marut kondisi politik umat Islam waktu itu.

Sementara penggantinya, 'Ali ibn Abi Ṭālib dipilih setelah para pemberontak mendesaknya agar segera mengisi kursi kekhalifahan yang dalam keadaan kosong. Dalam situasi keterdesakan, 'Ali tetap kokoh dalam pendiriannya untuk tidak menggantikan posisi 'U'sman sebelum berdialog dan musyawarah dengan tokoh senior seperti Sa'ad ibn Abi Waqa's, Abdullah

⁹ Tetapi dalam kesempatan lain 'Umar sering menyebut dirinya *amir al-mu'minin*. Penyebutan amir karena 'Umar dikenal sebagai panglima perang yang tangguh sekaligus khalifah. Tugas amir dalam hal ini adalah berkisar dalam urusan kemiliteran, mengatur pasukan, membuat persetujuan, mengangkat dan memberhentikan petugas militer. Lihat Patricia Crone dan Martin Hind, *God's Caliph* (Cambridge:Cambridge University press, 1980), hlm. 13.

ibn 'Umar, Ṭalhah dan Zubair. Tapi karena banyaknya sahabat yang berbai'at kepada 'Ali yang diawali Ṭalhah ibn Ubaidillah kemudian diikuti kalangan muhajirin dan Ansar maka 'Ali bersedia untuk menjadi khalifah.¹⁰

Penetapan 'Ali sebagai khalifah tidak sepenuhnya didukung oleh semua umat Islam. Muawiyah ibn Abi Sofyan Gubernur Suriah dan keluarga dekat 'Uṣman menyatakan penolakannya. Alasannya, 'Ali harus bertanggung jawab atas terbunuhnya Uṣman dan yang berhak menentukan khalifah sahabat yang ada di Madinah saja sebab umat Islam sudah luas sehingga tidak bisa diputuskan secara sepihak. Sikap Mu'awiyah yang demikian ini sebagai awal dari tatanan baru sejarah Islam berikutnya.

Kepemimpinan Nabi dan Tradisi Politik Islam

Usaha Nabi untuk membangun masyarakat berperadaban tidak berlangsung lama. Nabi meninggal dalam usia yang relatif muda, 63 tahun, tepatnya pada 8 Juni 632 M. Namun apa yang telah diwariskan oleh Nabi kepada umatnya sudah cukup sebagai bekal kehidupan di masyarakat.

Sebelum Nabi meninggal tidak ada wasiat tentang regenerasi kepemimpinan sebagai pemegang otoritas agama dan politik.¹¹ Kepemimpinan umat Islam diserahkan kepada otoritas publik. Cara Nabi seperti ini belakangan menimbulkan berbagai interpretasi, bahwa dengan tidak adanya wasiat kepemimpinan sepeninggal Nabi berarti ia tidak membangun suatu sistem politik Islam yang utuh. Juga ada yang berpendapat bahwa negara Madinah yang dibangun Nabi selama 13 tahun bukanlah *prototype* negara melainkan komunitas politik. Namun tesa ini tidak kuat, karena apa yang telah dilakukan oleh Nabi menunjukkan bukti-bukti

¹⁰ Lihat *Kennedy*, hlm. 75-6. Lihat pula Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara* (Jakarta: UI Press, 1993), hlm. 27-28.

¹¹ Meskipun belakangan kelompok pengikut 'Ali mengklaim bahwa 'Ali-lah yang lebih pantas menjadi khalifah, karena ia telah mendapat mandat dari Nabi di Ghadir Khumm (kolam/parit). Persoalan inilah yang kemudian memicu meruncingnya perselisihan. Lihat Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni Syiah*, ter. Asep Hikmat (Bandung: Pustaka, 1988), 53.

yang cukup kuat, bahwa metropolitan Madinah adalah ibu kota negara dan Nabi sebagai pemimpinya.

Karena Nabi tidak menunjuk penggantinya, para sahabat besar yang dipimpin oleh Abû Bakar -- meskipun ide pertemuan bukan datang dari Abû Bakar, berkumpul di Śaqifah bani Sa'adah untuk membicarakan hal-hal yang menyangkut dengan kepemimpinan umat. Dari pertemuan tersebut forum sepakat untuk mengangkat Abû Bakar sebagai khalifah.¹²

Selama pertemuan di Śaqifah bani Sa'adah terjadi perdebatan panjang masing-masing kelompok umat Islam tentang kepemimpinan umat. Kelompok tersebut adalah sahabat-sahabat Nabi yang pertama kali masuk Islam dan ikut hijrah ke Madinah (Muhajirin), kedua kaum Ansar, penolong dan penyelamat jiwa Nabi ketika hijrah ke Madinah, dan ketiga penduduk Makkah khususnya kaum aristokrat yang memeluk Islam paling akhir.¹³ Sedangkan menurut D.IBN Macdonald, ada empat elemen politik yang ikut terlibat dalam forum Śaqifah tersebut. Di samping tiga kelompok tadi, juga kelompok 'Alî (Syi'ah) yang belakangan paling ekstrem menolak kepemimpinan Abu Bakar.¹⁴

¹² K. Ali, *Study of Islamic History* (Delhi: Idarah-i Delli, 1980), 136., Kennedy, *The Prophet*, hlm. 50.

¹³ Hourani, *A History*, hlm. 22.

¹⁴ El-Awa, *On The Political*, 31. Sejarah politik Islam memang tidak lepas dari nuansa konflik, yang menurut beberapa pemikir diawali dari perseteruan pemilihan khalifah pasca Nabi meninggal. Dari sudut pandang sosiologis, menurut Mohammed Arkoen, agama-agama besar dapat didefinisikan sebagai sistem-sistem yang melegitimasi tatanan sosial yang dilahirkan oleh aksi historis manusia. Dalam memproklamkan bahwa "manusia adalah wakil Tuhan (khalifah) di bumi", Qur'an memperkenalkan suatu argumen yang mendukung bentuk legitimasi baru yang pada waktu itu tidak dikenal di kalangan masyarakat Arab, hanya mengenal kekuasaan yang didelegasikan sejalan dengan mekanisme sosial politik yang merupakan ciri masyarakat kuno. Dari sinilah interpretasi-interpretasi teks baru sangat mungkin memunculkan konflik baru. Muhammed Arkoen, *Pemikiran Arab*, ter. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 30-31.

Kaum Ansar berpandangan bahwa dirinya yang paling berhak untuk jabatan khalifah, karena telah membantu Nabi dan berjuang mempertahankan keimanan baik harta maupun fisik. Mereka (kaum Ansar) memandang antara muhajirin dan dirinya tidak ada perbedaan karena sama-sama berada di Madinah. Sementara kaum muhajirin mengklaim bahwa kelompoknyalah yang paling berhak menduduki jabatan khalifah, karena mereka pemeluk Islam pertama, pelindung Nabi seraya berkata, “(kami) pertama kali di bumi ini yang menyembah Allah, sahabat dan keluarga Nabi yang menderita bersamanya baik secara materi atau mental. (kami) berhadapan dengan mereka yang tidak percaya dan berlawanan dengannya”.¹⁵ Juga Abū Bakar berkata, “tetapi orang Arab mengakui wewenang hanya pada keturunan Quraisy yang terbaik dari komunitas Arab, baik darah maupun sukunya”.¹⁶ Sementara kelompok ‘Alī dan aristokrat Makkah tidak banyak berkomentar waktu itu, begitu pula ‘Āisyah, istri Nabi yang juga puteri Abū Bakar. Dari keempat kelompok faksi tersebut, kaum Ansar-lah yang sangat aktif. Meskipun yang terpilih kemudian adalah Abū Bakar.¹⁷

Tentang faksi-faksi politik di Śaqīfah bani Sa‘īdah ini, Muhammed S. El-Awa berpendapat lain. Ia memandang ‘Abū Bakar, ‘Umar ibn Khaṭṭāb dan Abū ‘Ubaidah yang hadir di Thaḳīfah bukan mendelegasikan diri sebagai faksi muhajirin dan tidak mewakili elemen politik tertentu. Menurut K. ‘Alī, kehadirannya ke Śaqīfah karena *concern* yang cukup besar terhadap Islam. Karena mereka juga sadar bahwa orang Arab akan mengakui suku Quraisy sebagai otoritas masyarakat serta orang-orang muhajirin tidak menominasikan Abū Bakar sebagai penerus perjuangan Nabi.¹⁸

Sementara kaum Ansar tidak melembagakan dirinya sebagai kelompok politik, dari segi sejarah mereka lahir dari komunitas besar Bani Aus. Begitu pula halnya komunitas Syi‘ah, mereka tidak membentuk kelompok pada saat

¹⁵ Aṭ-Ṭabarī, *Tārīkh at-Ṭabarī*, hlm. 219.

¹⁶ El-Awa, *On The Political*, 30., Rabi, *The Political Theory*, hlm. 82.

¹⁷ Alī, *A Study Of*, hlm. 136.

