

ALHURRIYAH

JURNAL HUKUM ISLAM

eISSN: 2549-4198

pISSN: 2549-3809

Pola Hubungan Agama dan Negara
Menurut Farag Fouda Dalam *Siyasah Syar'iyah*
Alex Medani

Efektifitas Peradilan Tindak Pidana Korupsi
Dalam Pemberantasan Korupsi di Pengadilan Negeri Pekanbaru
Davit Ramadhan & Sulaiman Fakhrur Razi

Fenomena Fajar Shadiq Sebagai Penanda Awal Waktu
Shalat Shubuh, Terbit Matahari, dan Awal Waktu Dhuha
Hendri

Kemacetan dan Kesibukan Sebagai Alasan
Jama' dan Qashar Shalat
Beni Firdaus

Aplikasi Demokrasi Dalam Pelaksanaan Pemilihan Umum
Kepala Daerah Serempak di Provinsi Sumatera Barat Tahun 2010
Asneli Warni

Analisa Pengaturan Perlindungan Upah Berdasarkan
Peraturan Perundang-undangan dan Prinsip-prinsip Hukum
Yetniwati

Relevansi dan Korelasi
Qawa'id al-Tafsir Dengan *Ushul al-Fiqh*
Syofrianisda

Mashalah Dalam Paradigma Para Tokoh
(Antara Al-Ghazal, Asy-Syathibi, dan Najmuddin At-Thufi)
Bahrul Hamdi

POLA HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA MENURUT FARAG FOUDA DALAM *SIYASAH SYAR'IYYAH*

Alex Medani

Fakultas Syari'ah LAIN Bukittinggi, alex.medani88@gmail.com

Diterima: 12 Juni 2017	Direvisi : 23 November 2017	Diterbitkan: 28 Desember 2017
------------------------	-----------------------------	-------------------------------

Abstract

Featuring in Islamic politics perspective, there are three paradigms that examine how a religion and a nation relates; the Integralistic paradigm, the symbiotic paradigm and the Secularistic paradigm. A 1980s Egyptian thinker, Farag Fouda was once declared as an apostate and then, killed due to his belief in the separation of a state from religion. This study is a doctrinal research using descriptive approach. From the research it is concluded that Farag Fouda passionately believed in the separation of the state and religion due to his faith that a religion should not be manipulated by any political interests and the government should rule without being influenced by particularism in a religion. Fouda declined Khilafah system that prompted by the Islamists. He believed that Khilafah distrusted the history of Islam.

Keywords: *Religion, State, Farag Faouda, Siyasah.*

Abstrak

Di dalam perspektif pemikiran politik Islam, ada tiga wacana tentang paradigma hubungan antara agama dan negara: Paradigma integralistik, paradigma simbiotik, dan paradigma sekularistik. Salah satu tokoh yang menganut paradigma sekularistik adalah Farag Fouda, seorang pemikir Mesir pada tahun 1980-an yang akibat pandangan-pandangannya tentang pemisahan agama dan Negara difatwakan murtad dan halal darahnya ditumpahkan. Penelitian ini adalah penelitian normatif atau dikenal dengan doctrinal research, bersifat deskriptif, yaitu jenis penelitian yang hanya menjelaskan (mendeskripsikan) variabel satu dengan variabel lainnya. Dari penelitian ini dapat disimpulkan bahwa Farag Fouda menganut prinsip pemisahan politik dari agama, antara negara dan Islam. Menurutnya, pemisahan ini perlu dilakukan demi kebaikan agama dan negara. Agama terhindar dari manipulasi politisi, dan pemerintahan terlaksana tanpa beban partikularisme keagamaan. Fouda juga menolak anjuran sistem khilafah yang digaungkan kaum Islamis, menurutnya sistem ini tidak lebih dari salah satu sistem dalam sejarah Islam yang banyak terdapat sisi-sisi kelamnya.

Kata Kunci: *Agama, Negara, Farag Faouda, Siyasah*

PENDAHULUAN

Banyak upaya yang telah dilakukan para ulama dalam rangka pencarian konsep tentang relasi Islam dan negara, pada dasarnya mengandung dua maksud. Pertama, untuk menemukan idealitas Islam tentang negara (menekankan aspek teoritis dan formal), yaitu mencoba menjawab pertanyaan, “Bagaimana bentuk negara Islam?”. Pendekatan ini bertolak dari suatu asumsi bahwa Islam memiliki konsep tertentu tentang negara. Kedua, untuk melakukan idealisasi dari perspektif Islam terhadap proses penyelenggaraan negara (menekankan aspek

praktis dan substansial), yakni mencoba menjawab pertanyaan, “Bagaimana isi negara menurut Islam?”. Pendekatan ini didasarkan pada anggapan bahwa Islam tidak membawa konsep tertentu tentang negara, tetapi hanya menawarkan prinsip-prinsip dasar tentang etika dan moral.¹

Sepeninggal Rasulullah, siapa yang akan menggantikan beliau bukanlah satu-satunya masalah yang dihadapi umat Islam saat itu. Mereka juga perlu mengklarifikasi seberapa

¹ M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru* (Jakarta: Logos, 2001), 43-44.

besar kekuasaan pengganti sang Nabi Muhammad, selama masa hidupnya, tidak hanya berperan sebagai pemimpin umat Islam, tetapi sebagai nabi dan pemberi keputusan untuk umat Islam. Semua hukum dan praktik spiritual ditentukan sesuai dengan yang disampaikan Nabi Muhammad. Sampai masa wafatnya, Nabi Muhammad saw tidak meninggalkan sekaligus menetapkan aturan yang rinci mengenai pemerintahan Islam, termasuk masalah bentuk dan penggantian kekuasaan. Umat Islam akhirnya sepakat membai'at Abu Bakr sebagai Khalifah dan setelahnya digantikan oleh Umar bin Khattab, Utsman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib.

Persoalan yang kemudian mengiringi pemerintahan Islam adalah mengenai bentuknya. Beberapa pemikir Muslim, seraya merujuk kepada sejumlah ayat dalam Al-Quran, mengatakan bahwa bentuk pemerintahan bisa berbentuk kerajaan maupun republik. Praktik yang terjadi dalam perjalanan sejarah Islam memperlihatkan dua bentuk pemerintahan ini. Pemerintahan Islam yang berlangsung sepeninggal Nabi, khususnya pada masa *Khulafa' al-Rasyidin* (Abu Bakar, Umar ibn al-Khattab, Utsman ibn Affan, dan Ali ibn Abi Thalib), barangkali sepadan dengan bentuk republik dalam konsep politik modern.²

Tetapi pada kurun berikutnya, sejak pemerintahan Umayyah, Abbasiyah, sampai dengan Turki Utsmani, dan pemerintahan Islam di wilayah yang lainnya, termasuk di Indonesia, adalah bercorak kerajaan atau monarki. Ciri utamanya adalah semasa Nabi dan *Khulafa' al-Rasyidin*, pergantian kekuasaan tidak bersifat keturunan (hereditas) dan satu sama lain tidak memiliki hubungan kekerabatan, sementara pemerintahan selanjutnya pergantian kekuasaannya berlangsung secara turun-temurun, meskipun tidak mesti antara bapak dan anak.

Wacana paling penting dalam sistem pemerintahan Islam adalah tentang pola hubungan antara agama dan negara. Wacana ini mendiskusikan bagaimana posisi agama dalam konsep negara modern. Hubungan agama dan negara dalam Islam telah berkembang dan mengalami perdebatan yang intensif di kalangan para pemikir Islam sejak beberapa ratus tahun yang lalu. Pemikir-pemikir Islam seperti Al-Mawardi, Ibn Taimiyah, dan Ibn Khaldun telah memberikan pandangan tentang pemerintahan yang baik menurut Islam.

Seiring berkembangnya masa, bercampurnya umat Islam dengan modernisasi di barat telah membaurkan pemikiran-pemikiran politik Islam. Melemahnya hegemoni Khilafah Turki Utsmani pada abad ke-19 mendorong kelompok Turki Muda untuk mengkritisi pemerintah. Tesis yang dibangun oleh didasarkan pada pertanyaan-pertanyaan mendasar seperti tentang perlu tidaknya kekhilafahan, ada atau tidaknya pemerintahan yang Islami dan sumber legitimasi kekuasaan dari rakyat ataukah dari Tuhan.

Di kalangan umat Islam, yang pertama kali mempraktikkan konsep ini adalah Kemal Attaturk di Turki pada tahun 1924. Konsep ini kemudian dilegitimasi oleh Ali Abdul Raziq dalam tulisannya *al-Islam wa Ushul al-Hukem* Belakangan nama-nama pemikir progresif yang mengusung ide-ide sekularisme ini, seperti Thaha Husein, Mohammed Arkoun, Abdullah Ahmad an-Naim, Asghar Ali Engineer, Mohammad Abied al-Jabiri, Abdul Karim Soroush dan sebagainya. Mereka berpendapat bahwa aturan-aturan negara sepenuhnya dibuat berdasarkan pertimbangan rasional. Pelibatan agama dibenarkan hanya sebagai sumber moral saja.³

² Muhammad Husein Haikal, *Pemerintahan Islam, terj.* Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), 17-18.

³ Budhy Munawar-Rachman. *Reorientasi Pembaharuan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme, Paradigma Baru Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2011), 319.

Setelah masa Ali Abdul Raziq di Mesir, perdebatan mengenai hubungan antara agama dan negara kembali memanas pada periode 1990-an. Tokohnya adalah Farag Fouda, seorang Doktor di bidang ekonomi pertanian. Ia juga pernah berafiliasi dengan partai politik, seperti Partai *Wafd* dan Partai *Istiqla'i*. Tetapi, ia lebih dikenal sebagai pemikir, penggiat hak asasi manusia, dan komentator sosial.

