

# Antara yang Berkuasa dan yang Dikuasai: Refleksi Atas Pemikiran dan Praktek Politik Islam

M. Din Syamsuddin

## ملخص

تناول هذه المقالة العلاقة بين الحاكم والمحكومين حيث إن لهذين الطرفين دورا كبيرا في حياة الشعب الاجتماعية والسياسية. شرح فيه الكاتب ديناميكية الفكر السياسي الإسلامي والأعمال الناتجة عنه كتطبيق له في مسرح تاريخ الثقافة الإسلامية في العصر الحديث وقبلة من العصور.

استنتج الكاتب - بناء على البحوث التي قام بها - أن هناك هوة ساحقة بين مثالية الدين وبين واقعية السياسة في منظور الفكر السياسي الإسلامي. وما زالت الهوة مستمرة إلى حد ما في شكل مخالف عما كانت عليه قبل.

لهذا فإن الحكومة لها دور كبير في بناء المجتمع الحديث لذي - كثيرا ما - يقال له المجتمع المدني عن طريق تطوير بنية المجتمع الأساسية بالمعنى الحقيقي للكلمة. وهذا يعني أنه لا يكفي للحكومة إعطاء الشعب حرية التعبير عن الآراء فقط وإنما يجب عليها كذلك الاستماع إلى ضمائرهم سواء التي صدرت من معاهد الديمقراطية الرسمية أم غير الرسمية.

## Abstract

This article examines the relationship between the ruler and the ruled that are involved and become main factors and actors of socio-political life of a nation. In it, the writer explains the dynamics of Islamic political thought and its consequent deeds in historical process of Islamic civilization both during pre-modern and modern.

Based on his research, the writer concludes that there is a gap in the relationship between the ruler and the ruled in the perspective of Islamic political thought and practices. Political reality does not match with the religious ideality. The gap even continues in certain degree and in other form during current modern era.

Therefore, in order to develop modern society often called civil society, government role is very important, namely, to support the development of infra-structural life of community by providing public space in its real meaning. This means that government not only allows its people to speak but also opens its inner eyes for people's aspirations both delivered from formal and non-formal democratic institutions.

## A. Pendahuluan

**H**ubungan antara yang berkuasa dan yang dikuasai telah menjadi salah satu pusat perhatian Ilmu Politik, termasuk Ilmu Politik Islam (baca: Pemikiran Politik Islam). Sepanjang sejarah pemikiran politik hubungan antara yang berkuasa dan yang dikuasai sering menampilkan ketegangan terutama jika hubungan itu mengabaikan kesepakatan di antara kedua belah pihak atau terjadi penyimpangan dari tujuan yang disepakati bersama. Sebagai akibatnya terjadi pertentangan dan hubungan antara kedua pihak mengalami ketimpangan. Upaya memberi solusi terhadap ketegangan, pertentangan dan ketimpangan itu telah mendorong lahirnya teori-teori politik tentang bentuk ideal dari kehidupan bernegara dan pola hubungan antara negara dan warga negara, semisal teori demokrasi atau masyarakat sipil (*civil society*) sejak abad-abad awal dari sejarah peradaban moderen.

Pentingnya pola hubungan antara yang berkuasa dan yang dikuasai juga telah mendorong terjadinya transformasi konsep negara kepada konsep

kekuasaan. Pemikiran politik, terutama pada abad kedua puluh, cenderung mengangkat konsep tentang kekuasaan (produk atau tingkah laku dari yang berkuasa) dari pada menekankan konsep tentang negara (lembaga dan alat yang dipakai oleh yang berkuasa).<sup>1</sup> Transformasi konseptual dalam Ilmu Politik ini menunjukkan bahwa esensi politik tidak semata-mata terletak pada apa bentuk ideal dari lembaga dan sistem politik itu, tetapi lebih terletak pada apa bentuk ideal dari lembaga dan sistem politik itu, tetapi lebih terletak pada bagaimana masyarakat atau warga bangsa hidup bersama dan mengatur kehidupan kolektif mereka untuk mencapai tujuan nasional, atau, dalam ungkapan lain, bagaimana warga bangsa menyelenggarakan politik kebangsaan. Oleh karena itu, persoalan utama dalam politik kebangsaan kurang berhubungan dengan sistem dan apalagi figur, sebagaimana sering diperdebatkan selama ini, tetapi bertumpu pada kerja kelembagaan dan kesisteman serta kinerja kepemimpinan.

Kedua faktor di atas – kerja kelembagaan dan kesisteman serta kinerja kepemimpinan – merupakan sumbu yang menggerakkan hubungan antara yang berkuasa (pemimpin/pemerintah) dan yang dikuasai (pengikut/rakyat). Sebagai akibatnya, hubungan kedua belah pihak berlangsung positif, harmonis dan dinamis dalam suatu sirkulasi vertikal spiral mencapai kemajuan dan kejayaan.

Dalam perspektif pemikiran politik Barat wacana tentang hubungan ideal antara yang berkuasa dan yang dikuasai, atau antara negara dan masyarakat (*state and society*), memunculkan teori demokrasi dan masyarakat sipil (*civil society*), dengan segala ratifikasinya seperti teori partisipasi politik (*political participation*), “pengawasan” (*check and balances*), pertanggung jawaban umum (*public accountability*), dan pengawasan sosial (*social control*).

Teori demokrasi sudah berkembang sejak fase awal sejarah peradaban, yaitu masa Yunani Kuno, sebagai antitesis dari teori-teori lain seperti teori yang memandang kekuasaan berada di tangan Tuhan (teokrasi) atau kekuasaan berada di tangan raja (monarki). Sebagai teori yang menekankan bahwa kedaulatan berada di tangan rakyat (demos= rakyat, kratia= kekuasaan) berkembang pesat sebagai teori model bagi kehidupan

---

<sup>1</sup>Harold D. Lasswell dan Abraham Kaplan, umpamanya, membuat paralelisme antara kekuasaan dan politik serta antara ilmu kekuasaan dan ilmu politik. Menurut keduanya, ilmu politik adalah ilmu tentang kekuasaan itu sendiri. Lihat Harold D. Lasswell and Abraham Kaplan, *Power and Society: A Framework for Political Inquiry* (New Haven: 1950), h. 82.

masyarakat moderen dan demokratisasi menjadi salah satu kecenderungan global (*global trend*) pada era globalisasi dewasa ini. Arus demokratisasi dapat dipandang sebagai manifestasi kritik terhadap pola hubungan antara yang berkuasa dan yang dikuasai yang tidak seimbang dan menampilkan hegemoni negara atas masyarakat serta menciptakan kesenjangan antara negara dan masyarakat. Kendati demokrasi menjadi konsep yang cenderung hanya "dipersandingkan dan mengandungkerancuan,"<sup>2</sup> tetapi konsep ini menjadi pilihan banyak bangsa di dunia termasuk rejim penguasa yang sering mengakui diri mereka sebagai rejim demokratis atau menuju demokratis.

Begitu pula teori masyarakat sipil (*civil society*)<sup>3</sup> menjadi populer kembali dan menjadi wacana politik aktual dewasa ini, terutama di negara-negara berkembang di Dunia Ketiga. Gelombang demokratisasi yang melanda banyak belahan dunia (Amerika Latin, Afrika dan Asia) telah mendesakkan konsep masyarakat sipil untuk diterapkan di negara-negara di kawasan tersebut. Sebenarnya, konsep masyarakat sipil bukanlah suatu konsep baru. Akarnya dapat dilacak pada pemikiran politik Yunani Kuno. Versi pertama konsep ini muncul dari Aristoteles (w. 322 S.M) yang mengajukan istilah *politike koinonia* yang mengandung arti masyarakat politik (*political society*). Konsep ini dipahami sebagai "Masyarakat politik-etik yang terdiri dari warga negara yang memiliki kebebasan dan persamaan di bawah sistem kekuasaan berdasarkan hukum."<sup>4</sup>

Dalam perkembangan berikutnya konsep masyarakat sipil mengalami transformasi signifikan di kalangan filosof atau pemikir politik abad-abad pertengahan, yang mengajukan penekanan berbeda mengenai masyarakat sipil. Jika Aristoteles menekankan aspek etik, persamaan dan kebebasan dalam supremasi hukum, maka Thomas Hobbes (w. 1676) menekankan nilai

---

<sup>2</sup> Philip Green mengatakan bahwa "Democracy in the late twentieth century is not only a contested concept but also a remarkably ambiguous one." Lihat, "Democracy as contested Idea," introduction, in Philip Green (ed.), *Key Concepts in Critical Theory* (New Jersey: 1993), h.2.