¹⁸ El-Awa, *On The Political*, hlm. 32.

berkumpul di Śaqīfah, Syi'ah baru kelihatan kuat pada pemerintahan 'Alī. Hal yang sama juga terjadi pada kelompok keempat, aristokrat Mekkah yang pada waktu itu belum eksis dan tidak tampak di permukaan.¹⁹ Tesa ini sekaligus sebagai bantahan terhadap upaya Macdonald dalam mengklasifikasikan kelompok politik dalam memperebutkan jabatan khalifah pasca Nabi meninggal. Menurut El-Awa, adalah tidak benar jika dikatakan, bahwa umat Islam yang bermusyawarah di Śaqīfah atas nama kelompoknya masing-masing. Mereka berkumpul atas nama agama dan perhatian yang serius terhadap keberlangsungan Islam. Namun diakui, bahwa terjadi perdebatan serius antara kaum Ansar dan muhajirin. Dan Ansarlah yang sangat aktif dalam pertemuan itu,²⁰ meskipun akhirnya jabatan khalifah jatuh pada tangan muhajirin. Namun Ansâr tidak menampakkan sikap kecewa, seperti yang ditunjukkan oleh pengikut 'Alī.

Sikap kebersamaan masyarakat Madinah nampak ketika Abû Bakar memulai menancapkan tonggak kepemimpinannya. Seluruh masyarakat tak terkecuali 'Alī berada dalam satu komando Abû Bakar. Ekspedisi kali pertama Abû Bakar ke Syria yang meruntuhkan dua emperium besar membuktikan loyalitas umat Islam terhadap kepemimpinan Abû Bakar. Walhasil, apa yang menjadi target ekspedisi berjalan sukses sesuai dengan target semula.²¹ Hal ini berkat kebersamaan dan dukungan penuh yang ditunjukkan oleh umat umat Madinah terhadap diri Abû Bakar.

Abû Bakar dan generasi sesudahnya pada prinsipnya tinggal meneruskan fondasi yang telah dibangun oleh Nabi, baik hubungan kemasyarakatan, etika bermusyawarah, hubungan antar bangsa maupun dalam memecahkan sengketa antar kelompok yang bertikai. Maka ketika persoalan yang paling monumental (kepemimpinan) tidak dibicarakan, masyarakat Madinah tidak

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Ali, *Study of.*, hlm. 35.

²¹ Zia-ul Hasal al-Farūqī, "Sir Hamilton Roskeen Gibb" dalam *Oriental-ism, Islam and Islamists*, Ashaf Husein (Bratleboro:Amana Books, 1984), hlm. 181.

peduli mengenai tidak adanya mekanisme pemilihan yang kurang mewakili aspirasi masyarakat luas.

Secara umum tata urutan kemasyarakatan begitu pula menyangkut persoalan politik telah ditata oleh Nabi. Meskipun bangunan itu belum mencapai tingkat sempurna. Setidaknya Rahmān,²² al-Māwardī,²³ dan al-Maudūdī²⁴ mengatakan hal yang sama.

Bangunan politik merupakan pertama kali yang dirintis oleh Nabi ketika hijrah ke Madinah. Peristiwa hijrah Nabi dari Makkah ke Madinah atas inisiatif 6 suku Khazraj yang sedang melakukan ibadah haji, lalu memberikan kesaksian atas kenabian dan kerasulan Muhammad. Mereka juga mengharapkan Nabi berhijrah ke Madinah.²⁵ Pertemuan ini diteruskan dengan pertemuan kedua pada bulan haji berikutnya.²⁶ Peristiwa ini dikenal dengan *bai'ah 'aqabah* pertama. Pada bulan haji berikutnya, sebanyak 73 penduduk Madinah (Yaṣrib) ketika itu kembali menemui Nabi, dan mereka juga menyatakan pengakuan atas kerasulan Muhammad serta mengakuinya sebagai pemimpin mereka. Peristiwa ini kemudian dikenal dengan *bai'ah 'aqabah* kedua.²⁷ Peristiwa *bai'ah* yang menandai hijrah Nabi ke Madinah merupakan cikal bakal lahirnya negara Islam.²⁸

Dilihat dari teori kontrak sosial (*social contract*), hubungan antara penguasa negara dan warga semata-mata dilandasi oleh kesepakatan di antara kedua belah pihak, baik secara tegas atau tidak. Plato mengatakan, bahwa masyarakat atau negara muncul karena keinginan dan kesepakatan bersama

²² Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1978), hlm. 18.

²³ Al-Māwardī, *al-Aḥkām*, hlm. 6.

²⁴ Al-Maudūdī, *Khilāfah*, hlm. 61.

²⁵ Philip K. Hitti, *Islam and The West*, ter. M.J. Irawan (Bandung: Sinar Baru, t.t.), hlm. 7.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1990), hlm. 9.

²⁸ *Ibid.*

untuk mempersatukan diri dalam rangka untuk mencapai tujuan bersama.²⁹ Perjanjian atau kesepakatan masyarakat ini, menurut JJ. Rousseau muncul karena sifat alamiah yang ingin mendesakkan kepentingannya sendiri. Oleh karena itu, menurut Rousseau, kontrak sosial itu terjadi karena adanya kekacauan dan berbagai pertentangan dari keadaan alamiah manusia.³⁰

Pertemuan Muhammad dan penduduk Ya'srib bila dilihat dari teori itu bukanlah pertemuan biasa, Muhammad tidak sekedar mewakili seorang Nabi, melainkan adanya hak-hak politik yang jelas. Nabi akan berfikir bila kehijrahannya hanya sebatas peredam ketegangan antar kelompok yang bertikai sebagaimana pengaduan pertama kali penduduk Ya'srib. Oleh karena itu, Rahman mengatakan, "seandainya Muhammad hijrah ke Madinah tanpa hak-hak politik yang jelas, maka hampir mustahil baginya untuk mengeluarkan sebuah piagam yang menyangkut peraturan dan tata tertib umum, dia memiliki otoritas untuk mengadili dan memutuskan perselisihan yang terjadi. Oleh karena itu bisa dimengerti kalau kehadiran Nabi ke Madinah dalam kapasitas sebagai pemimpin agama dan politik".³¹

Sebagai pemimpin, Nabi membangun suprastruktur maupun infrastruktur politik yang diikat di bawah bendera *ummah*. Ketika mekanisme hubungan antar sesama Muslim, antar suku maupun antar umat beragama dibuat oleh Nabi bisa diterima oleh semua pihak. Semuanya berjalan lancar tanpa menemui hambatan yang berarti.

²⁹ Ceppy Haricahyono, *Ilmu Politik dan Prespektifnya* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1986), hlm. 49.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 56.

³¹ Rahman, *Islam*, hlm. 18.

Bangunan *ummah*³², tidak hanya merujuk pada komunitas muslim, sekalipun di sana dikatakan bahwa orang-orang muslim adalah satu umat. Akan tetapi menyangkut seluruh komponen masyarakat dan komunitas politik yang jelas batas-batasnya. Mereka adalah suatu masyarakat yang berada di bawah kepemimpinan Muhammad berdasarkan konstitusi yang disepakati bersama. Mereka hidup berdasarkan undang-undang yang mengatur hubungan antar mereka.

Singkatnya, seperangkat aturan yang dibuat oleh Nabi sebagai pijakan pemerintahan di Madinah secara umum telah memenuhi syarat untuk dikatakan sebagai negara.³³ Nabi memerintah berdasar atas aturan-aturan yang jelas, dengan standar yang berpihak pada kepentingan umum berdasar muatan yang terkandung dalam al-Qur'ān.

Dari sinilah, bisa dipahami ketika Nabi tidak menyiapkan generasi maupun wasiat terhadap kepemimpinan umat Islam sesudahnya, masyarakat Madinah dan umat Islam waktu itu tidak mengalami persoalan. Mengingat piranti yang dibangun oleh Nabi sudah dikatakan cukup mapan. Sehingga gejala politik di sebagian besar umat Islam dapat diredam, walaupun tidak bisa dibantah pula bahwa model seperti ini berakibat muncul benih perselisihan yang rentan di kalangan sesama muslim. Karena adanya klaim kebenaran informasi yang sama-sama berasal dari Nabi.

³² Menurut Watt, kata *ummah* berasal dari bahasa Yunani *ummaa*, yang berarti suku bangsa atau penduduk. Dia juga menengarai kata tersebut dari bahasa Sumeria, Montgomery W. Watt, *Pergolakan Politik Islam*, ter. Hamid Fahmi Zarkasyi dan Taufiq Ibnu Syam (Jakarta: Beunebi Cipta, 1987), hlm. 11. Berbeda dengan Watt, Ami Ayalon mengatakan bahwa kata *ummah* dipinjam dari bahasa Hebrew kuno (*umma*) atau Hamaik (*ummata*). Sejauh penggunaannya dalam al-Qur'ān, kata *ummah* merujuk pada sekelompok orang (masyarakat) yang bersuku, berbahasa dan beragama yang merupakan obyek dari suatu rancangan penyelamatan ketuhanan. Amy Ayalon, *Language and Change in the Arab Middle East: The of Modern Arabic Political Discourse* (Oxford: Oxford University Press, 1987), hlm. 21-22. Bandingkan dengan Abdullah al-Hasan, *Ummah or Nation; Identity Crisis in Contemporary Muslim Society* (McGill: McGill University Press, 1992), hlm. 18-19.