Farag Fouda menganut prinsip pemisahan politik dari agama, antara negara dan Islam. Menurutnya, pemisahan ini perlu dilakukan demi kebaikan agama dan negara: Agama terhindar dari manipulasi politisi, dan pemerintahan terlaksana tanpa beban partikularisme keagamaan. Selaras dengan ini, Fouda menentang penerapan syariat karena menurutnya penerapan syariat hanya akan mengarah ke negara keagamaan (*daulah di>niyyah*). Ia menentang segala bentuk kerahiban dan kekudusan dalam dunia politik karena kehidupan politik didasarkan atas kepentingan dan keharusan sosial.⁴

POLA HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA DALAM DISKURSUS MODERN

Agama adalah ajaran, sistem yang mengatur tata keimanan (kepercayaan) kepada Tuhan yang Maha Kuasa, tata peribadatan, dan tata kaidah yang bertalian dengan pergaulan manusia serta lingkungannya dengan kepercayaan itu.⁵ Menurut Emile Durkheim, agama adalah sesuatu yang membagi dunia menjadi hal yang sakral dan yang profan. Yang sakral adalah tatanan hal ihwal yang berada di

luar kemampuan pemahaman kita, ia adalah dunia misteri yang tidak bisa diketahui atau yang tidak bisa ditangkap akal dan dicerna indera. Maka agama menjadi spekulasi terhadap sesuatu yang ada di luar sains dan akal sehat pada umumnya.⁶ Konsekuensi sosial praktek-praktek yang diarahkan ke ranah yang profan adalah penciptaan dan reproduksi kesadaran kolektif, sebuah kesatuan sosial yang mengikat seluruh anggotanya ke dalam unit yang homogen (*idea of divinity*).⁷

Max Webber dalam *The Sociology of Religion*, menyatakan bahwa dalam menghadapi keanekaragaman perilaku religius, defenisi umum agama seharusnya dilibatkan dengan sedikit “pemaksaan”. Adalah mustahil mendefenisikan agama, untuk mengatakan apa itu agama dengan cara mempresentasikan ke-apa-annya itu. Defenisi bisa ditemukan kalau kesimpulan sebuah kajian telah berhasil didapatkan.⁸

Negara merupakan gejala kehidupan umat manusia di sepanjang sejarah manusia. Konsep negara berkembang mulai dari bentuknya yang paling sederhana sampai ke yang paling kompleks di zaman sekarang. Sebagai bentuk organisasi kehidupan bersama dalam masyarakat, negara selalu menjadi pusat perhatian dan objek ilmu kajian bersamaan dengan berkembangnya ilmu pengetahuan umat manusia.⁹

Banyak peneliti dan para ahli yang mencoba mendefinikan negara, meski diakui tidak mudah untuk memberi definisi terhadap negara. O. Hood Phillips, Paul Jackson, dan Patricia Leopold, sebagai mana dikutip oleh Jimly Asshiddiqie mengartikan negara sebagai: “*An independent political society occupying a defined*

⁴ Syamsu Rizal Panggabean. “Farag Fouda dan Jalan Menuju Toleransi”, kata pengantar edisi terjemahan dalam Farag Fouda. *Al-Haqiqah al-Ghaibah terj. Novriantoni dengan judul “Kebenaran yang Hilang: Sisi Kelam Praktik Politik dan Kekuasaan dalam Sejarah Kaum Muslim”*, edisi digital (Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2012), xx-xxi.

⁵Tim Penyusun. *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional Republik Indonesia, 2008), 18.

⁶ Emile Durkheim. *The Elementary Forms of The Religious Life*, (Jogjakarta: IRCiSoD, 2011), 49.

⁷ *Ibid*, 56.

⁸ Bryan S. Turner. *Relasi Agama dan Teori Sosial Kontemporer*, (Jogjakarta: IRCiSoD, 2012), 35

⁹ Prof. Dr. Jimly Asshiddiqie, S. *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara, Jilid I*, (Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi RI, 2006), 11.

territory, the members of which are united together for the purpose of resisting external force and the preservation of internal order"¹⁰

Doktrin Hubungan Agama dan Negara bukanlah hal yang asing dalam beberapa agama. Agama Kristen misalnya, juga mengenal hal serupa, terbukti dengan adanya Negara Vatikan sebagai lambang relasi agama dan negara. Di samping itu, ide sekularisasi agama dan Negara juga dikenal dalam Kristen, di mana akibat gerakan reformasi yang melahirkan agama Kristen Protestan, muncul doktrin pemisahan yang tegas antara agama dan negara—atau sekularisme. Doktrin pemisahan agama dan negara ini di kalangan agama Kristen sudah final. Sementara bagi kalangan pemikir Islam, persoalan ini menjadi perdebatan yang lama dan panjang, yang sampai kini belum juga berakhir. Malah, perdebatan tentang masalah hubungan agama dan negara pada abad ke-20 sampai sekarang ini terus meningkat, dan menimbulkan pertentangan-pertentangan.¹¹

Hubungan agama dan negara dalam Islam telah berkembang dan mengalami perdebatan yang intensif di kalangan para pemikir Islam sejak beberapa ratus tahun yang lalu. Secara umum, wacana itu dapat dikelompokkan kepada tiga paradigma besar, yaitu: paradigma integralistik, paradigma simbiotik dan paradigma sekularistik.

Paradigma Integralistik

Dalam konsep ini agama dan negara menyatu (integral). Agama Islam dan negara, dalam hal ini tidak dapat dipisahkan. Wilayah agama juga meliputi wilayah negara (*din wa dawlah*). Karenanya menurut paradigma ini, negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Pemerintahan negara diselenggarakan atas dasar kedaulatan ilahi

(*divine sovereignty*) karena memang kedaulatan itu berasal dan berada di tangan Tuhan.¹²

Paradigma ini dianut oleh kelompok Syi'ah. Hanya saja dalam term politik Syi'ah, untuk menyebut negara (*ad-dawlah*) diganti dengan istilah *imamah* (kepemimpinan). Sebagai lembaga politik yang didasarkan atas legitimasi keagamaan dan mempunyai fungsi menyeleggarakan kedaulatan Tuhan negara dalam perspektif Syi'ah bersifat teokratis, salah satu wacana yang dikritik oleh kaum Islam liberal. Negara teokratis mengandung unsur pengertian bahwa kekuasaan mutlak berada di tangan Tuhan, dan konstitusi negara berdasarkan pada wahyu Tuhan (*syar'i*). Paradigma integralistik ini yang kemudian melahirkan paham negara agama, di mana praktik ketatanegaraan diatur dengan menggunakan prinsip-prinsip keagamaan, sehingga melahirkan konsep *Islam din wa dawlah*. Sumber hukum positifnya adalah sumber hukum agama.¹³

Selain kelompok Syi'ah, pendukung paradigma ini juga berasal dari kelompok Sunni seperti Hasan Al-Banna, Sayyid Quthb, Syekh Muhammad Rasyid Ridha, dan Abu al-A'la Al-Maududi. Para penganut aliran ini umumnya berpendirian bahwa Islam adalah suatu agama yang serba lengkap. Di dalamnya terdapat pula antara lain sistem ketatanegaraan atau politik. Oleh karenanya, dalam bernegara umat Islam hendaknya kembali kepada sistem ketatanegaraan Islam dan tidak perlu dan bahkan jangan meniru sistem ketatanegaraan Barat. Sistem ketatanegaraan atau politik Islam yang harus diteladani adalah sistem yang telah dilakukan oleh Nabi Besar Muhammad dan oleh empat *Khulafa' al-Rasyidin*.¹⁴

Paradigma Simbiotik

¹⁰ Sekelompok masyarakat politis yang independen dan menempati suatu wilayah tertentu, di mana penduduknya bersatu untuk tujuan bersama menolak kekuatan dari luar dan melestarikan tatanan social di dalamnya. *Ibid*.

¹¹ Munawar-Rachman. *Reorientasi...*, 318.

¹² Din Syamsudin, "Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam" dalam Jurnal *Ulumul Quran*, No.2 Vol.IV, tahun 1993, 5

¹³ *Ibid*

¹⁴ Sjadzali, *Islam...*, 1

Paradigma Simbiotik. Menurut pandangan ini agama dan negara berhubungan secara simbiotik, yakni suatu hubungan yang bersifat timbal balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini agama memerlukan negara karena dengan negara agama dapat berkembang. Sebaliknya negara memerlukan agama, karena dengan agama, negara dapat berkembang dalam bimbingan moral dan etika.¹⁵ Paradigma simbiotik ini dapat ditemukan dalam pemikiran Al-Mawardi dalam bukunya *al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Dalam buku ini ia mengatakan bahwa kepemimpinan negara (*imamah*) merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia. Pemeliharaan agama dan pengaturan dunia merupakan dua jenis aktifitas yang berbeda, namun mempunyai hubungan secara simbiotik. Keduanya merupakan dua dimensi dari misi kenabian.

Paradigma Sekularistik

Paradigma ini menolak baik hubungan integralistik maupun hubungan simbiotik antara agama dan negara. Sebagai gantinya, paradigma sekularistik mengajukan pemisahan antara agama dan negara. Sekularisme atau sekularisasi berasal dari kata latin "*Saeculum*", berarti abad atau zaman sekarang ini (*age, century* atau *ciycle*).¹⁶ Selanjutnya "Sekuler" mengandung arti "bersifat duniawi" (*temporal, worldly*). Dari sini "sekuler" sering dilawankan dengan hal yang bersifat "ukhrawi" atau yang bersifat keagamaan (*religious, sacred dan ecclesiastique*).

Istilah sekularisme pertama kali digunakan oleh penulis Inggris George Holyoake pada tahun 1846. Menurut Nurcholish Madjid, merupakan suatu proses yang dinamis, sebagai istilah deskriptif, sekularisasi menunjukkan adanya proses sejarah, dimana masyarakat dan kebudayaan

dibebaskan dari kungkungan atau asuhan pengawasan keagamaan dan pandangan dunia metafisis yang tertutup. Sehingga sekularisasi pada dasarnya merupakan perkembangan pembebasan. Hal itu sangat berbeda dengan istilah "*Sekularisme*", sebab ia, adalah nama untuk suatu ideologi, suatu pandangan dunia baru yang tertutup, yang berfungsi sangat mirip sebagai agama baru. Selanjutnya *sekularisme* adalah paham keduniawian, paham ini mengatakan bahwa kehidupan duniawi adalah mutlak dan terakhir. Tidak ada lagi kehidupan sesudahnya. Oleh karena itu, ia menolak sekularisme, sebab sangat bertentangan dengan agama, khususnya Islam.¹⁷

Persoalan bagaimana melegitimasi kekuasaan duniawi oleh organisasi-organisasi politik dengan memanfaatkan keyakinan dan simbol-simbol agama mempunyai sejarah panjang dan sangat kompleks. Hal ini sudah dimulai sejak zaman Kristen, karena dalam hal-hal tertentu Kristen adalah agama yang apolitis. Menurut Walter Ullman, ada dua prinsip dalam legitimasi kekuasaan yang dikenal sepanjang sejarah, yaitu; prinsip menurun (*descending principle*) dan prinsip mendaki (*ascending principle*). Prinsip menurun adalah bahwa kekuasaan raja atau pemerintah dilegitimasi oleh Tuhan sebagai pemberi kuasa. Oleh karenanya masyarakat tidak mempunyai hak untuk melawan dan tidak memiliki kekuatan sedikit pun di depan raja, dalam teori modern dikenal dengan sistem pemerintahn teokrasi. Sementara kebalikannya adalah prinsip mendaki yang diidentikkan dengan dewan-dewan masyarakat suku Jermanik seperti yang dipaparkan dalam *Tacitus Germania*. Pemimpin suku-suku ini tidak memiliki kekuasaan apa-apa selain kekuasaan yang diberikan masyarakat dan dewan kepadanya. Karena kepemimpinan itu dari rakyat, maka terdapat hak komunal yang dapat

¹⁵Syamsudin, *Usaba Pencarian...*, 6

¹⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan Dan Keindonesiaan*, cet. Ke-IV (Bandung: Mizan, 1991), 216.