<sup>3</sup> Terdapat beberapa istilah dalam Bahasa Indonesia untuk mengganti kata *civil society*, seperti masyarakat warga atau masyarakat madani, yang masing-masing mempunyai konotasi tersendiri. Untuk sementara dalam tulisan ini penulis memilih istilah masyarakat sipil sebagai terjemahan netral.

<sup>4</sup> *Politie koinonia* diterjemahkan ke dalam Bahasa Latin *societas civilis*, yang kemudian menjadi rujukan *civil society* dalam Bahasa Inggris. Lihat Jean L. Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge and London: 1995), h. 84.

keadilan merata (*distributive justice*) bagi seluruh rakyat dan senada dengan John Lock (w. 1704) menekan adanya kontrak sosial-politik (*social contract*) antara yang berkuasa dan yang dikuasai. Pandangan yang menyiratkan absolutisme karena memberi peran bagi rakyat ini dikritik oleh Montesquieu (w. 1755) yang mengajukan antiabsolutisme (absolutisme lain), bahwa negara berbeda dengan rakyat dan negara merupakan mandataris rakyat yang telah menyerahkan kewenangan kepadanya.<sup>5</sup> Sedangkan Georg W. F. Hegel (w. 1831) mencoba mengajukan sintesis yang bertumpu pada pandangan bahwa negara terbentuk atas pertemuan dua kebebasan (*liberty*), yaitu kebebasan subyektif (*subjective liberty*) dan kebebasan obyektif (*objektive liberty*) dari rakyat. Masyarakat sipil, menurut Hegel, menjelma dalam bentuk kehidupan etis yang lahir dari cita-cita dasar pembentukan negara dan kehidupan bersama segenap warga negara.<sup>6</sup>

Dalam perspektif pemikiran politik Islam, hubungan antara yang berkuasa dan yang dikuasai (*bayn al-ra'i wa al-ra'iyah* atau *bayn al-imamah wa al-ummah*) telah menjadi salah satu isu penting yang mendorong lahirnya teori-teori, baik mengenai pola hubungan antara kedua pihak maupun mengenai masyarakat ideal yang perlu tercipta dari hubungan tersebut. Pemikiran politik Islam, sejatinya, mencerminkan pencarian intelektual yang panjang dan berkesinambungan tentang hakikat peranan pemerintahan sebagai instrumen yang tak terpisahkan untuk menanggulangi masalah keagamaan dan masalah keduniaan.<sup>7</sup> Seperti lazim dalam paradigma pemikiran, pemikiran politik Islam juga menampilkan dua spektrum pandangan tentang hubungan antara yang berkuasa dan yang dikuasai. Pada satu sisi ada pandangan yang cenderung mendukung dan membenarkan pihak yang berkuasa dan pada sisi lain muncul pandangan yang cenderung menolak dan menentang pihak yang berkuasa dan membela pihak yang dikuasai, seperti tampak pada konsep penguasa adil (*al-sultan al-adil*) yang mengandung makna pembelaan terhadap kepentingan rakyat.

Perbedaan pandangan ulama politik terhadap kekuasaan, terutama pada masa pramoderen, sangat dipengaruhi oleh faktor geo-sosial politik dan geo-sosial budaya yang mengitari para ulama. Secara umum, sejarah peradaban Islam menampilkan pihak yang berkuasa (khalifah, amir atau

<sup>5</sup> Leo Strauss and Joseph Cropsey (ed.), *History of Political Philosophy* (Chicago and London: 1987), hl. 517.

<sup>6</sup> Cohen and Arato, *op. cit.*, h. 87-93.

<sup>7</sup> M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru* (Jakarta: 2001), h. 87.

sultan) pada posisi superior dengan kekuasaan mutlak dan kedaulatan yang berdimensi Ilahi. Yang terakhir adalah hasil dari perekayasaan pihak yang berkuasa itu sendiri yang sering menisbatkan kekuasaannya dengan kekuatan Ilahi, seperti tampak pada gelar bahwa khalifah adalah *Khalifah Allah fi al-ard* (wakil Tuhan di bumi) atau *zill Allah fi al-ard* (bayang-bayang Tuhan di bumi). Posisi ulama yang lemah secara politik dan kultural telah mendorong mereka untuk melegitimasi pihak yang berkuasa dengan alasan-alasan keagamaan. Kecenderungan untuk melegitimasi kekuasaan merupakan gejala umum di kalangan ulama Sunni, dengan sedikit pengecualian. Sebagian ulama lain, terutama dari kalangan Syiah, cenderung kritis dan bersikap beroposisi terhadap kekuasaan khalifah selain disebabkan oleh perbedaan pandangan teologis tetapi juga didorong oleh posisi mereka sebagai kelompok minoritas.

Responden terhadap realitas hubungan antara yang berkuasa dan yang dikuasai yang senjang dan timpang, selain bercorak pemikiran juga mengambil bentuk tindakan, yaitu dalam bentuk pembangkangan dan pemberontakan terhadap kekuasaan khalifah. Sejarah Islam banyak dihiasi oleh perang saudara sesama Muslim, bahkan dalam bentuk suatu perpecahan besar (*al-fitnah al-kubro*).

Secara singkat akan dikemukakan bentuk-bentuk respon, baik ide maupun aksi politik, terhadap hubungan antara yang berkuasa dan yang dikuasai dalam tiga periode utama sejarah peradaban Islam, yaitu masa pramoderen, masa moderen, dan masa kontemporer. Bertolak dari pandangan bahwa proses sejarah itu berlangsung secara sirkular yaitu beredar dan berputar (*history repeats itself*),<sup>9</sup> maka dapat diamati terjadinya pengulangan sifat respon dalam isi (substansi), kendati berubah dalam bentuk (format).

---

<sup>8</sup> Seperti akan diuraikan kemudian banyak ulama politik Sunni pada masa pramoderen yang menampilkan teori-teori legitimatif. Hanya sebagian kecil dari mereka yang kritis terhadap kekuasaan khalifah, seperti Ibn Taymiyah, ibn al-Qayyim al-Jawziyah, atau Ibn Khaldun.

<sup>9</sup> Dalam sebuah hadits ada disebut bahwa "waktu itu beredar dan berputar" (*al-zaman istadara*). Maksudnya, waktu bergulir dalam suatu proses siklikal yaitu bermula dari satu titik dan kemudian kembali ke titik semula, hal mana melahirkan watak waktu: kesinambungan dan perubahan (*continuity and change*).

## B. Dasar Hubungan: Baiat dan Pembaiatan

Hubungan antara yang berkuasa dan yang dikuasai berpangkal dari kontrak sosial-politik yang dalam pemikiran politik Islam disebut *bay'ah*. Teori sosial kontrak merupakan salah satu prestasi penting pemikiran politik Barat. Teori yang dikembangkan oleh John Lock (w. 1704) dan Jean-Jacques Rousseau (w. 1778) ini bertolak dari suatu asumsi bahwa hubungan antara yang berkuasa dan yang dikuasai bersifat kontraktual, yaitu dalam masa tertentu dan dengan kesepakatan-kesepakatan tertentu. Ide kontrak sosial mengandung arti pemberian amanat oleh rakyat kepada pemimpin untuk menjalankan kepemimpinannya atas kehendak dan persetujuan rakyat.