³³ Inu Kencana Syafie, *al-Qur'an dan Ilmu Politik* (Jakarta: Rinela Cipta, 1996), hlm. 177-179.

Politisasi Agama: Khalifah dan Imamah

Peristiwa politik yang sulit hilang dari rekaman sejarah umat Islam adalah kecemburuan yang ditimbulkan oleh kekecewaan kubu 'Alī di forum Balai Banī Sai'dah yang berakhir dengan pembunuhan khalifah 'Umar yang dilakukan oleh Abū Lu'luah.³⁴ Ada tengara bahwa 'Umar adalah korban pertama kekecewaan pendukung 'Alī terhadap pemilihan khalifah sejak meninggalnya Nabi. Mereka adalah komplotan 'Abdullāh ibn Sabā', seorang Yahudi yang tiba-tiba masuk Islam, lalu menganggap 'Alī sebagai sebagai imam. Dari 'Abdullāh ibn Sabā' ini mula-mula menganggap 'Alī sebagai Tuhan.³⁵

Gema pengkultusan imam, bahkan ada yang mentuhankan 'Alī terus merambat ke berbagai penjuru Arabia Selatan, khususnya Persia yang dianggap sebagai poros kekuatan Shi'ah. Meskipun pengkultusan ini erat kaitannya dengan tradisi nenek moyang masyarakat Persia,³⁶ tidak dapat dipungkiri pula bahwa hal tersebut terkait dengan suasana politis yang waktu itu melanda kawasan Arabia yang dikuasai oleh pendukung *ablussunnah*.

³⁴ Muhammad Kamil al-Hasyimi, *Hakikat Akidah Syi'ah*, ter. HM. Rasyidi (Jakarta: Bulan Ibtang, 1989), hlm. 8.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 9.

³⁶ Ada tengara bahwa 'Abdullāh ibn Sabā' mengikuti jejak Hurmuzan, panglima perang Persia yang ditaklukkan oleh Abū Bakar. Untuk mencari dukungan kelompok Islam, maka ia mengompori pengikut 'Alī yang kecewa dengan mengagung-agungkannya. Menurut al-Hasyimī, pengkultusan 'Alī sebagai imam terkait dengan tradisi masyarakat Persia pra-Islam yang selalu mengagung-agungkan rajanya, bahkan menjadikannya sebagai Tuhan. *Ibid.*, hlm. 5. Ada juga keterangan yang menguatkan mengapa orang Persia sangat setia dan mencintai 'Alī, konon Husein ibn 'Alī telah memperistri seorang puteri dari raja terakhir Persia sebelum bangsa Persia masuk Islam, lihat Munawir Sjadzali, *Islam dan..*, hlm. 212. Hal yang sama dikatakan oleh James Darmsteter dan Henri Coribn mereka melakukan kajian dan penelitian tentang asal dan pengaruh Syi'ah yang mengatakan bahwa paham mehdisme sebagai adaptasi kepercayaan Iran pra-Islam terhadap rahmat ilahi, dan kecondongan masyarakat Iran terhadap hal-hal yang esoteris dan mistis. Hamid Enayat, *Reaksi Politik.*, hlm. 26.

Maka terjadilah tarik-menarik yang cukup rentan antara pendukung kedua kelompok tersebut.

Pada waktu pembunuhan 'Umar, gerakan Syi'ah belum terorganisasi dengan baik. Watt menyebut istilah tersebut dengan *proto-syi'ism*,³⁷ yakni embrio terbentuknya paham Shi'ah yang diawali oleh klaim-klaim pendukung 'Alî. Fazlur Rahman menyebutkan, Shi'ah sebagai sekte (aliran) mulai bangkit sejak pengangkatan Hasan ibn 'Alî sebagai imam.³⁸ dan pecahnya syi'ah sejak terbunuhnya Husein ibn 'Alî di Padang Kerbala.³⁹

Tak satupun sejarawan yang membantah, bahwa munculnya paham Syi'ah merupakan bentuk protes terhadap pola kepemimpinan khalifah yang dianggap keluar dari *main stream* agama. Dalam kepercayaan Syi'ah, bukanlah Abû Bakar, 'Umar dan 'Usmân yang seharusnya menerima tongkat estafeta kepemimpinan umat Islam pasca Nabi meninggal, melainkan 'Alî ibn Abî Tâlib. Mereka dianggap merebut hak 'Alî.⁴⁰ Karena 'Alî dan keturunannya (*ahl al-bait*) yang berhak menerima kekuasaan itu. Cara yang dilakukan oleh Abû Bakar dan 'Umar, pemilihan khalifah berdasarkan musyawarah sama sekali tidak benar. Imam tidak boleh diangkat oleh seseorang, karena ia seorang yang suci (*ma'sûm*) terpelihara dari dosa-dosa. Baik Syi'ah *Iṣnâ*

³⁷ Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), hlm. 38.

³⁸ Selengkapnya baca Nouruzzaman Shiddiqi, *Syi'ah dan Khawarij* (Yogyakarta: PPM, 1985), hlm. 10. Akbar S. Ahmed, *Discovering Islam* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1988), hlm. 57.

³⁹ *Ibid.* Pada waktu terbunuhnya Husein ibn 'Alî kelompok Syi'ah kian meluas, dan terus menebarkan fitnah di antara umat Islam, dengan mengatakan bahwa khalifah Abû Bakar, 'Umar dan 'Utsmân merampas hak-hak politik 'Alî dan keluarganya.

⁴⁰ Seperti disebut di awal tulisan ini, bahwa Syi'ah mengakui Nabi telah mewasiati 'Alî di Ghadir Khumm untuk menggantikan kedudukan beliau. Enayat, *Reaksi Politik*, 52. Ihsan Ali Zahri, *Syi'ah Berbobong Atas Nama Ahlul-Bait*, ter. Bey Arifin dan Muamal Hamidy (Surabaya: Ibna Ilmu, 1988), hlm. 2-3

*'Asyariyah*⁴¹ maupun Syi'ah *Sab'iyah*⁴² berkeyakinan sama, bahwa khalifah sebelum 'Alī dianggap merebut kepemimpinan umat Islam yang seharusnya jatuh kepada keturunan Nabi.

Beberapa sekte Syi'ah ekstrim juga muncul, bersamaan dengan semakin luasnya wilayah Islam. Meskipun ada dari mereka yang agak lunak terhadap kepemimpinan Abū Bakar, namun secara umum menunjukkan sikap akompromis dalam hal politik. Bagi Syi'ah, persoalan politik juga menyangkut persoalan akidah.

Pada perkembangan lebih lanjut, Syi'ah terus tampil ke permukaan dengan muka yang ekstrim dan tanpa kompromi. Syi'ah yang setelah fase awalnya sebagai sebuah legitimasi politik yang murni, untuk beberapa lamanya berfungsi sebagai sebuah gerakan protes dan reformasi *sosio-kultural* dalam Islam, dan tidak jarang menggunakan taktik-taktik subversif. Hal ini terlihat dalam gerakan Isma'īlī yang secara politis berhasil, mereka sudah berubah karena struktur teologisnya yang berpusat kepada imamologi yang menurut Rahmān⁴³ merupakan pengaruh dari ide-ide *gnostik* Kristen, dan terkenal dengan doktrin *isolasionis taqiyah*nya.

⁴¹ Aliran dalam Syi'ah jauh lebih banyak dibanding dengan ahlussunnah. *Iṣnā 'Asyariyah* di antara aliran yang cukup populer dan banyak pengikutnya. Disebut *Iṣnā 'Asyariyah* karena mereka meyakini kedua belas imam inilah yang berhak mewarisi kepemimpinan Nabi, yakni dari Imam 'Alī ibn Abī Ṭālib sampai imam kedua belas Abū al-Qasīm Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Mahdī yang saat ini masih belum keluar. Muhammad Ridā al-Muzaffar, *Aqā'id al-Imāmīyah* (Beirut: Dār al-Qadr, 1973), hlm. 105.

⁴² Disebut *sab'iyah* karena kelompok ini berpendirian bahwa rangkaian imamah terhenti hingga pada imam ketujuh, yakni Isma'īl ibn Ja'far al-Sadīq. Hal ini sekaligus berseberangan dengan paham *Iṣnā 'Asyariyah*. Munawir, *Islam Dan Tata.*, hlm. 213. Dalam Syi'ah banyak timbul sekte-sekte akibat dari perbedaan persepsi mengenai imam. Asy-Syahrastānī menyebut Syi'ah terbagi ke dalam 25 golongan, asy-Syahrastānī, *al-Milal*, hlm. 146. Sementara al-Ansyarī merincinya menjadi 45 cabang. Baca al-Ansyarī, *Maqalat al-Islāmīyah wa Ikhtilāfī al-Muṣallīn* (Mesir: Maktabah al-Nahḍah, 1969), hlm. 93.