¹⁷ Madjid. *Islam...*, 215-216.

menentang penguasa bila menyalahgunakan kedudukan sebagai pemimpin.¹⁸

Secara umum, hubungan agama dan negara selalu diwarnai oleh sejarah hubungan tradisi religius mayoritas dan tradisi religius minoritas. Oleh sebab itu, bisa dikonseptualisasikan adanya benang merah sosial yang menghubungkan antara religius monopolistik (seperti Italia) dan keadaan plural di mana tidak ada agama baku dan resmi (seperti Amerika Serikat) atau dengan kebijakan duopolis di mana pengaruh Protestan dan Katolik hampir sama (seperti Belanda).¹⁹

Dalam konteks Islam, paradigma sekularistik menolak pendasaran negara kepada Islam, atau paling tidak menolak determinasi Islam akan bentuk tertentu dari negara. Pemrakarsa paradigma ini adalah Ali Abdul Raziq, seorang cendekiawan Muslim dari Mesir. Sejak kejatuhan kekhalifahan Turki Utsmani tahun 1924, upaya mengembalikan Khilafah yang salah satunya dipelopori oleh Muhammad Rasyid Ridha terhalang oleh ide nasionalisme kawasan yang diusung pemikir-pemikir muslim yang berafiliasi ke Barat seperti Ali Abdul Raziq. Dalam bukunya *al-Islam wa Ushul al-Hukem*, Raziq mengatakan bahwa Islam hanya sekadar agama dan tidak mencakup urusan negara; Islam tidak mempunyai kaitan agama dengan sistem pemerintahan kekhalifahan, termasuk kekhalifan *Khulafa' al-Rasyidin*, bukanlah sebuah sistem politik keagamaan atau keislaman, tetapi sebuah sistem yang duniawi.

Ali Abdul Raziq sendiri menjelaskan pokok pandangannya bahwa: Islam tidak menetapkan suatu rezim pemerintah tertentu, tidak pula mendasarkan kepada kaum muslim suatu sistem pemerintahan tertentu lewat mana mereka harus diperintah; tetapi Islam telah memberikan kita kebebasan mutlak untuk

mengorganisasikan negara sesuai dengan kondisi-kondisi intelektual, sosial, ekonomi yang kita miliki dan dengan mempertimbangkan perkembangan sosial dan tuntutan zaman.²⁰

Harus diakui bahwa pemikiran tentang pemisahan antara agama dan negara tidak mempunyai preseden sejarah dalam kehidupan Nabi. Meski begitu, tesis yang dibangun oleh Ali Abdul Raziq tentang sekularisasi lebih didasarkan pada pertanyaan-pertanyaan mendasar seperti tentang perlu tidaknya kekhalifahan, ada atau tidaknya pemerintahan yang Islami dan sumber legitimasi kekuasaan dari rakyat ataukah dari Tuhan.

Di kalangan umat Islam, yang pertama kali mempraktikkan konsep ini adalah Musthafa Kemal Attaturk di Turki pada tahun 1924. Belakangan nama-nama pemikir progresif yang mengusung ide-ide sekularisme ini, seperti Thoha Husein, Mohammed Arkoun, Abdullah Ahmad an-Naim, Asghar Ali Engineer, Mohammad Abied al-Jabiri, Abdul Karim Soroush dan sebagainya. Mereka berpendapat bahwa aturan-aturan negara sepenuhnya dibuat berdasarkan pertimbangan rasional. Pelibatan agama dibenarkan hanya sebagai sumber moral saja.²¹

NEGARA DAN SYARIAT DALAM PANDANGAN FARAG FOUDA Biografi dan Karya Farag Fouda

Farag Fouda (فرج فودة) –kadang-kadang ditulis Faraj Foda, Faraj Fowda, Farag Foda- adalah seorang pemikir, penulis, aktivis Hak Asasi Manusia dan kolumnis berpengaruh Mesir. Nama lengkapnya Farag Ali Fouda. Ia lahir di Danietta dekat Delta Nil, pada tanggal 20 Agustus 1945 dan meninggal pada tanggal 8

²⁰ *Ibid*, 7

²¹ Budhy Munawar-Rachman. *Reorientasi Pembaharuan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme, Paradigma Baru Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2011), 319

¹⁸ Bryan S. Turner. *Relasi Agama dan Teori Sosial Kontemporer*, (Jogjakarta: IRCiSoD, 2012), 346-348

¹⁹ *Ibid*, 395.

Juni 1992 dalam usia 46 tahun.²² Dia memiliki dua putra dan dua putri.

Pendidikan reguler Farag Fouda sama sekali tidak bersinggungan dengan keilmuan Islam. Ia memperoleh gelar *Bachelor* (sarjana) Pertanian pada bulan Januari tahun 1967. Pada tahun 1975, Fouda memperoleh gelar *Master of Science* dalam bidang Pertanian dan Ph.D di bidang ekonomi pertanian dari Universitas Ain Syams pada tahun 1981 dengan judul disertasi *Iqtisadiyah Tursyidu Istikhdamu Miyah al Ray fi Misr*.²³

Aktivitas sehari-hari Fouda adalah sebagai pengajar di Universitas 'Ainu Syams. Selain itu ia merupakan politisi, aktivis sosial dan HAM yang sering berbicara tentang kebebasan berpikir dan berekspresi yang seumur hidupnya dihabiskan untuk menangkis upaya penerapan syariat Islam secara formal dalam negara dan pendirian *Khila>fab Isla>miyah*. Fouda juga merupakan seorang pemilik saham sekaligus pimpinan pada Perusahaan Investasi Fouda.²⁴

Pada tahun 1984, ia meninggalkan Partai *al-Wafd* setelah mereka memutuskan untuk berkolaborasi dengan Ikhwanul Muslimin dalam pemilihan parlemen. Fouda berseberangan dengan Sheik Salah Abu Ismail - ayah dari pemimpin Salafi, Hazem Abu Ismail - tentang nasib partai tersebut yang dikenal dalam lingkaran politik. Desakan Abu Ismail untuk mengubah Wafd yang sekuler adalah alasan utama Fouda keluar dan memutuskan untuk mendirikan partainya sendiri: *Mustaqbal (The Future)*.²⁵ Hingga

kematiannya, Partai Mustaqbal belum mendapatkan izin dari pemerintah Mesir.

Seperti halnya Muhammad Syahrur, seorang cendekiawan Muslim Mesir-Syria yang berlatar belakang pendidikan teknik, Fouda sebenarnya adalah seorang ahli di bidang pertanian, namun aktivitasnya dalam Lembaga Swadaya Masyarakat yang bergerak dalam bidang Hak Asasi Manusia (*the Egyptian Society for Enlightenment*) membawa Fouda terlibat dalam pembicaraan-pembicaraan politik Islam khususnya pemisahan agama dan negara.

Fenomena munculnya pemikir politik Islam yang tidak berlatar belakang pendidikan Islam di Mesir dan mencoba bertarung wacana bukan merupakan hal mengherankan. Pasca-kekalahan Arab dalam perang enam hari melawan Israel (1967), gejala pemikir liberal yang membawa semangat sekularisme dunia Arab mulai muncul. Terdesak oleh wacana kubu Islamisme yang menyederhanakan faktor penyebab kekalahan karena faktor-faktor agama, mereka lalu tertarik untuk memperdebatkan tentang hubungan Islam dengan Isu-isu modern. Fouda memaparkan tafsir baru atas Islam sekaligus menawarkan jalan bagaimana seharusnya umat Islam melihat masa lalu, masa kini dan masa yang akan datang secara jujur.

Mesir, sebagaimana diketahui, merupakan surga bagi munculnya pemikiran-pemikiran baru yang rindu akan kemajuan Islam dan ilmu pengetahuan modern yang berjalan secara sinergis. Tidak dapat dipungkiri, hasil interaksi dengan dunia luar, khususnya Perancis di bawah Napoleon Boneparte yang pernah menjajah Mesir telah memulai persinggungan itu. Mesir banyak menelurkan pemikir-pemikir yang memberikan semangat pembaharuan, sebut saja Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh, di masa awal dan beberapa nama seperti Muhammad

²² Wikipedia. *Farag Foda*.
http://en.wikipedia.org/wiki/Farag_Foda. Diakses tanggal 3 Maret 2014.

²³ Farag Fouda, *Al-Irbab*, (Kairo: Al-Mathabi' al-Haiyah al-Mishriyah al-'Ammah lil Kita>b, 1992), 127.

²⁴ Khalid Muhsin. *Misr Baina al-Daulah al-Islamiyah wa al-Daulah al-'Almaniyyah*, (Kairo: Markaz al-'Ila>m al-'Arabiyy, 1992), 20.

²⁵ Sara Abou Bakr. "Farag Fouda; Assassination of the Word". Artikel *Daily News Egypt*, 8 Juni 2013,

<http://www.dailynewsegyp.com/2013/06/08/farg-fouda-assassination-of-the-word/>. Diakses tanggal 5 Maret 2014.

Said Al-Asymawi (lahir 1932), Salah Isa, Muhammad Husain Haikal, Ahmad Khalafallah, Fuad Zakaria serta Farag Fouda sendiri di generasi selanjutnya. Yang paling penting adalah bahwa kebanyakan tulisan-tulisan mereka merupakan kritik atas kelemahan-kelemahan dan cara pandang kaum Islamis.

Pendirian Fouda dikemukakan dengan gamblang dalam serangkaian bab *al-Haqiqah al-Ghaibah*-nya. Ia memang bisa mengguncang sendi-sendi pemikiran kaum Islamis: mereka yang ingin menegakkan negara Islam berdasarkan ingatan tentang dunia Arab pada abad ke-7 ketika para sahabat Nabi memimpin umat. Bila kaum Islamis menggambarkan periode salaf itu sebagai zaman keemasan yang patut dirindukan, Fouda tidak. Baginya, periode itu zaman biasa, bahkan sebenarnya tidak banyak yang gemilang dari masa itu.²⁶ Sebagai seorang kolumnis dan penulis satir, tulisan Farag Fouda banyak dimuat pada majalah mingguan Mesir “October” dan majalah *Al-Abrar*. Artikel-artikelnya di media massa bahkan telah dibukukan dengan judul *Faraj Fawdah wa-Ma’arikubu al-Siyasiyyah [Compilation of Press Articles]*.

Ia meninggalkan beberapa buku yang kritis terhadap upaya politisasi Islam, antara lain *Qabla al-Suqûth* yang berbicara tentang polemik formalisasi syariat Islam di Mesir, *al-Haqiqah al-Gha’ibah*, yaitu tinjauan kritis terhadap sejarah kelam kekhilafahan dalam Islam sejak zaman sahabat hingga daulah Abbasyah, dan *Hiwâr Hawla ‘al-‘Almaniyyah*, tentang polemik sekularisme di Mesir dan dunia Islam.

Selain itu, Fouda juga menulis *al-Mal’ub* (tentang bank syariah dan skandal pencucian uang), *an-Naẓir* (tentang ekstremisme beragama), dan *al-Irbab* (tentang asal-usul pemikiran teroristik). Karya-karya lainnya adalah *Hatta la Yumkinu Kalamani fi al-Hawa*, *Zawaj al-Mu’ab*, *Nakun aw La Nakun*. Sementara itu, acara debat dalam rangka

²⁶ Goenawan Mohamad, “Fouda” dalam *Catatan Pinggir*, *Majalah Tempo* edisi 3, 9 Maret 2008.

