

KONFIGURASI PEMIKIRAN POLITIK ISLAM IMAM AL-HARAMAIN

Irfan Zulfikar

Fakultas Syari'ah dan Ilmu Hukum UIN Suska Riau, Pekanbaru

Abstract

The Configuration of Islamic Political Thinking of Al-Haramain:

Iman al-Haramain was a classical thinker who put his political study in his books among others *'Fiqh' Ushul Fiqh* and *Theology*. As a central figure in theology al-Asy'ari and Fiqh al-Syafii persuasion, he was influenced by socio-cultural condition at the time. Besides, he was also very dynamic in using his reasoning towards various political problems. This was supported by his ability in mastering the science of logic (*mantiq*) and philosophy. In his political thinking Imam al-Haramain looked unique so that he was often in different opinion with other *Sunni* political thinkers such as Shihab al-Din Ahmad Ibn Rabi', Al-Baqillani, Al-Baghdadi, Al-Mawardi, Al-Ghazali, Ibn Taimiyah and Ibn Khaldun.

Keywords: Configuration, Political thinking, State and Government

Pendahuluan

Berdasarkan perspektif pemikiran politik Islam Sunni klasik¹, agama dan politik (negara)² merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan bagaikan saudara kembar yang lahir dari satu ibu (*tawamun*), bahkan keduanya merupakan satu kesatuan yang bersifat organis. Agama memerlukan negara

¹Menurut pemikir politik Islam sunni klasik, Islam sebagai agama merupakan sistem nilai yang mencakup segala aspek kehidupan manusia. Ia tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga mengatur hubungan manusia dengan sesamanya dan dengan alam lingkungannya. Salah satu ajaran Islam itu adalah berkenaan dengan kehidupan politik. Hal ini juga diakui oleh pemikir politik Islam kontemporer seperti Maulana Abu A'la Maududi. Lihat, Abu A'la Maududi, *Islamic Law and Constitution*, (Karachi: Islamic Publications LTD, 1960), hlm. 2.

²Diskursus mengenai politik merupakan wacana yang tak pernah lepas dari pembicaraan orang. Topik pembicaraan biasanya senantiasa berkisar seputar masalah negara, sistem pemerintahan, sosok penguasa dan segala sesuatu yang berhubungan dengan kekuasaan, atau dalam istilah yang lebih teknis politik adalah upaya untuk mencapai, menjalankan dan mempertahankan kekuasaan. Selanjutnya dalam politik juga dibicarakan berbagai unsur, seperti lembaga yang menjalankan aktivitas pemerintahan, masyarakat sebagai pihak yang berkepentingan, kebijaksanaan dan hukum-hukum yang menjadi sarana pengaturan masyarakat dan cita-cita yang hendak dicapai. Kenyataan ini diakui oleh Maurice Duverger di dalam bukunya *Sosiologi Politik*. Informasi lebih lanjut lihat pada, Maurice Duverger, *Sociologi Politik*, (Jakarta: Rajawali, 1985), hlm. V.

untuk mengembangkan dirinya, sebaliknya negara menjadikan agama sebagai pembimbing etika dan moral.

Namun demikian, masalah hubungan agama dan politik (negara) dalam Islam³ tampaknya merupakan kenyataan sejarah yang tidak ada penyelesaiannya secara tuntas dalam al-Qur'an maupun Sunnah Nabi saw. Oleh karena itu, pemahaman dan penafsiran para pemikir politik dan praktisi politik terhadap al-Qur'an maupun Sunnah yang berhubungan dengan politik-pun berbeda-beda pula.⁴

³Dalam pemikiran politik Islam terdapat, paling tidak, ada tiga paradigma tentang hubungan agama dan negara (*daulah*). Nuansa diantara ke tiga paradigma ini terletak pada konseptualisasi yang diberikan kepada kedua istilah tersebut. Paradigma *pertama*, (memecahkan) masalah dikotomi dengan mengajukan konsep bersatunya agama dan negara. Agama dan negara, dalam hal ini tidak dapat dipisahkan (*integrated*). Wilayah agama juga meliputi politik dan negara. Karenanya menurut paradigma ini, negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Pemerintahan negara dilaksanakan atas dasar “kedaulatan Ilahi” (*Devine sovereignty*), berdasarkan pada wahyu, karena memang kedaulatan itu berasal dan berada di “tangan” Tuhan. Paradigma seperti ini dianut oleh kelompok *Syi'ah*. Syi'ah memandang negara adalah lembaga keagamaan yang mempunyai fungsi keagamaan. Menurut Syi'ah, legitimasi keagamaan berasal dari Tuhan dan diturunkan lewat garis keturunan Nabi Muhammad, dengan demikian legitimasi politik harus berdasarkan legitimasi keagamaan dan hal ini hanya dimiliki oleh keturunan Nabi. Paradigma *kedua* memandang agama dan negara berhubungan secara simbiotik, yaitu berhubungan timbal balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini agama memerlukan negara, karena dengan negara agama dapat berkembang. Sebaliknya negara memerlukan agama, karena dengan agama negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral. Paradigma *ketiga* bersifat sekularistik. *Paradigma* ini menolak baik hubungan integralistik maupun simbiotik antara agama dan negara. Sebagai gantinya paradigma ketiga ini mengajukan pemisahan antara agama dan negara. Dalam konteks Islam paradigma sekularistik menolak pendasaran negara kepada Islam, atau paling tidak menolak determinasi Islam akan bentuk tertentu dari negara. Salah seorang tokoh paradigma ini adalah Ali Abd al-Raziq seorang cendekiawan Muslim dari Mesir. Isu sentral dalam karyanya *Al-Islam wa Ushul al-Hukm* adalah bahwa Islam tidak mempunyai kaitan sama sekali dengan sistem pemerintahan kekhalifahan; kekhalifahan, termasuk *al-kebulafab al-rasyidin*, bukanlah sebuah sistem politik keagamaan (keislaman), tetapi sebuah sistem yang duniawi. M. Din Syamsuddin, *Etika Agama dalam membangun Masyarakat Madani*, (Jakarta: Logos, 2000), hlm. 58-61.

