

### BAB III

### ANALISIS

#### A. Latar Belakang Munculnya Pemikiran Politik Ulama Sunni Klasik

Sebagaimana telah diuraikan dalam bab sebelumnya, kita dapat melihat ciri umum pemikiran politik Sunni ditandai oleh pandangan mereka tentang hubungan yang integral antara agama dan negara, khalifah sentris atau kewajiban taat kepada kepala negara, penolakan terhadap oposisi dan akomodatif terhadap kekuasaan. Pandangan-pandangan demikian akhirnya melahirkan prinsip lebih mengutamakan keharmonisan dalam politik Islam.<sup>1</sup> Pencirian tersebut didasarkan pada latar belakang dan kecenderungan tokoh-tokoh Sunni tersebut dalam persoalan politik kenegaraan, semisal al-Mawardi, al-Ghazali, dan Ibn Taimiyah. Mereka bertiga adalah tokoh ilmu politik Islam yang hidup di lingkungan negara Islam yang sedang mengalami kemunduran. Mereka mendasarkan teori politiknya atas kenyataan yang ada, dengan bertitik tolak pada pemberian legitimasi (keabsahan) kepada sistem pemerintahan yang sedang berjalan atau mempertahankan status quo bagi kepentingan penguasa dan kemudian secara realistik menawarkan saran-saran perbaikan dan reformasi.<sup>2</sup> Dalam pemikiran politiknya, ketiganya memiliki banyak kesamaan. Namun sebagai sebuah

---

<sup>1</sup> Imam Yahya, "Format Partai Politik Islam dalam Sejarah Islam", <http://www.imamyahyablogspot.com/2009/04/format-partai-islam-dalam-sejarah.html>, diakses tanggal 23 September 2009.

<sup>2</sup> "Corak Pemikiran Politik Dalam Dunia Islam Zaman Klasik, Pertengahan Dan Kontemporer" dipostkan oleh Dicky, <http://www.inidicky.co.cc/2009/07/corak-pemikiran-politik-dalam-dunia.html>, diakses tanggal 24 September 2009.

karya yang tidak dalam satu waktu dan tempat, mereka memiliki beberapa perbedaan sesuai dengan latar belakang masing-masing.

Pemikiran politiknya al-Mawardi yang dituangkan secara komplit dalam *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, karya ini adalah sebagai upaya menegaskan kekuasaan Khalifah Abbasiyah melawan para penguasaan (*amir*) dinasti Buwayhiyah yang sangat efektif pengaruhnya, dan untuk menghadapi ekspansi pengaruh dinasti Fatimiyah Ismailiyah di Mesir. Dalam pandangan tentang hubungan yang integral antara agama dan negara, menurut tokoh Sunni al-Mawardi, ia menyamakan istilah khilafah dan imamah dalam mendefinisikan seorang pemimpin.

Namun demikian imamah menurut pandangan al-Mawardi berbeda dengan imamah dalam pandangan syi'ah. Dalam pandangan syi'ah doktrin immah antara lain: Pertama, tentang Imamah, yang menurut mereka merupakan salah satu rukun agama. Karenanya pemilihannya tidak boleh diserahkan kepada ummat, melainkan Nabi-lah yang menetapkan seseorang Imam dengan jelas. Kedua, Seorang Imam haruslah seorang maksum. Pengertian maksum ini menurut anggapan mereka yaitu seorang yang suci, terpelihara dari dosa besar dan dosa kecil, dan ia tidak boleh berbuat suatu kesalahan. Semua yang bersumber dari dirinya, berupa ucapan atau tindakan adalah hak dan benar belaka. Ketiga, kaum Syi'ah menganggap bahwa Ali ibn Abi Thalib adalah Imam yang telah ditentukan dan ditetapkan oleh Nabi sepeninggalnya dengan ketetapan nash yang jelas. Keempat, setiap Imam yang baru harus ditunjuk dan ditetapkan dengan nash oleh pendahulunya. Mereka berpegangan bahwa jabatan itu tidak dibenarkan pelaksanaannya di tangan ummat. Kelima, sekte-sekte Syi'ah

bersepakat jabatan Imamah hanyalah hak Ali dan keturunannya. Dari kelima doktrin yang dipegang Syi'ah itu, jika ditelusuri secara mendalam, doktrin Imamah Inilah yang mewarnai Perjuangan mereka dalam melawan otoritas Sunni.<sup>3</sup>

Al-Mawardi sendiri menyebut seorang pemimpin (imam) adalah khilafah *an-Nubuwwah* (kepemimpinan kenabian) untuk menyelenggarakan masalah-masalah keagamaan atau pun yang bersifat duniawi. Lebih lanjut al-Mawardi menjelaskan bahwa politik adalah sebuah keniscayaan yang berdasarkan syari'at dan akal melalui *ijma'* dari umat. Kewajiban ini bersifat *fardhu kifayah*. Di samping itu juga didasarkan pada realitas empirik selama masa Nabi, *al-Khulafa al-Rasyidin*, dan imperium bani Abbasiyah dan Umayyah yang merupakan lambang kesatuan politik Islam.<sup>4</sup>

Menghukumi *fardhu kifayah* dalam persoalan institusi imamah merupakan contoh tentang pendekatan fiqh dalam politik di kalangan ulama sunni. Meski seharusnya fiqh bersifat mengikat bagi kaum muslimin, namun kefarduan imamah ini lebih didasarkan pada alasan sosiologis, bukan alasan teologis. Sekelompok manusia yang berkumpul lebih dari dua maka seharusnya salah satu menjadi pemimpin. Karena tanpa ada pemimpin kelompok atau komunitas itu akan hilang dengan sendirinya.<sup>5</sup> Pandangan al-Mawardi ini juga sejalan dengan kaidah ushul fiqh *ma la yatimmu al-wajib illa bihi fahuwa wajib* (suatu kewajiban tidak sempurna terpenuhi kecuali

---

<sup>3</sup> Ahmad Satori, "Teori Politik Islam: Sunni dan Syi'ah", <http://www.tasikmalayakota.go.id/forum/viewtopic.php?id=1198>, diakses tanggal 09 Januari 2010.

<sup>4</sup> Imam Yahya, *loc.cit.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

melalui sarana atau alat, maka sarana atau alat tersebut juga wajib dipenuhi). Artinya, menciptakan dan memelihara kemaslahatan adalah wajib, maka mendirikan negara sebagai sarana menciptakan kemaslahatan tersebut juga wajib.

Bagi al-Mawardi, imam (yang dalam pemikirannya adalah seorang raja, presiden, sultan) merupakan sesuatu yang niscaya yang keberadaannya sangat penting dalam suatu masyarakat atau negara. Karena itu, jelasnya, tanpa imam akan timbul suasana *chaos*. Manusia menjadi tidak bermartabat, begitu juga suatu bangsa menjadi tidak berharga.<sup>6</sup> Dengan demikian, al-Mawardi memberikan juga baju agama kepada jabatan kepala negara di samping baju politik. Kemudian dipertegas lagi bahwa Allah mengangkat seorang pemimpin untuk umatnya sebagai pengganti (khalifah) nabi, untuk mengamankan agama, dengan disertai mandat politik. Di sinilah muncul pemahaman bahwa seorang imam di satu pihak adalah pemimpin agama, dan di lain pihak adalah pemimpin politik.

Dalam pengangkatan Khalifah, al-Mawardi menyebutkan adanya dua dua hal dalam proses pemilihan atau seleksi. Pertama, *Ahl al-Ikhtiyar* atau mereka yang berwenang untuk memilih imam bagi umat, kedua, *Ahl al-Imamah*, atau mereka yang berhak mengisi jabatan imam.<sup>7</sup> Jabatan imamah (kepemimpinan) dinilai sah apabila memenuhi dua metodologi. Pertama, dia dipilih oleh parlemen (*ahl al-halli wa al-'aqdi*). Mereka inilah yang memiliki wewenang untuk mengikat dan mengurai, atau

---

<sup>6</sup> Akhmad Satori dan Sulaiman Kurdi, *Sketsa Pemikiran Politik Islam*, (Yogyakarta: Politia Press, 2007), h. 71.