Pameran Buku Kairo pada bulan Januari 1992 yang juga diikuti oleh Farag Fouda dan Muhammad Ahmad Khalafallah (lahir 1916) dari kubu sekuler, dan kubu yang lain terdiri dari Muhammad al-Ghazali (1917-1996), Ma’mun al-Hud}aibi, dan Muhammad ‘Imarah, juga dibukukan oleh Khalid Muhsin dengan judul *Misr baina al-Daulah al-Islamiyah wa al-Daulah al-Almaniyyah*.

Paradigma Sekularistik Farag Fouda

Menurut Farag Fouda, negara bukan sekadar formalisasi syari’at tertentu. Negara, lebih jauh mengatur bagaimana sebuah sistem mampu memberikan jaminan keberlangsungan kehidupan masyarakat dan terselenggaranya hak-hak dasar manusia. Jika sebuah sistem gagal memberikan jaminan tersebut, maka bisa diganti dengan sistem lain yang lebih sesuai dengan kondisi masyarakat dan lebih baik. Oleh karena itu, tidak ada sistem yang baku selama sebuah sistem mampu menjawab kebutuhan masyarakat.

Farag Fouda menganut prinsip pemisahan politik agama dan negara. Seseorang yang menentang agama negara belum tentu menolak Islam. Bagi Fouda pembedaan ini perlu dilakukan demi kebaikan agama, negara dan pemerintahan. Agama terhindar dari manipulasi politik dan pemerintahan terlaksana tanpa beban yang bersumber dari partikularisme kenegaraan.²⁷

Selaras dengan itu, Fouda menolak segala bentuk penerapan syariat Islam baik secara langsung maupun bertahap. Menurutnya penerapan syariat Islam hanya akan mengarah ke negara keagamaan. Ia menantang segala bentuk kerahiban dan kekudusan dalam dunia politik karena

²⁷ Syamsu Rizal Panggabean, “Din, Dunya wa Daulah”, dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Dinamika Masa Kini, jilid 6*. (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, th), 66. Lihat juga Syamsu Rizal Panggabean. “Farag Fouda dan Jalan Menuju Toleransi”, *kata pengantar edisi terjemahan* dalam Farag Fouda. *Al-Haqiqah al-Ghaibah terj. Nooriantoni dengan judul “Kebenaran yang Hilang: Sisi Kelam Praktik Politik dan Kekuasaan dalam Sejarah Kaum Muslim”*, edisi digital (Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2012), xx-xxi.

kehidupan politik didasarkan pada kepentingan dan keharusan sosial.²⁸

Apabila ketiadaan penerapan syariat dianggap sebagai maksiat, maka menurutnya hal itu adalah kemaksiatan dalam rangka menghindari hal terburuk, yaitu kekacauan sosial dan disintegrasi nasional yang ditimbulkan oleh sektarianisme dan partikularisme. Lebih lanjut Fouda menjelaskan bahwa fitnah semacam ini tidak hanya mengancam masyarakat muslim modern, tetapi juga pernah terjadi pada masa empat Khalifah pertama, seperti pemberontakan sahabat Nabi terhadap Utsman dan Ali.

Sementara pemerintahan yang ada di Mesir dan dunia Arab pada umumnya dapat diterima karena dalam masyarakat masih ada kawasan madani yang toleran terhadap beberapa fenomena yang bertentangan dengan syariat Islam tetapi dapat diterima dalam suasana masyarakat sipil. Situasi inilah yang terancam oleh politik penerapan syariat Islam.²⁹

Menurut Farag Fouda, mengingkari sistem sekuler berarti tidak mengenal perkembangan zaman, sementara mengaitkan sifat kafir pada sistem sekuler berarti tidak mengenal demokrasi itu sendiri. Di lain pihak, menyeru kepada Negara Agama artinya tidak mengenal hak-hak asasi manusia, dan ajakan mendirikan Khilafah Islamiyah berarti tidak mengenal sejarah kekhalifahan itu sendiri.

Fouda mengkritisi slogan-slogan yang selalu ditampilkan oleh kaum Islamis, bahwa "Islam adalah Solusi", atau "Wahai Negara Islam, kembalilah!". Menurutnya ada dua perspektif hipotesis yang membuatnya meragukan slogan-slogan tersebut. *Pertama*, bahwa di balik slogan-slogan yang dikumandangkan itu ada anggapan bahwa masyarakat Mesir adalah masyarakat jahiliyah, atau jauh dari agama yang benar. Menurutnya,

masyarakat Mesir adalah masyarakat yang lebih mendekati kepada nilai-nilai Islam yang benar kalau bukan paling dekat kepada yang esensial, bukan simbolis. Paling dekat dengan keyakinan Islam terdalam, bukan pamer keteguhan berpegang terhadap simbol-simbol agama. Bahkan keteguhan berpegang pada nilai-nilai agama yang orisinal itu dapat kita katakan sebagai ciri khas orang Mesir. Indikator-indikatornya sangat banyak. Misalnya: ketekunan dan antusiasme masyarakat yang begitu tinggi untuk datang ke masjid, semangat mereka untuk berlomba-lomba memperbanyak jumlah calon jamaah haji, dan kegembiraan mereka yang meluap ketika menyambut perayaan-perayaan agama.³⁰

Kedua, sesungguhnya penerapan syariat yang selalu digaungkan bukanlah tujuan pada dirinya sendiri. Ia adalah instrumen untuk mencapai tujuan tertentu yang tidak diingkari oleh para penyeru penerapan syariat sendiri, yaitu berdirinya sebuah negara Islam. Selagi menggaungkan slogan perlunya negara Islam dan mendapatkan pengikut di dalam partai-partai politik yang ada, mengapa di waktu yang sama mereka tidak mengajukan kepada rakyat kebanyakan agenda politik yang terperinci? Agenda politik terperinci itu akan menjadi panduan mereka untuk memerintah dan diandaikan pula dapat memberi jalan keluar terhadap berbagai problem, seperti sistem pemerintahan dan tatacaranya, agenda reformasi di bidang politik, ekonomi, kebudayaan dan juga soal perbaikan sistem pendidikan, soal perumahan, dan tatacara menuntaskan persoalan itu dari sudut pandang Islam. Jika agenda seperti itu diajukan, persoalannya menjadi lebih masuk akal dan tidak mengandung kontradiksi sama sekali dengan slogan-slogan tersebut. Dan, mengangkat slogan Islam sebagai agama dan

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, 67.

³⁰ Fouda. *Al-Haqiqah...*, 12.

negara tampaknya dapat diterima dan dipertanggungjawabkan.³¹

FORMAT IDEAL HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA MENURUT FARAG FOUDA

Menurut Fouda, agama mesti bersih dari kepentingan politik apa pun. Jika agama terkontaminasi dengan sebuah sistem politik, maka agama akan kehilangan kesuciannya karena sebagian orang menggunakan agama hanya sebagai justifikasi tujuan-tujuan politik tertentu, tanpa memberikan solusi yang konkrit atas persoalan-persoalan yang sedang dihadapi. Oleh karena itu, pemisahan agama dan negara dalam sebuah pemerintahan merupakan hal yang mutlak dilakukan.

Masyarakat Mesir sama sekali bukanlah masyarakat jahiliyah, namun lebih tepat dikatakan sebagai masyarakat yang lebih mendekati purwarupa masyarakat yang paling dekat kepada nilai-nilai Islam yang benar, bukan pamer keteguhan berpegang terhadap simbol-simbol agama. Bahkan keteguhan berpegang pada nilai-nilai agama yang orisinal itu dapat kita katakan sebagai ciri khas orang Mesir. Ini dapat terlihat baik dari sikap orang-orang Mesir terhadap keyakinan agama Firaunik sebelum hadirnya agama-agama Samawi, maupun sikap mereka terhadap agama Kristen sebelum Islam masuk ke Mesir. Ini juga tampak lebih jelas dari sikap mereka terhadap teladan orang-orang Mesir terdahulu dalam mengamalkan Islam. Indikator sangat banyak. Misalnya: ketekunan dan antusiasme masyarakat yang begitu tinggi untuk datang ke masjid, semangat mereka untuk berlomba-lomba memperbanyak jumlah calon jamaah haji, dan kegembiraan mereka yang meluap ketika menyambut perayaan-perayaan agama.³²

Bulan Ramadhan telah menjadi perayaan keagamaan nasional yang tidak dapat dilupakan. Antusiasme dengan kehadirannya

dan kesedihan lantaran berlalunya Ramadhan, tiada lain menunjukkan otentisitas dan kedalaman perasaan keagamaan itu sendiri. Ini belum lagi ditambahkan dengan sumbangsih orang-orang Mesir terhadap kemajuan pembahasan tentang akidah dan ijtihad, dimulai dari al-Laits bin Saad, fikih Imam al-Syafii, dan ditambah lagi dengan keberadaan dan peran Universitas al-Azhar sebagai mercusuar pemikiran keislaman.³³

Sekularisme pada dunia Timur menurut Fouda berbeda sama sekali dengan sekularisme pada dunia Barat. Pada negara-negara Barat seperti Perancis, misalnya, pemisahan agama dan negara adalah dalam bentuk yang liberal. Kepala negara pada satu sisi tidak mempunyai pengaruh dan kepentingan terhadap kehidupan beragama. Dengan kata lain, pemimpin spiritual keagamaan mempunyai peran yang sama dengan kepala negara dalam hal keagamaan. Berbeda dengan sekularisme di Mesir, pemisahan agama dan negara pada batas bahwa pemisahan agama dari sistem politik, tetapi tidak dapat memisahkan agama dari negara itu sendiri. Pemerintah Mesir masih mengatur persoalan agama dalam sebuah lembaga resmi negara, memilih pemimpinnya dan memberikan anggaran belanja untuk kebutuhannya.³⁴

Dari penjelasan ini dapat dilihat bahwa Mesir menerapkan sekularisme terbatas. Tidak seutuhnya sekuler seperti negara barat dan tidak sepenuhnya dianggap sebagai negara keagamaan. Di dalam Undang-Undang Dasar negara Mesir tahun 1980 tercermin bahwa Mesir adalah negara sosialis demokratis. Islam adalah agama negara, prinsip-prinsip hukum Islam merupakan salah satu sumber hukum Negara. Kedaulatan berada di tangan rakyat, dan rakyatlah sumber kekuasaan negara. Mesir menganut sistem banyak partai. Semua warga

³¹ *Ibid*, 13.

³² Fouda, *Al-Haqiqah...*, 12.

³³ *Ibid*, 13.