⁴³ Fazlur Rahmān, *Membuka Pintu Ijtihad*, ter. Anas Wahyudin (Bandung: Pustaka, 1995), hlm. 139.

Menurut Rahman, meskipun Syi'ah terus berlalu dengan perkembangan zaman, paham Shi'ah tidak memulai kehidupannya kembali sebagai suatu kritik yang sehat dan oposan loyal konstruktif dari prinsip ijtihad- ijmak, tetapi melalui saluran yang berbeda; menggantikan ijmak dengan fatwa imam yang maha sempurna.⁴⁴ Posisi imam sangat tinggi dibandingkan dengan suara mayoritas. Barangkali yang paling menonjol dari Shi'ah adalah sikap mental yang menolak mengakui bahwa pendapat mayoritas dengan sendirinya adalah benar, dan pembelaan yang dirasionalisasikan atas nama pembelaan moral dari kelompok minoritas yang diperangi.

Pandangan mayoritas (*ablussunnah*) ini tampaknya merupakan akibat dari legitimasi suksesi Nabi, yang membatasi hak pemerintahan yang sah pertama pada anggota keluarganya. Semua teori politik yang mempunyai pandangan eksklusif cenderung melahirkan eksponen-eksponen yang penuh dengan rasa cemburu. Hamid Enayat menyebut sikap Syi'ah ini karena keterpaksaan dalam perjuangan untuk bertahan hidup di lingkungan yang bermusuhan.⁴⁵ Setiap kelompok minoritas yang senantiasa dikejar-kejar dan ditindas akan berpaling ke dalam dirinya sendiri, dan dalam proses mengambil jarak yang semakin jauh dari mayoritas, secara gradual ia akan mengembangkan kebiasaan dan sikap mentalitasnya sendiri.

Karena posisi yang demikian inilah, sikap politik Shi'ah mengedapankan *esoterisme* dan *taqiyah* dengan membiarkan kepemimpinan mayoritas dilindas oleh kepemimpinan minoritas. Bahkan Syi'ah tidak jarang akan berfikir dan bertindak reformis. Karena imam (dan imāmah) dianggap memiliki supremasi hukum dan otoritas di atas kepentingan masyarakat luas. Dengan

⁴⁴ *Ibid.* Hal ini yang sekaligus membedakan Syi'ah dan ahlussunnah. Khalifah dalam Sunni tidak memiliki otoritas agama dalam pengertian pembuat undang-undang. Karena khalifah harus bekerja secara kolektif dengan *abl al-hal wa al-'aqd* yang merupakan representasi ulama dan tokoh masyarakat. Model seperti ini akan melahirkan ijmak, kesepakatan-kesepakatan di bidang agama dan politik.

⁴⁵ Enayat, *Reaksi Politik.*, hlm. 32.

dalih penjaga supremasi agama yang kebenarannya dijamin oleh Allah, posisi imam ibaratnya Nabi yang memiliki daya jangkau hukum sangat luas.

Jalur politik agama yang demikian ini menurut Rahman akibat jalan yang ditempuh oleh *ablussunnah* pada awalnya yang mengedepankan sintesa sikap moderat, jalan tengah dan demokratis pada perkembangan berikutnya berubah menjadi kaku, otoriter dan tidak toleran. Dan berubah menjadi golongan di antara golongan-golongan lainnya dengan sikapnya yang *a-kompromis* dan *eksklusif*.⁴⁶ Maka tak heran jika Syi'ah yang merasa dirugikan kemudian membentuk kekuatan baru melawan rezim yang tidak mencerminkan sikap Islami, meskipun pola yang ditampilkan Syi'ah belum tentu lebih Islami.

Adalah sikap Syi'ah yang tidak semestinya salah dengan pola imamahnya di awal pemerintahan Islam. Karena sikap khalifah (atau penguasa waktu itu) yang *nota bene* diwakili oleh mayoritas Sunni berperilaku jauh dari nilai-nilai substansif kekhalifahan. Apalagi pergantian Muawiyah ke Yazid yang semestinya mengikuti jejak pendahulunya *khulafā'u ar-rāsyidin* dinilai telah merugikan kelompok-kelompok tertentu yang semestinya memiliki kans untuk jabatan itu. Dengan model dinasti yang pertama kali dilakukan oleh Muawiyah telah menutup kran peluang bagi masyarakat luas untuk menjadi pemimpin. Sementara sikap Syi'ah yang terus berposisi sangat rasional. Di samping mereka dirugikan oleh kudeta Muawiyah terhadap 'Ali, juga diperparah oleh tiadanya jaminan terhadap eksistensi politiknya di masa-masa yang akan datang.

***Ambiguitas* Khilafah**

Beberapa *decade* belakangan ini selalu muncul pertanyaan klasik yang mempersoalkan hubungan agama (Islam) dan negara. Apakah Islam sebuah agama atau negara, atau keduanya; agama sekaligus negara. Pertanyaan tersebut bukan pertanyaan "latah" atau mimpi di siang bolong, tetapi

⁴⁶ Rahman, *Membuka Pintu*, hlm. 140.

pertanyaan yang harus dijawab meskipun akhir jawaban itu secara akademis juga akan berpihak.

Dasar-dasar yang digunakan, baik bersumber pada al-Qur'an maupun hadis atau sejarah Islam tidak secara tegas menjelaskan apakah Islam sebagai agama dan negara, atau agama saja. Demikian pula tidak ada dasar yang menyatakan bahwa agama terpisah dari negara, atau negara terpisah dari agama. Demikian pula ketika merujuk pada tradisi sejarah sebagaimana ulama' fikih sunni menjelaskan tentang hubungan agama dan negara dengan mengambil contoh peristiwa-pristiwa politik dalam pemilihan/pengangkatan *khulafā'u ar-rāsyidin*. Dalam kasus khalifah sulit dibedakan antara urusan politik dan agama. Apakah berkumpulnya sahabat di Śaqifah bani Sa'idah atas nama agama atau politik, atau kedua-duanya, memang sulit untuk dijelaskan secara komprehensif. Demikian pula apakah para khalifah itu memerintah atas nama agama atau kekuasaan semata juga tidak bisa diuraikan dengan menyeluruh, karena sulitnya membedakan antara urusan agama dan keduniaan.⁴⁷ Begitu pula ketika Nabi masih ada, baik ketika berada di Makkah maupun Madinah. Apakah Nabi memerangi kaum kafir yang membangkang itu atas nama agama atau kepala Negara, atau keduanya, tidak bisa dijelaskan secara *rigid*.

Tapi satu hal yang perlu dicatat bahwa Islam lahir di sebuah wilayah yang tak bernegara, yang tidak memiliki aturan-aturan administratif sebagaimana layaknya sebuah Negara. Islam lahir dengan mengusung peradaban modern dengan berusaha membawa aturan-aturan itu di tengah masyarakat Arab yang sulit ditaklukkan dengan aturan-aturan. Dan aturan-aturan itu memerlukan kekuasaan yang mewakili komunitas mereka untuk melaksanakannya seperti hukuman bagi pencuri, pezina, dan yang lainnya. Fakta di atas tidak bisa dielakkan lagi ketika Islam berkembang begitu cepat

⁴⁷ Kasus seperti ini juga terjadi pada agama manapun dan dalam kondisi apapun. Sementara dalam konteks Islam semakin tidak jelas karena dasar-dasar yang ada dalam al-Qur'an maupun hadis tidak memberikan penjelasan yang memadai. Dalam Islam cuma mengenal istilah *dar al-harb* atau *dar al-Islam*.

sehingga memperlihatkan batas wilayah Islam dan non-Islam. Dari sinilah maka kemudian payung politik diperlukan, Islam adalah hukum dan setiap hukum/aturan harus ada orang yang memerintah.

Nabi tidak memberikan aturan yang jelas tentang kepemimpinan sesudahnya. Demikian pula tentang kepemimpinan seperti apa yang layak dilaksanakan, dan kriterianya juga Nabi tidak memberi batasan.⁴⁸ Munculnya khilafah dan penyebutan khalifah merupakan hasil ijtihad para sahabat (Sabda Nabi: “*antum a’lamu bi umūri dunyākum*”) yang menganggap bahwa kepemimpinan sesudah Nabi tidak boleh kosong dan karenanya perlu seorang pemimpin yang bernama “khalifah”. Pertemuan di Śaqifah tersebut untuk memilih khalifah adalah pertemuan yang tidak direncanakan dengan matang, tergesa-gesa dan tidak memiliki dasar teologis yang kuat. Apalagi tidak semua unsur sahabat penting hadir dalam musyawarah tersebut.

