

**KHILAFAH DALAM PANDANGAN
'ALI 'ABD AL-RAZIQ:
Kajian Kritis Buku al-Islam wa Usul al-Hukm**

Abstrak:

Di dalam Islam, persoalan kenegaraan telah menjadi bahan diskusi berkepanjangan sejak wafatnya nabi Muhammad SAW. sarnpai zaman modern ini. Polemik dan perdebatan di sekitar masalah itu terasa semakin seru pada saat kaum Muslimin rneasuki periode modern, lebih-lebih ketika berbagai ideologi besar dunia Barat mulai menanamkan pengaruhnya di dunia Islam. Tema-tema diskusi itu dalam garis besarnya berkisar pada wajib tidaknya kaum Muslimin mendirikan negara; bagaimana susunan dari bentuk negara; siapa yang berhak menduduki jabatan Kepala negara; bagaimana posisi syari'ah dalam kaitannya dengarr mekanisme pemerintahan, dan lain sebagainya. Bahwa pada zaman modern timbul pula persoalan yang menyangkut "apakah agarna harus bersatu dengan negara"; apakah Islam memerintahkan umatnya untuk membentuk dan mendirikan "Negara Islam" atau tidak.¹

Dalam hal ini, kita melihat pentingnya kehadiran para tokoh dan pemikir politik Muslim guna memecahkan persoalan mengenai sistem ketatanegaraan dalam Islam. Di antara para tokoh tersebut terdapat beberapa pemikir Islam kontemporer, seperti Ali Abd al-Raziq, yang pemikiran-pemikirannya akan dibahas dalam makalah ini. Kehadirannya dengan gagasan-gagasan yang diterangkan di dalam bukut Al-Islam wa Usul al-Hukm -yang merupakan sumber utama penulis -telah rnenjadi sebuah alternatif bagi pemikiran politik Islam rnasa kini. Apalagi rnasa saat-saat terakhir ini di mana isu tentang negara Islam dan khilafah mulai mencuat kembali.

Beberapa waktu lalu dalam sebuah wawancara di salah satu stasiun televisi, Abdul Wahid Kadungga, salah seorang warga Belanda asal Makassar dan menantu Kahar Muzakar (tokoh NII) yang disangka mempunyai hubungan dengan kelompok "teroris" Jema'at Islamiyah, menyatakan bahwa kini saatnya untuk menegakkan kembali khilafah. Sebaliknya, sebelumnya, secara

implisit Uli Abshar-Abdallah, di Harian Kompas², menyatakan bahwa Islam tidak menuntut berdirinya negara Islam atau sistem khilafah--pernyataan yang mengundang munculnya "fatwa hukum bunuh" atas dirinya, dari sebagian ulama.

Saya berpikir, buku ini mendapatkan momentumnya kembali saat ini, dan perlu untuk kita kaji.

Kata Kunci: *Khilafah, Negara Islam, al-Islam wa Usul al-Hukm*

'Ali 'Abd al-Raziq

'Ali 'Abd al-Raziq (selanjutnya disebut Abd al-Raziq) lahir pada tahun 1888 di sebuah desa yang bernama al-Said, wilayah al-Minia, Mesir, dan meninggal dunia pada tahun 1966. Ayahnya bernama Hasan 'Abd al-Raziq Pasya, seorang feodal dan pembesar yang terpandang di Mesir pada waktu itu.³ Seperti saudara-saudaranya ia termasuk pengikut Muhammad Abduh, meskipun tidak sempat belajar banyak darinya, sebab ketika Abduh meninggal dunia pada tahun 1905 Abd al-Raziq baru berusia 17 tahun.

Dia mendapatkan pendidikan agama Islam di Universitas Islam al-Azhar, kemudian pergi belajar di Universitas Oxford, Inggris, selama lebih kurang satu tahun untuk menekuni bidang politik dan ekonomi. Seiring dengan pecahnya Perang Dunia I ia kembali ke Mesir. Karena kemampuannya yang tinggi di bidang keagamaan setibanya dari Inggris ia langsung diangkat sebagai hakim pada Mahkamah Syariah di alMansuriyah.⁴

Dia memulai karir politiknya pada tahun 1907 dengan bergabung dalam Partai Rakyat (*Hizab a'-Ummah*), tandingan Partai Kebangsaan (*Hizab al-Wathan*) yang mempunyai hubungan intim dengan pemerintah Inggris. Jabatan yang dipegangnya adalah Wakil Ketua.⁵

Setelah peristiwa penghapusan *khilafah* (kekhalfahan) di Turki oleh Mustafa Kemal Atatürk pada tahun 1924, ia menyumbangkan pemikirannya dengan menulis buku *Al-Islam wa Usul al-Hukm: Baht fi al-Khilafah wa al-Hukmah fi a'-Islam* (Islam dan Dasar-Dasar Kekuasaan: Kajian tentang Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam) pada tahun 1925. Karya Abd al-Raziq tidak banyak⁶; tetapi gagasan-gagasan yang dituangkan di dalam buku tersebut cukup mengundang banyak perhatian dari para ahli, baik di Mesir maupun di negara lain, baik yang pro maupun yang kontra.

Selain reaksi di berbagai media massa oleh kaum intelektual terhadap buku ini, spontan muncul beberapa karya yang menentanginya. Diantaranya Muhammad al-Kidr Husayn, *Naqd Kitab al-Islam wa Usul al-Hukm* (Kairo, 1925); Muhammad Bakit al Muthi'i, *Haqiqat al-Islam wa Usul al-Hukm* (Kairo, 1926); Muhammad Thahar b. Asur, *Naqd 'ilmi li-Kitab al-Islam wa Usul al-Hukm* (Kairo, 1926); Abderrazzak Sanhoury, *Le Califat, son evolution vers une societe des nations orientales* (Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1926). Beberapa tahun kemudian muncul juga beberapa karya, misalnya kritik dan komentar Mamduh Haqqi atas buku tersebut (Beirut, 1966); Muhammad al-Bahi, *Al-Fikr al-Islami wa Silatuh bi al-Isti'mar al-Garbi* (Beirut: 1957); Muhammad Dliya' al-Din al-Rayis, *Al-Islam wa al-Khilafah fi al-Asr al-Hadit: Naqd Kitab al-Islam wa Usul al-Hukm* (Kairo, 1976); 'Ismat Sayf al-Dawlah, *'An al-'Urubah wa-I-Islam* (Beirut: 1986).

Inilah karyanya yang paling representatif dan, seperti kata Malcolm H. Kerr, paling revolusioner⁷ dalam bidang ketatanegaraan. Penilaian Kerr ini bisa dipahami, sebab di kalangan kaum *Westernist* banyak yang sebenarnya bersikap sekularis secara diam-diam tetapi tidak menyatakan pandangannya secara terus terang. Dan, ternyata, sikap terus terang itu dipelopori oleh Ali Abd al-Raziq di Mesir⁸. Harian *Al-Sarq al-Awsath* pada bulan Mei 1993 mengadakan angket, dan hasilnya hampir semua penulis Arab menempatkannya sebagai karya paling baik yang sangat menentukan pada saat ini⁹

Karena pemikiran-pemikirannya, ia dikucilkan oleh Dewan Ulama al-Azhar dan diberhentikan dari jabatannya sebagai hakim serta dilarang untuk memangku jabatan apapun di dalam pemerintahan.¹⁰

Latar Sosial-Politik

Dunia Islam, khususnya Mesir, saat menjelang Abd al-Raziq mengemukakan ide-idenya sedang berada dalam kondisi krisis pencarian rumusan sistem pemerintahan. Ketika itu terdapat polarisasi pemikiran keagamaan yang secara garis besar dapat dikategorisasikan sebagai berikut: *Pertama*, pola pemikiran tradisional konservatif, yakni sebagian besar Ulama Azhar yang menginginkan tetap dipertahankannya sistem khilafah dan pada umumnya mengikuti garis pendirian politik Mawardi, Gazali, Ibn Jama'ah, dan Ibn Kaldun. *Kedua*, pola pemikiran modernis, yakni murid-murid atau teman dan pendukung Muhammad Abduh. Dalam pemikiran politik kenegaraan,

kaum modernis terbawa kepada dua kecenderungan nasionalis sekuler dan nasionalis Islam.

Suhu perdebatan mengenai sistem pemerintahan Islam menaik dengan jatuhnya Turki Usmani ke tangan Inggris, peristiwa yang pada hakikatnya menandakan lemahnya sistem khilafah dalam Islam.¹¹ Pada tahun 1924 Mustafa Kemal Atatürk, penguasa Republik Turki waktu itu, menghapuskan khilafah--tindakan yang cukup mengguncangkan para ulama konservatif yang berkeyakinan bahwa khilafah merupakan ajaran dasar Islam.

Situasi seperti itulah yang mengantarkan munculnya karya Abd al-Razik ke peredaran.

Pemikiran tentang Khilafah

Persoalan yang hangat dibicarakan pada masa Ali Abd al-Raziq adalah masalah kekhalifahan (*khilafah*) yang telah dihapuskan oleh Mustafa Kemal di tahun 1924. Tindakan pemimpin Turki ini menimbulkan kehebohan besar di dunia Islam, sebab sistem khilafah dianggap merupakan ajaran dasar dan oleh karena itu penghapusannya bertentangan dengan Islam.¹² Persoalan yang timbul kemudian, apakah khilafah memang merupakan suatu keharusan dalam Islam? Inilah yang dikaji di dalam *magnum opus*-nya tersebut.

Pengertian dan Status Khilafah

Abd al-Raziq memulai karyanya ini dengan mengemukakan definisi khilafah yang didasarkan atas beberapa pendapat, adalah satu pola pemerintahan umum di mana kekuasaan tertinggi dan mutlak berada pada seorang kepala negara/pemerintah dengan gelar khalifah, pengganti Nabi Muhammad, dengan kewenangan untuk mengatur kehidupan dan urusan umat/rakyat, baik keagamaan maupun keduniaan, yang hukumnya wajib bagi umat untuk taat dan patuh sepenuhnya.¹³

Lalu ia melanjutkan pembahasan dengan menukil definisi umum Ibn Khaldun tentang khilafah sebagai sebuah bentuk pemerintahan Islami yang mengurus kesejahteraan kaum Muslim di dunia ini dan di akhirat nanti. Ia mengemukakan pembedaan Ibn Khaldun antara khilafah dan kerajaan, dan mengutip penuh uraiannya tentang kemunduran khilafah menjadi kerajaan setelah suatu periode di mana unsur-unsur dan keduanya bercampur-baur.¹⁴ Lalu ia menyatakan bahwa kaum Muslim berbeda pendapat apakah khalifah memperoleh kekuasaannya dari Tuhan atau dari umat.