³⁴ Farag Fouda, *Himar Haula al-'Almaniya* (Kairo; Dar al-Matabi al-Mustaqbal, 2005), 11.

negara mempunyai kedudukan yang sama di mata hukum. Mereka juga mempunyai hak dan kewajiban yang sama tanpa ada perbedaan yang didasarkan kepada ras, asal keturunan, bahasa, agama dan kepercayaan.³⁵

Para pendukung sekularisme di Mesir berpendapat bahwa sekularisasi bisa dalam bentuk yang sempurna dan menyeluruh seperti negara Barat, dan bisa juga terbatas seperti yang diterapkan Mesir. Namun sebaliknya, para penentang dari kalangan Islamis berpendapat bahwa pemisahan merupakan hal yang mustahil dan integrasi keduanya adalah kewajiban dari agama. Islam adalah agama dan negara. Siapa saja yang menerima agama dan menolak negara Islam, maka sama saja mengingkari agama.³⁶

Hal ini dibantah oleh Fouda, menurutnya Islam berada di dalam hati dan akal secara bersamaan, tetapi mengklaim bahwa hukum Islam mesti ditegakkan adalah dua hal yang berbeda, karena Islam adalah agama bukan negara (dalam makna negara yang baru) dan hati bukan pedang (seperti masa lalu).³⁷ Siapa mereka yang berani menghukum seseorang dengan kafir? Menghukum seseorang keluar dari agama yang diyakininya? Mereka punya akal begitu juga kita, mereka punya masa lalu dimana mereka berperang dan kita juga ikut di dalamnya, mereka punya masa depan tentang negara yang ingin mereka perangi untuk mendapatkannya sementara kita berada di dalamnya. Kita punya negara yang menaungi termasuk mereka, tetapi mereka mengingkari keberadaan negara tersebut.³⁸

Di dalam Al-Quran jelas dikatakan bahwa orang yang mengatakan Isa adalah anak Allah atau mengakui konsep trinitas sebagai kafir. Akan tetapi pernyataan kafir tidak

pernah ditemukan terhadap orang yang tidak mendirikan negara atas nama agama. Begitu juga dengan perlakuan terhadap *ahli dzimmah* yang tidak ditemukan sumbernya dalam Al-Quran. Ini hanya penafsiran ahli-ahli fiqh yang hidup di masa lalu dan tak ada kewajiban untuk taklid kepada mazhab fiqh jika tidak sesuai dengan konteks saat ini.³⁹

Maka dari itu, sistem demokrasi merupakan sistem yang paling tepat saat ini digunakan. Demokrasi adalah satu bentuk sistem pemerintahan yang saat ini disepakati oleh banyak negara sebagai solusi terbaik. Setiap sistem pemerintahan di dunia saat ini mengklaim diri sebagai negara demokratis.⁴⁰ Dengan demokrasi, tidak ada perbedaan antara yang kaya dan yang miskin, antara keturunan Quraisy dan bukan Quraisy, muslim dan non muslim. Semuanya satu kasta tanpa berbeda.

Demokrasi dalam maknanya yang modern, yaitu pemerintahan dari rakyat untuk rakyat, sama sekali tidak bertentangan dengan Islam. Ijtihad-ijtihad yang percaya pada demokrasi dan perlunya sistem perwakilan, pemilihan langsung dan tidak langsung, tidak mungkin bertentangan dengan esensi Islam dan semangat kebebasan yang terkandung di dalamnya. Orang-orang seperti itu di antaranya adalah Ustad Khalid Muhammad Khalid, dan seorang alim terkemuka, yaitu Muhammad al-Ghazali. Namun, mereka menghadapi arus besar penolakan yang mendesak mundur keluasan wawasan dan pemahaman mereka tentang esensi ajaran Islam yang otentik. Para pemuka aliran-aliran revolusioner dan konservatif di masyarakat dengan sengit mengkritik dan menelanjangi pendirian mereka.⁴¹

Fouda secara nyata ingin memisahkan praktik-praktik pemerintahan dari agama. Fouda ingin memberikan porsi seluas-luasnya pada manusia untuk berijtihad secara politik

³⁵ Sjadzali, *Islam dan ...*, 224

³⁶ Fouda, *Himar Hanla al-Almaniyah*, (Kairo: t.th), 12

³⁷ *Ibid*, 13

³⁸ *Ibid*, 14

³⁹ *Ibid*, 19

⁴⁰ *Ibid*, 10

⁴¹ Fouda, *Al-Haqiqah...*, 28

tentang negara tanpa harus membawa simbol agama. Agama adalah satu hal, dan politik adalah hal lain. Membawa agama dalam praktik politik hanya akan mengkerdikan agama itu sendiri. Berkaca kepada pengalaman spiritual dan politik rakyat Mesir, tidak perlu peran negara untuk menciptakan masyarakat religius karena sifat religius tersebut tertanam di dalam hati tanpa dipaksakan dengan regulasi dari negara.

Kritik Terhadap Sejarah Khilafah

Pandangan-pandangan Farag Fouda tentang hubungan agama dan negara dimulai dengan kritik terhadap sejarah khilafah. Fouda mengajak semua kalangan untuk jujur mengakui terjadinya penyimpangan-penyimpangan terhadap hak-hak kemanusiaan pada masa itu dan menerima sebuah sistem yang pada saat ini dianggap mampu menjaga hak-hak tersebut. Negara tidak sebatas formalisasi sebuah syariat saja, tetapi lebih jauh merupakan integrasi ide untuk menjamin terselenggaranya hak-hak dasar manusia.

Kritik terhadap sejarah khilafah selalu menjadi isu utama yang diangkat oleh pemikir sekuler sejak Ali Abd al-Raziq hingga Farag Fouda. Pada dasarnya, kekecewaan terhadap sistem dan nilai yang berlaku menjadi topik yang sudah sering dibahas. Namun Fouda menyandarkan kritiknya dengan sumber-sumber klasik yang sangat dekat dengan kaum Muslimin sendiri.

Sikap Sahabat Terhadap Utsman

Sahabat menempati posisi penting dalam masyarakat muslim. Apa pun yang mereka lakukan akan berpengaruh terhadap masyarakat lain. “Kamu berdua adalah sahabat Nabi, [maka berhati-hatilah] kamu dilihat” kata Hasyim bin Utbah kepada Abdullah bin Mas’ud dan Sa’ad bin Abi Waqash, yang tengah bertikai di Kufah. Dalam konteks dukungan sahabat terhadap salah satu

kelompok, keteladanan sahabat berpengaruh terhadap posisi yang dimainkan oleh kelompok tersebut.⁴²

Orang sulit untuk tidak melihat bahwa sahabat memiliki pengaruh sangat besar terhadap masyarakat. Maka, ketika terjadi gelombang penolakan besar terhadap Utsman, sikap para sahabat amat dinanti dan menjadi justifikasi atas tindakan yang akan dilakukan selanjutnya. Fouda menulis, banyak sahabat yang ikut memprotes kebijakan-kebijakan Utsman. Kepada Ali, Abdur Rahman bin Auf, misalnya menyerukan: “Kalau engkau berkenan, silakan angkat senjata. Akupun akan angkat senjata. Ia (Utsman) telah mengambil kembali apa yang telah ia berikan kepadaku”.⁴³ Pada kesempatan lain, Abdur Rahman bin Auf kepada pengikutnya berseru: “Bersegeralah kalian (untuk memberontak terhadap kekuasaan Utsman) sebelum kekuasaannya itu yang akan melindas kalian!”⁴⁴

Utsman membawa umat Islam ke dalam polemik tentang sosok dirinya. Para pemimpin di dalam *Ahl al-hall wa al-'Aqdi* membuat konsensus untuk mempertanyakan kepemimpinannya, baik lewat cara pemecatan menurut kalangan ahli pikirnya, maupun kekerasan menurut kalangan garis keras. Wibawanya terguncang di mata rakyat, sampai sebagian masyarakatnya menghunus pedang yang siap mencincangnya dan menohoknya ketika berada di atas mimbar. Para pemuka sahabat pun menentanginya, ini adalah sesuatu yang sangat terang benderang menunjukkan bahwa ia keluar dari ketentuan al-Quran dan Sunnah.⁴⁵

⁴² Fu’ad Jabali, *Sahabat Nabi: Siapa, ke Mana dan Bagaimana?*, (Jakarta: Mizan, 2010), 160.

⁴³ Fouda, *Al-Haqiqah...*, 62.

⁴⁴ *Ibid*, lihat Thaha Husein, *al-A’mal al-Kamilah li Thaba Husein*, Vol. IV. (Beirut: Darul Kutub al-Lubnani), 366-367.

⁴⁵ *Ibid*, 34-35, Lihat Abbas Mahmud Aqqad, “Abqariyyatu Ali,” dalam *al-Majmu’ah al-Kamilah li Muallafat al-Aqqad*, jilid II, (Beirut: Darul Kutub al-Lubnani,th), 99, atau Ahmad Amin, *Dhuba al-Islam*, juz

Salah satu kritik terhadap Utsman adalah keputusannya untuk mengganti sebagian besar sahabat dengan orang-orang yang bukan sahabat, namun mempunyai kedekatan kerabat dengan Utsman. Utsman memadamkan bahwa semua pusat hunian sahabat harus berada pada kontrol anggota keluarganya. Persoalan lainnya, adalah bahwa mereka yang mengontrol wilayah tersebut adalah orang-orang yang masuk Islam belakangan dan termarginalkan pada masa Umar. Persoalan ini ditambah dengan persoalan keagamaan, di mana di antara mereka al-Walid adalah seorang munafik dan pemabuk, dan Abdullah bin Sa'ad adalah seorang murtad.⁴⁶

Kebijakan Utsman pada satu sisi memang telah membuat beberapa kalangan sahabat meradang, namun hal ini tidak sampai pada provokasi untuk melakukan pemberontakan seperti yang disebutkan oleh Fouda. Para sahabat yakin dengan bai'at yang telah mereka angkat kepada Utsman, maka mereka sepenuhnya patuh dan tunduk atas keputusan Khalifah. Sejarah mencatat, bahwa ketika rumah Utsman dikepung oleh pemberontak, Thalhah bin Ubaidillah bersama Ali dan Zubair bin Awwam mengirimkan anak-anak mereka (Muhammad bin Thalhah, Hasan bin Ali, Husain bin Ali, dan Abdullah bin Zubair) untuk menjaga pintu rumah Utsman.

Meskipun demikian, sejarah kegemilangan Utsman sebagai nakhoda kapal umat Islam yang besar, kedudukannya sebagai sahabat yang dijanjikan surga, dan segala keutamaan lainnya yang ada pada Utsman tidak membuat umat muslim sekarang hendaknya apatis terhadap kebijakan politik Utsman. Banyak prestasi-prestasi yang ditorehkan Utsman dengan kebijakan politik yang dibuatnya, penaklukan-penaklukan yang

gilang gemilang, kesejahteraan masyarakat dan tentu saja pengkodifikasian *rasm Usmani* sebagai sebuah parameter baku mushaf Al-Quran yang kita nikmati hingga saat ini, tidak terlepas dari jasa-jasa Utsman yang patut kita hargai.

Pada satu sisi, keputusan politik yang dibuat untuk menjalankan roda pemerintahan kadang-kadang banyak memunculkan ketidakpuasan dari orang lain yang merasa dirugikan. Keputusan politik harus dibuat. Apapun kebijakan yang dilakukan tidak akan pernah sepi dari pro dan kontra. Namun, pemimpin yang baik adalah pemimpin yang mampu menjalankan roda pemerintahan dan meminimalisir kritik-kritik negatif terhadap jalannya pemerintahan yang dipimpinnya.