Namun peristiwa di Śaqifah selalu dijadikan dasar dalam tradisi fikih sunni khususnya dalam menganalogkan (*qiyas*) tradisi kepemimpinan; yakni *pertama*, khalifah tidak membicarakan negara sebagai institusi melainkan difokuskan kepada orang yang akan dibay’at untuk memerintah berdasarkan kitabullah dan sunnah rasul dalam jangka waktu yang tidak terbatas. *Kedua*, khalifah hanya ada satu orang dalam wilayah Islam, sementara di bawahnya terdiri dari gunernur. *Ketiga*, khalifah berdasarkan pilihan bukan “teks” (dalam tradisi Syi’ah).⁴⁹

Peristiwa politik di thaqifah dan kemudian melahirkan generasi khalifah utama (dari Abū Bakar hingga ‘Ali) menjadi dasar hukum politik dalam tradisi sunni yang kadang tanpa melihat makna-makna penting di balik semua peristiwa tersebut. Apakah sistem khalifah merupakan sebuah sistem politik Islam atau hanya sebuah *ambiguitas* politik. Apabila dikritisi secara mendalam baik tradisi sistem khalifah pada masa-masa awal atau pemikiran

⁴⁸ Munculnya hadis “*al-aimmatu min Qaraisy*” lebih didasarkan pada pertimbangan bahwa masyarakat Arab tidak bisa tunduk selain pada suku Qaraisy.

⁴⁹ Muḥammad ‘Abid al-Jābirī, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah* ter. Mujiburrahman (Yogya: Pustaka Fajar Baru, 2001), hlm. 66-7.

politik sunni era belakangan, ambiguitas tersebut semakin menonjol melihat banyaknya kekurangan dalam sistem khalifah. Ada beberapa poin penting yang perlu dicermati dalam tradisi khalifah. *Pertama*, tidak ada batasan bagi jabatan khalifah. Keempat *kehalifā'u ar-rāsyidin* tidak memiliki batasan jabatan sehingga sulit diukur untuk dikatakan sebagai sesuatu yang ideal. *Kedua*, tidak ada pola atau tata cara bagaimana memberhentikan khalifah yang korup, tidak menjalankan undang-undang atau sudah tidak mampu lagi menjalankan tugas keseharian. Kasus *kehalifā'u ar-rāsyidin*, tiga dari empat khalifah adalah meninggal sebelum kekuasaannya habis. *Ketiga*, tidak ada metode yang tepat bagaimana memilih khalifah. Peristiwa di Šaqifah adalah peristiwa politik *emergency*, tergesa-gesa dan di luar rencana. Pergantian dari Abū Bakar ke 'Umar adalah cara tidak ideal karena dapat menimbulkan fitnah, demikian pula pengangkatan 'Ali sebagai khalifah tidak mencerminkan idealitas syarat-syarat pemimpin modern. Hanya cara yang dilakukan oleh 'Umar bisa dikatakan sebagai cara yang terbaik dibandingkan dengan ketiga cara sebelum dan sesudahnya. *Keempat*, tidak ada batasan wewenang seorang khalifah. Mulai dari Abu Bakar hingga 'Ali pola kepemimpinannya mirip dengan "panglima perang" yang bisa memerintah kapan dan dalam situasi apa saja. Masalah pembatasan wewenang tidak sampai dipikirkan waktu itu karena umat Islam disibukkan dengan penaklukan dan ekspansi wilayah.

Wacana khilafah sebagai cita-cita tertinggi dari Hizbut Tahrir ini terus dan selalu diperjuangkan di seluruh di dataran Indonesia belakangan ini, terutama pasca tumbangannya rejim Soeharto. Keterbukaan dan euforia kebebasan berpolitik dan mengeluarkan pendapat sebagai yang terjadi di dalam Negara-negara demokratis semakin menemukan momentumnya. Hizbut Tahrir Indonesia merupakan satu di antara partai politik yang sebenarnya diuntungkan dengan lahirnya era reformasi. Walaupun sebetulnya sudah semenjak lama berada di Indonesia, namun sebelum reformasi partai ini tidak lebih hanyalah sebagai gerakan politik di bawah tanah (semacam *under ground*), mereka tidak berani terang-terangan menampakkan identitasnya, menghindar sangat berhati-hati khawatir dengan "dibredel" oleh penguasa pada masa itu.

Isu ambisius pembentukan Khilafah ini sontak mengobarkan perseteruan terbuka antara mereka yang pro dan kontra. Bagi yang mengamini, khilafah adalah bermakna penyelesaian serangkaian problem kemanusiaan sekaligus sebagai jalan pemersatu umat Islam di dunia. Namun bagi mereka yang menolak, khilafah tak lebih hanya sebuah mimpi besar tentang 'kejayaan Islam' yang naif dan tidak mendasar karena berusaha merekonstruksi sejarah sebagai wajah tunggal untuk dihadirkan dalam masa kekinian. Dan di level kebangsaan, khilafah justeru akan menggerus nilai budaya lokal yang telah lama berakar urat, serta bisa menggoyah keutuhan NKRI (Negara Kesatuan Republik Indonesia). Sejarah mencatat bahwa pada hari Minggu, 12 Agustus 2007, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) menggelar hajatan Konferensi Khilafah Internasional 2007 bertema : Saatnya Khilafah Memimpin Dunia. Sungguh sebuah hajatan besar yang membelalakkan dan sekaligus meresahkan umat Islam Indonesia yang masih memiliki *sense of* NKRI, di mana selama ini kehadiran gagasan Khilafah memang telah memiliki dampak yang membuat sebagian besar bangsa kita merasakan kegelisahan terutama ditandai dengan munculnya fenomena baru yang kian merebak, yakni gerakan-gerakan Islam yang mempunyai kendaraan politik dan dapat dinyatakan sebagai sebuah gerakan ideologi transnasional.

Pada masa itu seratus ribu orang lebih yang mengenakan atribut dan simbol HTI tumpuk *blek* menjadi satu di stadion. Mereka terdiam, dan dengan khidmat mendengarkan orasi dan paparan tiga narasumber yang didatangkan dari luar negeri. Mereka adalah Profesor Dr Hassan Ko Nakata (Guru Besar Doshisha University, Kyoto/Presiden Asosiasi Jepang), Dr Salim Atcha (Hizbut Tahrir Inggris), dan Syekh Usman Abu Khalil (Hizbut Tahrir Sudan) yang menyampaikan materi dilengkapi dengan lima pembicara dari dalam negeri, yakni Profesor Dr. Din Syamsuddin (Ketua Umum PP. Muhammadiyah/Wakil Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia), Aa Gym (PP. Darut Tauhid, Bandung), KH. Amrullah Ahmad (Ketua Umum Syarikat Islam), dan Tuan Guru Turmudzi (Syuriah Nahdlatul Ulama Nusa Tenggara Barat) serta KH Tohlon (MUI Sumatera Selatan).

Selanjutnya dapatlah pula kita katakan bahwa tidak sekadar jumlah massa yang fantastis, tapi yang menggetarkan dalam momentum itu adalah Hizbut Tahrir Indonesia kini dengan lantang dan gagah menyuarakan khilafah di tengah Indonesia yang menganut konsep *nation-state*. Padahal konsep khilafah tentu saja berseberangan dengan konsep *nation-state* dan demokrasi. Pihak HTI pun merasa sukses, tidak semata-mata pada penyelenggaraan acaranya namun yang lebih penting adalah keberhasilannya mengibarkan gagasan khilafah. Dan mereka pun kian percaya diri. Sontak saja acara itu menuai kritik tajam. Achmad Munjid, seperti yang ditulis dalam koran Tempo, secara verbal mengkritik dengan menunjuk kekeliruan secara mendasar yang dilakukan oleh para pendukung politik Islam sebagaimana HTI. Kekeliruan itu karena mereka menempatkan agama pertama-tama sebagai sebongkah norma tertutup yang beku dan a-historis, bahkan anti sejarah. Sementara itu, persoalan sosial dipandang sebagai relasi-relasi sederhana yang gampang diurai dan diselesaikan dengan menggunakan senjata agama sebagai norma.

Adapun dalam persepektif peneliti adalah bahwa pangkal persoalan kekeliruan organisasi seperti HTI ini adalah mempersepsikan Islam yang diyakini sebagai lembaga serba sempurna diandaikan telah menyediakan cetak biru (*blue print*) apa saja, termasuk sistem politik, yang wajib dan tinggal dipraktekkan. Khilafah adalah sebuah sistem pemerintahan yang khas dengan ideologi Islam dan perundang-undangan yang mengacu pada al-Qur'an dan Hadis. Tegaknya khilafah diyakini oleh mereka, dapat dan mampu untuk menegakkan syariat Islam dan mengembangkan dakwah ke seluruh penjuru dunia.