<sup>7</sup> *Ibid.*, h. 82.

juga disebut model *ahl al-Ikhtiar*. Kedua, ditunjuk oleh imam sebelumnya (wasiat imam sebelumnya). Dalam hal ini, model pertama dinilai memang selaras dengan demokrasi dalam konteks modern. Sementara tipe kedua, al-Mawardi merujuk pada eksperimen sejarah, yakni pengangkatan Khalifah Umar bin Khattab oleh khalifah sebelumnya, Abu Bakar Ash Shiddiq, dan kemudian Umar di *bai'at* oleh kaum muslimin.<sup>8</sup> *Bai'at* mutlak diperlukan sebagai tanda kesepakatan politik antara pemilih dan yang dipilihnya. Secara garis besar kepala negara terpilih mempunyai beberapa tugas dan kewajiban; memelihara agama, melaksanakan hukum yang adil, memelihara keamanan negara, menegakkan hudud, membentengi negara dari musuh, memungut fai dan zakat, membagikan kepada mustahiq, menyampaikan amanah, memperhatikan rakyatnya secara politis. Dengan tugas dan kewajiban tersebut, maka ada hak bagi kepala negara untuk menuntut kesetiaan rakyat kepada pemimpinnya.<sup>9</sup> Yang menjadi persoalan adalah ketidak tegasan al-Mawardi tentang prosedur pemilihan *Ahl Halli Wal Aqdi*. Prakteknya *Ahl Halli Wal Aqdi* diangkat oleh kepala negara, sehingga *Ahl Halli Wal Aqdi* tidak efektif sebagai alat kontrol bagi kepala negara. Karena mereka diangkat oleh orang yang dikontrolnya. Apalagi al-Mawardi juga berpendapat bahwa kepala negara bisa diangkat berdasarkan wasiat kepala negara sebelumnya.

Dengan adanya kontrak antara *ahl al-Ikhtiyar* dan *ahl al-Imamah* ini lahirlah hak dan kewajiban secara timbal balik antara kepala negara sebagai pemegang amanah

---

<sup>8</sup> Nuruz Zaman Amsa, "Pemikiran Politik Al-Mawardi", [www.hlevt.blogspot.com/2008/09/konsep-politik-al-mawardi.html](http://www.hlevt.blogspot.com/2008/09/konsep-politik-al-mawardi.html), diakses Tanggal 25 Maret 2009.

<sup>9</sup> Imam Yahya, *loc.cit.*

dan rakyat sebagai pemberi amanah. Kepala negara wajib menjalankan pemerintahannya dengan baik dan sesuai dengan ajaran-ajaran agama. Sebagai balasannya, kepala negara berhak mendapatkan kepatuhan dari rakyat. Di sisi lain, rakyat yang telah memberikan *bai`at* mereka atas kepala negara wajib taat kepada kepala negara. Kewajiban taat ini tidak terbatas hanya untuk kepala negara yang baik dan adil, tetapi juga untuk kepala negara yang jahat. Al-Mawardi melandaskan pandangannya pada surat al-Nisa' ayat 59 yang mewajibkan umat Islam taat kepada Allah, Rasul-Nya dan *ulul amri* di antara mereka. Selain itu, al-Mawardi juga mengutip hadis Nabi dari Abu Hurairah, "*Kelak akan ada pemimpin-pemimpin kamu sesudahku, baik yang adil maupun yang jahat. Dengarkan dan taatilah mereka sesuai dengan kebenaran. Kalau mereka baik, maka kebaikan itu untuk kamu dan mereka. Jika mereka jahat, maka akibat baiknya untuk kalian dan kejahatannya akan kembali kepada mereka*".<sup>10</sup>

Dalam masalah pemecatan seorang khalifah, al-Mawardi menyebutkan dua hal yang mengubah kondisi dirinya, dan karenanya Ia harus mundur dari jabatannya itu, yaitu jika imam berlaku tidak adil dan jika imam mengalami cacat fisik. Jika hal itu terjadi maka harus dilakukan pemilihan imam baru dengan kontrak yang baru pula.<sup>11</sup> Al-Mawardi juga menegaskan apabila kepala negara di tengah jalan melanggar apa yang diwajibkan kepadanya seperti tidak adanya amanah maka hak masyarakat adalah

---

<sup>10</sup> Yuni Hariyati, "Pemikiran Politik al-Mawardi", [www.yuniachmad.blogspot.com/2008](http://www.yuniachmad.blogspot.com/2008), diakses tanggal 27 September 2009.

<sup>11</sup> Nuruz Zaman Amsa, *loc.cit.*

memakzulkan imam, yakni menurunkan imam demi hukum. Namun al-Mawardi tampak ragu dengan pernyataannya bahwa penyimpangan kepala negara secara otomatis bisa dijadikan alasan untuk melengserkan kepala negara, yang jelas bisa melengserkan kepala negara adalah alasan-alasan *fisikly*, seperti hilangnya kesehatan atau berkurangnya fungsi organ tubuhnya. Mungkin saja ketidakjelasan ini sebagai keberpihakan al-Mawardi terhadap kekhalifahan Abbasyiah yang disinyalir banyak melakukan pelanggaran dalam kekuasaan. Idealnya seorang khalifah bisa menentukan arah perjalanan pemerintahan secara independen, tanpa ada gangguan dari orang-orang dekatnya. Namun fakta pada masa Abbasyiah, khalifah tidak banyak melakukan apa-apa. Mestinya andaikata al-Mawardi menjelaskan secara rinci ide-ide besarnya tentang *good governance* pada saat itu, banyak di antara khalifah dari bani Abbasyiah yang harus lengser demi hukum. Hal ini sangat mungkin karena al-Mawardi sendiri sebagai *Qadhi al-Qudhat*. Oleh karena itu untuk mempertahankan prinsip di atas, al-Mawardi merumuskan konsep *wazir al-tafwid* dan *wazir al-tanfidz* dalam pemerintahan. *Wazir* yang pertama adalah kementrian yang memiliki kekuasaan yang agak luas. *Wazir* ini bisa menentukan kebijakan politik sendiri. Karenanya al-Mawardi mensyaratkan jabatan diisi oleh orang-orang Arab yang setia kepada kepala negara. Sedangkan *wazir* bentuk kedua tidak memiliki kewenangannya tersendiri atau sangat terbatas.<sup>12</sup>

Pendapat al-Mawardi di atas juga banyak yang sejalan dengan pemikiran al-Ghazali. Tentang hubungan yang integral antara agama dan negara, menurut al-

---

<sup>12</sup> Nur Mufid dan A. Nur Fuad, *Bedah Al-Ahkamus Sulthaniyah Al-Mawardi*, (Surabaya : Pustaka Progressif, 2000), h. 108-109.

Ghazali, manusia adalah makhluk sosial yang tidak dapat hidup tanpa bantuan orang lain. Di sinilah perlunya mereka hidup bermasyarakat dan bernegara.<sup>13</sup> Negara merupakan penjaga untuk menjalankan syariat agama yang kokoh. Agama sebagai landasan kehidupan dunia yang menghantarkan kebahagiaan hakiki. Dalam mewujudkan hal itu negara sangat diperlukan. Secara tegas al-Ghazali menyatakan: “Agama merupakan pokok (pondasi) sebuah bangunan, sedang negara adalah penjaganya”.<sup>14</sup> Namun demikian, lanjut al-Ghazali, pembentukan negara bukan hanya untuk memenuhi kebutuhan praktis duniawi, melainkan juga untuk persiapan bagi kehidupan akhirat kelak, pemanfaatan dunia untuk tujuan ukhrawi itu hanya mungkin kalau terdapat ketertiban, keamanan dan kesejahteraan yang merata di dunia. Berdasarkan pandangan di atas al-Ghazali berpendapat bahwa kewajiban pembentukan negara dan pemilihan kepala negara bukanlah berdasarkan pertimbangan rasio, melainkan berdasarkan kewajiban agama (*Syar`i*). Hal ini dikarenakan bahwa kesejahteraan dan kebahagiaan akhirat tidak tercapai tanpa pengamalan dan penghayatan agama secara benar.<sup>15</sup> Ghazali tidak memisahkan antara agama dan negara. Ghazali justru menunjukkan sebaliknya antara agama dengan negara bagaikan saudara kembar.<sup>16</sup> Dengan demikian agama bukan hanya mengatur kehidupan

---

<sup>13</sup> H. Munawir Sjadzali, M.A., *Islam dan Tata Negara ajaran, sejarah dan pemikiran*, (Jakarta: Penerbit UI-Press cet.5, 1993), hal. 74-75.