Sejarah Para Khalifah Pasca Khulafa' al-Rasyidin

Sejarah mencatat bahwa pasca kematian Utsman, mulailah perpecahan-perpecahan antara umat Islam. Perang antara Ali sebagai khalifah yang sah dengan Aisyah, Thalhah dan Zubair dalam perang Jamal mengawali rangkaian cerita kelam perjalanan khilafah Islam disusul dengan perang Shiffin antara Ali dan Muawiyah.

Ali mungkin menjadi khalifah pada masa yang tidak tepat. Apa yang terjadi sebelumnya akan terjadi pula pada masanya. Memang pada masa itu pancaran keimanan masih tampak membunyah di kalangan umat Islam. Itulah yang membuat masa pemerintahannya mampu bertahan sampai lima tahun lamanya. Tetapi, ia lupa bertanya: Apakah ia telah ditelung dan orang-orang justru menaati Muawiyah? Pertanyaan ini, meski terasa pahit, akhirnya terjawab juga. Benar, Ali memang sudah tidak didengar lagi karena ia berpegang teguh pada agama. Sementara itu, Muawiyah benar-benar sedang menggenggam dunia. Apa yang menjadi watak anda akan sangat menentukan nasib anda kemudian. Orang-orang ternyata lebih merasa dekat kepada Muawiyah. Mereka benar-benar

III, (Kairo: Maktabat al-Nahdhah al-Mashriyyah, th) 252.

⁴⁶ Jabbari, *Sahabat Nabi...*, 151.

tidak sabar lagi mengikuti jejak Ali yang ingin kembali mendorong roda sejarah ke belakang, yaitu ke zaman yang dianggap bahagia sekaligus absah. Akan tetapi, roda sejarah tidak lagi ingin berputar ke arah yang tak dikehendaki umatnya.⁴⁷

Setelah satu abad setengah masa Umar bin Abdul Aziz, datang pula seorang khalifah Abbasiyah bernama al-Muhtadi Billah. Ia ingin mengikuti jejak Umar bin Abdul Aziz. Ia menyeru kebajikan dan melarang kemungkaran. Ia juga seorang yang asketis dan gemar bergaul dengan ulama. Ia pun menjunjung tinggi karir para fuqaha, tahajud malam hari, berlama-lama waktu salat. Akan tetapi, nasibnya berakhir tragis. “Langkah-langkahnya yang vulgar terasa berat baik oleh kalangan jelata maupun elitnya. Masa kepemimpinannya terasa begitu lama. Mereka bosan dengan hari-hari yang mereka jalani. Lalu mereka melakukan tipu muslihat sampai ia terbunuh.”⁴⁸

Al-Mahdi terbunuh setelah kurang dari 11 bulan masa kepemimpinannya. Sebagian mengatakan ia terbunuh dengan belati. Para pembunuhnya lalu meminum darahnya di depan massa. Sebagian mengatakan bahwa kepalanya diremukkan sampai ia mati. Versi lain menyebut ia digantung di antara dua tiang besar, lalu ditarik dengan temali sampai tewas. Versi lain menyebut ia terbunuh oleh cekikan. Disebutkan, ia ditindih permadani dan bantal sampai menghembus nafas terakhir.⁴⁹

Sejak itulah khilafah tidak lagi berhubungan dengan Islam kecuali pada nama. Kita pun tidak dapat lagi mencium hubungan itu kecuali selintas bagai kilat. Hanya sekitar dua tahun pada masa Umar bin Abdul Aziz dan 11 bulan pada masa al-Muhtadi Billah. Ini adalah urusan dunia dan kekuasaan. Perkara kerajaan dan kesemena-menaan, berbagai

taktik untuk mengelabui agama muncul begitu rupa.⁵⁰

Penulis sependapat dengan Fouda bahwa terjadi penyimpangan-penyimpangan dalam sejarah khilafah dan bahwa sistem khilafah yang pernah berdiri selama ratusan tahun itu tidak lebih dari pemerintahan monarki. Namun penulis tidak sependapat jika Fouda menyatakan bahwa hal itu sepenuhnya kesalahan sistem khilafah yang diterapkan.

Pada dasarnya apapun sistem yang diterapkan, selama mampu menjamin hak-hak dasar manusia, tidak menjadi persoalan. Selain itu menilai masa lalu dengan teori politik zaman sekarang tidak tepat. Bisa jadi sistem monarki dalam bentuk khilafah adalah sistem yang cocok untuk zaman itu. Perlu dicatat, Islam mencapai puncak kejayaannya dengan sistem khilafah. Selama pemerintahan Islam, kemiskinan mampu diminimalisir, kehidupan masyarakat sejahtera sehingga tidak bisa disebut zaman khilafah sebagai sebuah kesalahan. Sumbangan-sumbangan Islam berupa pemikiran, filsafat, kesenian, arsitektur, kedokteran dan lain-lain dihasilkan pada saat sistem khilafah sedang berada pada puncak kejayaannya.

Mengenai penyimpangan yang terjadi, Ma'mun al-Hudaibi yang menyatakan bahwa sistem khilafah tidak bisa disalahkan karena adanya penyimpangan tersebut. Penyimpangan yang terjadi lebih disebabkan oleh kesalahan individual. Jika yang salah adalah manusianya, maka tugas umat muslim yang hidup di zaman ini adalah untuk meluruskannya dan mengembalikan *khittah* perjuangan semula ke jalan Islam yang benar. Tugas kita bukanlah untuk mengajak kembali ke zaman daulah Umayyah atau daulah Abbasiyah. Tugas kita adalah mengajak kembali ke jalan Islam yang benar.

Jika yang salah adalah Islam, maka ini adalah hal yang lain. Allah telah menjamin

⁴⁷ *Ibid*, 92.

⁴⁸ *Ibid*, 94.

⁴⁹ *Ibid*, 95.

⁵⁰ *Ibid*.

kemurnian dan keterpeliharaan Al-Qur'an dari perubahan dan penyelewengan. Mustahil Islam yang salah. Hanya orang kafir, atau fasiq yang menyalahkan Islam.

Pemimpin dari suku Quraisy

Para ulama banyak yang memberikan ketentuan mestinya seorang pemimpin dari kalangan Quraisy, di antaranya Al-Mawardi dalam *al-Abkam al-Sultaniyah*, Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah* dan Al-Ghazali. Sementara ada juga yang tidak menjadikan suku Quraisy sebagai syarat menjadi pemimpin, seperti Ibn Abi Rabi', Al-Farabi, dan Ibn Taimiyah.⁵¹

Salah satu kritikan yang disampaikan Fouda adalah mengenai hadis tentang pemimpin mestilah dari suku Quraisy. Fouda menilai bahwa hadis ini tidak lebih dari justifikasi terhadap kekuasaan Dinasti Umayyah dan Abbasiyah terhadap ulama dan para pendukung penegakan kembali khilafah, yang masih menerima ajaran hadis ini sebagai syarat khalifah.⁵² Syarat ini sengaja diletakkan untuk menjustifikasi kepemimpinan kaum Umayyah dan Abbasiyah. Sebab semuanya memang dari suku Quraisy. Bahkan, sejarah terbaru tentang Raja Faruq pada masa awal kepemimpinannya segera saja ditahbiskan sebagai raja atau imam bagi umat Islam dengan mereka-reka hubungan antara nasabnya dengan nasab Rasulullah. Media massa segera mengumumkan dan memastikan ketersambungan nasabnya itu (kendati sudah pasti bahwa kakek dari ayahnya adalah Muhammad Ali Pasha, seorang Albania, dan kakek dari ibunya adalah Sulaiman Pasha, seorang keturunan Prancis).⁵³

Penerapan Nilai-nilai Etika dalam Negara

Sesungguhnya keadilan tidak akan terwujud dengan kebajikan penguasa semata-

mata dan tidak juga akan bersemi dengan kebajikan rakyat dan penerapan syariat. Namun, keadilan dapat terwujud dengan apa yang kita sebut sebagai "sistem ketatanegaraan" (*nizam al-hukm*), yaitu ketentuan-ketentuan yang memuat tata cara mengontrol penguasa jika ia bersalah, dan menghambatnya untuk melampaui kewenangannya. Dengan itu, rakyat dapat menurunkannya jika ia melenceng dari kepentingan publik atau menyalahi kewenangannya.⁵⁴

Utsman menyatakan bahwa permintaan tanggung jawab dari khalifah sama sekali tidak ada preseden sebelumnya. Paling tidak, belum ada ketentuan seperti itu sebelum masanya. Di sini ia juga bersikeras menyatakan akan mempertahankan kekuasaannya sampai akhir dan opsi pemecatan dirinya adalah tidak mungkin. Ia juga menanggapi pencabutan mandat dengan logika yang aneh: Apakah aku memaksa kalian untuk memberikan mandat kepadaku? Artinya, ia berpikiran bahwa setiap mandat bersifat abadi dan tidak ada ruang untuk menarik atau mencabutnya lagi.⁵⁵

Jadi tidak ada ketentuan, apalagi sistem yang mampu mengontrol kekuasaan. Karena itu, urusan ini dikembalikan kepada hati kecil para penguasa. Jika kebetulan kita menemukan pemimpin yang adil dan asketis, kita akan menjumpai sosok seperti Umar. Namun, jika kebetulan kita menemukan pemimpin yang belum mampu berbuat adil dan tetap bersikukuh memegang kekuasaan, maka akan muncul sosok Utsman. Karena itu Utsman memaklumkan bahwa sistem pemerintahan Islam versi dirinya berlangsung atas ketentuan seumur hidup." Di sini, tidak ada tata cara untuk meminta pertanggungjawaban pemimpin. Tidak ada peradilan atau sanksi bilamana ia berbuat salah. Rakyat tidak berhak untuk mencabut mandat darinya, apalagi memecatnya. Cukup dengan

⁵¹ Munawir Sjadzali. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 2011), 42.

⁵² Farag Fouda, *Al Haqiqah al-Ghaibah*, , 110.

⁵³ *Ibid*, 21.

⁵⁴ *Ibid*, 39.

⁵⁵ *Ibid*, 42.

sekali baiat kepadanya, itu sudah menjadi penyerahan mandat selamanya. Dan rakyat tidak berhak untuk mencabut atau meninjau-ulang mandat tersebut, atau menuntut orang yang dibaiat untuk mengundurkan diri.⁵⁶

Fouda menekankan perlu adanya mekanisme kontrol yang jelas terhadap pemerintah dan sikap besar hati dari seorang pemimpin untuk meletakkan jabatan jika menurut rakyat sudah tidak mampu lagi mengemban amanah. Mestinya rakyat diberikan keleluasaan untuk menentukan siapa pemimpinnya dan bagaimana meminta pertanggungjawaban dari pemimpinnya. Dengan adanya kontrol dari masyarakat, dapat dicegah terjadinya penyalahgunaan wewenang dari penguasa. Dengan kontrol dari masyarakat, penguasa juga menyadari fungsinya sebagai representasi dari masyarakat yang harus disejahterakannya.