Ada dua teori mengenai dasar wewenang khalifah ini. Yang pertama dan yang lebih diterima secara umum ialah bahwa kekuasaan itu berasal dari kekuasaan Tuhan, yang kedua bahwa ia muncul dari pilihan umat. Penjelasan dan justifikasi paling baik tentang pandangan yang kedua itu, kata Abd al-Raziq, adalah *Al-Khilafah wa sulthat al-ummah* yang diterbitkan oleh Majelis Agung Nasional di Ankara, diterjemahkan dari bahasa Turki ke dalam bahasa Arab oleh 'Abd al-Gani Suni Bek, dan dicetak oleh Percetakan Al-Hilal di Kairo pada tahun 1342 H - 1924 M.¹⁵

Sesungguhnya sangat mungkin untuk memadukan kedua pandangan itu, yakni khalifah menerima wewenang ilahiah melalui umat, dengan jalan *bay'ah* (sumpah setia) atau dengan cara *ijma'*. Tetapi pemaduan seperti inilah yang ingin dihindari oleh Abd al-Raziq. Perbedaan antara kedua pandangan itu diperkuat lagi secara tendensius dengan membandingkan pandangan yang lebih umum dengan apa yang disebutnya teori Hobbes tentang hak ilahiah para raja, dan pandangan kedua dengan teori Locke.

Sesungguhnya, perbandingan ini tidak sepenuhnya benar. Dalam hal ini, pengamatan Munawir Sjadzali adalah tepat. Sebab, Thomas Hobbes justru menolak gagasan bahwa kekuasaan raja berasal dari Tuhan. Memang dalam pandangan Hobbes kekuasaan raja itu absolut dan ia tidak bertanggungjawab kepada siapapun, tetapi haknya yang absolut itu diperolehnya juga melalui kontrak sosial. Hanya saja kontrak sosial versi Hobbes berbeda dari kontrak sosial versi Locke. Kontrak sosial menurut yang disebut terakhir adalah kontrak antara raja dan rakyat, dan dari kontrak tersebut timbul hak dan kewajiban pada dua pihak yang berkontrak atas dasar timbal-balik. Rakyat menyerahkan hak-hak mereka, termasuk kebebasan, kepada raja disertai sumpah setia untuk mematuhi. Sebagai imbalan raja menjanjikan bimbingan dan perlindungan serta pengelolaan negara sebaik-baiknya. Sedangkan menurut Hobbes adalah kontrak antara sesama rakyat, raja tidak ikut dan bukan merupakan salah satu pihak dari kontrak tersebut. Dengan kontrak ini rakyat sepakat mengangkat seorang raja yang kemudian kepadanya rakyat menyerukan segala haknya, termasuk kebebasan, dengan imbalan bimbingan, pimpinan, dan perlindungan. Karena raja bukan salah satu pihak dari kontrak tersebut, dia tidak terikat oleh perjanjian itu. Kekuasaannya absolut dan tidak harus bertanggungjawab kepada rakyat.¹⁶

Persoalan pelimpahan wewenang kepada khalifah ini tidak pernah mencuat sedemikian rupa di dalam wacana yuridis ulama Sunni abad pertengahan tentang khilafah. Karya-karya klasik tidak

memasukkan pembicaraan doktrinal tentang sumber pelimpahan wewenang. Masalah ini dicetuskan oleh Abd al-Raziq dengan tujuan untuk melumpuhkan argumen bahwa khilafah dituntut oleh syariah sebagaimana telah ditetapkan oleh kesepakatan umat dan bahwa umat adalah sebuah entitas politik.

Kedua pandangan itu didasarkan atas asumsi umum: bahwa menerima wewenang khalifah adalah suatu keharusan (baik berdasarkan atas prinsip-prinsip rasional, atau atas berbagai pernyataan hukum keagamaan). Untuk mendukung asumsi ini dikemukakanlah konsensus para Sahabat dan para pengikut mereka, dan dikatakan pula bahwa seorang khalifah mutlak diperlukan guna menjaga kelestarian pelaksanaan ibadah dan kesejahteraan umat.

Tetapi berlawanan dengan pandangan tersebut, Abd al-Raziq menyatakan, beberapa argumen yang lebih kuat bisa dikemukakan. Kekhalifahan, katanya, tidak ada dasarnya baik dalam Qur'an maupun Sunnah. Keduanya tidak menyebut kekhalifahan dalam pengertian seperti yang terlihat dalam sejarah. Tidak ada petunjuk yang tegas, baik dalam Qur'an maupun Sunnah, mengenai bentuk sistem politik yang harus dibangun oleh umat Muslim.¹⁷ Semua rujukan di dalam Qur'an atau hadis telah digunakan secara deduktif untuk membuktikan perlunya khilafah secara logis, tetapi tidak ada pernyataan resmi yang langsung mengenai hal ini.

Qur'an tidak berbicara apapun tentang masalah ini, kecuali beberapa pernyataan umum dan kurang jelas, yang memerintahkan untuk menghormati para pemegang kekuasaan (*uli al-amr*). Istilah *uli al-amr* inilah yang oleh beberapa pemikir politik Sunni dinyatakan sebagai berarti para Khalifah. Padahal para mufasir terkemuka telah memberikan pendapat yang berbeda: Baidlawi, misalnya mengartikan *uli-l-amr* pada ayat "يَأْيُهَا الَّذِينَ أَمْنُوا طِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ" (Q.s al-Nisa'/4:59) "para pemuka kaum Muslimin yang sezaman dengan Rasulullah atau sesudahnya, baik khalifah, hakim, panglima perang, ulama, dan lainnya"; sedangkan yang ada pada ayat: "وَلَوْ رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يُسْتَبِطُونَ مِنْهُمْ" (Q.s. al-Nisa'/4:83), Zamaksari mengartikannya "para sahabat besar yang mengerti tentang berbagai persoalan". Tegasmnya, kata Abd al-Raziq, kedua ayat itu berarti bahwa kaum Mushmin mempunyai tokoh-tokoli tempat mengeluhkan berbagai persoalan. Jadi, tidak ada kaitannya dengan, dan bahkan lebih luas dari sekedar, *khilafah*.¹⁸ Bahkan lebih lanjut Abd al-Raziq menyatakan bahwa ayat-ayat seperti itu mendapat "beban yang terlalu berat" (*over-loaded*) ketika kita

berkesimpulan "ayat-ayat itu menunjukkan bahwa kaum Muslim merupakan satu *qawm* atau sebuah komunitas politik"¹⁹

Demikian pula hadis tidak berbicara apapun, kecuali beberapa pernyataan yang juga tidak jelas tentang ketaatan kepada imam²⁰, tanpa mengemukakan definisi yang tegas tentang fungsi imam atau bahwa ia diperlukan. Sekalipun dianggap sah, hadis-hadis itu tidak bisa dijadikan dalil bahwa *khilafah* dan *imamah* merupakan sebuah doktrin agama.²¹ Bahkan jika hadis itu betiar-benar mengacu kepada khalifah ketika berbicara tentang 'imam', itu tidak berarti bahwa harus selalu ada seorang khalifah. Jika Nabi menyuruh kita taat kepada imam yang kita baiat, maka Tuhan juga menyuruh kita untuk memenuhi janji kita kepada orang musyrik dan untuk konsisten selama mereka konsisten. Tetapi, itu bukan berarti bahwa Tuhan rela terhadap kemusyrikan,²² sebagaimana halnya ungkapan Alkitab tentang 'pemberian kepada Kaisar' tidak berarti bahwa harus selalu ada seorang Kaisar dan bahwa kekaisaran adalah syariat Allah.²³ Kekuasaan politik, syirik, perbudakan, atau topik-topik lain yang ada di dalam Qur'an tidak bisa dianggap wajib hanya karena semua itu dibicarakan di dalamnya. Bahkan ayat Qur'an yang paling masyhur, "Patuhilah Tuhan, dan patuhilah Rasul, serta mereka yang berkuasa di antara kamu," pun tidak harus menunjukkan kekuasaan politik.

Abd al-Raziq mengakui bahwa rujukan para penentangannya kepada hadis-hadis tertentu adalah masuk akal. Katanya, "Katakanlah benar bahwa 'imam', 'penguasa', dan semacamnya, jika terdapat dalam bahasa Syariah mengacu kepada 'khalifah' dan para 'pemangku Imamah yang agung' (*al-imamah al-'uzma*); dan bahwa baiat berarti kesetiaan kepada khalifah, dan bahwa komunitas (*jama'ah*) kaum Muslim berarti pemerintahan Khilafah Islam (*hukumat al-khilafah al-islamiyyah*),"²⁴ tetapi dengan tegas ia tidak setuju bahwa inilah pemahaman yang benar terhadap hadis-hadis tersebut.

Namun demikian, Abd al-Raziq mengaku bahwa boleh jadi ada semacam tatanan politik Islam yang didasarkan atas lembaga khilafah, tetapi ia menolak bahwa hal itu dituntut oleh Syariah atau bahwa itu merupakan satu bentuk organisasi politik yang wajib menurut agama. Bagi Abd al-Raziq, bahkan *hukumat al-khilafah al-islamiyyah* adalah murni fenomena historis, yang benar-benar memiliki sifat sekuler (*la dini*). Ia menolak legitimasi keagamaan bagi komunitas politik Islam maupun khilafah dan, dengan demikian pula, klaim akan legitimasi keagamaan oleh pemerintahan apapun terhadap segmen umat manapun.

Tidak ada pula *ijma'* yang tegas tentang hal tersebut. Dilihat dan contoh-contoh sejarah konkrit, *ijma'* - dalam arti kesepakatan para sahabat dan para pengikut mereka maupun kesepakatan para ulama dan seluruh masyarakat Muslim - tidak memainkan peranan apapun dalam pengangkatan para khalifah, kecuali dalam kasus tiga khalifah pertama.²⁵ Bahwa tidak ada penentangan terhadap klaim khalifah atas wewenangnya, hal itu bukan berarti adanya *ijma'* secara diam-diam (*ijma' sukuti*)²⁶; sebab kekuasaan khalifah selalu didasarkan atas kekuatan bersenjata dan pengendalian kebebasan menyatakan pendapat. Kaum Muslim tidak pernah ada dalam posisi untuk melakukan pilihan bebas yang seharusnya menjadi dasar *ijma'*. Cinta kekuasaan merupakan motivasi paling kuat, sehingga para khalifah ingin melakukan kejahatan apapun untuk melanggengkan kekuasaan mereka, dan salah satu korban intelektual dari tirani yang dilakukannya adalah pengkajian ilmu politik itu sendiri. Pemikiran yang bebas tentang politik tidak dimungkinkan, dan kajian politik yang sungguh-sungguh belum dilakukan oleh para pemikir Muslim.²⁷

Abd al-Raziq banyak mengemukakan lemahnya ilmu politik di kalangan kaum Muslim, meskipun ada fakta bahwa ia seringkali melujuk kepada *Mucaddimah* Ibn Khaldun. Ia tidak mengecualikan Ibn Khaldun dari generalisasi ini, dan tidak pula mengkritik pengetahuan politiknya yang istimewa. Sebaliknya ia mengutip pernyataan Ibn Khaldun bahwa kerajaan didasarkan atas kekuasaan, bahwa khilafah mundur menjadi kerajaan dan akhirnya didasarkan semata-mata atas fanatisme (*'usabiyyah*) Kearab-an.