Teori sosial kontrak seperti di atas sebenarnya sudah berkembang di kalangan umat Islam (dengan istilah *bay'ah* atau baiat) sekitar sepuluh abad sebelumnya, yaitu pada masa awal pemerintahan Islam. Kepemimpinan Nabi Muhammad bersumber selain dari wahyu Tuhan juga dari pengakuan para pengikutnya melalui sebuah pembaiatan dengan menyatakan bahwa Nabi Muhammad adalah utusan Tuhan. Begitu pula, kepemimpinannya para khalifah pasca Nabi Muhammad bersumber dari baiat oleh para elit (*ahl al-hal wa al'aqd*) dan segenap warga masyarakat. Eksistensi baiat dan pembaiatan atau *mubaya'ah* menjadi salah satu prasyarat kepemimpinan/kekuasaan dalam tradisi Islam, khususnya di kalangan Sunni. Berbeda dengan Syiah yang menekankan "kepatuhan kepada Tuhan" (*walayah*) dan kesucian dari dosa (*'ismah*) sebagai pilar kepemimpinan (*imamah*), paradigma politik Suni mendasarkan eksistensi kepemimpinan (*khilafah*) pada dua pilar, yaitu permusyawaratan (*syura*) dan pembaitan (*bay'ah*).<sup>10</sup> Pemberian baiat (*mubaya'ah*) memiliki signifikansi yang sama dengan musyawarah, dan dalam kaitan penetapan pemimpin musyawarah harus dilanjutkan dengan *mubaya'ah*, tanpa *mubaya'ah* kepemimpinan itu tidak mempunyai legitimasi.

Legitimasi kepemimpinan/kekuasaan dalam perspektif pemikiran politik Islam berasal dari dua sumber, yaitu Tuhan dan manusia. Yang pertama menjadi keyakinan Syiah, bahwa kepemimpinan itu berasal dari Tuhan, karenanya mempunyai sifat dan fungsi keagamaan dan ditransmisikan lewat keturunan Nabi Muhammad lewat jalur Ali ibn Abi Thalib. Yang kedua merupakan preferensi Sunni yang memandang bahwa kepemimpinan merupakan hasil kesepakatan masyarakat (*ijma'*) melalui para elit. Esensi teori politik Sunni adalah bahwa umat sebagai komunitas historis

<sup>10</sup>Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin: 1982), h. 7.

bersandar pada syariah, yang perkembangan historisnya dibimbing secara ilahiah dan keberlangsungannya dijamin oleh otoritas konsensus umat yang tidak mungkin keliru.<sup>11</sup>

Terlepas dari polemik Sunni-Syiah tentang hakikat dari kepemimpinan Islam di atas, adalah jelas bahwa baiat dan pembaiatan merupakan sumber legitimasi kekuasaan dan melambangkan adanya nilai dan ajaran tertentu yang harus disepakati oleh pihak yang berkuasa dan pihak yang dikuasai. Karena hubungan tersebut bersifat kontraktual, maka ia mengandung dimensi kesementaraan dan kenisbian, dalam arti hubungan itu dapat berlangsung dan dapat berhenti di tengah perjalanan. Hubungan akan berlangsung jika ada pengindahan terhadap kesepakatan-kesepakatan bersama, dan dapat berhenti sebelum waktunya jika terjadi pengingkaran atau pengkhianatan terhadap kesepakatan. Pengingkaran politik tersebut tidak hanya mengejawantah dalam bentuk pengingkaran kesepakatan antara pihak yang berkuasa dan pihak yang dikuasai, tetapi dapat juga mengambil bentuk penanggalan oleh pihak yang berkuasa akan syarat-syarat yang melekat dengan kepemimpinan/kekuasaan yang menjadikan kepemimpinan/kekuasaannya absah.

Memang terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama politik Sunni mengenai apakah baiat dan pembaiatan masih menyisakan atau tidak hak bagi rakyat yang telah memberi baiat kepada seorang pemimpin (khalifah atau imam). Dua kutub pemikiran dalam polemik tentang hal ini mungkin dapat diwakili oleh dua ulama politik Sunni, yaitu Syihab al-Din Ibn Abi Rabi' dan Abu Bakr Muhammad al-Baqillani. Ibn Abi Rabi' (hidup pada abad ke-11), seorang ulama Sunni berpengaruh, melihat pembaitan sebagai pemberian yang bersifat mutlak. Ibarat jual beli (dalam Bahasa Arab disebut *bay*, yang mempunyai akar kata yang sama dengan *bay'ah*) baiat itu adalah kesepakatan tentang barang yang diserahkan oleh penjual kepada pembeli, sehingga sang penjual tidak lagi mempunyai hak atas barang itu. Dalam bukunya *Suluk al-Malik fi Tadbir al-Mamalik*, Ibn Abi Rabi' menyatakan bahwa "Tuhan telah menganugerahkan atas para raja restunya sehingga mereka dengannya mempunyai kekuatan untuk memimpin rakyat dan negara. Oleh karena itu, Tuhan mengamanatkan kepada rakyat warga negara untuk mematuhi penguasa mereka .... Dan Tuhan mewajibkan ulama untuk

---

<sup>11</sup>Hamilton A.R. Gibb, "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate" dalam bukunya *Studies on the Civilization of Islam* (Boston: 1968), h. 41; dikutip dalam Syamsuddin, *op. cit.*, h. 92.

menaati para raja.”<sup>12</sup>

Pandangan di atas merupakan ciri khas pemikiran ulama politik Sunni yang didasarkan atas doktrin mereka tentang delegasi dan obligasi, bahwa kepemimpinan adalah tanggung jawab manusia yang didelegasikan oleh Tuhan, karena itu umat Islam diwajibkan untuk mematuhi para pemimpin mereka. Dengan argumen ini para ulama politik Sunni menekankan legitimasi khalifah dan mempertahankan supremasi dan keutuhan kekhalifahan. Asy’ari, seorang teolog besar dan pendiri aliran teologi Asy’ariah, salah satu cabang utama *Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah* atau Sunni, tidak hanya menolak hak rakyat untuk memberontak tapi juga menekankan kepatuhan total kepada khalifah walaupun ia menyimpang dan melanggar kewajiban-kewajibannya. Dalam ungkapannya yang terkenal, Asy’ari menyatakan: “kita berdoa terus bagi kesejahteraan para imam, tunduk pada kekuasaan mereka, dan memandang salah atas mereka yang memiliki hak untuk bangkit melawan para imam, walaupun mereka (para imam itu) terlihat meninggalkan kebenaran. Kita menentang pemberontakan bersenjata melawan para imam dan kita menentang perang sipil.”<sup>13</sup> Kutub pemikiran ini menegaskan bahwa baiat adalah kontrak sosial politik yang bersifat mutlak, permanen dan tuntas. Sekali rakyat memberi baiat maka mereka harus menyatakan ketundukan dan kepatuhan tanpa reserve kepada pemimpin, dan pemimpin mempunyai kekuasaan mutlak yang tidak dapat diganggu gugat.

Pada kutub yang lain tampil al-Baqillani (w. 1013), seorang ulama Sunni yang juga berpengaruh. Bagi al-Baqillani, yang memiliki kekuasaan sebenarnya adalah rakyat. Negara itu adalah rakyat, bukan penguasa. Penguasa, dalam hal ini, tidak lebih dari pelayan rakyat yang dapat diturunkan atas kehendak rakyat. Menurut al-Baqillani, imam adalah pengayom dan wakil rakyat, pihak yang harus mendukung dan mengingatkannya akan tugas dan kewajiban, serta menuntutnya untuk mengikuti jalan yang benar. Jika imam terus melakukan penyimpangan, rakyat dapat menurunkan dan menggantikannya dengan yang lain.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Syihab al-din Ahmad Ibn Abi Rabi’, *Suluk al-Malik fi Tadbir al-Mamalik* (Kairo; tt), h. 99-100.

<sup>13</sup> Dikutip dari Majid Khadduri, “The Juridical Theory of the Islamic State” dalam *The Muslim World*, Vol. XLI, no. 3 (Juli 1951), h. 185. Lihat pula Syamsuddin, *op. cit.*, h. 99.