<sup>14</sup> Jeje Abdul Rojak, *Politik Kenegaraan Pemikiran-Pemikiran Al-Ghazali dan Ibn Taimiyah*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1999), h. 95. Lihat al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din I* (Bairut: Dar al-Fikr, 1995), h. 31.

<sup>15</sup> H. Munawir Sjadzali, *op.cit.*, h. 76.

<sup>16</sup> Fitri Yulianti, “Pemikiran Politik Islam Klasik”, *www.indoskripsi.com* diakses tanggal 21 Maret 2009.

individual, melainkan juga kehidupan kolektif. Dalam pemikiran al-Ghazali ini dasar *al-maslahat* (kemanfaatan hidup manusia) tampaknya dijadikan dasar dalam merumuskan teori kenegaraannya, dasar *al-maslahat* itu terlihat dengan ungkapannya : *Ma Laa Yatimmu ad-Diin Illa Bihi* (agama itu tidak akan jalan dengan sempurna tanpa adanya negara).<sup>17</sup>

Mengenai pengangkatan kepala negara meskipun al-Ghazali tidak secara rinci memuat rumusan sistem pengangkatan kepala negara, dia cenderung sepaham dengan pendapat golongan Sunni, bahwa khalifah sebaiknya dipilih, bahkan bila hanya oleh satu pemilih (ketimbang ditunjuk oleh pendahulunya), selama ia dapat mengedalikan kekuatan militer dan kepatuhan massa. Pemilihan harus dilanjutkan dengan membuat kontrak setia (*bay'ah*) dari tokoh-tokoh penting, kelompok orang yang melepas dan mengikat (*ahl al-hill wa al-aqd*). Dalam peristilahan konkret, sebagaimana dikatakan Lambton, “hal ini berarti bahwa khalifah, yang penunjukannya sebagai pemimpin diakui oleh raja Seljuk, para komandan, dan pejabat tinggi birokrasi, pada akhirnya juga harus disetujui oleh para ulama.” Dengan demikian proses formalnya mengikuti syariat, namun kekuatan konstituennya tetap berada di tangan Sultan.<sup>18</sup>

Al-Ghazali lebih menekankan kriteria seseorang yang dapat diangkat menjadi kepala negara, yang penting adalah orang yang menduduki jabatan itu harus benar-benar orang yang dapat menunaikan amanah dan dapat menciptakan keadilan.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Jeje Abdul Rojak, *op.cit.*, h. 96.

<sup>18</sup> Anthony Black, *Pemikiran Politik Islam Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, (Jakarta: Serambi, 2006), h. 202-203.

<sup>19</sup> Jeje Abdul Rojak., h. 163.

Terhadap persyaratan Quraisy untuk dapat diangkat menjadi kepala negara Ada keterangan yang menyebutkan al-Ghazali tidak mensyaratkannya, hal ini mungkin di pengaruhi oleh kondisi keberadaan pemerintahan pada masa Al-Ghazali sebab pada masa itu orang-orang Seljuk sedang memegang peran pemerintahan.

Mengenai kekuasaan kepala negara bagi al-Ghazali, karena kekuasaan kepala negara tidak datang dari rakyat tetapi dari Tuhan, maka kekuasaan kepala negara adalah suci (*muqqadas*) dan tidak boleh dibantah. Kepala negara menempati posisi sentral dalam negara, juga kepala negara sebagai bayangan Allah di bumi hukumnya wajib bagi rakyat dari tingkat manapun untuk taat dan mutlak kepadanya, dan melaksanakan semua perintahnya.<sup>20</sup> Dalam hubungan antara khalifah dan pemimpin-pemimpin lainnya, Al-Ghazali mengakui status quo dan membelanya atas dasar kemaslahatan umum. Demi tujuan-tujuan praktis, bahkan seorang sultan yang tidak adil harus dipatuhi sepenuhnya. Alasan yang dikemukakan sangat bijak, dan sejalan dengan ajaran kaum tradisionalis, yaitu bahwa siapapun (selama tidak mengabaikan Islam) lebih disukai daripada peperangan. Memang pada prinsipnya, seorang sultan yang buruk harus disingkirkan atau dipaksa mengundurkan diri, namun seorang sultan yang berbuat jahat dan keji selama didukung oleh kekuatan militer (*syawkah*), sehingga sangat sulit untuk melengserkannya, dan upaya untuk menjatuhkannya hanya akan memunculkan perang saudara yang merusak, maka ia harus dibiarkan menduduki tahtanya, dan setiap orang harus mematuhi.

---

<sup>20</sup> *Ibid.*

Pandangan politik al-Ghazali tersebut dapat dipahami sebab pada masa hidup al-Ghazali, dinasti Abbasiyah mengalami masa kemunduran, pada masa tersebut dinasti Abbasiyah secara kekuasaan di bawah dominasi Bani Seljuk, sedangkan khalifah Abbasiyah kedudukannya hanya bersifat spiritual.<sup>21</sup> Pada masa itu juga terjadi pertenggaran paham tentang aliran agama Islam yang sedang memuncak di kota itu, di samping banyaknya penduduk yang menganut agama Masehi dan juga kaum muslimin beraliran Syiah.<sup>22</sup> Al-Ghazali yang kemudian memasuki Madrasah *Nidzamiyah* (dipimpin oleh ulama besar Imam al-Haramain al- Juwaini, salah seorang tokoh aliran Asy'ariyah).<sup>23</sup> Madrasah *Nidzamiyah* tersebut didirikan oleh Nizam al-Mulk seorang tokoh Sunni yang menjadi perdana menteri Dinasti Seljuk pada masa pemerintahan Sultan Alp Arslan dan Sultan Maliksyah.<sup>24</sup> Al-Ghazali yang pada akhirnya dipercaya sebagai pimpinan *Nidzamiyah* (sekitar 25 tahun) banyak membantu perang yang dilancarkan Nizam al-Mulk terhadap gerakan subversif Isma'iliyah, salah satunya dengan menerbitkan buku kerancuan teologi Syi'ah *Isma'iliyah Nizariyah*.<sup>25</sup> Selain penggunaan dasar *al-maslahat* dalam setiap pandangan kenegaraannya, hubungan al-

---

<sup>21</sup> Jeje Abdul Rojak, *Politik Kenegaraan Pemikiran-Pemikiran Al-Ghazali dan Ibn Taimiyah*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1999), h. 86.

<sup>22</sup> H.M.K. Bakry, *Al-Ghazali*, (Jakarta: Penerbit Wijaya, 1957), h. 9.

<sup>23</sup> Jeje Abdul Rojak, *op.cit.*, h. 87.

<sup>24</sup> Ma'shum Nur Alim, "Madrasah Nizamiyah, Sejarah Dan Perkembangannya", <http://mazguru.wordpress.com/2009/03/30/madrasah-nizamiyah-sejarah-dan-perkembangannya>, diakses tanggal 25 September 2009.

<sup>25</sup> Jeje Abdul Rojak, *op.cit.*, h. 93.

Ghazali yang demikian baik dengan Nizam al-Mulk juga dinilai membuat al-Ghazali dapat menampilkan kelenturan sikap ketika berhubungan dengan penguasa.