⁴Hubungan antara agama dan politik dalam Islam selalu menjadi topik pembicaraan menarik, baik oleh golongan yang berpegang kuat pada ajaran agama maupun oleh golongan yang berpandangan sekuler. Bagi umat Islam, munculnya topik pembicaraan tersebut berpangkal dari permasalahan: Apakah kerasulan Muhammad SAW. mempunyai kaitan dengan masalah politik: atau apakah Islam merupakan agama yang terkait erat dengan urusan politik, kenegaraan dan pemerintahan; dan apakah sistem dan bentuk pemerintahan, sekaligus prinsip-prinsipnya terdapat dalam Islam? Munculnya permasalahan tersebut dipandang wajar, karena risalah Islam yang dibawa Nabi Muhammad saw. adalah agama yang penuh dengan ajaran dan undang-undang (*qawanin*) yang bertujuan membangun manusia guna memperoleh kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat. Artinya, Islam menekankan terwujudnya keselarasan antara kepentingan duniawi dan ukhrawi. Hal ini juga ditegaskan oleh Imam al-Ghazali di dalam kitabnya *Kimya-i Sa'adab*, bahwa politik (pemerintahan) dan agama memiliki hubungan yang simbolik. Keduanya punya tujuan yang sama, yakni untuk menciptakan kesejahteraan umat manusia (*maslahat-i zandaqani*). Selanjutnya Islam menurut

Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman, Vol. 7, No. 2, Juli-Desember 2008

Tanpa disadari telah terbangun kesadaran sejarah yang menjadi sumber munculnya gagasan yang bermacam-macam sehubungan dengan otoritas politik dalam Islam.⁵ Kenyataan ini berkembang secara berangsur-angsur yang bermula dari eksplorasi dan renungan atas praktik politik dalam Islam masa

Imam al-Ghazali, mengandung ajaran yang integratif antara tauhid, ibadah, akhlak dan moral serta prinsip-prinsip umum tentang kehidupan masyarakat. Lihat pada, Al-Ghazali, *Kimya-i Sa'adat*, Jilid I, (Teheran: t.p, 1940), hlm. 87.

⁵Selama perjalanan sejarah Islam, negara dan pemerintahan yang pertama terkenal dengan Negara Madinah. Kajian terhadap negara dan pemerintahan ini dapat diamati dengan menggunakan dua pendekatan. *Pertama*, pendekatan normatif Islam yang menekankan pada pelacakan nash-nash al-Qur'an dan Sunnah Nabi yang mengisyaratkan adanya praktek pemerintahan yang dilakukan oleh Nabi dalam rangka siyasah syar'iyah. *Kedua*, pendekatan deskriptif-historis dengan mengidentikkan tugas-tugas yang dilakukan oleh Nabi di bidang muamalah sebagai tugas-tugas negara dan pemerintahan. Hal ini diukur dari sudut pandang teori-teori politik dan ketatanegaraan. Ditinjau dari dua pendekatan tersebut, diakui oleh sebagian pemikir teori politik Islam bahwa eksistensi negara dan pemerintahan pada masa Rasulullah sudah terbentuk. Terbentuknya negara dan pemerintahan Madinah, hal ini berimplikasi terhadap perkembangan penganut Islam yang menjelma menjadi kelompok sosial dan memiliki kekuatan politik riil pada pasca periode Makkah di bawah pimpinan Nabi Muhammad saw. Pada awal periode Makkah pengikut beliau yang jumlahnya relatif kecil belum menjadi suatu komunitas yang mempunyai daerah kekuasaan dan berdaulat. Mereka merupakan golongan minoritas yang lemah dan tertindas, sehingga tidak mampu tampil menjadi kelompok sosial penekan terhadap kelompok sosial mayoritas kota itu yang berada di bawah kekuasaan aristokrat Quraisy, yang masyarakatnya homogen. Tapi setelah di Madinah, posisi Nabi dan umatnya mengalami perubahan besar. Di kota itu, mereka mempunyai kedudukan yang baik dan segera merupakan umat yang kuat dan dapat berdiri sendiri. Nabi sendiri menjadi kepala dalam masyarakat yang baru dibentuk itu dan yang akhirnya merupakan suatu negara. Suatu negara yang daerah kekuasaannya di akhir zaman Nabi meliputi seluruh Semenanjung Arabia dengan kata lain di Madinah Nabi Muhammad bukan lagi hanya mempunyai sifat Rasul, tetapi juga mempunyai sifat Kepala Negara. Kenyataan sejarah ini telah diakui pula oleh beberapa pemikir Barat (orientalis), seperti D.B. Macdonald sebagaimana yang dikutip oleh Muhammad Dhiya' al-Din al-Rayis, di dalam kitabnya *Al-Nazhariyat al-Siyasat al-Islamiyat* "Di sini (Madinah), telah terbentuk negara Islam pertama dan telah meletakkan dasar-dasar politik bagi perundang-undangan Islam". Lihat, Muhammad Dhiya' al-Din al-Rayis, *Al-Nazhariyat al-Siyasat al-Islamiyat*, (Mishr: Maktabat al-Anlu, 1957), hlm. 15. Juga diakui oleh Thomas W. Arnold "Negara Madinah itu dalam waktu yang bersamaan Nabi Muhammad adalah sebagai pemimpin Agama dan Kepala Negara". Lihat pada, Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, (London: Routledge and Kegan Paul LTD., 1965), hlm. 30. Orientalis-orientalis lain seperti, H.A.R. Gibb mengatakan bahwa, "Dengan demikian, jelaslah bahwa Islam bukanlah sekedar kepercayaan agama individual, namun ia meniscayakan berdirinya suatu bangunan masyarakat yang independen. Ia mempunyai metode tersendiri dalam sistem pemerintahan, perundang-undangan, dan institusi. Lihat informasi lanjut pada, H.A.R. Gibb, *Muhammadanism An Historical Survey*, (London: Oxford University Press, 1949), hlm. 3. Dan orientalis berikutnya R. Strothmann mengatakan, "Islam adalah suatu fenomena agama dan politik karena pembangunnya adalah seorang Nabi, yang juga merupakan seorang politikus yang bijaksana, atau seorang negarawan." Lihat pada R. Strothmann, *Mohammed Prophet and Statement*, (London: Oxford University, 1961), hlm. 222-223.

