

## Kontrak Sosial Dalam Pemikiran Politik Sunni

Muhammad Misbahuddin  
*Institut Agama Islam Sunan Giri Ponorogo*  
e-mail: historianmisbahuddin@gmail.com

### Abstract

Society in the modern world is known as a group of individuals built on a social contract. In order to create a nation-state. Nevertheless, long before Europe imposed a social contract for the construction of a nation-state, Islam has long ruled its people in one state. The Madinah Charter has become the source of the law in the regulation of the early Islamic society. Political divisions in Islam do not erode the concept of social contract, but they are becoming stronger and more pervasive in existing political groups.

### Abstrak

Masyarakat dalam dunia modern dikenal sebagai sebuah sekumpulan individu-individu yang dibangun berdasarkan kontrak sosial. Sehingga tercipta negara bangsa. Namun demikian, jauh sebelum Eropa menerapkan kontrak sosial dalam membangun sebuah negara bangsa, Islam telah lama mengatur masyarakatnya dalam bernegara. Piagam Madinah menjadi sumber hukum dalam mengatur masyarakat Islam awal. Perpecahan politik dalam Islam tidak membuat konsep kontrak sosial tergerus, tetapi semakin kuat dan meresap dalam golongan-golongan politik yang ada.

**Keyword:** *The Madinah Charter, nation-state, Islamic society.*

### PENDAHULUAN

Sebagian besar para ahli mengungkapkan bahwa Islam merupakan sebuah agama sekaligus Negara. Al-Qur'an yang merupakan sumber hukum tidak saja mengandung ajaran peribadatan dan keimanan, tetapi juga didalamnya mengandung ajaran keperdataan dan pidana.<sup>1</sup> Karena itu, pemikir Islam klasik hingga modern menganggap bahwa Islam dan politik sebuah kesatuan yang tidak dapat dipisahkan.<sup>2</sup> Hal ini karena semua agama-agama, baik agama langit maupun

---

<sup>1</sup> Dalam kaitan kesimpulan ini setidaknya lihat Dhiyauddin ar-Rayis, *An Nazhariyat As Siyasyiah Al-Islamiyah* terj: Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2002).

<sup>2</sup> Dalam kaitannya dengan politik Islam klasik, Munawir Sjadzali mengelompokkannya menjadi tiga golongan. Golongan pertama mengatakan Islam merupakan agama yang lengkap, karena itu ia mengatur segala kehidupan manusia tidak terkecuali dalam masalah politik. Golongan kedua, meskipun Islam sebagai sebuah agama yang sempurna, tetapi didalamnya tidak mengatur masalah politik dan kenegaraan. Golongan ketiga, cenderung menolak keduanya, dan mengatakan bahwa

bumi tanpa terkecuali selalu membutuhkan power dan kekuasaan untuk melindungi keberlangsungan dan penyerbaran ajaran agamanya.<sup>3</sup> Jadi agama diturunkan untuk membebaskan manusia dari segala belenggu yang ada. Kekuatan dan kekuasaan seseorang bukanlah tujuan utama dalam Islam, tetapi sebuah jalan untuk mencapai kemaslahatan umum dikalangan masyarakat Islam.

Agama seringkali juga disebut dengan *ad-Din*. Kata ini tersusun dari kata *a* yang berarti tidak dan *gam* yang berarti pergi, jadi tidak pergi, sedangkan *ad-Din* memiliki makna Undang-undang.<sup>4</sup> Dengan demikian, agama atau *ad-Din* merupakan aturan yang dijalankan oleh segenap manusia agar tidak lari dari jalur yang telah dibuat oleh Tuhan. Adapun ibadah (ritual) dijadikan instrument dari agama untuk mencapai tujuan, yaitu menegakkan keadilan dan kebajikan di muka bumi. Namun, keadilan dan kebajikan yang merupakan tujuan akhir dari agama dapat terealisasi dengan mudah bila terdapat sebuah kekuatan yang melindunginya dan kekuatan tersebut tercermin dalam institusi yang bernama negara.

Kebutuhan agama terhadap sebuah insitisi Negara<sup>5</sup> mengindikasikan keharusan adanya seorang pemimpin sebagai wakil rakyat. Pemimpin yang memiliki kekuasaan tertinggi dan ditaati oleh rakyatnya. Namun, kekuasaan tertinggi tersebut merupakan hasil dari perjanjian masyarakat yang kemudian diserahkan kepada pemimpin negara.<sup>6</sup> Berangkat dari kenyataan tersebut, secara

---

Islam bukanlah agama yang lengkap dan tidak juga memuat system kenegaraan yang lengkap pula. Namun demikian, golongan ini mengemukakan bahwa kendatipun dalam Islam tidak terdapat system kenegaraan yang lengkap, tetapi disana terdapat sejumlah nilai dan etika bagi kehidupan bernegara. Munawir Sjadzali, *Islam dan Tatanegara: ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1990), hlm. 1-2.