Dengan berani Abd al-Raziq berkata bahwa Khawarij dan al-Asamm dari Mu'tazilah adalah benar ketika menolak *ijma'* kekhalifahan, sekalipun Ibn Khaldun menyebut mereka para penyeleweng (*sawad*). Ia kemudian berargumentasi bahwa setiap khalifah sesungguhnya ditentang oleh beberapa faksi atau segmen kaum Muslim. ia berkesimpulan:

إنه لا يعين كثير أن نعرف السركلة في تلك وقت يكون السر هو مانكرنا وربما كانت ثمت أسباب أخرى غير مانكرنا وإنما الذين يعيننا في هذا المقام هو أن نقرر لك أن ارتكاز الخلافة على القوة حقيقة واقعة لا ريب فيها وسيان عندنا عندك أن يكون هذا الواقع المحسوس جاريا على نواميس العقل أم لا وهو وفقا لأحكام الدين أم لا.

Tidak terlalu penting bagi kita untuk mengetahui rahasia di balik semua ini. Barangkali rahasiannya adalah apa yang telah kita sebutkan, dan barangkali ada sebab-sebab lain selain yang kita sebutkan. Yang menjadi persoalan kita di sini adalah bahwa pemusatan kekhalifahan di atas kekuatan adalah sebuah fakta nyata yang tidak diragukan. Karena itu, adalah

sama bagi kita apakah fakta yang nyata itu sejalan dengan hukum akal atau tidak, sesuai dengan hukum agama atau tidak.

Adanya khalifah bukan juga merupakan satu persyaratan bagi lestariannya ibadah dan kesejahteraan umum. Pandangan yang demikian muncul dari penafsiran terhadap pernyataan Abu Bakar, "Agama ini memerlukan seseorang yang melaksanakannya (*la budda li-hada al-din min-man yaqum bi-hi*). " Perlu dicatat bahwa pernyataan Abu Bakar menggunakan kata din ketimbang merujuk kepada kolektivitas manusia.

Mengomentari pernyataan Abu Bakar ini, Abd al-Raziq menulis bahwa pernyataan itu benar-benar mempertegas kebutuhan alami semua masyarakat akan pemerintahan dalam bentuk apapun, dan ia menegaskan hal ini dengan merujuk kepada ayat Qur'an, "...dan Kami telah meninggikan sebagian mereka atas sebagian yang lain beberapa derajat, agar sebagian mereka dapat mempergunakan sebagian yang lain" (Q.s. *al-Zukruf* 43:32). Lebih relevan lagi ketika Abd al-Raziq mengacu kepada surat *al-Maidah* 5:48: "Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang; sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja)..." dari mana Abd al-Raziq berkesimpulan:

يمكن حينئذ أن يقال بحق أن المسلمين، إذا اعتبرناهم جماعة منفصلين وحدهم كانوا أكبرهم من أمم العالم كله، محتججيم إلي حكومة تضبط أمورهم ترعي شؤونهم ... أن يكن الفقهاء أرواها الإمامة والخلافة ذلك الذي يريده علماء السياسة بالحكومة كان صحيحا ما يقولون، من أن إقامة الشعا نرالدينية وصلاح الرعية يتوقفان علي الخلافة بمعنى الحكومة، في أي صورة كانت الحكومة ومن أي نوع.

Bisa dikatakan dengan sebenarnya bahwa kaum Muslim, jika kita menganggap mereka satu jama'ah yang berdiri sendiri, adalah seperti umat-umat lain di atas dunia, yang memerlukan pemerintahan untuk menyelesaikan berbagai urusannya... Jika para fuqaha mengartikan *imamah* dan *khilafah* seperti apa yang diinginkan oleh para ahli politik dengan pemerintahan (*hukumah*), maka adalah benar apa yang mereka katakan bahwa penegakan syiar-syiar agama dan kemaslahatan rakyat bergantung kepada khilafah dalam arti pemerintahan, apapun bentuk dari corak pemerintahan tersebut.²⁹

Wewenang politik para penguasa -- terlepas dari agama dan keyakinan mereka, bahkan mereka yang tidak beragama sekalipun³⁰ -- tentu saja diperlukan, tetapi ia tidak harus dalam bentuk tertentu

(khilafah, misalnya). Ia dapat beraneka ragam bentuk dan sifatnya, baik konstitusional maupun absolut, baik republik maupun diktator, dan sebagainya. Ketika khilafah benar-benar lenyap di Mesir Mamluk, tidak ada tanda-tanda adanya perbedaan dalam hal pelaksanaan ibadah dan kesejahteraan di berbagai negara Muslim. Sebaliknya, wewenang kekhalifahan bahkan berbabaya terhadap Islam: ia merupakan wabah bagi Islam dan kaum Muslimin, sumber kebobrokan dan korupsi'.³¹ Di sini nampak, pendirian Abd al-Raziq tentang bentuk negara dan sistem pemerintahan sangat fleksibel: apapun bentuk dan sistemnya sepanjang tidak bertentangan dengan ajaran Islam dan memang relevan dengan kondisi yang melingkupi suatu umat tetap diperbolehkan. Oleh karena itu, tindakan Kemal Ataturk menghapuskan sistem khilafah dan sistem kerajaan di Turki Usmani, dalam pandangannya, bukan tindakan yang bertentangan dengan Islam. Jadi, khilafah bukanlah bagian dari ajaran agama Islam yang harus ada.

Abd al-Raziq mengakhiri bagian ini dengan berkata bahwa sekarang dirinya telah dapat mematahkan klaim orang lain mengenai khilafah, dan selanjutnya ia akan mengemukakan pandangannya mengenai hal ini. Kita dibiarkan berasumsi bahwa dalam hal ini ia akan dibimbing oleh konsepsinya sendiri tentang ilmu politik, sebab ia telah menyatakan bahwa topik ini bukanlah soal keagamaan. Abd al-Raziq tidak mengungkapkan apa yang ia maksudkan dengan ilmu politik, tetapi ia menunjukkan komitmennya yang kuat kepada liberalisme politik.

....إن الإسلام هو الذي لم يكتف بتطعيم إتباعه فكرة الإخاء والمساورة... شرع لهم الأحكام قائمة على الأخوة والمساورة... من الطبيعي في أولئك المسلمين الذين يدين بالحرية رأياً... يأنفون الخضوع إلا الله رب العالمين ويناجون ربهم بذلك الإعتقادي كل يوم سبع عشرة مرة على الأقل في خمس أوقاتهم للصلاة... ويأنفون الخضوع لرجل منهم أو غيرهم ذلك الخضوع الذي يطالب به الملوك رعيتهم، إلا خضوعاً للقوة

Sesungguhnya Islam adalah agama yang tidak puas hanya dengan mengajarkan para pengikutnya ide tentang persaudaraan dan persamaan... ia mengundang hukum-hukum yang didasarkan atas persaudaraan dan persamaan itu... Adalah wajar bahwa kaum Muslim yang meyakini kemerdekaan berpikir... menolak ketundukan selain kepada Allah... dan bermunajat kepada Tuhan mereka dengan keyakinan itu paling tidak tujuhbelas kali setiap hari dalam lima waktu sembahyang... mereka mencemooh ketundukan kepada salah seorang dari mereka atau dari yang

lain-ketundukan yang dituntut oleh para raja dari rakyatnya-kecuah jika mereka harus tunduk karena kekuatan (terpaksa).³²

Antara Risalah dan Pemerintahan

Pada bagian kedua dari bukunya, Abd al-Raziq membicarakan tentang fungsi politik Nabi. Ia bertanya apakah Rasul adalah juga seorang raja? Apakah Muhammad mendirikan sebuah negara? Apakah Islam menuntut didirikannya negara Islam? Apakah peran Nabi memimpin sebuah negara merupakan bagian, atau terpisah, dari perannya sebagai Nabi? Abd al-Raziq menegaskan bahwa, karena tidak ada ajaran yang tegas mengenai masalah itu, maka kebanyakan kaum Muslim cenderung berkeyakinan bahwa Rasul adalah nabi sekaligus raja. Kecenderungan inilah yang telah membawa para sarjana Muslim mengelaborasi lembaga-lembaga politik dan administratif pada masa Nabi berdasarkan atas bukti historis yang sangat lemah.

Sesungguhnya, rekaman sejarah masih kabur dan tidak jelas, sehingga kita benar-benar tidak memiliki pandangan, seperti apakah situasinya. Hal ini bukan saja menjadi persoalan bagi ilmu pengetahuan, sebab ia menimbulkan pertanyaan: bagaimana mungkin kita meyakini bahwa negara Islam merupakan tuntutan keagamaan sedangkan Nabi tidak berbicara apapun mengenainya.

Lalu bagaimana klilafah itu muncul dan bagaimana kaum Muslimin kemudian menganggapnya sebagai satu kewajiban? Untuk pertanyaan pertama, Abd al-Raziq mendekatinya dengan mengkaji situasi politik pada masa Nabi. Tidak ditemukan bukti nyata bahwa ada pemerintahan Islam tertentu yang terorganisir pada masa beliau. Persoalan tersebut tidak jelas, dan kita harus berupaya menemukan bagaimana sikap Nabi *vis a vis* Negara. Ada tiga pendapat tentang hal itu.

Pertama, dikatakan bahwa peran Muhammad sebagai Nabi harus dibedakan dari tindakan-tindakannya sebagai pemimpin politik dan pendiri sebuah kerajaan yang temporal; ini satu pandangan yang tak bisa ditolak, dan tentu saja mendapatkan dukungan di dalam hukum dan hadis, dan secara inheren tidaklah mungkin Nabi harus juga menjalankan fungsi yang berbeda

Pendapat lain, seperti Ibn Khaldun, menyatakan bahwa pengorganisasian sebuah Negara merupakan bagian penting dan tugas Muhammad sebagai Nabi. Ibn Khaldun adalah satu-satunya orang, menurut Abd al-Raziq, yang menyatakan bahwa Islam menuntut

adanya dakwah dan pengejawantahannya, sekalipun pengejawantahan tersebut bisa saja mengalahkan tujuan dakwah. Namun, hal ini tidak sesuai dengan semangat misi kenabian. Seandainya Ibn Khaldun benar dalam hal itu, kitapun perlu memiliki penegasan yang lengkap dari Nabi tentang persyaratan institusional negara Islam. Tetapi itu tidak kita miliki. beberapa penegasan yang ada sangat kabur dan tidak sempurna.

Lainnya lagi menyatakan bahwa Nabi hanya menciptakan satu bentuk pemerintahan yang sangat sederharta, bukan pemerintahan seperti yang kita ketahui saat ini.³³ Tetapi, pernyataan yang demikian berarti mengelak dari persoalan. Pemerintahan Nabi, jika ada, nampak tidak memiliki atribut-atribut institusional yang oleh para Ahli politik masa kini, kata Abd al-Raziq, ditetapkan sebagai prasyarat bagi adanya sebuah pemerintahan paling sederhana sekalipun - ia tidak mempunyai anggaran dan tidak pula administrasi yang reguler.³⁴ Hal inilah yang menunjukkan tidak-jelas dan tidaksempurnanya riwayat-riwayat mengenai organisasi dan pemerintahan Nabi.