PENEGAKAN SEMANGAT EGALITARIANISME DALAM NEGARA

Dalam daulah Islamiyah, apapun bentuknya, manusia dibagi menjadi 2 kelompok: Muslim, dan non muslim. Jika mereka muslim, maka mereka adalah penduduk sah negara dan kerajaan. Maka negara akan berlaku adil terhadapnya. Sementara jika non muslim, maka mereka menjadi masyarakat *'abdi zimmah*, jika mereka ridha. Mereka juga disumpah. Jika demikian maka kerajaan atau negara dan kaum kelompok muslim akan berbuat baik kepada mereka, sementara jika mereka menolak ridha, maka mereka akan dianggap *abl al-harb* dan musuh.⁵⁷

Konsep ini akan memecah belah warga negara kepada kelas-kelas sosial yang pada gilirannya akan menimbulkan konflik sosial. Tidak dapat dipungkiri, dalam realitas sosial yang majemuk, Islam bukanlah satu-

satunya agama yang dianut. Bahkan jauh sebelum Islam datang, sudah terlebih dahulu ada agama-agama traduional yang mendiami. Maka penerapan syariat Islam dan menutup hak politik masyarakat minoritas untuk dipilih dan memilih, akan mencederai semangat egalitarianisme yang ada dalam Islam itu sendiri.

Dalam surat Al-Taubah ayat 23 membatantah sistem keturunan dalam mengangkat pemimpin. Belum tentu anggota keluarga yang akan diwariskan menjadi pemimpin mempunyai kualitas yang layak, kecakapan dan kematangan berpikir, bijaksana dan amanah sebagai pemimpin. Dalam sejarah khilafah islamiyah, kasus ini banyak terjadi ketika khilafah diwariskan kepada putera mahkota yang tidak memiliki kecakapan, berbuat maksiat dan secara terbuka melakukan kezhaliman. Hal inilah yang dikritisi oleh Farag Fouda, agar umat Islam membuka mata dan jujur menilai sejarah khalifah yang penuh dengan rekam jejak negatif.

Menurut Ibn Taimiyah dalam *al-Siyasah al-Syar'iyah*, pihak yang memiliki kewenangan untuk menentukan kepemimpinan ataupun menentukan suatu jabatan, agar memilih pemimpin ataupun memberi jabatan kepada yang paling layak untuk menjalankan tugas tersebut. Barangsiapa mengalihkan suatu jabatan dari seseorang yang sebenarnya lebih layak dan tepat untuk mendudukinya kepada orang lain karena faktor ikatan kekeluargaan, loyalitas, persahabatan, madzhab, suku, bangsa, atau kepentingan-kepentingan tertentu, atau sebab-sebab lain, merasa iri terhadap orang yang lebih berhak dan layak menduduki jabatan tersebut, sesungguhnya itu merupakan bentuk pengkhianatan kepada Allah, Rasul-Nya, dan kaum Muslimin.⁵⁸

⁵⁶ *Ibid*, 42-43.

⁵⁷ Farag Fouda, *Himar Haula al-'Almaniya* (Kairo; t.th), 21.

⁵⁸ Taqyuddin Abu al-Abbas Ahmad Ibn Taimiya *Al-Siyasah al-Syar'iyah fiIslabi al-Ra'i wa al-Ra'iyah*, (Beirut: Dar el-Afaqal-Jadidah, 1983), 9.

Hal ini juga dipertegas oleh ucapan Umar bin Khattab kepada anaknya Abdullah bin Umar sebagaimana dikutip oleh Ibn Taimiyah:

“Barang siapa yang memberikan tanggung jawab kepemimpinan kepada seorang laki-laki atas satu kelompok umat Islam, sementara dia menemukan ada orang lain di kelompok tersebut yang lebih baik darinya, maka sungguh dia telah mengkhianati Allah, Rasulullah dan orang-orang yang beriman.”⁵⁹

Pada prinsipnya Islam mengakui kesetaraan hak dan kewajiban sesama muslim, tidak membedakan apakah ia keturunan ningrat atau masyarakat awam. Hal ini juga berarti bahwa Islam mengakui kesamaan hak politik sesama muslim. Hak untuk memilih dan dipilih sebagai pemimpin. Dalam hal ini, sistem demokrasi yang diaunut oleh sebagian besar negara di dunia mampu memberikan jaminan hak-hak tersebut. Namun di sisi lain, demokrasi juga menepis jurang pembatas antara orang berpendidikan dengan orang tak berpendidikan, ulama dan masyarakat awam, seorang alim dan pelaku maksiat.

Sampai di sini bukanlah menjadi persoalan yang besar, namun ia akan menjadi persoalan ketika bersentuhan dengan muslim dan nonmuslim. Di dalam Al-Quran terdapat larangan untuk menjadikan orang kafir sebagai pemimpin, sementara dalam sistem demokrasi orang muslim dan nonmuslim mempunyai hak yang sama untuk menjadi pemimpin jika dipilih oleh mayoritas masyarakat. Hal ini sepertinya diabaikan oleh Farag Fouda, sehingga ia tidak mempermasalahkan jika seorang nonmuslim menjadi pemimpin bagi seorang muslim. Kembali lagi, ini adalah konsekuensi logis dari sistem demokrasi.

Menjadikan Agama sebagai Kendaraan Politik

Menurut Farag Fouda, sesungguhnya penerapan syariat yang selalu digaungkan bukanlah tujuan pada dirinya sendiri. Ia adalah

instrumen untuk mencapai tujuan tertentu yang tidak diingkari oleh para penyeru penerapan syariat sendiri, yaitu berdirinya sebuah negara Islam.

Selagi menggaungkan slogan perlunya negara Islam dan mendapatkan pengikut di dalam partai-partai politik yang ada, mengapa di waktu yang sama mereka tidak mengajukan kepada rakyat kebanyakan agenda politik yang terperinci? Agenda politik terperinci itu akan menjadi panduan mereka untuk memerintah dan diandaikan pula dapat memberi jalan keluar terhadap berbagai problem, seperti sistem pemerintahan dan tata caranya, agenda reformasi di bidang politik, ekonomi, kebudayaan dan juga soal perbaikan sistem pendidikan, soal perumahan, dan tata cara menuntaskan persoalan itu dari sudut pandang Islam. Jika agenda seperti itu diajukan, persoalannya menjadi lebih masuk akal dan tidak mengandung kontradiksi sama sekali dengan slogan-slogan tersebut. Dan, mengangkat slogan Islam sebagai agama dan negara tampaknya dapat diterima dan dipertanggungjawabkan.⁶⁰

Tesis tentang pemisahan agama dan negara tidak bisa dipisahkan dari fakta bahwa pada saat itu, kondisi sebagian besar negara wilayah Islam tengah dilanda oleh kemunduran dan berbanding terbalik dengan negara-negara barat yang sedang berada pada puncak kejayaannya. Sambil bersikap realistis, pemikir sekuler menyarankan agar negara-negara Islam belajar dari barat dalam mengelola pemerintahan mereka.

Namun, satu hal yang patut dicermati adalah, Fouda tidak menutup kemungkinan syariat Islam bisa diterapkan di negara-negara Arab jika penganjur negara Islam mampu menyampaikan agenda-agenda politik terperinci yang dirasa strategis untuk menyelesaikan persoalan-persoalan modern, seperti perumahan, ekonomi moneter,

⁵⁹ Ibid, 10.

⁶⁰ Fouda, *Al-Haqiqah...*, 13.

pendidikan, politik, sistem pemerintahan, reformasi birokrasi dan tatacara menuntaskan persoalan itu dari sudut pandang Islam.

Sejauh ini, penganjur Negara Islam belum mampu memberikan agenda politik terperinci tersebut. Mereka hanya terpaku pada penjualan simbol-simbol keislaman untuk merebut kekuasaan dan tidak mempersiapkan *grand design* sebuah negara berlandaskan agama yang mampu menjawab perkembangan zaman. Menurut Fouda, menjual nama agama saja tidak akan mampu menyelesaikan masalah.

Jika agenda seperti itu mereka ajukan, persoalannya menjadi lebih masuk akal dan tidak mengandung kontradiksi sama sekali dengan slogan-slogan mereka. Dan, mengangkat slogan Islam sebagai agama dan negara tampaknya dapat diterima dan dipertanggungjawabkan. Penolakan mereka terhadap konsep pemisahan agama dengan politik dan kekuasaan dapat dibenarkan dan punya logika yang kuat. Lebih dari itu, penerapan syariat Islam akan tampak sebagai bagian dari keseluruhan paket yang mereka usung.

Syariat menjadi bagian yang tidak bertentangan dengan keseluruhan, bahkan berkesesuaian dengan keseluruhan. Dengan syariat, di dalam masyarakat diandaikan terwujudnya akses terhadap sumberdaya dan keadilan. Yang terancam merasa mendapat rasa aman. Yang lapar mendapat pelarian untuk kenyang. Yang tersisih mendapatkan tempat untuk berlindung. Manusia dihargai aspek kemanusiaannya. Pemikir mendapat kebebasan. Dan orang *zimmi* mendapat hak-hak yang utuh sebagai warga negara.

Jika itu benar-benar terwujud, kita juga tidak dapat lagi menolak diterapkannya sanksi *hudud* dengan alasan sadismenya. Kita juga tidak dapat menolak penerapan syariat dengan alasan ketidakrelevanannya. Maksiat tidak akan merajalela karena orang takut akan fitnah. Pada suatu waktu, kita juga dapat meneladani Umar bin Khattab yang

meninggalkan hukum potong tangan karena kondisi paceklik yang meluas. Atau kita dapat meninggalkan hukum *ta'zir* karena sulitnya mendapatkan saksi yang adil.⁶¹

IJTIHAD POLITIK

Salah satu aspek menarik dari pemikiran Fouda adalah teorinya tentang ijihad atau aktivitas berpikir kreatif dalam Islam. Fouda berpendapat bahwa ijihad adalah keniscayaan. Ia merumuskan formulasi teorinya. Menurutnya, ketentuan-ketentuan agama memang “tetap” (*sabit*), tapi kondisi kehidupan “terus berubah” (*mutaghayyir*). Dalam proses tarik-menarik antara teks agama “yang tetap” dan konteks zaman “yang berubah” itu, pasti akan muncul “bentuk-bentuk penyimpangan” (*al-mukhalafat*).⁶²

Yang ia maksud “penyimpangan-penyimpangan” adalah “perubahan pada yang tetap dan ketetapan pada yang berubah”. Karena membuat tetap kenyataan hidup adalah mustahil, maka yang selalu terjadi adalah perubahan-perubahan pada hal-hal yang dianggap tetap di dalam agama. Dalam konsepsi Fouda, upaya mengubah sesuatu yang dianggap tetap itulah yang disebut ijihad, bukan mempertahankan sesuatu yang dianggap tetap dengan argumen atau dalih-dalih baru atau konservatisme. Kesimpulan ini termasuk unik dan belum banyak dikemukakan orang.⁶³ Tetapi itulah yang menurut Fouda selalu terjadi, sehingga Islam bisa selalu relevan untuk masa yang terus berubah. Fouda menyadari bahwa ijihad memang tidak mutlak, tapi ia harus tetap dimungkinkan dan pintunya harus senantiasa dibuka lebar-lebar.