awal yang selanjutnya mengalami kristalisasi dan membentuk teori-teori politik Islam selanjutnya.⁶

Terhadap kajian dan penulisan teori-teori politik, kelihatannya para pemikir Islam Sunni klasik cenderung menciptakan teori-teori politik sendiri. Teori-teori politik yang mereka hasilkan merupakan bagian dari kajian ilmu fiqh, kalam, tarikh, filsafat, maupun adab (sastra). Bahkan, ada juga yang termaktub dalam kajian tafsir-tafsir al-Qur'an dan syarah (penjelasan) atas hadis-hadis.⁷

Oleh karena itu, teori-teori pemikiran Islam Sunni klasik meskipun banyak dipengaruhi oleh suatu sifat tertentu dan tampil dalam wajah tersendiri, serta perkembangannya berhenti pada titik tertentu, namun hasil tersebut merupakan kekayaan ilmiah yang sangat bernilai dan harus diperhatikan serta dikaji lebih lanjut.

Sepanjang penelitian yang ada, sarjana Islam pertama yang menuangkan gagasan atau teori politiknya dalam suatu karya ilmiah adalah Syihab al-Din Ahmad Ibn Rabi'.⁸ Namun demikian, masih banyak pemikir-pemikir politik Islam lainnya sebelum maupun sesudah Syihab al-Din Ahmad Ibn Rabi',

⁶Salah satu teori itu, misalnya, menegaskan bahwa pembentukan kekhalifahan merupakan mandat yang dirujukkan sepenuhnya pada masa-masa awal Islam, disamping al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Kepemimpinan itu tidak bersifat kolektif tapi atas otoritas suatu badan yang disebut *ahl al-halli wa al-'aqd*. Laki-laki Muslim yang saleh, punya kompetensi, dan memiliki garis keturunan Quraisy. Harus menegakkan hukum Islam (syari'ah) tapi tidak bisa dikudeta sekalipun melanggar perjanjian mandat. Munculnya teori-teori politik dalam Islam semakin mengingatkan kita pada metode kritik nalar Islam-nya Mohammed Arkoun yang menyatakan bahwa tumpukan pemikiran Islam ibarat lapisan-lapisan geologis pada bumi. Kita, generasi Islam yang hidup di millinium ketiga ini, semakin terhalang untuk menembus peristiwa pembentukan pertama (*al-hadats al-ta'sisiyyu al-awwal*) menuju peristiwa pembangunan awal, yang sebetulnya masih segar dan kaya. Para pemikir Islam telah "memperkosakan" al-Qur'an dengan tujuan-tujuan membangun teks-teks lain yang dapat memenuhi kebutuhan dan selera suatu masa tertentu. Celakanya dalam memahami karya intelektual Islam klasik, kita sering mengabaikan lingkup budaya yang melatarinya dan konteks sosial atau aliran teologi yang menjadi payungnya. Lihat pada, Ulumul Qur'an, No. 5 dan 6, Vol. V. Th. 1994, *Metode Kritik Akal Islam : Wawancara dengan Mohammed Arkoun*.

⁷Ilmu politik Islam tidak dikembangkan sebagai satu disiplin akademik yang independen, tapi ia berkembang sebagai bagian dari yurisprudensi Islam dengan determinasi dominasi negara sebagai landasan konsistensi pelaksanaan syari'ah. Karena itu, ketika pintu ijtihad ditutup pada abad ke-13 bersamaan dengan kejatuhan Dinasti Abbasiyah, para pemikir politik Islam tidak dapat mengembangkan teori-teori baru sehubungan dengan persoalan-persoalan politik Islam. Baca selengkapnya pada, Masudul Hasan, *Reconstruction of Political Thought in Islam*, (Pakistan : Islamic Publication (Pvt) Ltd., 1988), hlm. 15.

⁸Nama lengkap beliau adalah Syihab al-Din Ahmad bin Muhammad bin Abi Rabi'. Beliau hidup pada masa pemerintahan Khalifah Al-Mu'tashim (833-842 M.) Dinasti Abbasiyah. Pemikiran politiknya termuat dalam bukunya *Suluk al-Malik fi Tadbir al-Mamalik*. Lihat, Muhammad Jalal Syaraf dan Ali Abd al-Mu'thi Muhammad, *Al-Fikr al-Siyasah fi al-Islam*, (Iskandariyat : Dar al-Jami'at al-Mishriyat, 1978), hlm. 13.

seperti, Al-Baqillani,⁹ Al-Baghdadi,¹⁰ Al-Mawardi,¹¹ Al-Haramain (Al-Juwaini),¹² Al-Ghazali,¹³ Ibn Taimiyah¹⁴ dan Ibn Khaldun,¹⁵ serta banyak pemikir-pemikir politik Islam yang lain.