Setelah mengemukakan problema, Abd al-Raziq kemudian mengemukakan solusinya--dan ini merupakan inti buku tersebut--dengan menerapkan dualisme konseptual yang ketat terhadap definisi institusional tentang negara dan terhadap beberapa perbedaan utama dan tak terpisahkan antara kenabian dan kerajaan, antara agama dan negara, atau antara *din* dan *dawlah*. Satu-satunya solusi terhadap problema logis yang dikemukakan oleh Abd al-Raziq, adalah mengakui bahwa Nabi hanya mempunyai fungsi risalah kenabian yang paling penting, yakni menyampaikan kebenaran, "tanpa maksud untuk mendirikan negara. Nabi tidak mempunyai kekuasaan duniawi, negara maupun pemerintahan. Nabi tidak mendirikan kerajaan dalam arti politik atau sesuatu yang mirip dengan kerajaan. Dia adalah Nabi semata seperti halnya para nabi sebelumnya. Dia bukan raja, bukan pendiri negara dan tidak pula mengajak umat untuk mendirikan kerajaan duniawi."³⁵ Beliau diutus bukan untuk menjalankan wewenang politik, dan beliau benar-benar tidak menjalankannya. Wewenang Nabi jauh melampaui wewenang para raja dan penguasa lainnya, dan bersifat spiritual semata, bukan material. Wewenangnya adalah personal dan karismatik, menyeru langsung ke dalam hati dan kesadaran:

قد يتناول الرسول من سياسة الأمة قتل مايتناول الملوك ولكن الرسول وحده وظيفة لا شريك له فيها من وظيفة أيضا أن يتصل بالأرواح التي في الأجساد وينزع الحجب ليطلع على القلوب التي في الصدور له بل عليه أن يشق عن قلوب أتباعه ليصل إلي مجامع الحب والضعيفة ومناقب الحسنة والسنية ومجاري الخواطر ومكامن الوسوس ومناقب النيات ومستودع الأخلاق... الرسالة

تفتضي لصاحبها وهي كمتري و فوق ماتري بحق الاتصال بكل نفس اتصال رعاية تدبير و بحق التصريف لكل قلب تصريفا غير محدود.

Bisa saja Rasul, dalam hal pengarahan politik umat, memiliki peran yang sama seperti peran para raja, tetapi beliau memiliki peran yang khusus bagi dirinya, tidak ada yang menyarnainya dalam hal ini. Di antara fungsi beliau juga adalah untuk menyentuh jiwa yang ada di dalam tubuh (manusia) dan rnenyingkap tabir guna memaharni hati yang ada di dalam dada. Beliau berhak, bahkan harus, membuka hati para pengikutnya guna rnenyentuh sumber-sumber cinta dan kebencian, kebaikan dan keburukan, arus lubuk hati mereka, tempat bersembuny berbagai godaan, surnber niat, dan gudang karakter moral mereka... Kerasulan, seperti yang anda lihat dan bahkan lebih daripada yang anda lihat, berarti bahwa Rasul berhak untuk menyatukan diri dengan jiwa manusia melalui hubungan pengasuhan dan perlindungan, serta untuk menaklukan hati mereka tanpa batas.³⁶

Meskipun adanya perbedaan utama ini, Abd al-Raziq menyatakan bahwa seorang nabi harus memiliki kekuasaan atas masyarakatnya jika ia ingin berhasil di dalam misinya. Sungguh, Tuhan tidak mengutus seorarrg rasul dengran sia-sia. Tuhan ingin supaya rasul tersebut berhasil, maka ia diberi "semacam kekuatan yang memudahkannya untuk mengimplementasikan kata-katanya."³⁷ Hal ini nampaknya agak menyamai posisi Ibn Khaldun yang ditolakny, mengenai fungsi ganda para penguasa di dalam Islam. Posisi Abd al-Raziq nampaknya merupakan sebuah dalih. Nabi memiliki kekuasaan mahahebat dan menyeluruh yang diperlukan guna menjalankan misinya. Pada hakikatnya ia bukanlah kekuasaan politik, tetapi di dalam penarnpakan dan praktek ia sangat sama.

Sebagai seorang rasul Muhammad memiliki kualitas-kualitas yang diperlukan oleh misi kerasulannya, dan juga wewenang. Wewenang ini lebih leas dan memiliki watak yang berbeda daripada wewenang pemimpin politik. Ia adalah wewenang spiritual yang bersumber dari ketundukan hati yang merdeka dan Lurus, bukan didasarkan seperti kekuasaan politik - atas kepatuhan badani yang dipaksakan. Tujuannya bukanlah untuk mengatur berbagai kepentingan hidup di dunia, tetapi untuk membimbing manusia menuju Tuhan.³⁸ Berdasarkan wewengangnya itu Muhammad membentuk sebuah komunitas, tetapi komunitas yang tidak memiliki

hubungan esensial dengan satu pemerintahan atau satu bangsa, dan tidak lama dengan apa yang biasa disebut "Negara".

Di sini Abd al-Raziq bermaksud membedakan antara agama dan politik, atau lebih tepatnya, antara misi kenabian dan tindakan politik. Ia memberikan argumen historis dan teologis yang cukup panjang untuk menunjukkan bahwa tindakan politik Nabi, misalnya melakukan perang, memungut pajak dan zakat, dan bahkan berjihad tidak berkaitan dengan, atau tidak menceminkan, fungsi Nabi sebagai utusan Allah. Jihad tidak bisa dianggap sebagai salah satu fungsi kerasulan.

Abd al-Raziq sangat *concerned* dengan anomali tema "jihad" ini karena nampaknya ia hanya memiliki justifikasi politik, sebab Qur'an secara tegas melarang penggunaan kekuatan di dalam soal keimanan dan memerintahkan kaum Muslimin untuk mendakwahkan agama mereka melalui persuasi secara damai. Jihad harus diberi interpretasi nonpolitis atau, kalau tidak, kita akan terpaksa menyimpulkan bahwa Nabi mempunyai peran ganda (yakni, sebagai Rasul sekaligus raja) yang, bagi Abd al-Raziq, bertentangan pada dirinya sendiri (*self-contradiction*). *Self-contradiction* itu juga terdapat dalam ide negara Islam, sebab Islam adalah semata-mata agama.

Menurutnya, tidak ada yang perlu dikafirkan dengan pandangan itu, tetapi juga tidak harus berpandangan demikian.³⁹ Apabila beliau melakukan tindakan perang, hal itu bukanlah dimaksudkan untuk menyebarkan agama, tetapi "demi untuk negara (kerajaan, *mulk*) dan ditujukan untuk mengkonsolidasikan politik Islam. Dan tidak ada satu negarapun yang tidak didasarkan atas kekuatan senjata dan ditunjang dengan kekercasan dan paksaan tunduk (atas rakyatnya)"⁴⁰

Untuk memahami jalan pikiran Abd al-Raziq mengenai hal ini, perlu diperhatikan bahwa ia secara tegas memisahkan kedudukan Nabi Muhammad sebagai seorang negarawan dan kedudukannya sebagai pembawa risalah. Dengan kata lain, misi Nabi Muhammad hanyalah misi kerasulan, tidak termasuk misi siyasah. Dengan demikian, semua tindakan politik Nabi harus dipahami dalam kerangka tuntutan untuk mempetahankan sebuah negara yang baru berdiri, dan setiap upaya untuk mengaitkannya dengan esensi misi ilahiah beliau sama sekali tidaklah bisa dibenarkan.⁴¹

Ia bersikeras mengenai perbedaan formal antara agama dan negara ini. Rejim Nabi, katanya, bukanlah sebuah negara seperti yang didefinisikan oleh para ahli politik. Dengan demikian, jika rejim Nabi bukanlah sebuah *dawlah*, maka ia adalah sesuatu yang lain. Dengan

adanya misi Kenabian dan dukungan qur'ani ketika ia menghadapi berbagai perlawanan politik, jelaslah bahwa rejim Nabi adalah murni esensi keagamaan Islam, dan sama sekali bukan hal yang politis. Argumentasi yang dikemukakannya, antara lain seandainya Tuhan menghendaki Nabi untuk mengemban kepemimpinan agama sekaligus politik atas kaum Muslimin, tentu Dia tidak akan terus menerus memperingatkan Nabi untuk tidak bertindak sebagai “agen” (*wakil*), “penjaga/pengawal” (*hafiz*), pemaksa (*jabhar*) atau “pemegang wewenang mutlak” (*musaythir*) atas kaum Muslimin; selain itu mengingatkan bahwa satu-satunya tugas beliau hanyalah menyampaikan (*al-halag*) dengan kata-kata yang bijak, ceramah, dan diskusi.⁴²

Nampaknya terdapat pertentangan antara ayat-ayat ini dan ayat paling terkenal yang menyeru untuk tunduk kepada Nabi. Tetapi Abd al-Raziq tidak menyerah. Ia lebih lanjut menyatakan bahwa kekuasaan apapun yang dimiliki Nabi adalah berasal dari risalah kenabiannya. Konsekuensi logis dari argumen formal ini adalah bahwa khilafah bukanlah tuntutan agama karena khalifah hanya menggantikan Nabi yang merupakan *katam al-anbiya'*, di luar fungsi kenabiannya. Karena Nabi tidak memiliki fungsi non-kenabian, maka khilafah tidak memiliki landasan keagamaan.

Pada akhir bagian kedua dari buku ini ada sebuah isyarat lebih jauh tentang tujuan politik yang mungkin telah menggerakkan proyek Abd al-Raziq yang berani itu. Setelah menggambarkan ajakan universal Islam menuju persaudaraan dunia, dengan sangat berhati-hati Abd al-Raziq menyangkal bahwa Islam berupaya menyatukan seluruh dunia di bawah satu negara Islam. Baginya, Islam adalah entitas keagamaan (*wahdah dinyyah*) yang bertujuan membangun kesatuan masyarakat (*jamaah wahidah*) yang diikat oleh keyakinan bersama, melalui dakwah agama (*da'wah dtnlyyah*).

Katanya,

معقول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد، وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية، فأما أخذ العالم كله بحكومة واحدة جمعة تحت وحدة سياسية مشتركة، فذلك مما يوشك أن يكون خارجاً عن الطبيعة البشرية ولا يتطابق به إرادة الله، علي أن نلك إنما هو غراض من الأغراض الدنيوية التي خلي الله سبحانه وتعالى بيننا وبين عقولنا، وترك الناس أحرار في تدبيرها، علي ما تهديهم إليه عقولهم وعلومهم ومصالحهم، أهواؤهم ونزعاتهم، حكمة الله في ذلك بالغة ليبقي الناس مختلفين.