Lalu yang menjadi pertanyaan besar bagi mayoritas umat Islam di Indonesia ini adalah apa yang melatari mereka bersikukuh mengusung agenda khilafah ke Indonesia bahkan dunia. Namun yang jelas, argumentasi mereka selalu merujuk pada kilas sejarah masa lalu tentang pemerintahan yang pernah dipraktekkan oleh *kehalifā'u ar-rāsyidīn* dan sesudahnya. Mereka secara obsesional ingin memboyong masa kegemilangan peradaban Islam untuk bisa dipraktekkan saat ini dengan dalih untuk mempersatukan umat

Islam di dunia. Mereka pun terlelap dalam glorifikasi sejarah Islam. Apa yang menjadi dasar argumen ini tentu saja masih butuh diuji kebenarannya terlebih dahulu. Benarkah Nabi Muhammad pernah mewariskan sistem politik Islam? Apakah para *kehalifa'ū ar-rāsyidīn* telah menetapkan sebuah rumusan tentang khilafah? Apakah pemerintahan pasca khulafa al-rashidun mempraktekkan sistem khilafah dan berhasil menyatukan umat Islam di belahan dunia ini? Untuk menjawab itu semua, mari kita sejenak menengok sejarah Islam masa lalu.

Dalam konteks sejarah, tercatat bahwa memang diyakini Islam sebagai sebuah agama dan sekaligus negara. Demikian adagium yang membius kalangan yang mempercayai sistem khilafah. Karenanya, mereka menganggap bahwa Islam bukan hanya menjadi agama semata, tapi juga sebagai sistem politik. Dan di ujung keyakinannya itu, mereka tanpa ragu memaklumkan bahwa sistem khilafah merupakan bagian *inbern* dalam tubuh Islam yang tak mungkin bisa dipisahkan. Berangkat dari situ, mereka meyakini bahwa Nabi saw., disamping seorang rasul juga menjadi kepala negara. Ia adalah penguasa tertinggi keagamaan dan politik. Madinah adalah negara Islam pertama di muka bumi ini, dimana Islam mencapai bentuknya yang paling sempurna. Era kekuasaan Nabi selanjutnya diteruskan oleh para Sahabat yang melembagakan sebuah sistem politik yang disebut khilafah.

Demikian inilah adalah versi mereka. Benarkah Nabi pernah menetapkan satu bentuk kekuasaan tertentu? Apakah Nabi juga pernah berpesan bahwa orang-orang sepeninggalnya harus meneruskan tradisi kekuasaan yang telah ia bangun? Logika yang penulis gunakan sederhana saja: bagaimana Nabi sampai pada level penetapan formulasi baku tentang bentuk kekuasaan (negara), padahal Nabi selama memimpin di Madinah tidak pernah sibuk dan berupaya memformalisasikan Islam sebagai merek yang harus dipancang dalam ruang kenegaraan. Mari kita lihat secara jeli, Piagam Madinah yang terdiri dari tiga lembar itu sama sekali tak menyebutkan, bahkan, kata Islam.

Bukti bahwa Nabi tak pernah menetapkan satu bentuk kekuasaan politik tertentu dapat dilihat dalam proses pengangkatan keempat khalifah, yang

semuanya terkesan *ad hoc* serta tidak ada model yang secara konsisten diikuti dari waktu ke waktu. Abū Bakar diangkat secara aklamasi; 'Umar diangkat melalui wasiat; Uṣman diangkat melalui tim formatur yang diprakarsai Umar; dan Ali diangkat melalui aklamasi.⁵⁰ Memperkuat penyangkalan ini, Munjid mengajak kita untuk membaca buku-buku sejarah Islam standar, entah yang klasik seperti *Tārikh ar-Rasūl wa al-Mulk* karya Aṭ-Ṭabarī,⁵¹ entah yang kontemporer seperti buku *The Crisis of Muslim History* karya Mahmoud Ayoub, maka kita akan segera mengerti betapa, bahkan, sejak hari pertama Nabi Muhammad wafat, persaingan dan perselisihan politik di kalangan para sahabatnya telah dimulai. Itulah salah satu alasan mengapa Abū Bakar tergesa dibi'at tanpa kehadiran Ali, keluarga terdekat Nabi. Demi menghindari pertikaian yang kian kentara, Abū Bakar menunjuk 'Umar ibn al-Khattab sebagai penggantinya. Sementara itu, 'Umar merasa perlu membentuk dewan formatur buat memilih penerusnya kelak akibat munculnya kubu-kubu politik yang seimbang dan saling berselisih. Adapun 'Ali diangkat sebagai khalifah di tengah penolakan pelbagai kelompok, termasuk kaum Khawarij dan kubu 'Aisyah, istri Nabi, yang kemudian memuncak dalam perang Jamal dan Siffin.⁵²

Pasca *kehalifa'ū ar-rāsyidīn*,⁵³ terjadi perubahan yang sangat mendasar dalam sistem kekuasaan. Bani Umayyah dan Bani Abbashiyah mengembangkan sistem dinasti, dimana kekuasaan diwariskan menurut garis keluarga, secara turun-temurun dalam lingkaran dinasti. Malah kadang disertai pertumpahan darah di antara sesama saudara sendiri, seperti kasus al-Ma'mun dan Al-Amin, para ahli waris Sultan Harun ar-Rasyīd. Tradisi yang dikembangkan

⁵⁰ Lihat buku karya Jalāl ad-dīn as-Suyūī, *Tārikh al-Khulafā'* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 18.

⁵¹ Lihat pula buku karya Abū Ja'far Muhammad ibn Jarīr aṭ-Ṭabarī, *Tārikh*, *Tārikh al-Umam wa al-Mulūk* (ttp: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 57.

⁵² Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI-Press, 1993), hlm. 9.

⁵³ Lihat pula Abu A'laā al-Maudūdī, *al-Khilafah wa al-Mulk*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Mizan, 1984).

oleh generasi Sahabat sama sekali ditinggalkan. Anehnya, periode dinasti Islam, terutama dinasti Umayyah dan Abbasiyah –dengan keberhasilan ekspansi wilayah dunia Islam yang amat dramatis dengan segala capaian peradaban yang gemilang–, seringkali dirujuk oleh para pendukung sistem khilafah sebagai puncak dari sistem khilafah Islam.

Dari sini, kesangsi kian kuat, seperti yang ditanyakan Munjid. Jika khilafah dianggap merupakan sistem politik baku, tunggal, dan menyatukan umat Islam seluruh dunia selama belasan abad, kenyataan sejarah manakah yang kita rujuk? Dinasti Umayyah di Spanyol, Dinasti Fatimiyah di Mesir, dan Dinasti Abbasiyah di Bagdad bukan cuma merupakan tiga kekuasaan terpisah yang pernah berdiri satu zaman, tapi juga berperang satu sama lain.

Jikalau itu yang disebut sebagai khilafah, maka khilafah tidak memiliki kisah sukses yang memadai. Sejarah telah banyak menunjukkan perihal kegagalan demi kegagalan dan penyelenggaraan khilafah dan tak jarang berujung pada penghilangan nyawa sesama. Lihat saja, dari empat khulafa al-rashidun, tiga di antaranya (‘Umar ibn Khaṭṭab, ‘Uṣman, ‘Ali) wafat terbunuh justru ketika konsep khilafah itu diterapkan. Peperangan ontal (*waq’ah al-jamal*) yang melibatkan ‘Ali (menantu sekaligus sepupu Nabi) dan ‘Aisyah (istri Nabi Muhammad SAW) telah menelan korban nyawa yang tidak sedikit. *Inkuisisi (mibnah)* dengan menghukum para intelektual muslim brilian juga terjadi dalam dunia khilafah. Belum lagi cucu Nabi, seperti al-Husain yang tewas dengan kepala terpancung dan al-Hasan diracun akibat perintah biadab penguasa yang menyandang gelar khalifah. Bagaimana mungkin khilafah sebagai sistem politik diklaim meneladani Nabi? Ini adalah bukti kuat bahwa khilafah bukanlah konsep yang ideal. Ia telah gagal justru pada saat uji cobanya yang pertama.

Akhirnya, kisah tentang khilafah pun harus ditamatkan. Pada tahun 1924, khilafah Islam di Istanbul dengan Sultan Abdul Hamid II sebagai penguasa, secara resmi dihapus oleh Mustafa Kemal Attaturk. Peristiwa ini dalam sejarahnya tercatat secara simbolis menghapus dengan resmi sistem khilafah dari dunia Islam. Setahun kemudian, ‘Ali Abd ar-Rāziq dari Mesir

menerbitkan buku yang kontroversial *al-Islām wa Uṣūl al-Hukm: Ba's fī al-Khilāfah wa al-Hukūmah fī al-Islām*. Ali Abd ar-Rāziq menyatakan bahwa Islam sama sekali tidak mengenal sistem khalifah. Sistem khilafah diciptakan oleh orang-perorang sepeninggal Nabi saw. sebagai ijtihad politik. Khilafah Islam di Istanbul itu merupakan episode terakhir dari semua rangkaian cerita yang hanya menyisakan kegetiran belaka. Pasca itu, tak ada lagi cerita tentang khilafah. Ia cukup disimpan dalam etalase sejarah dan sekali waktu dikenang dengan kemirisan. Logika sederhana saja tentu sudah mafhum, bahwa cita-cita membuat pemerintahan tunggal Islam serasa khayal belaka, sebab itu akan *mereduksi* dan *mendistorsi* kemajemukan Islam dalam ruang dan masanya masing-masing.