<sup>14</sup> Abu Bakr Muhammad al-Baqillani, al-Tamhid, dalam “karangan pilihan” dalam Yusuf Ibish (ed.), *Nuṣuṣ al-Fikr al-Siyāsi al-Islāmiy, al-Imānah ‘ind al-Sunnah* (Beirut: 1966),

Pandangan al-Baqillani tadi, mendapat dukungan dari ulama politik Sunni lain, seperti al-Mawardi (w. 1058), teoretikus politik Sunni terkenal. Walau tidak seekstrim al-Baqillani yang meletakkan supremasi rakyat di atas kekuasaan khalifah atau imam, al-Mawardi membedakan antara kapasitas imam (*ahl al-imamah*) dan otoritas rakyat (*ahl al-ikhtiyar*) yang diwakili oleh para elit mereka (*ahl al-hall wa al-'aqd*).<sup>15</sup> Masing-masing dari dua kelompok ini mempunyai persyaratan dan kualifikasi tertentu. Keabsahan hasil kesepakatan dua belah pihak dilambangkan oleh baiat dan pembaitan. Sejalan dengan al-Baqillani, al-Mawardi juga memberi peluang bagi *pemakzulan* imam dengan alasan-alasan tertentu, seperti akan dikemukakan pada bagian lain dari tulisan ini.

Paradigma pemikiran politik Sunni pramoderen dalam kedua spektrum pandangan mengenai hubungan antara yang berkuasa dan dikuasai dikaitkan dengan fungsi baiat dan pembaitan menunjukkan orientasi legitimatif terhadap kekuasaan dan kecenderungannya untuk mempertahankan status quo. Hal ini sebenarnya dapat dipahami mengingat bahwa para ulama berada pada posisi inferior di hadapan kekuasaan khalifah. Dalam keadaan demikian sulit diharapkan adanya pemikiran dan aksi politik yang kritis sebagai kontribusi bagi kebaikan kehidupan politik itu sendiri.

Kenyataan inilah yang dikritik oleh ulama yang datang kemudian dengan konsep antitesis, yaitu politik keagamaan (*al-siyasah al-syar'iyah*). Tokoh dari kelompok ini adalah Ibn Taimiyah (w. 1329) yang menulis buku terkenal yaitu *al-Siyasah al-Syar'iyah fi Islah al-ra'i wa al-Ra'iyah* (Politik Keagamaan untuk Perbaikan Yang Berkuasa dan yang Dikuasai) dan Ibn al-Qayyim al-Jawziyah (w. 1356) yang menulis buku berjudul *al-Turuq al-Hukmiyah fi al-Syar'iyah* (Jalan Hukum dalam Politik Keagamaan). Konsep politik keagamaan ini muncul sebagai antitesis terhadap paradigma pemikiran politik sebelumnya yang dianggap telah menyimpang dari agama atau syariah. Baik Ibn Taimiyah maupun Ibn al-Qayyim mendesak dikembalikannya pemikiran politik ulama kepada wahyu atau syariah. Keduanya menyalahkan para ulama yang mendukung penguasa-penguasa yang tidak mengindahkan agama dan melakukan penyelewengan-penyelewengan, dan membuat syariah tidak mampu menjawab tuntutan

---

h. 56.

<sup>15</sup> Abu al-Hasan al-Mawardi, *al-Aḥkāṁ al-Sultāniyah* (Beirut: 1983), h. 8.

kemanusiaan. Mereka, kata Ibn al-Qayyim, membelokkan jalan lurus, kebenaran dan realisasinya, walaupun mereka tahu bahwa jalan ini sesuai dengan tuntutan kenyataan. Para ulama politik tersebut telah mengingkari prinsip-prinsip syariah.<sup>16</sup> Senada dengan itu Ibn Taimiyah menganggap bahwa penguasa yang korup adalah yang paling tidak bermoral, dan karena itu tidak ada kewajiban untuk patuh kepadanya.<sup>17</sup>

Konsep politik keagamaan di atas mengisyaratkan bahwa baiat sebagai kontrak sosial tidaklah bersifat mutlak dan permanen, tetapi bersifat bersyarat yaitu tergantung kepada para penguasa apakah kerja dan kinerja mereka masih sesuai atau tidak dengan isi dari kontrak itu, yang tidak lain dari nilai-nilai kebenaran dan keadilan berdasarkan agama.

Dari sudut pandangan ini baiat adalah persetujuan atau kesepakatan untuk pengangkatan seorang imam (*'aqd al-imamah*),<sup>18</sup> karenanya imam adalah hasil dari sebuah kontrak sosial politik (*ma' qud lahu*). Berbeda dengan Syiah, paradigma Sunni tidak mengenal hak-hak istimewa imam baik atas dasar filosofis maupun teologis, tetapi imam adalah figur publik yang terbuka terhadap kritik dan dapat digugat, terutama jika ia menanggalkan kualifikasi esensial yang melekat dengan kepemimpinannya.

### C. Pola Hubungan: Kasus Masa Pramoderen

Masa pramoderen<sup>19</sup> dalam sejarah peradaban Islam ditandai dengan munculnya pemerintahan dan kekuasaan Islam serta keberlangsungan kekuasaan itu dalam berbagai pasang-surutnya. Sejalan dengan ekspansi Islam ke luar Jazirah Arabia daerah kekuasaan Islam membentang luas dari

<sup>16</sup> Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *al-Ṭuruq al-Ḥukmiyyah fī al-Siyāṣah al-Syar'īyyah* (Kairo: 1953), h. 3.

<sup>17</sup> Taqi al-Din Ibn Taimiyah, *Majmu' Fatawa Syaikh al-Islām*, Vol. X (Rabat: 1981), h. 266.

<sup>18</sup> Baiat (*bay'ah*) dalam hal ini tidak sama dengan pengucapan ikrar (*oath of allegiance*), tetapi lebih mengandung pengertian kesepakatan antara kedua belah pihak, atau, tepatnya, kesepakatan kontraktual antara yang berkuasa dan yang dikuasai (*a contractual agreement between the ruler and the ruled*). Lihat Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago and London: 1988), h. 58.

<sup>19</sup> Banyak istilah yang diberikan sejarawan untuk menandai masa ini, seperti masa klasik atau masa pertengahan. Penulis cenderung menggunakan istilah pramoderen hanya untuk membedakannya dengan masa modern. Karena masa moderen dikaitkan dengan kontak Dunia Islam dengan Barat, maka terdapat pula banyak teori tentang awal dari masa ini. Sebagian mengatakan sekitar abad ke-16, sebagian lain menyebutnya abad ke-20. Tulisan ini merujuk kependapat terakhir, karena itu masa pramoderen mempunyai rentangan panjang, yaitu sejak masa Khulafa' Rasyidun hingga akhir abad ke-19.

Persia di Utara, andalusia di Barat dan Nusantara di Timur. Di kawasan-kawasan tersebut muncul kerajaan atau kesultanan yang memerintah dengan atau atas nama Islam. Sebagian besar bentuk dan sistem pemerintahan itu mengacu kepada bentuk dan sistem yang pernah muncul sebelumnya di awal sejarah peradaban Islam, yaitu khilafah atau imamah. Baik khilafah ataupun imamah (dua istilah yang dinisbatkan masing-masing kepada Sunni dan Syiah, kendati sering dipakai secara bergantian) dipandang sebagai lembaga politik keagamaan. Hal ini disebabkan karena para ulama politik masa pramoderen awal telah memberi justifikasi bahwa khalifah atau imamah adalah lembaga politik yang pembentukannya berdasarkan wahyu atau syariah, al-Mawardi, seorang teoretikus terkemuka, umpamanya, sejak baris pertama dari bukunya *al-Ahkam al-Sultaniyah* menyatakan bahwa imamah adalah lembaga pengganti fungsi kenabian untuk memelihara kehidupan agama dan mengatur kehidupan dunia.<sup>20</sup>

Penisbatan kepemimpinan atau kekuasaan kepada kenabian memperoleh justifikasi lebih kuat pada al-Ghazali (w. 1111), seorang ulama sunni terkemuka, yang berani membuat paralelisme antara raja dan nabi yang dianggapnya mempunyai misi yang sama yaitu membawa kemaslahatan umat manusia. Dalam bukunya *Nasihah al-Mulk* al-Ghazali mengatakan: Tuhan Yang Maha Tinggi telah mengutus kepada umat manusia para nabi dan membekali mereka dengan wahyu. Dia juga mengirim kepada umat manusia para raja dan memberkati mereka dengan kekuatan dan cahaya Ilahi (*farr-i-izadi*) keduanya membawa misi yang sama, yaitu kemaslahatan universal (*maslahat-i zandaqani*).<sup>21</sup>

Deskripsi di atas mungkin dapat menggambarkan dengan jelas pola hubungan antara yang berkuasa dan yang dikuasai pada masa itu. Terjadi ketidak seimbangan dalam hubungan antara mereka, karena yang berkuasa berada pada posisi superior dan yang dikuasai pada posisi inferior. Inferioritas terhadap kekuasaan ini tidak hanya melanda masyarakat umum pada lapisan bawah, tetapi juga menjangkiti para elit termasuk elit agama (ulama).