Masuk akal kalau seluruh dunia memilih satu agama, dan seluruh umat manusia diorganisasi ke dalam satu kesatuan agama. Tetapi jika seluruh dunia harus dipimpin oleh satu pemerintahan dan disatukan di bawah satu unit politik yang

kompleks, itu nampaknya melawan watak manusia dan tidak sesuai dengan kehendak Tuhan. Hal itu adalah salah satu tujuan duniawi yang telah Allah serahkan kepada akal kita. Dia membebaskan umat manusia untuk mengusunya sesuai dengan petunjuk akal, ilmu, maslahat, keinginan, dan kecenderungan mereka sendiri. Hikmah Allah, dalam hal itu, adalah agar manusia tetap bhineka (beranekaragam).⁴³

Bentuk pemerintahan tentu saja tidak menjadi perhatian kehendak ilahiah; Tuhan menyerahkan masalah pemerintahan dan kepentingan duniawi kepada akal manusia. Bahkan umat tidak mutlak harus disatukan secara politik; hal itu sarna sekali tidak mungkin, dan jika mungkin, apakah hal itu akan baik? Tuhan telah menghendaki bahwa harus ada perbedaan alami antara berbagai suku dan bangsa - harus ada persaingan, 'agar peradaban menjadi sempurna.'⁴⁴ Bisa disimpulkan bahwa, menurut Abd al-Razid, umat Islam, sesuai dengan fitrahnya, bukanlah komunitas politik. Selalu ada ruang yang memnungkinkan komunitas ini, dengan pluralitas kulturalnya, untuk mendirikan satu bentuk pemerintahan Islam sesuai dengan konteks kulturalnya masing-masing.

Khilafah dalam Sejarah

Dengan demikian kesatuan ummah bukanlah kesatuan Negara. Di kalangan umat, Islam tidak mengenal superioritas suatu bangsa, bahasa, negara, atau masa atas yang lainnya, kecuali superioritas takwa.⁴⁵ Bangsa Arab merupakan masyarakat primitif hanya secara kebetulan: bermula dengan adanya beberapa tokoh tertentu dan pada satu tempat tertentu, lalu Tuhan dengan kebijaksanaan-Nya memilih seorang Arab untuk berdakwah, pertama-tama, kepada bangsa Arab.⁴⁶ Jadi, secara materiil, pada fase awal umat Muslim adalah orang-orang Arab tetapi secara potensiil, sejak pertama ia adalah universal. Ia bukanlah sebuah Negara Arab; beranekaragam suku dan 'bangsa' Arab ada di sekeliling pribadi Nabi, namun mereka tetap memelihara bentuk pemerintahan mereka sendiri. Nabi tidak ikut campur tangan dalam urusan politik mereka, dan perintah-perintahnya tidak bersangkutan-paut dengan sistem pemerintahan mereka. 'Kesatuan hati' yang dibawa oleh Islam tidak untuk membentuk sebuah Negara.⁴⁷

Lebih lanjut Abd al-Raziq tidak percaya bahwa seluruh kaum Muslim harus digabungkan di dalam satu pemerintahan. Ajakan untuk memulihkan khilafah tidak mesti mengharuskan penyatuan politik negara-negara Muslim; ajakan itu terkait, paling tidak pada tataran ideologis, dengan gerakan pan-Islamisme yang sedang

mengalami kemunduran. Tetapi, pada tataran yang lebih teoretis, lagi-lagi Abd al-Raziq bersikeras bahwa Islam bukanlah dasar yang *legitimate* bagi sebuah negara. Negara hanya bisa memiliki landasan rasional dan alamiah.

Bahkan, dengan nada yang lebih tegas ia kemudian menolak ide pan-Arabisme.

والعرب وان جمعهم شريعة الإسلام لم يزالوا يومئذ علي ما عرفت من تباين في السياسة وفي غيرهما من مظاهر الحياة المدنية والاجتماعية والاقتصادية ويسلوي ذلك ان تقول انهم كانوا اولادنا علي قدر ماتسمح به حياة العرب يومئذ من معنى الدولة والحكومة..ولكن العرب علي ذلك ما برأوا أمما متباينة..كان ذلك طبيعيا..يمكن أن يخفف حدة..ولكن لا يمكن التخلص منه بوجه من الوجوه..كانت وحدة العرب كما عرفت وحدة إسلامية لاسياسية.

Sekalipun Syariah Islam mempersatukan mereka, orang-orang Arab ketika itu masih tetap bhineka (beranekaragam) dalam hal politik dan bidang kehidupan lainnya: sipil, sosial, maupun ekonomi; atau bisa dikatakan, mereka membentuk anekaragam negara (*duwalan sattan*) sesuai dengan makna yang bisa dinisbatkan kepada pengertian bangsa dan pemerintahan, dengan melihat [watak] hidup bangsa Arab ketika itu...Tetapi bangsa Arab tetap merupakan bangsa bangsa (*umam*) yang beranekaragam...hal itu adalah wajar... [kebhinekaan mereka] bisa berkurang dalam hal intensitas....tetapi tidaklah mungkin untuk menghapuskannya sama sekali... Kesatuan bangsa Arab, sebagaimana anda ketahui, adalah kesatuan keislaman dan bukan politik.⁴⁸

Buktinya Nabi tidak membuat ketentuan tentang pemerintahan umat yang permanen sepeninggal beliau; jadi, beliau wafat dengan risalah yang belum sempurna--hal yang tidak mungkin jika beliau memang utusan Tuhan; atau memang bukan misi beliau untuk mendirikan sebuah Negara.⁴⁹ Alternatif kedualah yang bisa diterima oleh Abd al-Raziq.

Karena Nabi wafat setelah risalahnya sempurna, dan karena beliau tidak menyatakan sesuatupun mengenai negara Islam atau negara Arab, maka kedua bentuk negara tersebut tidak bisa dipaharni sebagai tuntutan agama. Misi Nabi adalah semata-mata misi kerasulan: setelah wafat misi itu berakhir, dan berakhir pulalah wewenang khas yang diberikan kepada beliau. Beliau tidak bisa digantikan dalam hal *risala diniyyah* itu. Jika seseorang memiliki keunggulan dalam ummah sepeninggalnya, maka keunggulan itu dalam bentuk lain, sipil atau politik.⁵⁰ Dengan demikian --dan di sini

terdapat kesimpulan yang sangat kontroversial-- khilafah lebih kurang bersifat sekuler (*naw' lu dini*) dan Abu Bakar adalah raja pertama dalam Islam.

Sebagai khalifa pertama, ia dinobatkan dengan satu kekuasaan yang pada dasarnya bersifat politis, bertopangkan kekuatan. Negaranya adalah “sebuah Negara Arab yang dibentuk atas dasar dakwah keagamaan. Syiarnya adalah melindungi dan memeliharanya (dakwah). Benar, ia mempunyai pengaruh besar terhadap hal-hal yang berkenaan dengan dakwah tersebut. Perannya di dalam perkembangan dan transformasi Islam tidak bisa disangkal. Namun demikian, ia tidak lebih sekedar sebagai sebuah negara Arab, yang mendukung kekuasaan Arab dan mengangkat kemaslahatan Arab.”⁵¹ Jadi, pada dasarnya ia sangat terkait dengan berbagai kepentingan Arab. Namun hal itu tidak disadari oleh kaum Muslim pada saat itu. karena Abu Bakar memiliki kebajikan religius di dalam meneladani tindakan Rasul, banyak kaum Muslim beranggapan bahwa ia juga mengemban fungsi keagamaan. Gelar yang disandangnya, ‘Pengganti Rasulullah’ (*kalifat rasul Allah*), meskipun sebenarnya dimaksudkan dirinya bertindak sebagai pemimpin kaum Arab, kemudian diberi kandungan makna keagamaan dan menimbulkan loyalitas keagamaan. Mereka yang menolak kepemimpinan politik Abu Bakar lalu dituduh telah meninggalkan Islam itu sendiri.⁵² Sejak saat itu ide yang salah tentang khilafah muncul, dan hal ini tentu saja didukung oleh para penguasa absolut demi kepentingan mereka sendiri: ‘Itulah kejahatan para raja dan kesewenang-wenangan mereka atas kaum Muslim... Sesungguhnya, agama Islam terlepas dari lembaga khilafah seperti yang pada umunnya dipahami oleh kaum Muslimin itu.’⁵³

Ajaran Islam telah membentuk sebuah komunitas keagamaan Islam, tetapi ia juga, *by-product*, membentuk sebuah bangsa Arab dan membimbingnya ke jalan kemajuan; dan setelah Nabi wafat bangsa Arab mendirikan sebuah Negara di dalam komunitas spiritual yang beliau ciptakan. Agarna tidak punya urusan dengan salah satu bentuk pemerintahan dan mengabaikan yang lain, dan tidak ada ajaran Islam yang melarang kaum Muslim untuk menggantikan sistem politik mereka yang lama dengan yang baru berdasarkan atas konsepsi-konsepsi paling baru dari spirit umat manusia dan pengalaman bangsa-bangsa.

Beberapa Reaksi

Seperti telah disebutkan, buku ini mendapat penentangan yang sangat besar, baik di Mesir maupun di negara-negara lain di dunia

Islam. Tidaklah sulit untuk memahami mengapa buku ini memperoleh penentangan itu. Ia telah mengemukakan sebuai teori historis baru tentang persoalan yang, menurut persepsi masyarakat umum, menyangkut masalah doktrin keagamaan; dan teori itu diambil lebih dari para penulis non-Muslim tentang Islam, yang bisa dituduh mencoba memperlemah pengaruh atas para penganutnya, ketimbang dari sumber-sumber dasar Islam, ilmu tafsir dan hadis. Salah seorang pengeritiknya yang sangat keras adalah Rasyid Ridla. Ia menyatakan bahwa buku ini adalah upaya terakhir musuh Islam untuk memperlemah dan mengobrak-abriknya dari dalam.⁵⁴

Reaksi keras dari Rasyid Ridla, yang konon belum sempat membaca buku itu, lebih karena pada saat diterbitkannya buku itu, ia bersama kawan-kawannya dari Al-Azhar sedang mempersiapkan sebuah muktamar akbar Islam di Kairo dalam rangka memperkuat kembali lembaga kekhalifahan. Kritik keras itu terlihat wajar, sebab untuk mempersiapkan acara muktamar itu Rasyid Ridla telah bersusah-payah mengumpulkan artikel-artikel yang ditulisnya dalam majalah *al-Munir* sejak tahun 1922 di dalam sebuah buku berjudul *Al-Khilafah wa al-Imamat al-'Uzma* (1923). Artikel-artikel tersebut sebenarnya merupakan respons terhadap tindakan Dewan Agung Nasional Turki pada tahun 1922 yang melucuti wewenang duniawi dari lembaga kekhalifahan dan hanya memberinya tugas seremonial.

Pengeritik lainnya, Muhammad Bakhit, menyatakan bahwa apa yang dikatakan oleh orang non-Muslim tentang Islam tidak boleh diterima dan, terutama, apa yang mereka katakan bahwa khalifah adalah hantu menakutkan yang akan membuat takut dan panik orang paling berani pun di Eropa, bahkan jikapun ia melihatnya dalam mimpi. Abd al-Raziq, katanya telah menerinla tesis historis Thomas Arnold ketimbang konsensus pemikiran Islam. Dengan panjang lebar ia menolak interpretasi sejarah sang penulis serta meragukan pengetahuan dan pemahamannya tentang sumber-sumber sejarah. Ia mengemukakan beberapa bukti untuk menolak ide bahwa tidak ada pemerintahan yang terorganisir pada masa Nabi dan bahwa Nabi tidak pernah mengajarkan masyarakat tentang organisasi politik, serta untuk menunjukkan bahwa terdapat *ijma'* yang hampir sempurna tentang perlunya imamah.⁵⁵

Kaum ulama sadar bahwa mereka juga ikut bertanggungjawab dalam hal yang menyangkut persoalan politik besar ini, dan merekapun tidak berdiam diri. Berdasarkan atas petisi dari beberapa ulama (tanggal 15, 23, 30 Juni 1925), ada 7 (tujuh) keberatan Dewan Ulama al-Azhar terhadap buku ini. Keberatan itu lebih menyangkut

doktrin-doktrin yang bersifat spesifik, bukan kritik yang bersifat lebih umum teoretis yang bisa ditafsirkan secara politik atau bahkan filosofis.