Berbeda dengan dua pemikir Sunni di atas, Ibn Taimiyah berpendapat bahwa mengatur urusan umat memang merupakan kewajiban agama yang terpenting. Ia menggunakan pendekatan sosiologis. Menurut Ibn Taimiyah, kesejahteraan manusia tidak dapat tercapai kecuali hanya dalam satu tatanan sosial di mana setiap orang saling bergantung dan membutuhkan antara satu dengan yang lainnya.<sup>26</sup>

Menurut Ibn Taimiyyah, Imamah atau kepemimpinan dalam sebuah komunitas masyarakat merupakan kewajiban yang amat penting. Sebuah komunitas masyarakat tanpa pemimpin akan berujung pada kondisi chaos, karena pada dasarnya manusia memiliki sifat *homo homini lupus*, siapa yang kuat dialah yang akan berkuasa. Oleh karena itu kondisi tanpa pemimpin lebih jelek daripada sebuah komunitas yang dipimpin oleh orang yang dhalim dan bodoh.<sup>27</sup> Sedemikian yakinnya Ibn Taimiyah terhadap keharusan otoritas negara sehingga ia mengatakan bahwa “sesungguhnya raja adalah bayangan Allah diatas bumi”, dan ungkapannya yang lain bahwa “enam puluh tahun berada dibawah kekuasaan imam yang tiran (zalim) itu lebih baik daripada satu malam tanpa seorang imam”.<sup>28</sup> Agaknya dalam hal ini Ibn Taimiyah lebih suka menggunakan teori stabilitas dan lebih memperhatikan kemaslahatan.

---

<sup>26</sup> Imam Yahya, *loc.cit.*

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Akhmad Satori dan Sulaiman Kurdi, *op.cit.*, h. 103. mengutip Ibn Taimiyah, *al-Siyasah al-Syar'iyah fi Ishlahi al-Ra'i wa al-Ra'iyah*, cet.2 (Mesir; Dar al-Kitab al-'Arabi, 1951), h. 172-173.

Dalam praktik penyelenggaraan negara, amanah dan keadilan sangat mewarnai pemikiran politik Ibn Taimiyah. Karenanya, dua hal itu tidak dapat dipisahkan dalam praktik penyelenggaraan negara, hal itu tersebut merupakan implementasi yang sangat mendasar dalam menciptakan kemaslahatan bersama.<sup>29</sup>

Sementara itu dalam masalah pengangkatan khalifah, Ibn Taimiyah menawarkan konsep *ahl al-syaukah*, yakni mereka yang mempunyai kekuatan. Mereka adalah orang-orang terpandang dari berbagai profesi dan latar belakang yang mempunyai pengaruh, ditaati, dan terpandang di masyarakatnya.<sup>30</sup> *Ahl al-Syaukah* inilah yang memilih dan mengangkat kepala negara, kemudian diikuti sumpah setia oleh masyarakat untuk mentaati segala perintahnya. Seorang tidak bisa menjadi kepala negara tanpa dukungan dari *ahl al-syaukah*. Pendapat Ibn Taimiyah ini didasarkan pada perilaku politik klasik pada masa *al-Khulafa al-Rasyidun*, sewaktu pengangkatan Abu Bakar dan Umar bin Khattab. Abu Bakar menjadi khalifah pertama kali pasca nabi bukan karena *bai'at* Umar, tetapi karena *bai'at* sejumlah tokoh-tokoh sahabat senior yang selanjutnya diiringi sumpah setia oleh seluruh kaum muslim pada saat itu. Begitu juga Umar, diangkat sebagai *al-khulafa* bukan karena wasiat yang diberikan Abu Bakar, tetapi karena disepakati oleh para tokoh sahabat senior. Untuk itu mereka berdua tidak bisa menjadi khalifah tanpa ada *bai'at* dari kaum muslimin. Ibn Taimiyah menolak keabsahan kepala negara yang dipilih oleh dua atau empat orang saja,

---

<sup>29</sup> Jeje Abdul Rojak, *op.cit.*, h. 132-133.

<sup>30</sup> Akhmad Satori dan Sulaiman Kurdi, *op.cit.*, h. 105. Mengutip Qomaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taimiyah*, 2<sup>nd</sup> edition, (Pakistan; Islamic Research Institute, 1985), h. 234.

sebagaimana dikemukakan al-Mawardi. Karena cara-cara semacam bisa menjurus pada pembenaran terhadap pergantian kepala negara yang kekuasaannya dicapai dengan cara paksa.<sup>31</sup>

Bila dikaitkan dengan latar belakang sosial Ibn Taimiyah, pandangannya merupakan refleksi atas kekecewaannya terhadap Abbasyiah. Sejak abad ke IX, sebenarnya bani Abbas sudah mulai mundur yakni pada masa khalifah al-Watsiq (842-874M) sampai al-Mu'tashim. Mereka lebih banyak berlaku sebagai khalifah boneka, karena secara *de facto* mereka hanya diperintah oleh pejabat-pejabat di bawahnya. Namun demikian Ibn Taimiyah juga mengakui bahwa sedikit sekali pemimpin yang memiliki kualifikasi dua sifat yakni kekuatan dan amanah.<sup>32</sup> Dari sini lahirnya kontrak antara kepala negara dan rakyat dan terjadilah hak dan kewajiban timbal balik antara keduanya. Kepala negara mempunyai hak untuk menata dan berkewajiban untuk mencukupi segala kebutuhan warganya. Sebaliknya rakyat juga mempunyai kewajiban untuk taat kepada kepala negara.

Dari pemikiran tentang kekuasaan kepala negara di atas, ketiga ulama Sunni ini merumuskan pemikiran bahwa tidak boleh ada oposisi atau perlawanan terhadap kepala negara. Al-Mawardi menyatakan hadis Nabi, seperti dikutip di atas untuk mendukung pendapatnya bahwa kepala negara bersifat mutlak kekuasaannya. Melakukan oposisi, meskipun al-Mawardi mengembangkan teori kontrak sosial,

---

<sup>31</sup> Imam Yahya, *loc.cit.*

<sup>32</sup> K.H. Firdaus A.N, *Pedoman Islam Bernegara*, terj. Ibnu Taimiyah, *Siyasah Syar'iyah fi al Ra'i wa al-Ra'iyah*, cet.2, (Jakarta; Bulan Bintang, 1960), h. 27.

adalah hal yang dilarang. Hal yang sama juga ditegaskan oleh al-Ghazali. Bagi *Hujjah al-Islam* ini, wajib hukumnya atas rakyat dari tingkat mana pun untuk taat mutlak kepada kepala negara dan melaksanakan perintahnya.

Larangan oposisi dalam pemikiran politik Sunni klasik ini lebih didasarkan pada akibat buruk yang mungkin terjadi dalam masyarakat. Sangat mungkin timbul suasana *chaos* dalam negara bila rakyat melakukan oposisi terhadap kepala negara. Karena itu, bagi mereka, menghindarkan kekacauan yang lebih besar merupakan hal yang perlu diambil. Lebih baik dalam suasana pemerintahan yang despotik, umpamanya, namun masyarakat tidak bergolak, daripada menolak kepemimpinannya sehingga menimbulkan gejolak dalam masyarakat.

## **B. Implikasi Doktrin Politik Sunni Klasik Terhadap Politik Islam di Indonesia**

Paradigma politik Sunni sebagaimana diuraikan di atas, ternyata sangat berpengaruh dalam tradisi politik Islam di Indonesia, bahkan sejak masa kerajaan-kerajaan Nusantara. Beberapa karya politik Islam pada masa kerajaan Nusantara, seperti *Bustanus Salatin* karya Nuruddin al-Raniri dan *Tajus Salatin* karya Bukhari al-Jauhari serta *Hikayat Raja-raja Pasai* yang tidak diketahui penulisnya memperlihatkan kecenderungan demikian. Dalam karya-karya tersebut para penulisnya menempatkan raja sebagai *Zhill Allah fi al-ardh* atau *Zhill Allah fi al-`alam* (bayang-bayang Allah di

bumi/alam). Dalam *Hikayat Raja-raja Pasai* disebutkan bahwa Malik al-Salih adalah raja yang pertama kali memakai gelar tersebut.<sup>33</sup>

Kerajaan-kerajaan di Jawa juga memiliki kecenderungan yang hampir sama dengan Sumatera. Dalam sistem politik di Mataram, sejak Amangkurat IV (memerintah 1719-1727), raja-rajanya memperkuat posisi mereka dengan memberi warna keagamaan dalam kekuasaan mereka dengan memakai gelar *Khalifatullah*.<sup>34</sup>

Sesuai dengan tradisi politik Sunni, Raja atau Sultan memegang posisi sentral dalam politik. Kekuasaannya tidak boleh diganggu gugat. Sejalan dengan garis pemikiran al-Mawardi, al-Ghazali dan Ibn Taimiyah pada abad klasik, pemikiran-pemikiran ulama masa kerajaan-kerajaan di Nusantara sangat bersifat akomodatif dan mengutamakan kharmonisan dalam masyarakat. Dalam karya Nuruddin al-Raniri dan Bukhari al-Jauhari dijelaskan bagaimana kepatuhan mutlak tersebut. Orang yang melakukan perlawanan terhadap kepala negara harus dihukum seberat-beratnya.