Imam Al-Haramain sebagai sosok tokoh ulama yang fenomenal merupakan tokoh pemikir politik Islam Sunni abad klasik. Beliau lahir di sebuah desa kecil bernama Bustanikan, Naisabur, Persia (419-478 H./1028-1085 M). Imam al-Haramain hidup pada masa pemerintahan dinasti Abbasiyah yang ketika itu sebagai Perdana Menteri adalah Nizham al-Mulk.¹⁶

Sebagai seorang ulama Sunni, Imam al-Haramain mengikuti mazhab Syafi'i dalam bidang fiqh dan ushul fiqh. Sekalipun dalam bidang fiqh dan ushul fiqh beliau menganut mazhab Syafi'i dan dikenal sebagai tokoh utama dalam mazhab Syafi'i, namun tidak sedikit pendapat beliau yang tidak sejalan dan kontroversi dengan fiqh dan ushul fiqh Syafi'i, seperti dapat dilihat di dalam kitabnya *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh* yang dipandang sebagai kitab kedua bagi kalangan mazhab Syafi'i setelah kitab *Al-Risalah*.

Di bidang ilmu kalam, beliau dikenal sebagai seorang penganut aliran Asy'ariyah moderat, banyak pendapatnya yang berseberangan dengan tokoh pendiri aliran tersebut. Sebagai tokoh kalam, ia termasuk generasi ketiga dalam

⁹Nama lengkap beliau Abu Bakar Muhammad bin al-Thayyib bin Muhammad bin Ja'far al-Qasim al-Baqillani (w. 403 H/1013 M). Teori politiknya terdapat dalam bukunya yang berjudul : *Al-Tamhid fi al-Radd 'ala al-Mulbidat wa al-Khawarij wa al-Mu'tazilah*. Ann K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, (London: Oxford University Press, 1981), hlm. 70.

¹⁰Nama lengkapnya Abu Mansur Abd al-Qadir bin Thahir al-Baghdadi (w.429 H/1037 M.). Mengenai Formulasi doktrin politiknya disisipkan dalam karyanya yang berjudul : *Ushu al-Din*. Lihat, M.TH. Houstma, *First Encyclopaedia of Islam*, Jilid II, (Leiden : E.J. Brill, 1987), hlm. 570.

¹¹Nama lengkapnya Abu al-Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Bashri al-Baghdadi al-Mawardi (367-450 H./974-1058 M.). Karyanya yang terkenal di bidang politik dan tata negara adalah *Al-Abkam al-Sulthaniyat*. Lihat *Ibid.*, hlm. 289.

¹²Nama lengkapnya Abu al-Ma'ali Abd al-Malik bin Abdullah bin Yusuf bin Muhammad bin Hayyawaih al-Sinbisi al-Juwaini (419-478 H./1028-1087 M.). Beliau dikenal juga dengan sebutan Imam al-Haramain (Imam Dua Tanah Haram/suci), karena selama empat tahun ia menjadi Imam di Mekkah dan Madinah (keduanya tanah haram/suci). Pembahasannya tentang Imamah dan siyasah disisipkan dalam karya teologinya : *Kitab al-Irsyad ila Qawathi'i al-Adillat fi Ushul al-I'tiqad*, dan *Lam'u al-Adillat fi Qawaid al-'Aqaid al-Sunnat wa al-Jama'at*. Lihat *Ibid.*, hlm. 10.

¹³Nama lengkapnya Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (450-505 H./1058-1111M.). Teori politik terdapat dalam kitabnya : *Ihya 'Ulum al-Din*, *Al-Iqtishad wa al-I'tiqad*, dan *Al-Tibr al-Masbuk fi Nashibat al-Muluk*. Lihat, *Ibid.* 107.

¹⁴Nama lengkapnya Taqiyuddin Abu al-Abbas bin Taimiyah (661-728 H./1262-1328 M.). Gagasan maupun teori politiknya terdapat dalam karyanya : *Al-Siyasat al-Syari'at*, dan *Minhaj al-Sunnat*. Lihat Ann K.S. Lambton, *State and...*, hlm. 143.

¹⁵Nama lengkapnya Abd al-Rahman bin Khaldun (732-808 H./1332-1406). Pemikiran politiknya beliau termuat di dalam karyanya yang terkenal : *Muqaddimah*. Lihat, Muhammad Jalal Syaraf dan Ali Abd al-Mu'thi' Muhammad, *Al-Fiker al-Siyasi...*, hlm. 486.

¹⁶Abd al-'Azim al-Dib, *Imam al-Haramain*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1981), hlm. 17.

urutan imam-imam besar aliran Asy'ariyah, yaitu setelah Abu Hasan al-Asy'ari dan al-Qadi al-Baqillani. Sebagaimana di dalam ilmu fiqh dan ushul fiqh ia berbeda pendapat dengan Imam Syafi'i, di dalam ilmu kalam ia juga berbeda pendapat dengan Imam al-Asy'ari, terutama di dalam menentukan posisi akal untuk menyelesaikan masalah-masalah yang berhubungan dengan perbuatan manusia.¹⁷

Imam al-Haramain termasuk salah seorang ulama yang produktif dalam melahirkan karya-karya tulisnya yang monumental. Baik bidang fiqh seperti, *Nibayah al-Matlab fi al-Fiqh*, *Mugis al-Khulq fi Tarjih Mazhab al-Syafi'i* dan kitab fiqh lainnya, bidang ketatanegaraan *Giyas al-Umam fi Iltiyas al-Zulam*, bidang ushul fiqh beliau menulis kitab seperti, *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, *Al-Waraqat*, *Al-Tuhfah* dan kitab ushul fiqh lainnya. Selanjutnya karya beliau dalam bidang teologi di antaranya seperti, *Kitab al-Irsyad ila Qawathi'i al-Adillat fi Ushul al-I'tiqad*, *Lam'u al-Adillat fi Qawaid al-'Aqaid al-Sunnat wa al-Jama'at* (kedua kitab ini beliau sisipkan tentang persoalan Imamah dan siyasah atau politik Islam), dan kitab teologi lainnya. Karya-karya tulis beliau hingga kini menjadi kajian khusus diberbagai perguruan tinggi Islam di Timur Tengah.¹⁸