Fenomena kekuasaan Islam pada masa pramoderen secara umum menunjukkan hegemoni dan dominasi negara atas rakyat warga negara. Sepanjang sejarah Dinasti Abbasiyah (749 – 1075),<sup>22</sup> umpamanya, selain

---

<sup>20</sup> Al-Mawardi, *op. cit.*, h. 5.

<sup>21</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *Nasihah al-Mulk* (Teheran: 1317 H), h. 10.

<sup>22</sup> Abu Mansur al-Baghdadi, *Kitab Usul al-din* (Istanbul: 1928), h. 281.

terdapat kisah menggembirakan terjadi pula hal-hal yang tidak menggembirakan. Hubungan revolusi abbasiyah dengan obsesi akan kepemimpinan keluarga Nabi Muhammad (dari kalangan pamannya al-'Abbas) mempunyai implikasi politis, yaitu adanya legitimasi teologis terhadap dinasti ini yang pada giliran berikutnya mendorongnya menjadi monarki absolut.

Kecenderungan absolut pada kekuasaan Abbasiyah ditunjukkan, umpamanya, oleh proses suksesi kepemimpinan yang berlangsung secara turun temurun tanpa memberi peluang bagi demokrasi. "Lembaga demokrasi" semacam *ahl al-hall wa al-'aqd* (para elit yang memiliki otoritas memilih khalifah dan keputusannya mengikat umat) relatif kurang berfungsi atau hanya berfungsi sebagai "pelengkap" proses demokrasi. Keanggotaan *ahl al-hall wa al-'aqd* tidak selalu mencerminkan komposisi "kelompok-kelompok kepentingan" (*interest groups*), meminjam istilah Ilmu Politik, tetapi dapat saja berasal dari tokoh masyarakat dengan kualifikasi tertentu, bahkan dapat berasal dari penguasa yang sedang berkuasa itu sendiri.<sup>23</sup> Hal terakhirlah yang sering menjadi kenyataan, yaitu khalifah yang sedang berkuasa berfungsi sebagai *ahl al-hall wa al-'aqd* tunggal dan ia menetapkan penggantinya, yang biasanya adalah putranya sendiri. Maka, sebenarnya tidak terjadi pemilihan melainkan penunjukan.

Bersamaan dengan absolutisme tadi berkembang kecenderungan sakralisasi kekuasaan. Kekuasaan Abbasiyah merupakan bentuk pemerintahan Sunni yang secara teoretis menekankan musyawarah (*syura*), permufakatan (*ijma'*), dan legitimasi rakyat (*bay'ah*). Namun watak yang bernuansa demokratis ini kurang menjelma dalam kenyataan, dan bahkan mengalami transformasi ke arah yang bersifat "teokratis." Hal ini ditandai oleh kecenderungan para penguasa Abbasiyah untuk mengklaim kekuasaan mereka sebagai berdasarkan "kedaulatan Ilahi" (*divine sovereignty*), yaitu dengan mengukuhkan diri mereka sebagai "mandataris Tuhan" (khalifah Allah atau *zill Allah fi al-ard*). Pemakaian legitimasi dari Tuhan ini dimaksudkan untuk memobilisasi sekaligus mengeksploitasi dukungan rakyat terhadap kekuasaan negara. Para ulama politik "terpaksa" pula melegitimasi kecenderungan sakralisasi kekuasaan tersebut.

Dalam rangka melegitimasi kekuasaan dan mensakralkan kekuasaan banyak ulama yang mengeluarkan pendapat yang patut diperdebatkan

<sup>23</sup> Abu Mansur al-Baghdadi, *Kitab Usul al-Din* (Istambul: 1928), h. 281.

dalam perspektif syariah ataupun konsep etika keagamaan. Diantara pendapat itu, yang paling terkenal adalah adagium *sultan jair khair min fitnat tadum* atau penguasa yang bejat masih lebih baik dari kekacauan yang berkepanjangan. Jelas logika adagium ini dapat dipertanyakan kebenarannya, seperti halnya juga sandarannya dari al-Qur'an maupun al-Sunnah.

Kecenderungan lain pada kekuasaan pemerintahan Abbasiyah adalah berkembangnya budaya *patron-dient* yang kuat antara penguasa dan kelompok kepentingan tertentu. Patronase ini kurang bersandar pada asas rasionalitas atau profesionalitas, tetapi lebih mencerminkan asas "nepotisme" atau "klikisme." Dalam hal ini, penguasa sebagai *patron* akan merangkul kelompok tertentu yang disukai atau yang membawa keuntungan politik untuk dijadikan *client*, seperti tampak pada proses penetapan aliran teologi tertentu sebagai "ideologi negara." Sebagai akibatnya, "ideologi negara" dapat berubah bersamaan dengan terjadinya pergantian penguasa.<sup>24</sup>

Beberapa kecenderungan di atas tentu tidak menampilkan keseluruhan "wajah" dari dinasti Abbasiyah. Seperti sejarah telah mencatat, masa kekuasaan Abbasiyah merupakan masa keemasan peradaban Islam, terutama ..... dilihat dari perkembangan ilmu-pengetahuan, teknologi dan filsafat. Beberapa kecenderungan tadi berhubungan dengan aspek budaya politik, yang agaknya relevan untuk dikemukakan dalam rangka menganalisis pola hubungan antara yang berkuasa dan yang dikuasai.

Sebagaimana sudah dikemukakan sebelumnya, bahwa di kalangan ulama politik Sunni terdapat dikotomi pandangan mengenai hubungan negara dan rakyat, yaitu pandangan yang menegaskan hak rakyat warga negara yang menentukan terhadap negara dan pandangan yang menegaskan kewajiban rakyat warga negara untuk tunduk dan patuh kepada negara. Secara empiris dalam sejarah kekuasaan Islam pramoderen, pandangan pertama hampir tidak terjelma dalam kenyataan. Mungkin benar bahwa rakyat warga negara memiliki hak untuk menentukan proses penyelenggaraan negara, namun kekuasaan negara yang absolut telah tidak memberi peluang bagi artikulasi hak tersebut.

---

<sup>24</sup>Selama masa pemerintahan Dinasti Abbasiyah terjadi perubahan "ideologi negara" dari paham Mu'tazilah yang diadopsi oleh al-Ma'mun (813-833) ke paham Hambaliyah yang dipilih oleh al-Mutawakkil (847 - 861). Begitu pula, pengangkatan *Qadi al-qudat* (hakim agung) ditengarai memiliki dimensi politis, seperti pada pengangkatan al-Mawardi oleh Khalifah al-Qaim (1931 - 1075).

Kenyataan historis menunjukkan ambivalensi banyak penguasa Abbasiyah terhadap demokrasi. Pada satu sisi mereka mempertahankan lembaga demokrasi semacam *ahl al-hall wa al-'aqd* dan memberlakukan mekanisme pemberian legitimasi oleh rakyat lewat pembaitan, namun kedua hal tersebut tidak merefleksikan penerapan hak demokratis secara sejati.

Terhadap kenyataan demikian sebagian besar elit agama (ulama) tidak berhasil melaksanakan fungsinya sebagai pembimbing dan pelayan umat (*ra'i al-ummah wa khadim al-ummah*) dan melaksanakan politik amar makruf nahi munkar, tetapi sebaliknya lebih banyak berperan sebagai legitimator dan pelayan penguasa (*khadim al-hukumah*). Jika elit agama (ulama) berada dalam suasana kebatinan inferior dan "takut" atau "tak bebas" untuk mengemukakan pendapat, maka dapat dibayangkan bahwa hal yang sama juga terjadi, bahkan dalam derajat yang lebih kuat, di kalangan rakyat pada lapisan bawah.