Pengaruh Sunni di Indonesia ini dapat kita pahami jika kita telusuri dalam perspektif historis, bahwa masuknya Islam ke Indonesia dibawa oleh para pedagang dari Gaujarat India. Sebenarnya, mereka adalah para ulama yang datang ke Indonesia untuk berdakwah secara murni. Namun karena melihat sektor perdagangan lebih memungkinkan untuk dijadikan batu loncatan dalam mengenal kultur masyarakat, maka dari sektor inilah para ulama asal Gaujarat tersebut memulai langkah

---

<sup>33</sup> Yuni Hariyati, "Pemikiran Politik al-Mawardi", [www.yuniachmad.blogspot.com/2008](http://www.yuniachmad.blogspot.com/2008), diakses tanggal 27 September 2009.

<sup>34</sup> *Ibid.*

dakwahnya. Jika ditarik garis ke atas dari segi nasab, ternyata para ulama asal Gaujarat yang dimaksudkan adalah keturunan dari bangsa Arab yang hidup di negeri Yaman, tepatnya dari daerah Hadramaut. Umat Islam di daerah Hadramaut ini mayoritas bermadzhab Sunni Syafi'i (beraqidah *Ahlussunnah wal Jama'ah* dan beribadah menggunakan tatacara madzhab Syafi'i).<sup>35</sup>

Bermula dari para ulama asal Hadramaut, mereka menyebarkan agama Islam ke wilayah Asia lewat sektor perdagangan. Pada akhirnya mereka masuk ke negeri India. Umumnya para ulama asal Hadramaut ini datang tanpa disertai keluarga, hingga akhirnya mereka melaksanakan pernikahan asimilasi dengan para wanita setempat, dan melahirkan para ulama dari pernikahan campur berdarah Arab-Gaujarat. Islam pun berkembang di Gaujarat dengan nuansa madzhab Sunni-Syafi'i. Pada era berikutnya para ulama dari keturunan asimilasi Arab-Gaujarat inilah yang membawa Islam ke Asia Tenggara termasuk Indonesia.<sup>36</sup>

Kondisi masyarakat Islam di Indonesia saat itu dimana sebagian besar mereka adalah petani yang tinggal di daerah pedesaan, tidak memungkinkan Islam berkembang secara lebih rasional dan modern. Karenanya paham Syafi'iyah yang berkembang di Indonesia lebih menekankan aspek loyalitas terhadap pemuka agama (ulama, kyai dan semisalnya) daripada substansi ajaran Islam yang berifat rasionalistis. Sementara ajaran yang disampaikan oleh para ulama lebih banyak terpusatkan pada

---

<sup>35</sup> Al- Habib Sholeh bin Ahmad bin Salim Al Aydrus (Pembina Majelis Ta'lim Wad Da'wah Madinatul Ilmi), "Asli Muslim Indonesia Produk Sunni Syafi'i", <http://madinatulilmi.com>, diakses tanggal 08 Okteber 2009. Lihat juga Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1986), h.30.

<sup>36</sup> *Ibid.*

bidang-bidang ritual, dan disesuaikan dengan tradisi masyarakat Indonesia ketika itu. Hal ini dapat berjalan lancar mengingat paham Sunni mempunyai sikap-sikap lebih toleran daripada paham-paham kelompok Islam lainnya. Karenanya, pada kelompok ini mempertahankan tradisi menjadi sangat penting maknanya dalam kehidupan keagamaan mereka.

Tradisi kehidupan keagamaan semacam ini, tradisi kehidupan fiqh yang berideologi *Ahl Sunnah Wa al-Jama'ah* yang mengenal relativisme internal Islam, dan karena itu menyiapkan sikap-sikap lebih toleran dibandingkan dengan kelompok-kelompok Islam lainnya, menjadi dasar logika munculnya suatu pandangan kemasyarakatan yang tidak bercorak “hitam putih”. Perpautan kedua dimensi duniawi dan ukhrawi dalam kehidupan manusia tidak memungkinkan penolakan mutlak terhadap kehidupan dunia maupun kehidupan akhirat. dengan kata lain, seburuk-buruknya kehidupan dunia, ia harus dijalani dengan kesungguhan dan ketulusan.

Pandangan demikian mempengaruhi perspektif kalangan tradisionalis dalam melihat kehidupan politik kenegaraan. Kewajiban hidup bermasyarakat dan bernegara merupakan suatu keharusan yang tidak dapat ditawar-tawar lagi. Keberadaan suatu negara mengharuskan adanya ketaatan kepada pemerintah sebagai sebuah mekanisme pengaturan hidup yang dilepaskan dari perilaku pemegang kekuasaan dalam kapasitas pribadi. Kesalahan tindakan atau keputusan pemegang kekuasaan tidak mengharuskan adanya perubahan dalam sistem pemerintahan. Dengan demikian pandangan untuk

melakukan perbaikan harus bertahap.<sup>37</sup> Perspektif politik kenegaraan tersebut sejalan dengan pemikiran al-Ghazali, menurut al-Ghazali dalam mengatur hubungan rakyat dan penguasa secara adil kepada rakyat, ia memberikan anjuran kewajiban mentaati pemerintah, dan kepada pemerintahpun ia mewajibkan untuk menciptakan keadilan.

Fiqh politik yang menjadi doktrin kalangan muslim tradisional ini pada gilirannya banyak mempengaruhi sikap dan perilaku politik NU sebagai organisasi sosial keagamaan yang bersifat tradisional. Meskipun demikian sebagai produk *Ijtihad*, fiqh sendiri tetap terbuka terhadap perubahan-perubahan, fikihisme sebagai ideologi sosial dan politik tidaklah kaku. Kaidah-kaidah fiqh itu fleksibel dalam menentukan sikap dan perilaku dalam suasana sosial politik yang berubah. Setiap perubahan yang terjadi dapat diikutinya dengan tetap memelihara prinsip etika dan kepentingan. Karena itu, dinamika dan perubahan yang terjadi di dalam NU sendiri sebagiannya dapat diamati dengan meletakkan prinsip-prinsip kaidah fiqh tersebut sebagai alat analisisnya.<sup>38</sup>

Pada tahun 1935, NU menetapkan bahwa Indonesia adalah sebuah *Dar al-Islam* (negara Islam), meskipun saat itu Indonesia diperintah oleh kaum kolonial “kafir” Belanda. Alasannya, meski dijajah, sebelumnya Indonesia adalah negeri yang diperintah raja-raja Islam. Kaum muslim pun bebas menjalankan ajaran agamanya, meski Belanda tidak pernah menjadikan Islam sebagai hukum Negara.

---

<sup>37</sup> Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *op.cit.*, h. 59.

<sup>38</sup> Asep Saeful Muhtadi, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama Pergulatan Pemikiran Politik Radikal dan Akomodatif*, (Jakarta: LP3ES, 2004), h. 32.