Imam al-Haramain ide dan gagasannya dalam bidang politik cukup menarik. Sehingga tidak jarang pemikiran-pemikiran politik beliau kontradiktif dengan pemikir-pemikir politik Islam Sunni klasik lainnya. Salah satu pemikiran politik beliau yang kontradiktif dengan ulama Sunni klasik lainnya adalah tentang dasar hukum pembentukan lembaga pemerintahan (imamah-khilafah). Mengenai fungsi keberadaan lembaga pemerintahan dan dasar otoritas mendirikannya, Imam al-Haramain nampaknya berseberangan dengan pendapat-pendapat ulama klasik lain seperti al-Baghdadi dan al-Mawardi. Kedua ulama belakangan ini berpendapat bahwa, dasar hukum lembaga pemerintahan (imamah-khilafah), wajib berdasarkan ijma' dan atas dasar nash atau perintah wahyu.¹⁹ Sebaliknya Imam al-Haramain berpendapat bahwa dasar hukum pembentukan lembaga pemerintahan wajib hanya berdasarkan atas ijma', dan bukan atas dasar nash atau perintah wahyu.²⁰

Pendapat Imam al-Haramain tersebut berkaitan dengan pandangannya tentang hakikat imamah. Beliau mengatakan : "masalah imamah tidak

¹⁷*Ibid.*, hlm. 50. Lihat juga pada Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam*, Jilid II, (Jakarta : Ichtiar Baru van Hoeve, 1994), hlm. 328.

¹⁸Abdul Aziz Dahlan, dkk., *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid III, (Jakarta : Ichtiar Baru van Hoeve, 1996), hlm. 839.

¹⁹Komentari Al-Baghdadi tentang eksistensi lembaga pemerintahan, dapat dilihat pada, Ann. K.S Lambton, *State and....*, hlm. 73-77. Selanjutnya Argumentasi Al-Mawardi tentang eksistensi lembaga pemerintahan dapat dilihat, Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sulthaniyat*, (Beirut : Dar al-Fikr, tt.), hlm. 3-5.

²⁰Imam al-Haramain, *Lam'u al-'Adillat fi Qawa'id Abl al-Sunnah wa al Jama'ah*, Tahqiq Fauqiyah Husain Mahmud, Tahqiq ulang Mahmud al-Khudairiy, (Kairo : Dar al-Mishriyyat, 1965), hlm. 71. (Selanjutnya dibaca Imam al-Haramain, *Lam'u al-'Adillat*).

termasuk dalam prinsip-prinsip *al-i'tiqad* (keyakinan).²¹ Orang yang tidak mengetahui asal atau sumber imamah itu menimbulkan dua hal. *Pertama*, cenderung menjadi *ta'asshub* (fanatik) dan melanggar kebenaran. *Kedua*, hal itu menjadi lapangan ijtihad yang serba mungkin dan boleh jadi (*al-mujtahadat al-muhtamal*). Di dalamnya tidak terdapat dalil-dalil yang *qath'iy* (pasti). Argumentasi Imam al-Haramain ini berkaitan dengan penolakannya terhadap Syi'ah sekte Imamiyah yang berpendapat bahwa pemangku imamah telah ditetapkan oleh Nabi kepada Ali sebagai penggantinya. Juga untuk menolak bahwa *nash* penetapan itu dilakukan secara rahasia.²² Di sini jelas bahwa, Imam al-Haramain tampak berpikir realistik yang memperhitungkan keadaan sosial-politik umat Islam ketika itu.

Berangkat dari wacana di atas, penulis merasa tertarik untuk meneliti dan mengkaji secara mendalam dan komprehensif terhadap pemikiran Imam al-Haramain tentang sistem pemerintahan Islam dalam sebuah tulisan ilmiah ini. Hal ini berdasarkan, bahwa persoalan politik memiliki kajian dari berbagai dimensi dan varian. Oleh sebab itu, agar kajian penelitian ini lebih apresiatif dan komprehensif, penulis memfokuskan kepada pemikiran politik Imam al-Haramain tentang sistem pemerintahan Islam. Bagaimana pemikiran Imam Al-Haramain tentang sistem pemerintahan Islam dan bagaimana pula sistem pemerintahan Islam yang ideal menurut pandangannya? Pandangan-pandangannya ini akan dikaji melalui karya-karyanya yang monumental secara tajam, kritis dan analisis.

Dasar Hukum Pembentukan Lembaga Pemerintahan (Imamah-Khilafah)

Lembaga pemerintahan atau negara (imamah²³-khilafah²⁴) adalah kepemimpinan umum bagi umat Islam dalam urusan agama dan urusan dunia

²¹Imam al-Haramain, *Al-Irsyad ila Qawathi'i al-'Adillat fi Ushul al-I'tiqad*, Tahqiq Muhammad Yusuf Musa dan 'Ali Abd al-Mun'im Abd al-Hamid, (Mesir : Maktabah al-Khaniji, 1959), hlm. 410. (Selanjutnya dibaca Imam al-Haramain, *Al-Irsyad*).

²²Ann K.S. Lambton, *State and...*, hlm. 105.