#### **D. Pola Hubungan: Kasus Moderen**

Pada masa moderen wilayah kekuasaan Islam menjadi lebih luas, dan terdiri dari banyak negara yang berdiri sendiri, terutama negara bangsa (*notion state*) yang terbentuk akibat kemerdekaan diri dari penjajahan. Tidak semua negara-negara itu menjadikan Islam sebagai dasarnya atau mengaitkan diri dengan lambang keislaman, karena cukup banyak negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam tetapi memilih bentuk dan dasar negara dari ide dan institusi yang berasal dari Barat. Sebagai akibatnya, pola hubungan antara yang berkuasa dan dikuasai pada negara tipe terakhir dipengaruhi oleh nilai-nilai budaya Barat. Walaupun demikian, nilai-nilai Islam tetap juga menjadi faktor dalam kehidupan nasional termasuk dalam bidang politik.

Pemikiran politik Islam terus berkembang pada masa moderen dan mengalami interaksi dengan pemikiran politik moderen (Barat), yang disikapi dengan berbagai corak respon, seperti akomodatif, rejektif, dan lain-lain. Banyak dari pemikir politik Islam moderen yang menghargai dan mengadaptasi pemikiran Barat, baik dengan melakukan justifikasi dari nilai-nilai Islam maupun yang melakukan "Islamisasi" terhadap pemikiran Barat tersebut. Tentu ada dari para pemikir politik Islam yang menolak dan mengajukan gagasan kembali kepada tradisi Islam ataupun mengedepankan paradigma baru pemikiran politik Islam.

Salah seorang pemikir politik Islam yang mencoba merekonstruksi sistem kekhalifahan (walaupun sudah dibubarkan oleh Kemal Attaturk pada

tahun 1924) adalah Rasyid Ridha (w. 1935) dari Mesir. Dalam bukunya tentang kekhalifahan *al-Khilaḥah wa al-Imāmah a-'Uzma* Kekhalifahan dan Keimaman Agung), Rasyid Ridha menelaah ulang teori konstitusi khilafah dan berusaha memperbaiki lembaga politik ini dalam rangka rehabilitasi kehidupan umat Islam. Ia berpendapat bahwa adanya kekhalifahan (baca: negara) adalah mutlak perlu, karena tanpa itu hukum maupun kesejahteraan umat tidak dapat ditegakkan.<sup>25</sup>

Mengikuti paradigma politik Sunni Rasyid Ridha berusaha mempertahankan tipe pemerintahan khilafah yang menjadikan kedaulatan rakyat sebagai watak dasarnya, yakni pemerintahan yang dibentuk atas dasar musyawarah dan baiat dari *ahl al-hall wa al-'aqd* sebagai perwakilan umat. Cukup menarik bahwa Rasyid Ridha memperhatikan salah satu isu amat penting dalam pemikiran politik Islam, yakni masalah pemilik kedaulatan. Masalah ini terkait erat dengan masalah hubungan antara yang berkuasa dan yang dikuasai, atau lebih tegasnya antara "wakil" dan "yang diwakili" (antara *ahl al-hall wa al-'aqd* dan umat). Untuk itu ia mengenalkan istilah *jama'ah* dan *ummah*, tetapi membatasi pengertiannya pada pemimpin-pemimpin umat.

Dalam kaitan ini, Rasyid Ridha mengangkat konsep representasi atau perwakilan sebagai medium dalam: hubungan antara rakyat dan penguasa. Menurut Rasyid Ridha, hubungan antara "wakil" dan "yang diwakili" atau antara *ahl al-hall wa al-'aqd* dan umat, adalah hubungan yang menunjukkan bahwa kedaulatan umat telah didelegasikan kepada *ahl al-hall wa al-'aqd*, yang tentunya harus berfungsi sebagai wakil sejati yaitu orang kepercayaan (*trustee*), bukan sekedar sebagai utusan (*delegate*).

Konsisten dengan konsep representasi tadi Rasyid Ridha menilai bahwa kompetensi dan otoritas untuk memberi penilaian atas pertanggungjawaban Khalifah terutama berkenaan dengan pemberhentiannya dari jabatan berada di tangan *ahl al-hall wa al-'aqd*,<sup>26</sup> yang menyelenggarakan agenda tersebut melalui mekanisme musyawarah. Dalam hal ini Rasyid Ridha tidak memandang bahwa lembaga khilafa dan figur khalifah sebagai kebal terhadap hukum dan tidak dapat diberhentikan di tengah perjalanan, tetapi proses demikian harus dilaksanakan melalui mekanisme konstitusional.

---

<sup>25</sup> M. Rasyid Ridha, *al-Khilaḥah wal-Imāmat al-Uzama* (Kairo: 1923), 16.

<sup>26</sup> *Ibid.*, h. 11-13.

Sayang teori-teori Rasyid Ridha tersebut tidak menjelma dalam kenyataan, khususnya di Mesir, baik dalam bentuk teradopsi dalam mekanisme konstitusional Mesir maupun dalam wadah baru (kekhalfahan agung yang ia cita-citakan) karena wadah baru itu tidak pernah terbentuk.

Pemikir politik Islam moderen lain yang juga berasal dari Mesir, yaitu Muhammad Abduh (w. 1950), mengajukan pendapat dari sisi lain. Titik tolak pemikiran politik Abduh adalah pandangannya bahwa hakikat pemerintahan Islam tidak bersifat keagamaan tapi betul-betul bersifat keduniaan (*al-sultah al-madaniyah*). Perbedaan yang ia tekankan pada hakikatnya adalah perbedaan antara teokrasi dan nomokrasi. Dalam kaitan ini, khalifah dan para pembantunya melaksanakan kekuasaan atas dasar hukum Ilahi dan mereka tidak memiliki kekuasaan khusus untuk penafsiran. Kekhalifahan historis, menurut Abduh, bukanlah rezim politik teokratis, dalam pengertian bahwa khalifah menerima hukum langsung dari Tuhan karenanya rakyat harus menyatakan ketundukan dan kepatuhan kepadanya, tetapi rezim politik duniawi dan sekuler yang boleh *dibangkangi* terutama jika ia melanggar ketentuan agama.

Setelah menggambarkan hakikat pemerintahan duniawi Abduh selanjutnya menyatakan bahwa kekuasaan politik harus didasarkan pada kedaulatan rakyat atau kehendak publik. Kedaulatan rakyat ini, menurut Abduh, harus dibangun atas dasar prinsip-prinsip kebebasan (*hurriyah*), demokrasi (*syura*) dan konstitusi (*qanun*) yang berfungsi sebagai landasan sistem politik dan kekuasaan tersebut.<sup>27</sup> Konsepsi Abduh tentang kebebasan meliputi kebebasan sosial dan politik, termasuk di dalamnya kebebasan berpendapat, kebebasan berbicara, kebebasan memilih, bahkan kebebasan bagi kaum perempuan dalam memperoleh hak-haknya. Jika nilai-nilai ini dapat diterapkan dalam kehidupan politik maka hubungan antara yang berkuasa dan yang dikuasai akan berlangsung dalam interaksi positif dan konstruktif.