Konsekuensinya, wajib mempertahankan Hindia Belanda dari ancaman musuh. Sebab salah satu prinsip politik seperti dikemukakan al-Mawardi, adalah mempertahankan negara dari ancaman musuh, dan menganggap pihak yang menentanginya sebagai *bughat*. Fleksibilitas NU juga terlihat ketika terlibat dalam proses perumusan Undang-Undang Dasar (UUD) Indonesia merdeka di zaman Jepang. Tokoh NU berusaha mencapai kompromi dengan tokoh-tokoh nasionalis dalam merumuskan dasar negara. Kemudian, ketika pasukan Inggris mendarat di Jawa pada September 1945, para ulama NU berkumpul (Oktober 1945) dan mengeluarkan “Resolusi Jihad“ yang memandang perjuangan kaum muslim membela negara sebagai *Jihad fi Sabilillah*.<sup>39</sup>

Tahun 1953, NU masuk dalam Kabinet Ali Sastromidjojo yang dipimpin Partai Komunis Indonesia (PKI) dan didukung Partai Nasionalis Indonesia (PNI). Peran politiknya semakin meningkat dan kedekatan dengan Soekarno pun semakin kuat. Setahun berikutnya, dalam sebuah konferensi para ulama di bawah pimpinan Menteri Agama Kyai Mansur telah mengangkat Soekarno sebagai *Waliyul amri ad-daruri bi asy-Syaukah*, suatu gelar yang berimplikasi pada keharusan bagi semua umat Islam untuk mematuhi. Dan ketika Presiden Soekarno mengajukan gagasan Demokrasi Terpimpin pada bulan Februari 1957, NU tidak menunjukkan sikap penolakannya secara tegas, bahkan NU akhirnya menyetujui gagasan tersebut.<sup>40</sup>

Penerimaan tersebut sebetulnya lebih didasarkan pada prinsip *dar’ul mafasid muqaddamun ‘ala jalbil masalih* (menghindari bahaya didahulukan dari mengambil

---

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, h. 105.

masalah), karena ada kecendrungan Soekarno semakin dekat dengan komunis. Prinsip yang sama juga digunakan ketika NU bergabung bersama PNI, dalam membentuk kabinet Karya dibawah pimpinan Djuanda Kartawidjaja. Sebagai partai politik ketika itu, NU memilih berada dalam pusaran arus politik Nasakom (Nasionalis, Agama dan Komunis) yang digulirkan oleh Soekarno. NU mencari-cari dalil pembenar sikap mereka melalui bahasa agama. Di antaranya adalah kaidah *ma la yudraku kulluhu la yutraku kulluhu* (Apa yang tidak bisa diperoleh secara keseluruhan, jangan dibuang sebagian yang bisa diraih tersebut). Artinya, kalau kita tidak dapat memperoleh seratus persen, maka lima puluh persen atau kurang dari itu pun tidak apalah.

Sikap NU demikian menurut penulis karena NU melihat bahwa sikap melawan kekuasaan Soekarno jauh lebih berbahaya daripada menerima tanpa protes. Sikap akomodatif ini diambil untuk menekan risiko seminimal mungkin. Adalah hal yang sia-sia melawan Soekarno yang ketika itu sangat kuat dengan dukungan sepenuhnya militer (Angkatan Darat). Oposisi bukan hanya tindakan yang sia-sia, melainkan juga berbahaya bagi NU dan pengikutnya. Dalam hal ini NU menggunakan kaidah agama *akhaff al-dhararain* (memilih risiko yang paling kecil di antara dua risiko).<sup>41</sup> Demikianlah, melalui prinsip-prinsip menghindari suasana bahaya (kekacauan) dan menegakkan maslahat yang berakar pada kaidah-kaidah *fikhiyyah* yang dianutnya dan bersumber dari pemikiran politik Sunni era klasik, NU mampu memainkan peranan politiknya yang semakin fleksibel.

---

<sup>41</sup> Yuni Hariyati, *loc.cit.*

Namun demikian, bukan hanya NU yang dikenal sebagai sayap Islam tradisional “terperangkap” ke dalam paradigma politik Sunni tersebut. Muhammadiyah yang dikenal sebagai organisasi Islam modernis di Indonesia pun tidak jauh berbeda, Muhammadiyah pernah memberikan gelar Doktor Honoris Causa untuk Soekarno dalam bidang teologi. Pasca Muktamar Muhammadiyah ke 35 pada tahun 1962, Pimpinan Pusatnya pun dilantik di Istana Bogor. Bahkan Muhammadiyah memberi gelar kepada Soekarno sebagai "Pemimpin Agung Muhammadiyah".<sup>42</sup>

Setelah tumbangya kekuasaan Soekarno dan berganti dengan kekuasaan Soeharto yang membawa bendera Orde Baru, pada awalnya memang terjadi ketegangan hubungan antara negara dan politik Islam disebabkan persoalan ideologi yang kembali mencuat. Timbul harapan baru mengingat jasa-jasa mereka bersama ABRI. Kemenangan Orde Baru dianggap kemenangan Islam sehingga tidak mengherankan apabila ada kalangan tokoh Islam yang merindukan terwujudnya negara Islam.<sup>43</sup> Logikanya, karena Orde Baru lahir dari dengan idealisme demokrasi, maka umat Islam memiliki harapan besar untuk kembali berperan mengingat mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam.<sup>44</sup>

Namun demikian, keinginan tersebut tidak diluluskan pemerintah. Bagi pemerintah Orde Baru, bukan masanya lagi membicarakan persoalan-persoalan

---

<sup>42</sup> Ahmad Syafii Maarif, *Studi Tentang Percaturan Islam dan Masalah Kenegaraan*, (Jakarta; LP3ES, 1985), h. 76.

<sup>43</sup> B.J Bolland, *Pergumulan Islam di Indonesia*, (Jakarta; LP3ES, 1985), h. 146.

<sup>44</sup> Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara Dalam Politik Orde Baru*, (Jakarta, Gema Insani Press, 1996), h. 242. Mengutip Afan Gafar, "Islam dan Partai Politik", diangkat dari "Dialog Kebudayaan, Bagian Pertama", *Risalah*, no. 6, Agustus 1994, h. 54.

ideologis, peranan partai-partai politik, dan lain sebagainya yang bercorak ideologis politis. Sesuai dengan strategi pembangunan yang menekankan pembangunan ekonomi, sedangkan pembangunan politik semata-mata bertugas sebagai penunjang dengan menciptakan stabilitas politik, maka pemerintah melakukan marginalisasi peranan agama dalam struktur politik.<sup>45</sup>

Setelah pemerintah Orde baru memantapkan kekuasaannya, mereka segera melakukan kontrol yang lebih kuat terhadap kekuatan politik Islam, terutama kelompok radikal yang dikhawatirkan dapat menandingi kekuatan pemerintah.<sup>46</sup> Kekhawatiran akan semakin menguatnya militansi Islam ini menjadi agenda utama pembicaraan elit politik Orde Baru. Trauma masa lalu terhadap “pembangkangan” yang dilakukan oleh tokoh-tokoh Islam radikal dan isu Negara Islam menghantui benak para pengambil keputusan.<sup>47</sup> Hal inilah yang menjadi dasar hubungan antara negara dan kekuatan politik Islam pada masa-masa awal Orde Baru dalam suasana ketegangan.

Dinamika umat Islam dalam hubungannya dengan negara Orde Baru pada awal dasawarsa 1970-an yang tetap diwarnai dengan ketegangan dan konfrontasi menempatkan posisi kaum muslim menjadi marginal dalam proses politik Orde Baru, dibandingkan dengan kelompok lain yang lebih sedikit kuantitasnya. Berbagai penerapan strategi pengedepanan artikulasi “partai Islam” dan “oposisi” kurun waktu

---

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Alfian Alfian, *Pemikiran dan Pembaharuan Politik di Indonesia*, (Jakarta; Gramedia, 1980), h. 2-3.

<sup>47</sup> Abdul Aziz Thaba, *op.cit.*, h. 243.

itu ternyata justru makin menempatkan umat Islam di pinggiran papan percaturan politik Orde Baru. Indikasi paling riil semakin merosotnya posisi politik umat Islam bisa dilihat dari hampir tidak adanya jabatan strategis negara yang dipegang oleh tokoh-tokoh yang memiliki latar belakang “gerakan Islam”. Sementara, konsep-konsep kebijakan yang dihasilkan negara juga banyak yang tidak mengakomodasi aspirasi kaum muslim.