²³Menurut pendapat para ahli politik Islam, bahwa aliran Syi'ah adalah Muslim pertama yang melahirkan teori tentang Imamah. Mereka berpendapat bahwa Imamah tidak hanya merupakan suatu sistem pemerintahan, tetapi juga rancangan Tuhan, suatu kepercayaan yang dianggap sebagai penegas keimanan. Buku-buku dogmatik Syi'ah nyaris secara konsisten mengulang-ulang pernyataan tentang pentingnya Imamah yang absolut dengan bersandar pada hadis kontroversial yang menyebutkan, "Siapa pun meninggal dunia tanpa mengenal Imamah yang benar pada masanya berarti ia mati sebagai orang yang tidak beriman." Dikutip dari Abdullah A. Al-Munifi, *The Islamic Constitutional Theory*, (Disertasi Doktor yang tidak dipublikasikan, Universitas Virginia, 1973), hlm. 119.

²⁴Secara etimologis, kata kekhalifahan (*khilafah*) berarti "menggantikan seseorang". Tetapi, dalam semboyan politik Islam Sunni, kata itu merujuk pada wewenang seseorang yang berfungsi sebagai pengganti Nabi dalam kapasitasnya sebagai pemimpin masyarakat, namun bukan dalam fungsi kenabiannya. Kata Imam juga pernah digunakan para penulis Muslim dengan arti serupa kecuali golongan Syi'ah yang memakainya dalam arti yang khusus.

sebagai pengganti fungsi Nabi saw. Dalam menetapkan lembaga pemerintahan (imamah-khilafah) ini, Sunni, Syi'ah dan Mu'tazilah mempunyai dasar hukum yang berbeda sesuai dengan doktrin yang dianut oleh setiap aliran tersebut.²⁵

Imam al-Haramain al-Juwaini berpendapat, bahwa pembentukan lembaga pemerintahan (Imamah-khilafah) hukumnya adalah wajib. Namun demikian, menurut Imam al-Haramain kewajibannya hanya berdasarkan atas *ijma'*, dan bukan atas dasar nash atau perintah wahyu.²⁶

Imam al-Haramain dalam menetapkan dasar hukum pembentukan lembaga pemerintahan (Imamah-khilafah) tersebut, berkaitan dengan pandangannya tentang hakikat Imamah itu sendiri. Imam al-Haramain mengatakan bahwa “masalah imamah tidak termasuk dalam prinsip-prinsip *al-i'tiqad* (keyakinan).”²⁷ Orang yang tidak mengetahui asal atau sumber munculnya imamah itu menimbulkan dua hal. *Pertama*, cenderung menjadi *ta'asshub* (fanatik) dan melanggar kebenaran. *Kedua*, hal itu menjadi lapangan ijtihad yang serba mungkin dan boleh jadi (*al-mujtabadat al-muhtamal*). Di dalamnya tidak terdapat dalil-dalil yang *qath'iy* (pasti).²⁸ Hal ini berkaitan dengan penolakannya terhadap Syi'ah sekte Imamiyah yang berpendapat bahwa pemangku imamah telah ditetapkan oleh Nabi kepada Ali sebagai penggantinya. Juga untuk menolak bahwa nash penetapan itu dilakukan secara rahasia. Untuk mengetahui kebenaran klaim Syi'ah itu, Imam al-Haramain mengapresiasi tingkat kualitas dan validitas *khbar* (informasi) atau nash penetapan itu dengan merinci tingkatannya dari berbagai segi. Setiap khbar, kata Imam al-Haramain, mengandung kebenaran atau kebohongan. Ada khbar yang benar dengan argumen atau bukti yang kuat dan pasti. Ada pula khbar dusta dengan dalil atau bukti yang kuat dan pasti. Khbar yang benar ada yang diriwayatkan oleh orang yang punya pengetahuan tentang yang dikhabarkannya itu. Ada pula khbar yang diriwayatkan oleh orang yang tidak punya pengetahuan tentang yang dikhabarkannya itu. Periwatan khbar oleh orang yang berpengetahuan terhadap yang dikhabarkannya itu, nilainya lebih

Dalam kajian ini, kata “Imam” dan “Khalifah” (dan asal katanya, yakni Imamah dan Khilafah) dapat digunakan secara timbal balik, kecuali yang memerlukan penjelasan khusus. Kata Imamah biasanya merujuk pada negara Islam dalam arti yang umum dan dianggap mencerminkan masa pemerintahan Nabi dan sesudahnya. Namun ada juga yang mengajukan pendapat bahwa istilah itu secara tegas merupakan gambaran periode kedua. Sedang mereka yang dianggap mengembangkan teori Sunni tentang kekhalifahan nyaris selalu mengemukakan istilah tersebut sebagai cermin pemerintahan Islam pasca Nabi. Dikutip dari Ahmed Manzooruddin, *The Classical Muslim State*, *Islamic Studies* I, (1962), hlm. 23; dan Qomaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taimiyah*, (Islamabad : Islamic Research Institute, 1973), hlm. 141.

²⁵Sudirman M. Johan, *Politik Keagamaan Dalam Islam (Studi tentang Teori Imamah Mu'tazilah Menurut Konsepsi Abd al-Jabbar serta Perbandingannya dengan Teori Imamah Sunni dan Syi'ah)*, (Pekanbaru: Susqa Press, 1995), hlm. 106.

²⁶Imam al-Haramain, *Lam'u al-Adillat...*, hlm. 71

²⁷Imam al-Haramain, *Al-Iryad...*, hlm. 410.