Saya akan mengemukakan keberatan-keberatan tersebut dan sebagian jawaban Abd al-Raziq sendiri.⁵⁶

Abd al-Raziq terpaksa harus mempertahankan diri terhadap berbagai tuduhan itu, dan ia mencoba memperkecil kesan deviasionis (menyimpang) pada dirinya. Secara tidak langsung ia dituduh menolak perlunya kaum Muslim membentuk sebuah komunitas politik, dan di dalam jawabannya ia merasa puas untuk menyatakan boleh-boleh saja jamaah (kaum Muslim) mendirikan sebuah negara dan mengangkat seorang khalifah di sana. Pembelaan Abd al-Raziq menyatakan bahwa apa yang dituduhkan kepada dirinya sama sekali bukanlah apa yang ia katakan dan, sebagai tambahan, ia juga memberikan beberapa pernyataan untuk meredakan atau menjelaskan. Semua tuduhan ini dijawab oleh All Abd al-Raziq pada tanggal 12 Agustus 1925.

Pertama, ia dituduh *menganggap Syariah (hukum Islam) sebagai sebuah legislasi yang bersifat spiritual semata dan tidak mempunyai hubungan apapuni dengan kekuasaan politik dan urusan-urusan duniawi.*

Terhadap keberatan yang pertama ini Abd al-Raziq menjawab: Kami tidak pernah menyatakan - di dalam buku maupun di mana saja - bahwa hukum Islam bersifat spiritual semata, atau pernyataan yang serupa. Tema "spiritual" hanya digunakan untuk menggambarkan kekuasaan dan wibawa Nabi atas masyarakatnya, bukan berkenaan dengan hukum Islam. Mengenai keberatan bahwa hukum Islam tidak punya kaitan dengan kekuasaan politik dan hal-hal duniawi, kami hanya menyatakan bahwa Nabi telah memperkenalkan aturan-aturan, moralitas, dan prinsip-prinsip umum yang "menyangkut berbagai aspek kehidupan umat. Di antaranya peraturan mengenai hukum pidana, organisasi militer, jihad, dagang, kredit, gadai, tatacara duduk, berjalan, berbicara, dan sebagainya" (VII, # 4).⁵⁷

Lalu kami tegaskan bahwa "apa yang dibawa oleh Islam baik akidah, moralitas publik, etika, dan sistem hukum, merupakan legislasi agama yang mumi demi Tuhan dan demi maslahat keagamaan manusia. Apakah kemudian maslahat keagamaan itu nampak bagi kita atau tidak, apakah dari sana ada maslahat duniawi atau tidak, hal ini tidak menjadi pertimbangan hukum agama maupun Rasul" (VII # 4).⁵⁸

Kemudian, dengan tegas kami mengatakan bahwa hukum Islam tidak terhenti pada batas tertentu dan bahwa legislasi ini diberikan Tuhan dengan satu tujuan, yaitu keselamatan umat manusia, dan bukan untuk meraih kepentingan duniawi. Karena itu, kami menegaskan bahwa berbagai persoalan temporal merupakan “sebagian dari tujuan duniawi di mana Nabi saw. tidak mau memberikan keputusan atau ikut campur tangan. Maka dikatakannya, 'Engkau lebih tahu tentang urusan duniamu.' Ia adalah salah satu tujuan duniawi, dan dunia -- dari awal hingga akhir, dengan semua tujuan serta sasaran yang ada di dalamnya - terlalu kecil bagi Tuhan untuk mengaturnya di luar akal, perasaan, kehendak, dan ilmu yang telah diberikan-Nya kepada kita. Itu semua terlalu rendah bag, Tuhan untuk mengutus seorang Rasul, dan terlalu rendah pula bagi para Rasul Tuhan untuk menyibukkan diri dengan dan menanganinya.”(VII # 8)⁵⁹

Kedua, ia dituduh *menyatakan bahwa perjuangan bersenjata (jihad) Nabi memiliki tujuan kekuasaan politik dan bukan untuk menyiarkan agama ke seluruh umat manusia.*

Dalam hal ini Abd al-Razid menjawab: Di dalam buku kami tidak menemukan penegasan yang demikian. Itu, balangkali, merupakan penyimpulan yang terpotong dari premis-premis yang tidak mungkin kami kenali. Penegasan yang hampir sama memang ada, tetapi lebih untuk menggambarkan opini dan doktrin yang tidak kami setuju.

Sebaliknya, dalam hal ini kami mengambil sikap yang sama sekali bertolakbelakang: “Kita tidak meragukan bahwa Islam adalah satu unit keagamaan; bahwa kaum Muslim, dengan demikian, adalah satu jamaah; bahwa Nabi saw. mengajak kepada persatuan itu, dan secara nyata ia menyempurnakannya sebelum wafat; bahwa beliau menjadi pemimpin dari kesatuan keagamaan itu, imam, administrator; dan tuan satu-satunya yang ditetapkan dan sabdanya tidak boleh ditentang. Demi kesatuan Islam itu ia berjuang dengan lisan dan lembingnya. Tuhan lalu memberinya kemenangan, malaikat Tuhan memperkuatnya, sehingga ia dapat menjalankan risalah dan amanatnya.” (VI #5).⁶⁰

Demikian pula kami menyatakan, “Hendaklah anda jangan menjadi ragu karena sesuatu yang terkadang anda lihat dalam sejarah Nabi saw. nampak seperti tindakan pemerintahan, manifestasi kekuasaan negara atau kerajaan. Padahal jika direnungkan tidaklah dernikian, tetapi ia hanyalah salah satu sarana yang digunakan oleh Nabi saw. untuk memperkuat agama dan memperkuat dakwah. Dan tidaklah aneh bahwa jihad menjadi salah satu dari sarana itu. Ia adalah

sarana yang keras dan kejam. Tetapi tidak tahukah anda, bukankah keburukan terkadang diperlukan untuk suatu kebaikan? Bukankah pembongkaran adalah niscaya untuk sebuah pembangunan?" (VI # 9).⁶¹

Jadi, itu adalah pandangan yang sama sekali tidak pernah kami kemukakan, yang tidak sesuai dengan tesis karya kami, yang tidak menggambarkan opini kami dan, karena itu, kami tidak bersalah.

Ketiga, ia dituduh *nyatakan bahwa orgaitisasi pemerintahan pada masa Nabi bersifat tidak jelas, ambigu, tidak sempurna, dan membingungkan.*

Abd al-Raziq menjawab: Kami tidak pernah secara kategoris menyatakan bahwa ada "ketidakjelasan, kekurangan, dan kegelapan pada sistem politik masa Nabi," dan menolak pernyataan demikian seperti tuduhan-tuduhan terdahulu. Jika kita mengacu kepada karya kami, akan ditemui bahwa kami malahan berkata, "Kita ingin tahu asal-muasal kesan seakan-akan ada ketidakjelasan, kekacauan, kekurangan, atau apapun namanya, di dalam konstruksi pemerintahan masa Nabi; mengapa itu terjadi? Apa rahasianya?", sebuah pernyataan yang lebih merupakan ketidaksetujuan dan keberatan.

Keberatan ini kami tujukan kepada para pendukung doktrin ekstrem yang menyatakan bahwa Nabi mempunyai pemerintahan politik dan menjadi pendiri sebuah Negara. Keberatan seperti ini hanya tepat sebatas untuk menunjukkan kemustahilan yang harus ditolak. Kami mengatakan kepada para pendukung pandangan tersebut: di dalam pandangan ada terdapat paradoks yang harus anda singkirkan. Anda harus menjelaskan kepada kami mengapa ada kesan tentang ketidak-sempurnaan dan ketidakjelasan itu. Apa rahasianya? Dan bagaimana menghilangkannya?

Setelah mengajukan keberatan itu, kami mulai menolaknya dengan mengatakan, "Barangkali [para pendukung teori Nabi-Kepala Negara], ketika menghadapi pertanyaan tentang rahasia ketidaksempurnaan dan ketidakjelasan yang ada di dalam sistem pemerintahan tersebut, akan menjawab dengan salah satu argumentasi berikut." (V # 12)⁶²

Lalu kami uraikan argumentasi itu satu persatu, sehingga kami membuat rumusan yang memuaskan dan dapat menyingkirkan keberatan itu. Jadi, jelaslah bahwa kami tidak menyatakan bahwa rejim politik masa Nabi bersifat tidak jelas, ambigu, membingungkan, dan tidak sempurna.

Keempat, ia dituduh *menyatakan bahwa misi Nabi adalah menyampaikan Syariah (hukum), tanpa mengelola atau menerapkan prinsip-prinsip (hukum tersebut).*

Untuk tuduhan ini Abd al-Raziq menjawab: Secara tegas dan tanpa tedeng aling-aling kami telah menyatakan bahwa “kekuasaan Nabi, sesuai dengan risalahnya, adalah kekuasaan umum, perintahnya atas kaum Muslimin ditaati, dan wewenangnya menyeluruh. Semua ciri kepemimpinan dan kekuasaan terdapat di dalam wewenang Nabi saw. Atas kaum Muslimin.” (VI # 4)⁶³

Kami juga menyatakan dengan tegas, “Kedudukan seorang rasul harus memiliki kekuasaan yang lebih besar daripada kekuasaan pemimpin atas rakyat, bahkan lebih luas daripada kekuasaan orangtua atas anaknya. Bisa saja Rasul, dalam hal pengarahan politik umat, memiliki peran yang sama seperti peran para raja, tetapi beliau memiliki peran yang khusus bagi dirinya, tidak ada yang menyamainya dalam hal ini ... Ia memimpin yang nyata dan yang tak nyata, mengelola urusan jasmani dan rohani, langit dan bumi. Jadi, ia memiliki politik dunia dan akhirat” (VI # 3)⁶⁴

Demikian pula kami menegaskan, “Secara nyata Nabi telah menyempurnakan kesatuan ini sebelum wafat. [...] Demi kesatuan Islam itu ia berjuang dengan lisan dan lembingnya. [...] Boleh-boleh saja orang menamakan kesatuan keagamaan itu sebagai negara dan menyebut kekuasaan Nabi sebagai kekuasaan absolut kenabian serta menyebut Nabi raja atau khalifah atau sultan. Itu semua sekedar masalah nama, dan kita tidak harus berhenti di sana.” (VI 4 5).⁶⁵

Kami menyatakan bahwa Nabi bisa memiliki kekuasaan ini, bukan dengan kekuatan material dan kekerasan badaniah seperti yang dilakukan oleh raja-raja dan para penguasa, tetapi dengan keimanan yang spontan terhadap risalahnya, dengan ketundukan spiritual yang tulus terhadap perintah-perintahnya, dengan menyerahkan kepada kekuasaannya semua urusan hidup, semua yang menandai kehidupan duniawi maupun ukhrawi.