Hampir senada dengan Abduh adalah Muhammad Iqbal (w. 1938), seorang pemikir/filosof Muslim dari Pakistan. Iqbal mengajukan suatu teori tentang masyarakat ideal sebagai millah. Konsep ini mengandung arti suatu komunitas keagamaan yang dibentuk oleh individu-individu Muslim yang menginginkan kesatuan. Menurutnya, millah harus dibangun di atas prinsip tauhid, yang meliputi persamaan, solidaritas dan kebebasan. Prinsip tauhid

<sup>27</sup> Muhammad Imarah, *al-A'māl al-Kāmilah li-al-Imām Muhammad 'Abduh*, Vol. I

inilah yang menyatukan unsur-unsur berbeda dari millah. Atas dasar ini Iqbal membayangkan suatu perpolitikan Islam yang bersifat universal yang melampaui batas-batas ras, budaya dan wilayah-suatu negara Islam internasional. Lebih lanjut, Iqbal menjelaskan bahwa negara tersebut merupakan petualangan untuk mentransformasikan prinsip-prinsip ideal Islam ke dalam kekuatan ruang dan waktu, suatu inspirasi untuk mewujudkan suatu organisasi manusia yang nyata. Hanya dalam pengertian ini negara dalam Islam adalah teokrasi, tetapi bukan dalam pengertian negara itu dikepalai oleh seorang wakil Tuhan di muka bumi yang dipandang dapat mencegah keinginan despotiknya dibalik anggapan ia tidak dapat bersalah.<sup>28</sup>

Setelah mengemukakan konsepnya tentang hakikat negara Islam, Iqbal kemudian mengemukakan bahwa institusi kekuasaan Islam yang pernah ada dalam sejarah peradaban Islam, apakah itu disebut kekhalifahan, kesultanan atau kerajaan adalah tidak ada, dalam pengertian tidak dapat disebut sebagai lembaga politik keislaman. Dalam ungkapan lain, Iqbal mendorong terbentuknya suatu negara universal dengan nilai-nilai kebaikan universal seperti disebutkan tadi, suatu negara yang memungkinkan hubungan antara negara dan rakyat tampil dalam kebaikan, keadilan dan harmoni.

Sebagai sumber inspirasi bagi pembentukan Pakistan pemikiran Iqbal pada derajat tertentu mempengaruhi kehidupan politik Pakistan. Walaupun demikian, pada kenyataan empiris hingga saat ini penerapan demokrasi di Pakistan masih mengalami ujian dan tantangan. Akar-akar struktural dan kulturalnya relatif tersedia, namun pengembangannya masih memerlukan waktu. Menurut Inayatullah, masyarakat Pakistan mengandung baik potensi demokrasi maupun otoritarianisme.<sup>29</sup> Dalam konteks hubungan antara negara dan masyarakat di Pakistan peran ulama cukup penting dalam menjembatani hubungan itu. Ulama, walaupun tidak solid dan mempunyai keragaman, namun masih menyediakan jembatan penting bagi hubungan antara pemerintah dan masyarakat.

Fenomena Pakistan tidak jauh berbeda dengan apa yang terjadi di

---

(Beirut: 1972), h. 330.

<sup>28</sup> Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: 1968), h. 147.

<sup>29</sup> Dr. Inayatullah, "The Structural and Cultural Roots of Democracy in Pakistan," makalah disampaikan pada International Seminar on Islamic and Western Concepts of Governance and Democracy, Jakarta, April 2000.

banyak negara Islam lain. Negara-negara Islam pada masa moderen, khususnya pasca kemerdekaan, memang menghadapi keadaan sulit dalam membangun diri, setelah sekian lama berada di bawah dominasi penjajahan dalam bidang politik, militer dan ketergantungan ekonomi. Seperti halnya negara-negara Dunia Ketiga, negara-negara Islam masih berada pada posisi periferal dalam pola hubungannya dengan negara-negara maju yang berlangsung dalam, meminjam istilah Bassam Tibi, akulturasi asimetris (*assymetrical acculturation*), yaitu bahwa negara-negara yang maju dominan dalam bidang ekonomi dan ilmu pengetahuan serta teknologi juga mendominasi negara-negara berkembang dalam bidang-bidang non ekonomi, ilmu pengetahuan dan teknologi.<sup>30</sup>

Sejalan dengan arus demokratisasi yang melanda dunia dewasa ini banyak negara Islam berada pada situasi tidak dapat mengelak dari agenda demokratisasi dan perwujudan masyarakat sipil yang antara lain menekankan nilai-nilai persamaan, kebebasan, keadilan dan hak asasi manusia. Proses ini tentu akan mempengaruhi hubungan antara yang berkuasa dan yang dikuasai dalam kehidupan kebangsaan masing-masing negara.

Walaupun masa moderen menjanjikan demokrasi sehingga hubungan antara yang berkuasa dan yang dikuasai akan lebih bersifat setara, seimbang dan egaliter, tetapi pada kenyataannya kekuasaan negara-negara moderen (termasuk negara Islam/negeri Muslim) tidak sepi dari praktek-praktek otoriter, tirani negara atas rakyat, dan penyalahgunaan kekuasaan (*abuse of power*). Jika pada masa pramoderen praktek-praktek tersebut berlangsung dalam hubungan superior dan inferior (negara dan rakyat), maka pada masa moderen praktek-praktek tersebut berlangsung secara terselubung dalam pendekatan yang cerdas dan canggih lewat "perekayasaan birokrasi" (*bureaucratic engineering*).

Hal demikianlah yang mendorong terjadinya praktek korupsi, kolusi dan nepotisme dalam kehidupan birokratisasi pemerintahan. Oleh karena itu adalah benar tesis yang mengatakan bahwa "*power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely*" (kekuasaan cenderung korup/merusak dan kekuasaan mutlak korup/merusak secara mutlak). Adagium ini terbukti secara empiris dalam banyak kasus kekuasaan negara di masa moderen, termasuk di Indonesia baik pada masa pemerintahan Orde Lama maupun

---

<sup>30</sup>Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam* (Salt Lake City: 1988), h. 2.

pemerintahan Orde Baru. Dalam kasus terakhir ini korupsi atau pengrusakan secara mutlak terjadi karena adanya pemutlakan kekuasaan, melalui pengkultusan individu penguasa, pemusatan kekuasaan (sentralisasi), dan penerapan mekanisme birokrasi yang mendominasi kehidupan masyarakat. Jika kecenderungan merusak tadi berpangkal pada dominasi kekuasaan, maka dapat dikatakan bahwa dominasi itu berpangkal pada legitimasi. Legitimasi perlu bagi penguasa, tetapi legitimasi penuh dapat membuat penguasa mabuk kekuasaan. Maka, mungkin dapat dikemukakan adagium lanjutan, bahwa "*power tends to dominate and legitimate power dominates legitimately*" (kekuasaan cenderung mendominasi dan kekuasaan dengan legitimasi penuh berjarak dekat dengan otoritarianisme, dan jika seorang penguasa merasa memiliki legitimasi penuh acapkali terjebak kepada perilaku dominatif yang kemudian dapat berkembang menjadi otoriter, keras kepala dan menutup diri terhadap kritik.

Dalam keadaan seperti itu hubungan kontraktual antara yang berkuasa dan yang dikuasai akan mengalami gangguan dan konflik vertikal antara rakyat dan negara tidak terhindarkan. Konflik vertikal ini bisa berlanjut menjadi konflik horizontal di antara kelompok-kelompok dalam masyarakat yang terlibat dalam pro dan kontra terhadap kekuasaan. Jika terjadi pertemuan antara dua konflik pada divisi vertikal dan divisi horizontal tersebut maka suatu suasana kekacauan politik besar mungkin terjadi, hal mana akan mendorong terjadinya perubahan sosial politik secara radikal.

Pemikiran politik Islam memungkinkan terjadinya pergantian atau penurunan pemimpin walaupun masa kontrak (masa) jabatan pemimpin yang telah ditentukan belum berakhir. Hal ini dilakukan tentu dalam keadaan darurat dan dengan alasan-alasan yang kuat. Al-Mawardi menjelaskan alasan-alasan yang membolehkan pemakzulan imam atau khalifah (baca: kepala negara), antara lain: menyimpang dari keadilan, kehilangan panca indera atau organ tubuh yang lain, atau kehilangan kebebasan bertindak karena telah dikuasai oleh orang-orang dekatnya, atau tertawan, atau menjadi fasik yaitu terjatuh ke alam kecenderungan syahwat.<sup>31</sup> Tetapi al-Mawardi, menurut Munawir Sjadzali, hanya berhenti sampai disitu dan tidak menjelaskan tentang bagaimana cara atau mekanisme penyingkiran imam yang sudah tidak layak memimpin negara atau umat itu, dan penyingkiran

---

<sup>31</sup>H. Munawir Sjadzali, MA, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: 1990), h. 65-66; Lihat, al-Mawardi, *op. cit.*, h. 17.

itu dilakukan oleh siapa.