²⁸*Ibid.*

tinggi. Kemudian masalah ini ia kaitkan dengan tingkatan khabar dalam ilmu hadis, yaitu *khobar al-abad* (berita perorangan) yang kebenarannya diragukan, tidak bisa memberikan faedah kebenaran (ilmu). *Khobar Mutawatir* (berita orang banyak dari orang banyak dan seterusnya) yang dikhabarkan oleh mereka yang punya pengetahuan terhadap apa yang mereka khabarkan. Tingkatan khabar semacam ini mengandung kebenaran atau ketetapan (ilmu). Sedangkan khabar yang *abad* tidak bisa diterima kebenarannya kecuali ada sesuatu yang menguatkan kebenarannya, seperti dapat diterima akal, atau dikuatkan oleh mukjizat, dan atau umat sepakat menerimanya sebagai suatu yang benar.²⁹

Karena itu nash yang dinukil oleh Syi'ah tentang penunjukkan Ali oleh Nabi sebagai penggantinya memangku jabatan imam tidak mencapai tingkat *mutawatir*, melainkan tingkat *abad*.³⁰ Artinya klaim mereka itu tidak punya otoritas kebenaran, karenanya secara pasti ia batal. Apalagi masalah itu sedemikian penting, maka tidak mungkin Rasul secara sembunyi memberikan ketetapan itu kepada Ali sebagaimana ia tidak menyembunyikan keputusannya mengutus Mu'adz ke Yaman menjadi pemimpin di sana dan sahabat-sahabat lain memimpin peperangan. Demikian juga Abu Bakar tidak secara rahasia menunjuk Umar untuk menjadi penggantinya. Umar pun tidak sembunyi-sembunyi membentuk anggota badan musyawarah yang bertugas memilih seorang dari mereka menjadi khalifah sesudahnya. Seandainya nash itu ada, sebagai yang diberitakan oleh orang-orang Syi'ah, maka tidaklah akan terjadi perbedaan pendapat dipertemuan Tsaqifah itu. Jika mereka mengklaim bahwa nash itu diberikan secara rahasia, maka tidak ada cara kita, kata Imam al-Haramain, untuk mengetahuinya.³¹ Barangkali ia ingin mengatakan, bagaimana kita bisa menerima kebenaran sesuatu yang sifatnya rahasia dan itu tidak termasuk bidang *i'tiqad*. Sedangkan yang nyata saja masih memerlukan dalil untuk membuktikan kebenarannya.

Dengan argumen-argumen itu, Imam al-Haramain berkesimpulan bahwa, tidak ada nash dari Nabi yang menetapkan seseorang untuk menjadi imam atau khalifah sesudahnya.³² Jadi pembentukan imamah berdasarkan ijma' bukan karena pertimbangan nash. Ijma' dalam pemikirannya adalah kesepakatan ulama seluruh umat tentang hukum yang berkesesuaian dengan kebiasaan.³³ Pendapat ini berbeda dari konsep ijma' menurut ulama pendahulunya, yaitu kesepakatan seluruh umat. Menurut penulis, Imam al-Haramain tampak berpikir realistis yang memperhitungkan keadaan sosial politik umat Islam saat itu. Sebab, Islam telah dianut oleh berbagai suku bangsa dan mendiami wilayah yang luas, melintasi tiga benua, disintegrasi politik telah melanda daulah Abbasiyah ketika itu, gerakan politik Syi'ah dan

²⁹*ibid.*, hlm. 411-417.

³⁰*Ibid.*, 419.

³¹*Ibid.*, hlm. 420-421.

³²Imam al-Haramain, *Lam'u al-Adillat...*, hlm. 71.

³³Imam al-Haramain, *Al-Irshad...*, hlm. 418.

aliran-aliran keagamaan telah timbul, sehingga dengan keadaan itu sulit mencari konsensus seluruh masyarakat Islam.

Lebih lanjut Imam al-Haramain menjelaskan, jika mereka mendasarkan klaim mereka pada hadis berikut :

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا حسين بن محمد وأبو نعيم المعنى قال ثنا فطر عن أبي الطفيل قال جمع علي رضي الله عنه الناس في الرحبة ثم قال لهم انشبه الله كل امرئ مسلم سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يوم غد يرخص ما سمع لما قام فقام ثلاثون من الناس وقال أبو نعيم فقام ناس كثير فشهدوا حين اخذه بيده فقال للناس اتعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا نعم يا رسول الله قال من كنت مولاه فهذا مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه³⁴

Menurut Imam al-Haramain, hadis di atas belum bisa mengukuhkan pendapat mereka. Sebab, hadis di atas termasuk khabar *abad* dan kandungan maknanya tidak bersifat khusus yang berlaku sesudah wafatnya Nabi.³⁵

Setelah Imam al-Haramain menilai kualitas pemberitaan nash penetapan itu, kandungan hadis itu berkaitan dengan sebab khusus sesuai dengan kenyataan sejarah, dan nash itu tidak menunjukkan secara tegas pengangkatan terhadap Ali sebagai pengganti Nabi,³⁶ maka klaim mereka itu, kata Imam al-Haramain, gugur. Jika nash tentang Imamah sudah gugur maka dasar otoritas dan pertimbangan bagi penegakkan Imamah itu tidak ada jalan lain kecuali dengan *al-ikhtiyar* (pemilihan). Cara ini telah berjalan sepanjang masa dan tidak ada yang menentang prinsip pemilihan dalam pengangkatan khalifah. Sedangkan dalilnya *ijma'*.³⁷

Di sini Imam al-Haramain berbeda dari ulama sunni lain (akan datang penulis jelaskan) yang berpendapat bahwa penegakkan Imamah itu di samping *ijma'* juga atas dasar pertimbangan *syara'* (*wajib syar'i*) dan perintah wahyu. Tapi ia menyetujui pendapat bahwa imamah diperlukan untuk melindungi agama dan mengatur kepentingan masyarakat.