Itulah makna pernyataan kami, "Kekuasaan Rasul atas kaumnya adalah kekuasaan spiritual, sumbernya adalah iman di hati dan ketundukan kepadanya secara murni diikuti dengan ketundukan badan. Sedangkati kekuasaan penguasa adalah kekuasaan material, berdasarkan atas penundukan badan tanpa adanya kaitan dengan hati." (VI # 4)⁶⁶

Barangkali di dunia, dulu atau sekarang, yang lalu atau yang akan datang, tidak ada kekuasaan dan karya agung yang lebih besar daripada yang ada pada Nabi, kekuasaan dan karya yang diperoleh

karena kualitasnya sebagai utusan Tuhan. Hal itu dengan tegas menunjukkan bahwa misi kenabian - yayakni, penyampaian risalah ilahi kepada umat manusia - mengharuskan orang yang mengembannya, “untuk memiliki kekuasaan yang lebih ketimbang kekuasaan penguasa atas rakyatnya, bahkan lebih luas ketimbang kekuasaan orang tua atas anaknya. Bisa saja Rasul, dalam hal pengarahan politik umat, memiliki peran yang sama seperti peran para raja, tetapi beliau memiliki peran yang khusus bagi dirinya, tidak ada yang menyamainya dalam hal ini. Di antara fungsi beliau juga adalah untuk menyentuh jiwa... Ia memiliki karya nyata di dalam memimpin massa, ia juga memiliki karya tersembunyi dalam hal mengelola hubungan antara dua sahabat, dua sekutu, tuan dan hamba, orang tua dan anak, bahkan dua kekasih. Ia memimpin yang nyata dan yang tak nyata, mengelola urusan jasmani dan rohani, langit dan bumi. Jadi, ia memiliki politik dunia dan akhirat.”⁶⁷

Jika kita mengartikan kekuasaan di sini dengan kekuasaan temporal seperti yang ada pada kerajaan-kerajaan dan pemerintahan politik, maka Nabi bukanlah seorang raja seperti itu dan risalahnya tidak mengandung kekuasaan yang demikian.

Kelima, *menyangkal ijma' para Sahabat bahwa umat harus mempunyai seseorang untuk mengurus berbagai urusan duniawi dan agama, serta wajibnya memilih seorang imam.*

Jawaban Abd al-Raziq: Kami mengakui telah menyatakan bahwa tidak pernah ada ijma' antara kaum Muslimin, para Sahabat atau lainnya, tentang wajibnya mengangkat seorang imam dalam arti seperti yang oleh para *fuqaha'* disebut "khalifah". Tidaklah benar bahwa kami menentang ijma' para Sahabat tentang perlunya mempunyai orang yang bertanggungjawab atas urusan umat, keagamaan maupun keduniaan. Bahkan kami menyatakan, (111 # 14 dst) "Adalah suatu keharusan bagi suatu umat yang teratur, apapun keyakinan, ras, warna, dan bahasanya, untuk memiliki pemeritahan yang menangani semua urusannya... Barangkali itulah maksud Abu Bakar (khalifah pertama) ketika ia berkata di dalam pidatonya, 'aganta (*din*) itu memerlukan seseorang yang menegakkannya'. Qur'an juga rnenunjukkan hal yang sama.”⁶⁸

Kami Juga menyatakan, “Bisa dikatakan dengan sebenarnya bahwa kaum Muslimin, jika kita menganggap mereka satu jamaah yang berdiri sendiri, adalah sepertiumat-umat lain di atas dunia, yang memerlukan pemerintahan untuk menyelesaikan berbagai urusannya.... Jika para fuqaha mengartikan *imamah* dan *khilafah* seperti apa yang diinginkan oleh para ahli politik dengan

pemerintahan (*hukumah*), maka adalah benar apa yang mereka katakan bahwa penegakan syiar-syiar agama dan kemaslahatan rakyat bergatung kepada khilafah dalam arti pemerintahan, apapun bentuk dan corak pemerintahan tersebut.. Jika yang dimaksud khilafah adalah semacam institusi pemerintahan tertentu seperti yang mereka kenal, maka alasan mereka tidak cukup argumen mereka tidak kuat.” (III # 15)⁶⁹

Keenam, *menyangkal bahwa qadla' (pengadilan) merupakan fungsi legal yang dikandung oleh syari'ah.*

Abd al-Raziq menjawab: Kami menegaskan (IV, 1 # 1), “Tidak diragukan lagi bahwa qadla’, dalam arti arbitrase dalam berbagai perkara, ada pada masa Nabi saw, sebagaimana juga ada di tengah-tengah bangsa Arab dan lainnya, sebelum datangnya Islam. Berbagai konflik telah diadakan kepada Nabi dan beliau memutuskannya... Di dalam sejarah yang sahih juga terekam bagaimana Nabi memutuskan berbagai perkara.”

Menjadikan pengadilan sebagai salah satu fungsi tertentu dari kekuasaan dan salah satu jabatan negara yang diatur dengan organisasi dan prosedur tertentu, itulah esensi yang juga kami pikirkan. “Semua itu adalah tindakan yang semata-mata politis, tidak menyangkut masalah agama. Agama tidak mengakui dan tidak menolaknya, tidak menyuruh dan tidak melarangnya, tetapi menyerahkannya kepada kita, agar kita merujuk kepada hukum akal, pengalaman bangsa-bangsa, dan kaidah-kaidah politik.” (IX # 12).⁷⁰

Ketujuh, *menyatakan bahwa pemerintahan Abu Bakar dan para khalifah yang “terbimbing” (kulafa’ rasidun) sesudahnya bersifat sekuler.*

Apa yang kami katakan adalah (VIII # 1) bahwa “wewenang Nabi as. adalah wewenang keagamaan”. Dengan itu kami ingin menggarisbawahi bahwa sumbernya terdapat di dalam risalah kenabian. Karena itu kami menyatakan bahwa wewenang tersebut “muncul tidak lain dari risalah kenabian” (*ibid.*) Hal itu menunjukkan secara tegas bahwa wewenang keagamaan adalah wewenang yang bersandar kepada risalah kenabian dan wahyu. Dengan demikian, ia bertolakbelakang dengan wewenang “sekuler”, yang tidak punya dasar baik dalam risalah kenabian maupun wahyu.

Itulah yang kami garisbawahi (*ibid*) ketika menyatakan, “adalah sangat wajar dan masuk akal jika setelah Nabi tidak ada kepemimpinan agama. Yang bisa dibayangkan adanya, setelah itu, adalah semacam kepemimpinan baru yang tidak mempunyai kaitan dengan risalah dan tidak berdasarkan agama.”

Di Indonesia pemikiran Abd al-Raziq telah menjadi bahan polemik pada akhir tahun 1930an antara Soekarno dan M. Natsir. Yang disebut terakhir menyerang Soekarno yang berkesimpulan bahwa pandangan Abd al-Raziq mendukung tindakan Kemal Ataturk menghapuskan kekhalifahan. Menurutnya, Soekarno salah tafsir dan Abd al-Raziq hanya berpendapat bahwa kekuasaan adalah perlu untuk merealisasikan cita-cita Islam.⁷¹ Berdasarkan atas majalah *Al-Manar*, vol. 26 Bagian 5, h. 368, Natsir, menulis bahwa ketika Abd al-Raziq ditanya oleh Dewan Ulama di Kairo apakah ia setuju bahwa ajaran Islam harus dilepaskan dari masalah-masalah duniawi, Abd al-Raziq menjawab bahwa ia tidak pernah menyatakan pandangan yang demikian.⁷²

Munawir Syadzali, memberikan empat catatan, terutama terhadap bagian kedua dari karya ini. Tetapi catatan tersebut lebih berkaitan dengan alur argumentasi Abd al-Raziq yang, menurutnya, kurang konsisten.⁷³

Pascawacana

Dari uraian di atas kita bisa menarik kesimpulan bahwa Abd al-Raziq menolak bahwa *khilafah* adalah sistem pemerintahan yang dituntut oleh ajaran Islam. Karena itu, Islam tidak melarang untuk menggunakan sistem pemerintahan apapun, baik demokratis, absolut, republik, konstitusional, sosialis, atau lainnya - bahkan juga khilafah -, sesuai dengan kebutuhan zaman dan perkembangan masyarakat. Dengan demikian pula, tidak dibenarkan untuk mengaitkan persoalan negara dengan agama.

Memang, salah satu persoalan paling serius bagi masa depan Islam, yang jawabannya akan menentukan apakah Islam bermasa depan atau tidak, adalah persoalan ideologis mengenai hubungan antara negara dan agama. Kontroversi ini ada di antara katun revivalis, modernis, dan sekularis. Kontroversi antara kaum sekularis dan non-sekularis adalah apakah Islam agama pribadi semata atau apakah ia juga terlibat dalam kehidupan sosial dan politik. Formulasi intelektual yang terbuka dari pihak sekularis baru diketukakan oleh Ali Abd al-Raziq di dalam bukunya *Al-Islam*.⁷⁴

Secara umum, menurut M. Arkoun, Ali Abd al-Raziq berupaya “menunjukkan bahwa ‘beberapa teori klasik’, seperti dari al-Mawardi maupun Ibn Khaldun, secara berlebihan telah mensakralkan sebuah lembaga yang pada dasarnya sekuler, sebab aturan-aturan pelaksanaannya timbul dari keputusan pribadi para khalifah yang penunjukannya, baik dalam pemerintahan Bani Umayyah maupun

Abbasiah, sama sekali tidak memperhitungkan berbagai aturan yang ditetapkan oleh para fuqahamutakallimin".⁷⁵

Sekalipun teori Abd al-Raziq, *viz*, pemisahan secara total agama dari politik, tidak berhasil diimplementasikan - dunia Muslim tidak siap untuk itu - namun ia telah (dan masih) mempunyai banyak pendukung; dan ide-idenya dengan diam-diam mendapattkati jalan ke dalam pemikiran dan praktek politik Islam⁷⁶ kini dan mendatang. Dan keberhasilan ini dikarenakan teori Abd al-Raziq pada umumnya merupakan ekspresi dari *Zeitgeist* (semangat zaman)⁷⁷, dan terlihat men"justifikasi" kondisi masa dan tempat di mana ia berada, di dalam sebuah teori untuk meneguhkan dan mendukung realitas tersebut.

Ini berarti, mengutip Abdou Filali-Ansary, bahwa Abd al-Raziq dan ide-idenya hingga kini menjadi alas di atas mana sebagian besar orang berdiri, dan bahwa tak seorangpun yang boleh mengabaikannya.⁷⁸

Catatan dan Referensi:

¹ Yusril Ihza Mahendra, "Harun Nasution tentang Islam dan Masalah Kenegaraan" dalam LSAF, *Redeinisi Pembaharuan Pemikiran Islam* (Jakarta LSAF, 1989), h. 219.

² Edisi 18 November 2002.