Tanggalnya kualifikasi imam, seperti penyimpangan dari keadilan (*jarh fi 'adalatih*) atau kekurangan panca indera (*naqs al-hawas*) atau menjadi fasik, bukanlah suatu hal yang dibuat-buat, tetapi mempunyai logikanya sendiri. Penyimpangan dari keadilan adalah persoalan esensial atas kepemimpinan, karena misi utama kepemimpinan dalam Islam itu adalah menegakkan keadilan. Adapun kekurangan kekuatan inderawi mudah dipahami, karena kekuatan inderawi adalah medium utama pemimpin untuk mengetahui realitas di sekitarnya dengan obyektif dan proporsional, selain tentu kekurangan kemampuan inderawi dianggap membawa implikasi kejiwaan atas sang pemimpin yang kemudian akan mempengaruhi kebijakan-kebijakannya. Sedangkan menjadi fasik karena terjebak ke dalam kecenderungan syahwat semisal melakukan perselingkuhan, maka banyak ulama<sup>32</sup> menegaskan bahwa tidak ada kewajiban menaati pemimpin seperti itu.

Dalam konteks judul artikel ini, pandangan para ulama tentang kriteria imam dan syarat-syarat pemakzulannya mungkin dapat menjelaskan bahwa hubungan kontraktual antara yang berkuasa dan yang dikuasai tidaklah bersifat absolut. Terdapat landasan teoritis untuk pemakzulan imam (*impeachment*). Lebih lanjut, Ibn Khaldun menjelaskan bahwa hubungan antara yang berkuasa dan yang dikuasai adalah hal yang bersifat hubungan atau relasional (*min al-umur al-idafiyah*). Jadi terdapat keseimbangan antara kedua belah pihak. Dia dinamakan penguasa karena ia mengurus persoalan rakyat. Penguasa adalah seseorang yang mempunyai rakyat, sedangkan rakyat adalah mereka yang memiliki penguasa.<sup>33</sup>

### E. Catatan Penutup

Dari telaah singkat dan sederhana tentang hubungan antara yang berkuasa dan yang dikuasai dalam perspektif pemikiran dan praktek politik Islam terlihat jelas bahwa terdapat kesenjangan antara idealitas agama dan realitas politik, seperti halnya terjadi kesenjangan antara negara dan rakyat

<sup>32</sup> Ada hadith yang menyatakan "tidak ada keharusan untuk mematuhi perbuatan dosa; ingatlah ketaatan hanya wajib kepada perilaku yang benar" (al-Sahih al-Bukhari). Begitu pula, Abu Bakr al-Siddiq dalam pidato pengukuhanannya sebagai khalifah mengatakan "jika aku salah, maka tidak ada ketaatan kepada makhluk yang penuh maksiat kepada Allah" (wa in akhta'tu fala ta at li makhluq fi ma'siwa Allah).

<sup>33</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddimah ibn Khaldun*, editing 'Ali 'Abd al-Wahid Wafi (Kairo: 1958), h. 382.

warga negara. Kesenjangan itu bahkan masih berlanjut pada tingkat tertentu dan dalam bentuknya yang lain pada era moderen sekarang ini. Pemecahan masalah sering dilakukan dengan berorientasi pada pembenahan sistem dan pencocokan figur pemimpin, tanpa ada perbaikan dalam kerja dan kinerja dari negara terutama dalam hubungannya dengan rakyat.

Hubungan antara penguasa dan rakyat yang bersifat kontraktual dan merupakan persoalan relasional mengandung arti adanya simbiosis mutualistis yaitu hubungan yang saling memerlukan antara dua belah pihak. Karenanya hubungan tersebut harus berlangsung dalam prinsip kemitrasetaraan (*equal partnership*).<sup>34</sup> Dalam hal ini masing-masing pihak berfungsi sebagai subyek dan obyek sekaligus, bukan salah satu sebagai subyek dan yang lainnya sebagai obyek. Rakyat yang selama ini sering dipersepsikan dan diposisikan sebagai obyek sudah harus diberi peran atau mengambil peran lebih banyak sebagai subyek. Pemerintah (apa lagi menambah masalah bagi pemerintahannya). Bukankah pemerintah yang terbaik adalah yang kurang memerintah (*the best government is the least govern*).

Hal demikian sebenarnya merupakan prinsip dari masyarakat moderen yang sering disebut sebagai masyarakat madani (*civil society*), yaitu masyarakat yang antara lain mempunyai kebebasan untuk mengaktualisasikan diri dan mengartikulasikan kepentingannya dalam suatu partisipasi politik yang aktif.

Untuk dapat mewujudkan keadaan demikian peranan pemerintah sangatlah penting, yaitu mendorong pengembangan infra struktur kehidupan masyarakat dengan menyediakan ruang publik (*public space*) dalam pengertiannya yang sejati, yaitu tidak hanya membolehkan mereka berbicara dan berpendapat tetapi juga membuka mata hati terhadap aspirasi rakyat, baik yang disampaikan melalui lembaga demokrasi formal maupun non formal. Banyak rejim yang menganggap dirinya demokratis hanya karena ia membuka ruang bagi penyampaian pendapat, tetapi sesungguhnya rejim itu belum demokratis karena ia tidak mau mendengar bahkan mengabaikan aspirasi rakyat. *Wa Allah A'lam bi al-Sawab.*

---

<sup>34</sup> Kebetulan Bahasa arab menyebut yang berkuasa dan yang dikuasai dengan istila *al-ra I* dan *al-ra'iyah*, dua kata yang mempunyai akar kata yang sama. Khusus *al-raiyah* (rakyat), kata ini berada pada timbangan *fa'il* yaitu subyek dan predikat. Sama dengan kata *tabi ah* yang mengandung arti alam, yang merupakan ciptaan (obyek) dan "pecinta" (subyek) sekaligus, maka kata *al'iyah* juga mempunyai posisi sebagai obyek dan subyek sekaligus.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abu Hamid al-Ghazali, *Nasihat al-Mulk* (Teheran : 1317 H)
- Abu Hasan al-Mawardi, *al-Aḥkāṁ al-Sulṭāniyyah* (Beirut : 1983)
- Abu Mansur al-Baghadi, *Kitāb Uṣūl al-Dīn* (Istanbul : 1928)
- Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam* (Salt Lake City : 1988)
- Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago and London : 1988)
- Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin : 1982)
- Hamilton A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Boston : 1968)
- Harold D. Lasswell and Abraham Kaplan, *Power and Society : A Framework for Political Inquiry* (New Haven : 1950)
- Ibnm Khaldun, *Muqaddimah* editing 'Ali' Abd al-Wahid Wafi (Kairo : 1968)
- Ibn al-Qayyum al-Jawziyah, *al-Turuq al-Hukmiyah fi al-Siyasah al-Syar'ivah* (Kairo : 1953)
- Inayatullah, Dr., "The Structural and Cultural Roots of Democracy in Pakistan", makalah pada International Seminar on Islamic and Western Concepts of Governance and Democracy, Jakarta, April 2000
- Jean L. Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge and London : 1995)
- Leo Strauss and Joseph Cropsey (ed.), *History of Political Philosophy* (Chicago and London : 1987)
- M. Din Syamsudin, *Islam dan Politik Era Orde baru* (Jakarta : 2001)
- Majid Khaduri, "The Juridical Theory of the Islamic State" dalam *The Muslim World* *The Muslim World*, Vol XLI, Juli 1951
- Muhammad Imarah, *al-A'māl al-Kāmilah li al-Imām Muhammad Abduh*, Vol. I (Beirut : 1972)
- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore : 1968)
- Muhammad Rasyid Ridha, *al-Khilāfah wa al-Imāmat al-'Uzma* (Kairo : 1923)
- Munawir Sjadzali, MA, *Islam dan Tata Negara : Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta : 1990)
- Philip Green (ed.), *Key Concepts in Critical Theory* (New Jersey : 1993)
- Ahmad Ibn Abi rabi', *Suluk al-Malik fi Tadbir al-Mamalik* (Kairo : tt)
- Taqi al-Din Ibn Taimiyah, *Majmu' Fatawa Syaikh al-Islām*, Vol X (Rabat : 1981)
- Yusuf Ibish (ed.), *Nuṣūṣ al-Fikr al-Siyāsi al-Islāmi, al-Imāmah 'ind al-Sunnah* (Beirut : 1966).