Selanjutnya, mari sekarang kita telusuri semua di dataran bumi ini, maka kita tidak akan menemukan satupun di belahan bumi ini yang mengadaptasi konsep khilafah ini. Bahkan, di Timur Tengah sendiri, ide pembentukan pemerintahan tunggal ini ditolak. Negara-negara tersebut tetap menggunakan sistem pemerintahan berbentuk kerajaan, Republik Islam, atau emirat. Di Eropa, ide khilafah yang diusung Hizbut Tahrir juga ditolak karena mempermasalahkan sistem dan konstitusi Negara. Lalu bagaimana dengan konsep khilafah Islamiyah yang lagi giat-giatnya diramalkan oleh HTI (Hizbut Tahrir Indonesia) di Indonesia? Mayoritas umat Islam menyatakan bahwa hal itu mungkin hanyalah romantisme Taqiyuddin al-Nabhānī —pendiri Hizbut Tahrir—akan sejarah kejayaan Islam yang coba direkonstruksi dan diformulasikan ulang menjadi sebuah konsepsi politik Islam yang kemudian diwiridkan secara terus-menerus agar dipercaya mampu menjadi “jimat” pemersatu antar umat Islam di muka bumi ini, menembus batas wilayah geografis.

Menurut berapa literature yang diterbitkan oleh para aktivis HTI, menunjukkan bahwa berangkat dari beberapa gagasan yang didengungkannya bahwa adalah Hizbut Tahrir merupakan partai Islam yang sangat anti terhadap nasionalisme. Bagi kelompok ini, nasionalisme merupakan salah satu faktor utama yang dapat memecah belah umat. Mereka atau kalangan

Hizbut Tahrir ini menilai bahwa Islam tidak mengenal nasionalisme, karena praktek-praktek nasionalis ini merupakan bagian dari ide-ide secular yang seharusnya umat Islam tidak menggunakannya.⁵⁴

Salah satu penggerak Hizbut Tahrir Indonesia, Farid Wajdi,⁵⁵ pun mengungkapkan hal serupa bahwa faktor nasionalisme inilah yang merupakan faktor paling utama dalam memecah belah umat Islam sehingga mematikan kehirauan umat Islam di suatu Negara kepada umat Islam lain yang berada di belahan Negara yang berbeda. Padahal umat Islam, sejatinya bersaudara dimanapun dan kapanpun wajib dibela disebabkan satu akidah. Selanjutnya Wajdi pun berkeyakinan bahwa para pemimpin Negara disetir oleh barat, dalam hal ini Amerika.

Pandangan peneliti adalah bahwa mendirikan khilafah mendunia terbantahkan oleh dalil-dalil berikut ini: *Pertama*, khilafah mendunia tidak memiliki akar dalil *syar'iyah qat'i*. Adapun yang wajib dalam pandangan agama adalah adanya pemerintahan yang menjaga kesejahteraan dan kemaslahatan dunia. Terlepas dari apa dan bagaimana sistem pemerintahannya. Karena itu, kita melihat para ulama di berbagai negara di belahan dunia memperbolehkan, bahkan tak jarang yang ikut terlibat langsung dalam proses membidani pemerintahan di negaranya masing-masing. Beberapa contoh kasus dari sistem pemerintah di jaman klasik, antara lain: Daulah Mamālik di Mesir, Daulah Mungol di India, Daulah Hafsiyyah di Tunis, dan lain sebagainya.⁵⁶

⁵⁴ Sekularisasi merupakan diskusi menarik yang dominan dan menjadi perhatian kalangan HTI ini, akan tetap ketika mencoba untuk menganalisisnya, tampak masih kurang mendalam terutama pada dalil-dalil qath'i yang digunakannya. Lihat buku yang ditulis oleh Tim Intelektual HTI, *Jalan Baru Intelektual Muslim (Visi Pembebas Generasi)*, (Surabaya: MHTI: 2012).

⁵⁵ Lihat petikan wawancaranya di dalam majalah "*al-Wa'ie*", no.145 tahun XIII, September 2012, hal. 19-22.

⁵⁶ Lihat M. Abdul karim, *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007).

Kedua, persoalan *imāmah* dalam pandangan *ahlussunnah wal jama'ah* bukanlah bagian dari masalah akidah, melainkan termasuk persoalan *siyāyah syar'iyah* atau fikih mu'amalah. Karena itu, kita boleh berbeda pendapat dalam soal sistem pemerintahan, sesuai dengan kondisi zaman dan masyarakatnya masing-masing dalam mempertimbangkan *maṣlahah* dan *mafsadah* dari sistem yang dianutnya tersebut.

Ketiga, membentuk pemerintahan agama di suatu daerah, akan membunuh agama itu sendiri di daerah lain. Menegakkan Islam di suatu daerah di Indonesia, sama halnya dengan membunuh Islam di daerah-daerah lain seperti di Irian Jaya, Flores, Bali dan lain sebagainya. Daerah basis non Islam akan menuntut hal yang sama dalam proses penegakkan agamanya masing-masing. Bentuk negara nasional adalah wujud kearifan para pemimpin agama di Indonesia, tidak ingin terjebak pada institusionalisasi agama, sebagai tuntutan dari otonomi daerah.

Keempat, secara psikologis masyarakat kita masih belum siap benar untuk melaksanakan syariah Islam secara penuh, terutama untuk menerapkan hukum pidana Islam. Seperti bagi pezina dirajam, pencuri dipotong tangan, sanksi bagi yang tidak melaksanakan sholat dan zakat, dan seterusnya. Penerapan syariah Islam secara penuh tanpa mempertimbangkan kesiapan umat Islam akan menyebabkan banyak umat Islam yang tidak mengakui sebagai seorang muslim karena takut terhadap sanksi hukum tersebut. Jumlah 90 persen umat Islam akan mengalami penurunan secara drastis. Sehingga penerapan itu justru merugikan umat Islam sendiri.

Kelima, sulitnya mencari tolok ukur apakah yang dilakukan oleh seorang khalifah itu merupakan suatu langkah politik atau sekedar pelampiasan ambisi kekuasaan, atau itu memang benar-benar melaksanakan perintah Allah ketika terjadi kekerasan dari khalifah yang berkuasa terhadap para ulama sebagaimana dialami oleh imam mazhab yang empat: Imam Mālik, Imam Abū Ḥanīfah, Imam asy-Syāfi'i, Imam Ahmad ibn Ḥanbal dan para pengikut mereka. Sejarah mencatat tidak sedikit dari para ulama yang mendapat perlakuan zalim, diborgol, dipenjara, dan dianiaya, sementara

khalifah dalam menjalankan hukuman tersebut melakukannya atas nama agama. Jika demikian yang terjadi maka sudah pasti ulama *nahdiyyin* akan memenuhi penjara-penjara di seluruh wilayah Indonesia.

Keenam, jika memang disepakati ide formalisasi syariah, maka teori syariah manakah yang akan diterapkan. Apakah model Wahabi di Saudi Arabia yang memberangus ajaran-ajaran yang tidak sesuai dengan pemahaman pemerintah, sebagaimana diamalkan oleh kaum nahdiyyin seperti *tawaṣṣul*, *tablil*, *talqin*, dan lain sebagainya atau sistem Syi'ah yang telah membunuh ratusan ulama dan umat Islam, menghancurkan masjid-masjid Ahlus Sunnah sebagaimana yang terjadi di teluk Persi, di bagian wilayah Timur Tengah, atau belahan lain di dunia ini, dan pemerintah yang berkuasa melakukan semua itu, lagi-lagi, atas nama agama. Jika itu yang terjadi, niscaya warga *nahdiyyin* akan akan menjadi korban dari pemerintah yang berbeda akidah tersebut.

Dalil-dalil yang tersebut di atas kian meyakinkan bahwa cita-cita untuk mendirikan khilafah Islamiyah akan membawa konsekuensi tersendiri bukan hanya menyangkut tampilan wajah Indonesia tetapi juga kondisi masyarakat yang akan diwarnai oleh konflik dan resistensi dari elemen-elemen bangsa yang lain.

Dengan mempertimbangkan pendapat dari Imam al-Gazzālī dan al-Baidawī maka mengkonversi sistem pemerintahan yang ada tidak diperbolehkan menurut syara', mengingat besarnya ongkos sosial, politik, ekonomi, dan keamanan yang harus ditanggung oleh pemerintah dan masyarakat. Dalam pandangan ahlusunnah wal jama'ah menghindari mudharat lebih utama dari pada menerapkan kebaikan. Karena itu, menghindari mudharat yang besar lebih kita utamakan dari pada mendapat sedikit kemaslahatan. Sebaliknya, tidak mendapatkan sedikit kebaikan untuk menghindari mudharat yang lebih besar merupakan sebuah bentuk kebaikan yang besar.