³ Muhammad Dliya' al-Din al-Rayis, *Al-Islam wa al-Khilafah fi al- Asr al-Hadit: Naqd Kitab al-Islam wa Usul al-Hukm* (Kairo, 1976), terj. Afif Muhammad, *Islam dan Khilafah*, (Bandung: Pustaka, 1985),h 24.

⁴ *Ibid*, h. 25.

⁵ *Ibid*

⁶ Karya-karya Abd al-Raziq lainnya adalah *A'mal Ali 'Abd al-Raziq fi 'Ilm al-Bayyan wa Tarikih* (Kairo, 1912); *Al-Ijma' fi al-Sari'ah al-Islamiyyah* (Kairo, 1947); *Min Atar Musthafa 'Abd al-Raziq* (Kairo, 1957). Tetapi yang paling terkenal dan berpengaruh adalah *Al-Islam wa Usul al Hukm* yang menjadi bahasan kita.

⁷ Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (University of California Press, 1966), h. 179.

⁸ Fazlur-Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 2 ed, 1979), h.224.

⁹ Abdou Filali-Ansary, "Introduction" dalam Ali Abderraziq, *L'islam et les fondements du pouvoir*, (terjemahan *Al-Islam wa Usul-ul-Hukm*) (Paris: Editions la decouverte, 1994), h. 7. Selanjutnya disebut *Fondements*.

10 Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (Oxford University Press, 1933), h 259-67, seperti dikutip oleh H.A.R. Gibb dalam bukunya *Modern Trends in Islam* (New York: Octagon Books, 1978), h 54.

- ¹¹ Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, (London: The Macmillan Press, 1982), h. 57.
- ¹² Harun Nasution, *Pembahasanran dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 84.
- ¹³ 'Ali ' Abd al-Raziq, *Al-Islam wa Usul al-Hukm: Baht fi al-Kilafah wa al-Hukumah fi al-Islam* (Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993), h. 2. Selanjutnya disebut *al-Islam*.
- ¹⁴ *Al-Islam*, h. 6.
- ¹⁵ *Al Islam*, h. 11.
- ¹⁶ H. Munawir Sjadzali, MA, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta, UIP, ed 5, 1993), h. 142.
- ¹⁷ *Al Islam*, h. 16.
- ¹⁸ *Al-Islam*, h. 14-15.
- ¹⁹ *Al Islam*, h. 15.
- ²⁰ Misalnya (من مات وليس في عنقه بيعة مات ميمية جاهلية) (تلزّم جماعة المسلمين) (الأئمة من قریش) dan lainrrya.
- ²¹ *Al Islam*, h. 17.
- ²² *Al Islam*, h. 19.
- ²³ *Al Islam*, h. 18.
- ²⁴ *Al Islam*, h. 18.
- ²⁵ *Al Islam*, h. 25.
- ²⁶ Kalaupun memang ada *ijma'* yang berperan sebagai pengabsah kekhalifahan dalam sejarah, maka *ijma'* itu adalah *ijma' sukuti*. Sebagai seorang yang juga ahli dalam jurisprudensi Islam, Abd al-Raziq merasa berkompeten untuk menyatakan bahwa *ijma' sukuti* tidak bisa digunakan untuk dalil agama dan hukum syar'i. *Al-Islam*, h. 31. Mengenai *ijma'*, ia menulis buku khusus, *Al-Ijma' fi al.Suri 'ah al-Islamiyyah*, Kairo, 1947.
- ²⁷ *Al Islam*, h. 18 dan 24.
- ²⁸ *Al Islam*, h. 28.
- ²⁹ *Al Islam*, h. 35. Kiranya tidak perlu dikatakan, penafsiran ayat Qur'an yang demikian itu masih bisa dipertanyakan, sebab ayat tersebut tidak berkenaan dengan pemerintahan, tetapi membicarakan perbedaan di antara ketiga komunitas monoteis, masing-niasing dengan hukum wahyu dan umatnya sendiri. Selain itu, fungsi relijius dari pemerintahan suatu umat dipandang sebagai konsekuensi logis dari kekuasaan, dan bukan sebagai konsekuensi relijius dari kehendak-ilahi.
- ³⁰ *Al Islam*, h. 33-35.
- ³¹ *Al Islam*, h. 18, 24, 32, 36.
- ³² *Al Islam*, h. 27.
- ³³ *Al Islam*, h. 44.
- ³⁴ *Al Islam*, h. 62.
- ³⁵ *Al Islam*, h. 64-5. Teks Arabnya demikian:
- أن محمد صلي الله عليه وسلم ما كان الا رسولا لدعوة دينيه خالصة للدين، لاثمبويها نزعة ملك ووادعوة لدولة وانه لم يكن لنبي صلي الله عليه وسلم ملك ولا حكومة وانه صلي الله عليه وسلم يقوم بتأسيس مملكة بالمعني الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها. ماكان الارسر لاكبخوانه الخالين من الرسل وماكان ملكا ولا مؤسس دولة ولا داعيا الي ملك.

³⁶ *Al Islam*, h 67.

³⁷ *Al Islam*, h. 66.

³⁸ *Al Islam*, h. 69

³⁹ *Al Islam*, h 55.

⁴⁰ *Al Islam*, h 52-3

⁴¹ *Al Islam*, h 69 dan 79.

⁴² *Al Islam*, h 71-2. Abd al-Raziq menerangkan beberapa ayat, diantaranya *hufiz* (Q.s. al-Nisa'/4:80; al-An'am/6:107; al-Sura/42:48); *wakil* (Q.s. al-An'am/6:66, 107; Yunus/10:108; al-Isra'/17:54; al-Furqan/25:43); *jabbar* (t),s. Qaf/50:45); *musaythir* (Q.s. al-Gasiyah/88:22).

⁴³ *Al Islam*, h 78.

⁴⁴ *Al Islam*, h. 78.

⁴⁵ *Al Islam*, h 81.

⁴⁶ *Al Islam*, h 82.

⁴⁷ *Al Islam*, h 83.

⁴⁸ *Al Islam*, h 85-6.

⁴⁹ *Al Islam*, h 87, 89.

⁵⁰ *Al Islam*, h. 90

⁵¹ *Al Islam*, h 92.

⁵² *Al Islam*, h 96.

⁵³ *Al Islam*, h 102-3. Teks Arabnya demikian:

تلك جنية الملوك واستبدادهم با المسلمين...والحق ان الدين الإسلامي برئ من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمين.

⁵⁴ Albert Hourani, *Arahic Thought*, h. 189.

⁵⁵ *Ibid.* Selain reaksi kedua tokoh ini, banyak reaksi dari penulis lain Untuk lebih lengkapnya baca Leonard Binder, *Islamic Liberalism: a Critique of Development Ideologies* (The University of Chicago Press, 1988). Di sana dijelaskan reaksi Dewan Ulama al-Azhar dan beberapa intelektual seperti 'Imamah, al-Rayes, Khalid Muhammad Khalid, dan Mohammed Arkoun.

⁵⁶ Untuk lebih lengkapnya, baca Ali Abd al-Raziq, *L-islam et les fondements*, h. 158-68.

⁵⁷ *Al Islam*, h 84

⁵⁸ *Al Islam*, h 85.

⁵⁹ *Al Islam*, h 78-9

⁶⁰ *Al Islam*, h 70.

⁶¹ *Al Islam*, h 79.

⁶² *Al Islam*, h 57-8

⁶³ *Al Islam*, h 68.

⁶⁴ *Al Islam*, h 67.

⁶⁵ *Al Islam*, h 70.

⁶⁶ *Al Islam*, h 69.

⁶⁷ *Al Islam*, h 66-7.

⁶⁸ *Al Islam*, h 33-4.

- ⁶⁹ *Al Islam*, h 35
- ⁷⁰ *Al Islam*, h 103.
- ⁷¹ Deliar Noer, *The Modernist Muslim, Movement in Indonesia 1900-1942*, (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1978), h. 293.
- ⁷² *Ibid.*
- ⁷³ Lebih lanjut baca bukunya *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta, UIP, ed 5, 1993), h 142-5.
- ⁷⁴ Fazlur-Rahman, *op. cit*, h 229.
- ⁷⁵ Mohammed Arkoun, *L'islam, morale et politique* (Paris: Desclee de Brouwer, 1986), h 130
- ⁷⁶ Mohamed Talbi, *'Iyal Allah: afkar jadidah fi 'alaqat al-muslim bi-nafsihi wa bi al-akharin*, (Tunis: Ceres Editions, 1992) h. 93-4.
- ⁷⁷ John Cooper *at. al*, *Islam and Modernity: Muslim, Intellectuals Respond* (London-NY: IB. Tauris & Co. Ltd, 2000), h. 144.
- ⁷⁸ Abdou Filali-Ansary, "Introduction" dalam *Fondements*, h. 42.

DAFTAR PUSTAKA

- Adams, Charles C., *Islam and Modernism to Egypt*, Oxford University Press, 1933.
- Ansary, Abdou Filah-, -"Introduction" dalam *L.-islam et les fondements du pouvoir*, Paris: Editions la decouverte. 1994.
- Arkoun, Mohammed, *L-islam, morale et politique*, Paris: Desclee de Brouwer, 1986.
- Bahi, Muhammad al-, *Al-Fikr al-islami wa Silatuh bi al-Isti'mar al-Garbi*, Beirut:Dar al-Fikr 1957.
- Binder, Leonard, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Cooper, John, *at.al*, *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, London-NY: I.B. Tauris & Co.Ltd. 2000.
- Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, London: The Macmillan Press, 1982.
- Gibb, H.A.R., *Modern Trends in Islam*, New York: Octagon Books, 1978.
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge University Press, 1993.
- Kerr, Malcolm H, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Mohammad Abduh and Rashid Rida*, University of California Press, 1966.

- Mahendra, Yusril Ihza, "Harun Nasution tentang Islam dan Masalah Kenegaraan" dalam LSAF, *Redefinisi Pembaharuan Pemikiran Islam*, Jakarta: LSAF, 1989.
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Noer, Deliar, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1978.
- Rahman, Fazlur-, *Islam*, The University of Chicago Press, 2 ed., 1979.
- Rayis, Muhammad Dliya' al-Din al-, *Al-Islam wa al-Khilafah fi al-Asr al-Hadit: Naqd Kitab al-Islam wa Usul al-Hukm* (Kairo, 1976), terj. Afif Muhammad, *Islam dan Khilafah*, Bandung: Pustaka, 1985.
- Raziq, 'Ali 'Abd al-, *Al-Islam wa Usul al-Hukm: Bath fi al-Khilafah wa al-Hukumah fi al-Islam*, Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993 dan terjemahannya dalam bahasa Perancis oleh Abdou Filali-Ansary, *L-Islam et les fondements du pouvoir*, Paris: Editions la decouverte, 1994.
- Sanhoury, Abderrazzak, *Le Califat, son evolution vers une societe des nations orientales*, Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1926.
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta, UIP, ed. 5, 1993.
- Talbi, Mohamed, *'Iyal Allah: afkar jadidah fi 'alaqat al-muslim bi-nafsihi wa bi al akharin*, Tunis: Ceres Editions, 1992.

Suadi Saad, adalah dosen pada jurusan Tarbiyah STAIN "SMHB" Serang.