⁶¹ Fouda, *Al-Haqiqah...*, 15.

⁶² Novriantoni. *Teori Ijtihad Farag Fouda*. Artikel internet. 17 Mei 2008. <http://klikislammoderen.blogspot.com>. Diakses tanggal 21 Maret 2014.

⁶³ *Ibid.*

Ijtihad selalu diperlukan agar tidak terjadi penyimpangan yang terlalu ekstrem antara ideal Islam dengan faktual Islam, dan agar tidak terjadi kemandekan dalam masyarakat.

Menurut Fouda, setiap kali terjadi perubahan dalam suatu masyarakat, bentuk-bentuk penyimpangan pun akan semakin bertambah. Tapi itu tak mengapa. Asalkan lapangan ijtihad terbuka lebar, sekalipun penyimpangan terjadi, ia dapat diantisipasi agar tidak muncul dalam bentuknya yang ekstrem. Jadi, selain mengubah sesuatu yang dianggap tetap dalam agama, ijtihad juga berfungsi untuk mengantisipasi agar tidak terjadi penyimpangan yang ekstrem antara ideal Islam dengan faktual Islam.

Karena itu, bagi Fouda, masuk akal bila tingkat penyimpangan-penyimpangan yang tidak bisa dielakkan (*al-mukhalafat al-idtirariyyah*) mendesak kita untuk lebih melapangkan medan ijtihad yang memang perlu (*al-ijtihad al-daruriyyah*). Konsekuensi yang harus kita terima menurut Fouda, dan ini yang tidak ingin dikemukakan banyak orang: kita mesti berlapang dada menerima tingkat terendah sekali pun dari penerapan agama yang terjadi di zaman kita. Pengamalan agama kita tentu jauh dari maqam atau peringkat para sahabat nabi yang hidup di zaman yang lebih terkebelakang, kurang kompleks, lebih tertutup, tapi lebih homogen. Bahkan menurut Fouda, di masa kenabian pun, tidak ada kesucian yang absolut. Yang ada hanya tidak adanya penyimpangan yang mutlak.

Teori ijtihad Fouda berfungsi sebagai trisula: mengubah yang dianggap tetap di dalam agama, memperpendek jarak antara ideal dan faktual Islam, serta membuat kita arif dalam menyikapi beragam ekspresi pengamalan beragama masyarakat Islam. Intinya, teori ijtihad Fouda adalah sebuah upaya untuk mencari titik keseimbangan antara mereka yang berupaya mengawang-awangkan Islam dengan upaya membenamkan Islam ke dalam peradaban.

KESIMPULAN

Dalam wacana modern pemikiran politik Islam, Fouda adalah penganut paradigma sekularistik. Bagi Fouda pembedaan ini perlu dilakukan demi kebaikan agama, negara dan pemerintahan. Agama terhindar dari manipulasi politik dan pemerintahan terlaksana tanpa beban yang bersumber dari partikularisme kenegaraan. Pandangan Fouda tentang hubungan agama dan negara dapat dilihat dari relevansinya sebagai berikut: Fouda menolak hadis tentang pemimpin mestilah dari suku Quraisy. Fouda menilai bahwa hadis ini tidak lebih dari justifikasi terhadap kekuasaan dinasti Umayyah dan Abbasiyah. Syarat ini sengaja diletakkan untuk menjustifikasi kepemimpinan kaum Umayyah dan Abbasiyah. Sebab semuanya memang dari suku Quraisy.

Belajar dari kasus Utsman, dapat disimpulkan bahwa pemimpin yang baik, umat Islam yang luhur, syariat Islam yang diterapkan penuh, seharusnya menjamin kebaikan bagi rakyat, menertibkan sistem kekuasaan, mewujudkan keadilan, dan menjamin keamanan. Namun semuanya harus diatur dengan sebuah sistem yang mengatur hubungan antara penguasa dan rakyat. Pada prinsipnya Islam mengakui kesetaraan hak dan kewajiban sesama muslim, tidak membedakan apakah ia keturunan ningrat atau masyarakat awam. Hal ini juga berarti bahwa Islam mengakui kesamaan hak politik sesama muslim. Hak untuk memilih dan dipilih sebagai pemimpin.

Slogan-slogan Islam politik dan khilafah bukanlah tujuan pada dirinya sendiri. Ia adalah instrumen untuk mencapai tujuan tertentu yaitu berdirinya sebuah negara Islam. Selagi menggaungkan slogan perlunya negara Islam dan mendapatkan pengikut di dalam partai-partai politik yang ada, mengapa di waktu yang mestinya mengajukan kepada rakyat kebanyakan agenda politik yang

terperinci yang menjadi panduan untuk memerintah dan dapat memberi jalan keluar terhadap berbagai problem, seperti sistem pemerintahan dan tata caranya, agenda reformasi di bidang politik, ekonomi, kebudayaan dan juga soal perbaikan sistem pendidikan, soal perumahan, dan tata cara menuntaskan persoalan itu dari sudut pandang Islam. Jika agenda seperti itu diajukan, persoalannya menjadi lebih masuk akal dan tidak mengandung kontradiksi sama sekali dengan slogan-slogan tersebut. Dan, mengangkat slogan Islam sebagai agama dan negara tampaknya dapat diterima dan dipertanggungjawabkan.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abu-Lughod, Lila. "Dramatic Reversals: Political Islam and Egyptian Television," dalam Joel Beinin & Joe Stork (ed.), *Political Islam. Essays from Middle East Report*. London: I.B. Tauris, 1997
- Asshiddiqie, Jimly. *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara, Jilid I*, Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi RI, 2006
- Assyaukanie, Luthfi. *Pengkafiran di Era pemikiran: Matinya Kebebasan dan Akal-Pikiran*. Makalah disampaikan pada "Nurchalish Madjid Memorial Lectures" oleh Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK), Universitas Paramadina. Jakarta 26 Juli 2006
- al-Bana, Jamal. *Al-Islam Din wa Ummah wa Laisa Din wa Daulah*, Kairo: Dar al-Syuruq, 2008
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of The Religious Life*, Jogjakarta: IRCiSoD, 2011
- Fouda, Farag. *Al-Haqiqah al-Ghaibah*. Kairo: Dar el-Fikri li al-Dirasat wa al-Nasyri wa al-Tauzi', 1988
- . *Al-Haqiqah al-Ghaibah terj. Novriantoni dengan judul "Kebenaran yang Hilang", edisi digital*. Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2012
- . *Himar H{aula al-'Almaniyyah*, Kairo: Dar wa Matabi al-Mustaqbal, 2005.
- . *Al-Irhab*, Kairo: Al-Matabi' al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah lil Kitab, 1992.
- . *Qabla al-Suquth*. Iskandariyah: Dar al-Matabi' al-Mustaqbal, 2004
- Haikal, Muhammad Husein. *Pemerintahan Islam, terj.* Tim Pustaka Firdaus Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Husein, Thaha. *al-A'mal al-Kamilah li Thaha Husein*, Vol. IV. Beirut: Darul Kutub al-Lubnani, th.
- Jabali, Fu'ad. *Sababat Nabi: Siapa, ke Mana dan Bagaimana?*, Jakarta: Mizan, 2010
- al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Beirut: Dar al-Jayl. t.t.
- Khaldun, Abdurrahman Ibn, *Tarikh Ibn Khaldun*, juz 2. Beirut: Dar el-Fikri, 2000
- Khallaf, Abdul Wahhab. *Siyasah Syar'iyyah Aw Nizam al-Daulah Islamiyah Fi Syu'un al-Dusturiyah wa al-Kharjiyyah wa al-Maliyyah*, Kairo, Dar al-Ansar, 1977.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Kemodernan Dan Keindonesiaan*, cet. Ke-IV. Bandung: Mizan, 1991.
- al-Mawardi, Abu Hasan Ali bin Muhammad. *Al-Abkam al-Sultaniyyah wa Wilayat al-Diniyyah*. Kuwait: Maktabah ibn Quthaibah, 1989.
- Muhammad, Goenawan. "Fouda" dalam *Catatan Pinggir, Majalah Tempo* edisi 3, 9 Maret 2008.

- Muhsin, Khalid. *Misr Baina al-Daulah al-Islamiyyah wa al-Daulah al-'Almaniyyah*, Kairo: Markaz al-Plam al-'Arabiy, 1992.
- Munawar-Rachman, Budhy. *Reorientasi Pembaharuan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme, Paradigma Baru Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 2011.
- Novriantoni. *Teori Ijtihad Farag Fouda*. Artikel internet. 17 Mei 2008. <http://klikislammoderen.blogspot.com>. Diakses tanggal 21 Maret 2014.
- Panggabean, Syamsu Rizal. "Farag Fouda dan Jalan Menuju Toleransi", kata pengantar edisi terjemahan dalam Farag Fouda. *Al-Haqiqah al-Ghaibah terj. Novriantoni dengan judul "Kebenaran yang Hilang: Sisi Kelam Praktik Politik dan Kekuasaan dalam Sejarah Kaum Muslim"*, edisi digital . Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2012
- al-Qimni, Sayyid Mahmoud. *Al-Fasun wa al-Watan*. Kairo; Al-Matabi' al-Hai'ah al-Misriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1991.
- al-Raziq, Ali Abd. *al-Islam wa Usul al-Hukm: Ba'sfi al-Khilafah wa al-Hukumah fi al-Islam*, Beirut : Maktabah al-Hay'ah: 1966.
- Soage, Ana Belén. "Faraj Fawda, or the Cost of Freedom of Expression," dalam jurnal *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 11, No. 2 June 2007
- Syadzali, Munawir . *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI-Press, 2011
- Syamsuddin, Din. *Islam dan Politik Era Orde Baru*. Jakarta: Logos, 2001
- Usaba Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam dalam Jurnal Ulumul Quran*, No.2 Vol.IV, tahun 1993
- Taimiyah, Taqyuddin Abu al-Abbas Ahmad Ibn. *Al-Siyasah al-Syar'iyah fi Islabi al-Ra'i wa al-Ra'iyah*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983.
- al-Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. *Tarikh al-Tabari: Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, juz 3. Kairo: Dar al-Ma'asyir bi al-Mishr, th.
- Tim Penyusun. *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional Republik Indonesia, 2008.
- Turner, Bryan S.. *Relasi Agama dan Teori Sosial Kontenporer*, Jogjakarta: IRCiSoD, 2012.
- Ubaedillah, A. dan Abdul Razak. *Pancasila, Demokrasi, HAM dan Masyarakat Madani*, Jakarta; Kencana, 2013.
- Wikipedia. *Farag Foda*. http://en.wikipedia.org/wiki/Farag_Foda. Diakses tanggal 3 Maret 2014.