Yang berbeda pendapat dengan Imam al-Haramain, antara lain adalah al-Baghdadi, ia mengakui bahwa umat Islam dalam hal pembentukan lembaga pemerintahan (Imamah-khilafah) ini memang telah terjadi perselihan. Yaitu golongan yang mengharuskan (mewajibkan) dan ada pula yang membolehkan (tidak wajib). Golongan yang mengharuskan atau yang mewajibkan ada dua pendapat, wajib karena wahyu dan *ijma'* dan wajib karena pertimbangan akal. Dan beliau sendiri memilih bahwa kewajibannya itu adalah atas dasar wahyu

³⁴Ahmad ibn Hanbal, *Al-Musnad*, Jilid IV, (Beirut : Dar al-Fikr, tth.), hlm. 119 dan 370.

³⁵*Ibid.*, hlm. 421-422.

³⁶Berkenaan dengan hadis di atas ulama Sunni yang lain berbeda dengan Imam al-Haramain tentang kualitas hadis tersebut. Ulama Sunni yang lain menganggap bahwa hadis Khadir Khum adalah hadis palsu yang tidak dapat dijadikan dasar hukum dalam penentuan khalifah atau imam. Dengan dasar pertimbangan hadis Khadir Khum adalah dha'if, karena diriwayatkan oleh orang yang tidak dapat dipercaya kebenarannya, tidak dhabit dan ittisal. Lihat Ibn Abi al-Hadid, *Syarh Nahj al-Balaghat*, I (ed) Muhammad Abu Fahdl Ibrahim, (Kairo : ttp., 1959), hlm. 135. Dikutip dari Sudirman M. Johan, *op.cit.*, hlm. 119.

³⁷*Ibid.*, hlm. 423.

dan perintah nash. Al-Baghdadi dalam hal ini sependapat dengan Asy'ari bahwa keharusan itu berdasarkan nash atau perintah wahyu. Pendapat Ini diperkuat oleh al-Baghdadi dengan keputusan para sahabat Nabi yang sepakat membentuk pemerintahan segera setelah wafatnya Nabi. Lagi pula syari'at Islam mengandung seperangkat hukum, yang pelaksanaannya membutuhkan suatu organisasi dan seorang imam yang memimpinnya.³⁸

Imam Mawardi salah seorang ulama sunni mengetengahi di antara dua pendapat di atas. Al-Mawardi memahami bahwa, Imamah-khilafah (pemerintahan atau kepemimpinan) dijabat oleh khalifah, atau pemimpin (*al-ra'is*), atau raja (*Al-mulke*), atau penguasa (*al-sulthan*), atau kepala negara (*qaid al-daulat*), dan kepadanya ia berikan label agama.³⁹ Hal ini tampak dalam pendahuluan kitabnya *Al-Abkam al-Sulthaniyat*. "Sesungguhnya Allah menjadikan bagi umat seorang pemimpin untuk menggantikan fungsi Nabi (*al-nubuwwat*, kenabian) untuk melindungi agama, dan Dia (Allah) mempercayakan kepadanya (Nabi) memegang kekuasaan politik untuk mengelola urusan agama yang disyari'atkan dan mengatur terwujudnya kemaslahatan umat."⁴⁰ Maka al-Mawardi menyatakan bahwa "Imamah dibentuk untuk menggantikan fungsi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia."⁴¹ Pernyataan ini mengandung arti bahwa, seorang imam adalah pemimpin agama di satu pihak dan pemimpin politik di pihak lain, demikian komentar Muhammad Jalal Syaraf dan Ali Abd al-Mu'thiy Muhammad.⁴² Sifat kepemimpinan ini pula yang tampak dalam diri Muhammad saw. sebagai Rasul Allah di satu pihak dan sebagai pemimpin masyarakat atau kepala negara di pihak lain. Demikian juga dalam diri Khulafaurrasyidin, mereka memegang kepemimpinan agama dan kepemimpinan politik sekaligus.

Dasar pembentukan imamah itu, kata al-Mawardi, bagi umat wajib secara *ijma'*. Ia membenarkan hal ini diperselisihkan. Apakah menjadi wajib karena pertimbangan akal atau berdasarkan hukum agama (*bi al-syar'i*). Menurutny ada dua golongan, *pertama*, wajib karena pertimbangan akal. Alasannya manusia itu adalah makhluk sosial. Dalam berhubungan dan pergaulan di antara mereka mungkin terjadi perselisihan, permusuhan dan penganiayaan. Karenanya diperlukan seorang pemimpin yang akan mencegah kemungkinan-kemungkinan itu. Jadi secara logika manusia membutuhkan pemerintahan. Seandainya tidak ada para penguasa niscaya masyarakat menjadi kacau balau dan mereka menjadi perusak. *Golongan kedua*, berpendapat, kewajiban adanya imamah berdasarkan hukum agama (*bi al-syar'i*) bukan karena pertimbangan akal. Karena eksistensi Imamah untuk melaksanakan syari'at. Dengan

³⁸*Ibid.*, hlm. 77.

³⁹Muhammad Jalal Syaraf, *Al-Fikr al-Siyasi...*, hal. 297.

⁴⁰Al-Mawardi, *Abkam...*, hlm. 3.

⁴¹*Ibid.*, hlm. 5.

⁴²Muhammad Jalal Syaraf, *Al-Fikr al-Islami...*, hlm. 297

menfungsikan akal memang dapat mencegah setiap orang tidak melakukan penganiayaan dan berlaku adil dalam segala tindakannya. Akan tetapi hukum agama menyerahkan segala urusan kepada pemegang kekuasaan dalam urusan agama. Allah menyatakan :

ERROR: undefined
OFFENDING COMMAND: low

STACK:

-mark-
/sukun