Kenyataan politik yang dialami umat Islam itu merupakan permasalahan yang mesti dipecahkan kaum intelektual Islam. Mereka umumnya berpendapat, suatu gerak perubahan perlu dilakukan untuk menjawab problem yang dihadapi kaum muslimin. Pandangan ini memunculkan suatu gerakan apa yang disebut sebagai “pemikiran baru” Islam.<sup>48</sup> Mereka berusaha mengembangkan pendekatan gerakan Islam Kultural. Jargon *Islam yes partai Islam no* yang dikembangkan oleh Nurcholish Madjid pada tahun 1970 mulai mendapat simpati. Bagi Cak Nur, panggilan akrabnya, partai Islam bukanlah satu-satunya alat untuk memperjuangkan aspirasi umat Islam. Ide tentang partai Islam tidak lagi menarik dan kehilangan dinamika.<sup>49</sup>

Pandangan yang hampir sama, dinyatakan Abdurrahman Wahid, tokoh sentral pembaruan dari NU. dari pemikiran Gus Dur (panggilan Abdurrahman Wahid), terlihat adanya semangat untuk tidak memandang Partai Politik sebagai instrument politik

---

<sup>48</sup> Fachry Ali dan Bahtiar Effendi, *op.cit.*, h. 122.

<sup>49</sup> *Ibid.*, h. 126.

yang segala-galanya bagi umat Islam. Kalaupun harus melalui partai Islam seperti PPP, itu bukan satu-satunya bagi artikulasi politik kaum muslimin.<sup>50</sup>

Selanjutnya Abdurrahman Wahid berpendapat yang mana sernada dengan pemikiran politik Sunni, bahwa “Kewajiban hidup bermasyarakat, dan dengan sendirinya hidup bernegara adalah sesuatu yang tidak boleh ditawar. Eksistensi negara mengharuskan adanya ketaatan kepada pemerintah sebagai sebuah mekanisme pengatur hidup, “Kesalahan tindakan” pemegang kekuasaan tidaklah mengharuskan adanya perubahan dalam sistem pemerintahan”. Dalam hal perbedaan penyimpangan kata Gus Dur, perlu mengambil sikap bijaksana dan tidak mengambil sikap konfrontatif. Melainkan melakukan perbaikan-perbaikan gradual.<sup>51</sup>

Akhirnya, pada tahun 1980-an terjadilah *booming* gerakan Islam kultural yang dikembangkan oleh Cak Nur dan kawan-kawan. Mereka, dengan pendekatan politik Sunni yang mengutamakan harmonisasi dan menolak sikap oposisi, berupaya merespons Orde Baru dengan pendekatan yang lebih *sophisticated*. Orba adalah kekuatan riil yang tidak mungkin dilawan. Sementara umat Islam perlu memperoleh hak-hak mereka sebagai warga negara dan aspirasi mereka perlu diperjuangkan. Gerakan Islam kultural ini yang mengalami *booming* sejak tahun 1980-an semakin mendapatkan tempatnya dalam peta politik Indonesia. Mereka tidak mempertanyakan, apalagi menolak, kekuasaan Soeharto, tetapi berusaha masuk ke dalam lingkaran kekuasaan tersebut.

---

<sup>50</sup> Aminuddin, *op.cit.*, h. 147.

<sup>51</sup> Fachry Ali dan Bahtiar Effendi, *op.cit.*, h. 190.

Demikian pula halnya dengan dinamika Partai Persatuan Pembangunan yang merupakan partai Islam ketika itu mau tak mau harus berjuang mempertahankan eksistensi mereka dalam kancah politik di Indonesia. Mereka tidak ingin mengulangi pengalaman pahit Masyumi yang dipaksa bubar oleh Soekarno karena bersikap frontal dengan kekuasaan. PPP banyak berdamai dengan kekuasaan Soeharto.

Pengaruh dari pemikiran politik Sunni klasik itupun sangat tampak terhadap sikap politik Islam di Indonesia masa Orde Baru pada saat pemerintah Orde Baru memberlakukan azas tunggal bagi seluruh ormas dan orsospol. Walaupun pada awalnya gagasan azas tunggal menimbulkan masalah bagi kalangan Islam, bukan karena mereka menolak Pancasila dan UUD 1945, akan tetapi karena kekhawatiran bahwa dengan menghapuskan azas ciri Islam, pancasila akan menjadi “agama baru”. Mereka khawatir semangat ke-Islaman yang menjadi roh organisasi menjadi mati. Namun demikian pada akhirnya mereka menerima pemberlakuan azas tunggal tersebut dengan pertimbangan posisi negara sangat kuat dan tidak mungkin kebijakan tersebut dapat ditentang demi kelangsungan hidup organisasi dan dakwah Islam dengan semangat *amar ma'ruf nahi munkar* dapat dijalankan.

PPP sebagai partai politik Islam misalnya, menyatakan persetujuannya tanpa *reserve*.<sup>52</sup> Hal ini disebabkan karena posisi pemerintah sangat kuat sementara kepemimpinan PPP (dibawah Naro) sangat lemah, sangat bergantung dan akomodatif terhadap pemerintah.

---

<sup>52</sup> Munawir Sjadzali, *Peranan Umat Islam dalam Pembangunan Nasional*, (Jakarta: Departemen Agama RI, 1985), h. 62, mengutip Kompas, 18 Agustus 1982, Sinar Harapan, 18 Agustus 1982.

Sedangkan NU sebagai ormas keagamaan terbesar menegaskan bahwa sebagian besar ulama dan umat Islam di Indonesia berpendapat menerima Pancasila hukumnya wajib, dan haram hukumnya bila menolak.<sup>53</sup> Tiga konsep yang mendasari pemikiran NU untuk menerima Pancasila sebagai azas organisasi memperlihatkan besarnya pengaruh paham *Ahlussunnah wal Jama'ah*.

*Pertama*, konsep fitrah. Konsep ini menjadi landasan keagamaan yang menjadi argumentasi penerimaan NU atas Pancasila. Ia didasarkan pada satu keyakinan bahwa Islam adalah agama yang *fitri*, yang menyempurnakan segala kebaikan yang sudah dimiliki oleh manusia. Paham keagamaan NU sendiri bersifat sebagai penyempurnaan bagi nilai-nilai yang sudah ada dan menjadi milik serta ciri-ciri suatu kelompok manusia seperti suku ataupun bangsa, dan tidak bertujuan menghapus nilai-nilai tersebut.<sup>54</sup> Konsep fitrah yang diyakini oleh para pemeluk Islam pada umumnya sebagai sesuatu yang cenderung kepada kebenaran (*hanif*) ini lebih dimaksudkan sebagai alat legitimasi organisatoris atas penerimaan Pancasila sebagai azas organisasi yang bercorak keagamaan.

Sikap keagamaan NU seperti di atas pada dasarnya dapat dilacak sampai pada pemikiran al-Ghazali tentang Islam dan manusia. Dalam hal ini NU tidak bersikap antitesis terhadap suatu nilai yang dianut masyarakat. Karena itu, suatu sistem atau nilai di dalam masyarakat senantiasa mempunyai potensi untuk dikembangkan agar

---

<sup>53</sup> M. Rusli Karim, *Dinamika Islam di Indonesia, Suatu Tinjauan Sosial dan Politik*, (Yogyakarta: Hanindita, 1985), h. 214.

<sup>54</sup> Asep Saeful Muhtadi, *op.cit.*, h. 147. mengutip Einar M Situompul, *NU dan Pancasila*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1989), h. 168-187.

sejalan dengan tujuan pokok syariat Islam (*maqashid al-syar'i*) yaitu *hifz al-din*, *hifz al-nafs*, *hifz al-aql*, *hifz al-nasl*, dan *hifz al-maal*, sepanjang hal itu tidak bertentangan dengan akidah Islam.<sup>55</sup> Jadi, beberapa sikap politik NU juga pada dasarnya dapat dibingkai dalam kerangka seperti itu, sehingga dalam banyak hal ia tampak adaptif. Adaptasi ini dipandang NU ebagai usaha yang lebih realistik terutama dalam menyikapi tarik-menarik antara Islam dan negara. Sehingga dalam konteks inilah penerimaan atas pancasila dimaksudkan selain sebagai dasar organisasi, juga sebagai jalan bagi NU untuk melaksanakan syariat Islam.