Dengan demikian, sistem pemerintahan di dalam pandangan agama bukan sistem untuk sistem melainkan sistem untuk umat. Sehingga sistem apapun yang dianut oleh umat di dalam memenuhi tujuan syar'i

dari pemerintahan tidak boleh menimbulkan kerusakan yang mengancam keselamatan jiwa dan harta umat. Sebab sejatinya menurut Imam al-Gazzālī, pemerintahan itu didirikan untuk menata umat, agar kehidupan agama dan dunianya aman sentosa dari ancaman dari dalam maupun dari luar.⁵⁷

Penutup

Sering kali berlebihan jika muslim mengandaikan suatu kejayaan masa lalu hanya berpijak pada sistem khalifah sebagaimana *khulafā'u ar-rāsyidin* dan kemudian menyebutnya sebagai (satu-satunya) wilayah representasi ideal negara dalam Islam tanpa melalui telaah panjang dan koreksi yang memadai. Salah satu catatan penting bahwa perumusan sistem kepemimpinan pasca Nabi telah memberi inspirasi bagi perumusan panjang dan perdebatan sistem pemerintahan dalam Islam dengan tetap mengacu pada semangat yang mereka bangun.

Penyebutan apakah Islam dan negara adalah satu atau terpisah dan/atau satu sama lain saling mengisi merupakan bahan diskusi yang terus dicarikan jawaban alternatifnya. Sebab apabila mengacu pada sumber-sumber otoritatif (al-Qur'an-Hadis) dan sumber sejarah mengisaratkan bahwa sistem Negara dalam Islam terus dalam proses pencarian dan tergantung bagaimana masyarakat memahaminya. Masyarakat muslim diberi kebebasan untuk menentukan sistem itu sebagaimana Sabda Nabi; "*antum ta'lamu bi umūri dunyakum*" dengan berpegang pada prinsip-prinsip yang dibangun oleh Nabi dan para khalifah utama. Prinsip-prinsip itu adalah :

Pertama, menekankan musyawarah dalam menyelesaikan masalah politik dan sosial. Hal juga sesuai dengan semangat al-Qur'an. (Asy-Syūrā;36-9, Alī 'Imrān;159). *Kedua*, memberikan prioritas untuk menjadi pemimpin kepada masyarakat yang memiliki dan diterima oleh sebagian masyarakat. "*al-aimmatu min Qaraisy*" menurut Ibn Khaldun bukan didasarkan pada kesukuan, melainkan kemampuan mereka dalam mengorganisir masyarakat,

⁵⁷ Imam al-Gazzālī, *Al-Iqtisād fi al-'Itiqād*, (tpp: tnp, 1988), hlm. 147.

disamping cerdas dan tekun.⁵⁸ *Ketiga*, pernyataan terbuka oleh masyarakat tentang kesetiaan dalam mengikuti kepemimpinan mereka yang dinyatakan dalam bentuk bay'at. Dari tiga hal tersebut *khulafā'u ar-rāsyidīn* telah memberi contoh dan semangat yang baik bagaimana membangun sebuah negara dalam masyarakat muslim atau masyarakat yang mayoritas berpenduduk muslim.

Namun implementasi dari semangat itu dalam sebuah konstitusi ideal sebagaimana mereka melakukannya bukan persoalan yang mudah. Adanya pembusukan dan pemaknaan distortif semangat “khalifah” pasca *khulafā'u ar-rāsyidīn*, mulai Mu'awiyah, Abbasiyah dan Turki Uṣmani telah menjadi preseden buruk bagi keberlangsungan sistem politik Islam. Setelah dinasti besar itu kemudian perdebatan tentang khilafah atau sistem politik Islam dan implementasinya dalam sebuah negara terus berlanjut hingga sekarang. Tidak berlebihan jika Oliver Roy menggambarkan kondisi politik Islam saat ini sebagai sebuah kegagalan: “*Islamist has been transformed into a type of neo-fundamentalism concerned solely, reestablishing muslim law, the shari'ah without inventing new political forms*”⁵⁹. Bagi Roy, Islam adalah agama sempurna, tapi gagal dalam membangun *image* politik yang bisa diimplementasikan dalam semua segmen kehidupan.

Tentu hal ini akan menjadi pekerjaan rumah yang tidak mudah bagi muslim untuk terus mencari dan mencari sistem itu sehingga cocok untuk kondisi umat Islam, baik saat sekarang maupun yang akan datang dengan menjadikan nilai-nilai khilafah sebagai semangat yang mencerahkan. *Allahu a'lam*.

⁵⁸ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, hlm. 244.

⁵⁹ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, ter. Carol Volk (Harvard: Harvard University Press, 1996), ix.

Daftar Pustaka

- Ahmed, Akbar S, *Discovering Islam*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1988.
- Ali, K, *Study of Islamic History*, Delhi: Idarah-i Delli, 1980.
- Ansyarī,Al, *Maqālat al-Islāmīyah wa Ikbtilāfi al-Muṣallīn* Mesir: Maktabah al-Nahḍah, 1969.
- Arkoen, Muhammed, *Pemikiran Arab*, ter. Yudian W. Asmin Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Awa, 'Ali. Muhammad S. El, *On The Political System of the Islamic State* , Indianapolis: American Trust Publication, 1980.
- Ayalon, Amy, *Language and Change in the Arab Middle East: The of Modern Arabic Political Discourse*, Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Crone, Patricia dan Martin Hind, *God's Caliph* Cambridge: Cambridge University press, 1980.
- Enayat, Hamid, *Reaksi Politik Sunni Syi'ah*, ter. Asep Hikmat Bandung: Pustaka, 1988.
- Farūqī, Zia-ul Hasal al, "Sir Hamilton Roskeen Gibb" dalam *Oriental-ism, Islam and Islamists*, Ashaf Husein, Brattleboro: Amana Books, 1984.
- Haricahyono, Ceppy, *Ilmu Politik dan Prespektifnya* Yogyakarta: Wacana, 1986.
- Hasan, Abdullah al, *Ummah or Nation; Identity Crisis in Contemporary Muslim Society*. McGill: McGill University Press, 1992.
- Hasyimi, Muhammad Kamil al, *Hakikat Akidah Syi'ah*, ter. HM. Rasyidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1989.

- Hilmūi, Muṣṭafā, *Niẓām al-Khilāfah fī al-Fīkrah al-Islāmī*, Kairo: Dār al-Anṣār, t.t.
- Hitti, Philip K, *Islam and The West*, ter. M.J. Irawan, Bandung: Sinar Baru, t.t .
- Hourani, Albert, *History of Arab People*, Harvard: Harvard University Press, 1991.
- Jabīri, Muḥammad ‘Abid al-, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah* ter. Mujiburrahman, Yogya: Pustaka Fajar Baru, 2001.
- Kassis, Hanna E, *A Concordance of The al-Qur’an*, ttp: tnp, 1983.
- Kennedy, Hugh, *The Prophet and the Age of Caliphate*, New York: Longman, 1996.
- Khaldūn, Ibn, *Muqaddimah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alamiyyah, 1993.
- Lewis, Bernard, *Bahasa Politik Islam*, ter. Ihsan Ali Fauzi, Jakarta: Gramedia, 1994
- Māwardī, al, *al-Aḥkām as-Sulṭāniyyah*, Mesir: Muṣṭafā al-Halabī, 1993.
- Muzaffar, Muhammad Ridā al, *‘Aqā’id al-Imāmiyah*, : Dār al-Qadr, 1973.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Chicago: Chicago University Press, 1978.
- Rahmān, Fazlur, *Membuka Pintu Ijtihad*, ter. Anas Wahyudin, Bandung: Pustaka, 1995.
- Ridā, Muḥammad Rasyīd, *al-Khilāfah wa al-Imāmah al-‘Uẓma*, Kairo: Maṭba’at al-Manār, 1341 H.
- Roy, Olivier, *The Failure of Political Islam*, ter. Carol Volk , Harvard: Harvard University Press, 1996.
- Sadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1990.

- Shiddiqi, Nouruzzaman, *Syi'ah dan Khawarij*, Yogyakarta: PPM, 1985.
- Syafie, Inu Kencana, *al-Qur'an dan Ilmu Politik*, Jakarta:Rinela Cipta, 1996.
- Watt, Montgomery W, *Pergolakan Politik Islam*, ter. Hamid Fahmi Zarkasyi dan Taufiq Ibnu Syam, Jakarta: Beunebi Cipta, 1987.
- Watt, Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.
- Zahrah, Muḥammad Abū, *Aliran Politik dan Akidab dalam Islam*, ter. A. Rahman Dahlan dan Ahmad Qorib, Jakarta: Logos, 1996.
- Zahri, Ihsan Ali *Syi'ah Berbobong Atas Nama Ablul-Bait*, ter. Bey Arifin dan Muamal Hamidy (Surabaya:Ibna Ilmu, 1988)