*Kedua*, konsep ketuhanan. NU dapat menerima rumusan negara pancasila yang menyatakan bahwa bentuk negara ini merupakan bentuk ideal yang menengahi antara negara agama dan negara sekuler. Pasal 29 ayat 1 UUD 1945 yang berbunyi “Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa” dinilai NU sebagai rumusan yang mencerminkan tauhid menurut akidah Islam. Melalui rumusan demikian umat Islam di Indonesia baik secara organisasi maupun pribadi dapat melaksanakan berbagai bentuk pengabdianya kepada negara tanpa harus mengorbankan keyakinan agamanya sesuai dengan batasan-batasan syari’at Islam.

*Ketiga*, pemahaman sejarah. Penerimaan pancasila sebagai azas organisasi ini, bagi NU bukan merupakan hal yang baru. Ia merupakan kelanjutan sejarah panjang

---

<sup>55</sup> *Ibid.*

umat Islam Indonesia, sejak masa penjajahan hingga era pembangunan sebagai wujud mengisi kemerdekaan.<sup>56</sup>

Adapun Muhammadiyah menerima pancasila setelah terlebih dahulu “diislamkan”, dalam pengertian kendatipun pancasila telah diterima sebagai satu-satunya azas, akan tetapi orientasi, tujuan, dan program-programnya tidak berubah sama sekali. Muhammadiyah tetap menekankan bahwa *Persyarikatan Muhammadiyah adalah gerakan Islam dan dakwah amar ma'ruf nahi munkar, berakidah Islam dan bersumber pada Al-Qur'an dan Sunnah*. Penerimaan Muhammadiyah lebih bersifat politis, dan sebagai upaya kompromi dengan kebijakan pemerintah, sebagaimana terungkap dalam pidato KH AR Fachruddin dalam forum Mukhtamar Muhammadiyah ke 41 tahun 1985 bahwa “penerimaan azas pancasila bagaikan memakai “helm” bagi pengendara motor”.<sup>57</sup>

Sedangkan bagi HMI, sebagai organisasi mahasiswa Islam terbesar di Indonesia keputusan penerimaan azas tunggal pancasila diambil karena melihat realitas politik yang sangat rentan saat itu, HMI memandang bahwa sikap akomodatif terhadap kemauan pemerintah perlu diambil karena justru langkah itu dapat menyelamatkan organisasi dan kemudian disetujui dalam kongres. Aktivistik HMI memandang bahwa tidak ada pertentangan antara Pancasila dengan Islam.<sup>58</sup> Walaupun adapula sebagian dari anggota HMI yang menolak keputusan pemberlakuan azas tunggal

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, h. 148-149.

<sup>57</sup> Abdul Aziz Thaba, *op.cit.*, h. 271-272.

<sup>58</sup> Mohammad Nasih, “Realitas Politik dan HMI MPO”, *Suara Merdeka*, Selasa 9 September 2003, <http://www.suaramerdeka.com/harian/0309/09/kha1.htm> diakses tanggal 9 September 2009.

pancasila tersebut, mereka membentuk HMI tandingan berupa Majelis Penyelamat Organisasi.

Bila kita teliti lebih dalam, dilihat dari dasar penerimaan organisasi politik dan kemasyarakatan Islam tersebut tampak bahwa mereka menerima azas Pancasila lebih dikarenakan pada kemaslahatan yang lebih besar, karena dengan menerima pancasila sebagai asas organisasinya maka organisasi dapat terus hidup, dan kepentingan dakwah Islam sesuai dengan tujuan organisasi dapat terus berjalan tanpa perlu mengesampingkannya. Islam disini tidak lagi ditafsirkan secara kaku dan tekstual, tetapi lebih dilihat sebagai nilai yang dinamis dan kontekstual. Pemikiran politik yang biasa dijadikan rujukan para aktivis Islam, seperti karya-karya Ibn Taimiyah, al-Mawardi, dan al-Ghazali, tidak lagi diadopsi apa adanya, tetapi dimodifikasi sesuai kepentingan zamannya. Artikulasi Islam politik berlangsung dengan senantiasa mempertimbangkan aspek-aspek local, kontekstual, dan temporal.

Strategi ini berhasil dengan mulai terjalannya saling pengertian dan akomodatifnya antara Islam dan pemerintah Orde Baru. Pemerintahan Soeharto pun dapat mengakomodasi kepentingan-kepentingan umat Islam, meskipun tidak memberi ruangan yang lebih luas untuk politik. Namun demikian, kita juga tidak bisa menafikan peran politik PPP yang, meskipun terkooptasi oleh pemerintah dan melepaskan Islam sebagai ideologinya, tetap memperjuangkan kepentingan Islam dalam lembaga legislatif.

Jadi pada masa Orde Baru, paradigma politik Sunni juga memainkan peranan penting dalam hubungan Islam dan kekuasaan. Namun berbeda dengan Orde Lama,.

Paradigma ini dijalankan dengan format yang lebih anggun. Paradigma Sunni yang bersikap pro status quo dan melarang oposisi terhadap kekuasaan tetap diusung, namun dengan bahasa yang lebih halus dan elegan, tidak vulgar untuk kepentingan sesaat dan golongan tertentu saja. Pengalaman masa lalu, ketika umat Islam mengalami kegagalan dalam politik, membuat intelektual dan pelaku politik Islam di Indonesia mencari pola baru yang saling menguntungkan. Dengan demikian umat Islam dapat memainkan peranannya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia.

Dari pemaparan diatas menurut penulis doktrin (pemikiran) politik sunni klasik yang berpengaruh terhadap perilaku politik Islam di Indonesia adalah:

1. Hal mendasar dari doktrin politik sunni di Indonesia, yaitu doktrin harmoni dan stabilitas. Dua hal ini juga yang menjadi pijakan fikih politik NU. Ali Haidar sendiri seperti dikutip Ahmad Baso dalam bukunya, NU dan Islam di Indonesia menulis, semua (sikap akomodatif) dimungkinkan dalam tradisi NU karena faham Sunni yang dianutnya merupakan konsep jalan tengah (*tawassuth*) yang mementingkan harmoni dan stabilitas social. Dengan stabilitas semacam itu tertib agama bisa dikembangkan. Salah satu doktrin politik yang sering dijadikan rujukan adalah dari al-Ghazali, yang mengatakan, “tertib social politik menjadi prasyarat bagi terwujudnya tertib agama (*nizhamul dun ya syarth li nizhamil din*).<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> Ahmad Baso, “Siapa Mau Merevisi Fikih Politik NU”, <http://www.hamline.edu/apakabar/basisdata/1997/06/15/0017.html>, diakses tanggal 09 Januari 2010.

2. Kewajiban taat terhadap kepala negara (pemerintah), penolakan terhadap sikap oposisi, dan akomodatif terhadap kekuasaan. Hal ini didasarkan pada prinsip lebih mengutamakan keharmonisan dalam politik.
3. Dalam mengatur hubungan rakyat dan penguasa secara adil, kepada rakyat diberikan anjuran kewajiban mentaati pemerintah, dan kepada pemerintah diwajibkan untuk menciptakan keadilan.
4. Mendasarkan teori politik pada kenyataan yang ada, dengan bertitik tolak terhadap pemberian legitimasi (keabsahan) kepada sistem pemerintahan yang sedang berjalan, kemudian secara realistis menawarkan saran-saran perbaikan dan reformasi, dengan kata lain *wajadilhum billati hiya ahsan* (menegur dengan cara-cara yang baik).
5. Memberikan pendekatan *fikhiyyah* (dalil-dalil *fikhiyyah*) dalam merespon permasalahan politik, mereka menggunakan teori stabilitas dan lebih memperhatikan kemaslahatan. Bagi kalangan sunni, menghindari kekacauan yang lebih besar merupakan hal yang perlu diambil.