<sup>3</sup> Abdul Gaffar Aziz, *Berpolitik untuk Agama; Misi Islam, Kristen dan Yahudi tentang Politik*, terj. Ilyas Siraj (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 10.

<sup>4</sup> Harun Nasution, *Islam ditinjau dari berbagai aspeknya* (Jakarta: UI-Press, 2001), hlm. 1

<sup>5</sup> Dalam teologi Islam, kekuasaan dunia dan rohani tidak bisa dipisahkan, yang ada hanyalah berupa kekuasaan Syari'ah yang menyeluruh sebagaimana undang-undang yang disampaikan oleh Nabi. E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Madieval Islam* (London: Cambridge, 1962), hlm. 22-23.

<sup>6</sup> Konsep ini, kemudian berkembang di dunia barat di era modern dengan istilah kontrak social dengan tokohnya John Locke dari Inggris (1632-1704) dan Montesquieu dari Prancis (1689-1755). Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik* hlm. 56. Sedangkan Hasbi Amiruddin menambah seseorang tokoh lain yaitu Jean Jacques Rousseau (w 1765), *Du Contrat Social* karya Jean Jacques Rousseau, dikatakan amat berpengaruh dalam mencetuskan Revolusi Perancis 1789. . lihat Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman* (Yogyakarta: UII Press, 2000), hlm. 107. Jauh sebelum itu, di dunia Islam pemikiran kontrak social telah didengungkan oleh Al-Mawardi (974-1058 M), sehingga sebagian peneliti politik klasik menyematkan

spesifik focus studi dalam penelitian ini dapat dijabarkan dalam beberapa *research questions* berikut ini: Mengapa berkembang konsep kontrak social dalam pemikiran politik Sunni serta bagaimana konsep teori kontrak social itu?

Persoalan diatas penting untuk menjelaskan struktur berfikir masyarakat elit Sunni saat itu. Sinergi antar mereka mendorong tumbuhnya “pemahaman” yang kokoh di kalangan masyarakat Sunni. Pendekatan yang dipergunakan adalah ilmu politik dan ilmu sosial. Untuk melengkapi kajian ini, teori yang dipergunakan adalah *Ekuilibrium* dari Maududi. Menurut Maududi, Islam pada dasarnya berusaha menciptakan hubungan antar individu dan masyarakat sinergi, sehingga individu tidak diperkenankan untuk melampaui batas.<sup>7</sup> Karena itu, dalam kehidupan sosial masyarakat Muslim memiliki kedudukan setara, semua orang menikmati status dan kedudukan yang sama.

### **Sejarah Kontrak Social dalam Islam**

Sebelum lebih jauh membahas bagaimana kontrak social dalam pemikiran politik kiranya perlu diungkapkan sejarah pelaksanaan kontrak sosial dalam Islam dan kiranya sejarah itu dapat terlihat semenjak pembangunan Negara Madinah. Pembangunan tersebut diawali dengan adanya peristiwa *bai'ah Aqobah* pertama dilanjutkan dengan *bai'ah Aqobah* kedua yang kemudian melahirkan perjanjian Madinah. Dalam perjanjian yang dikenal dengan Konstitusi Madinah tersebut, nabi tidak saja diakui sebagai *hakam* bagi masyarakat Madinah,<sup>8</sup> tetapi juga

---

kepadanya sebagai pendiri teori kontrak social dalam Islam. Pemikiran Mawardi ini adalah pemikiran maju yang melampaui zamannya. Adapun kontrak social merupakan perkembangan dari perjanjian antara penguasa dengan mereka yang memberi kuasa kepadanya. Dalam Islam, perjanjian kali pertama muncul ketika Manusia melakukan perjanjian kepada Tuhan atas penciptaan dirinya. Term ini kemudian berkembang dalam realitas masyarakat Islam ketika mereka bermuamalah, diantaranya dengan istilah *bai'ah*. Istilah yang berangkat dari istilah dalam jual beli (*bay'*), yang mengisyaratkan bahwa perjanjian penguasa dan rakyat itu ibarat sebuah jual beli kepercayaan.

<sup>7</sup> Abul A'la Al-Maududi, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, Terj. Asep Hikmat (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 172.

<sup>8</sup> Sebuah salah satu nama yang dipakai untuk menamai kota Yastrib. Menurut Imam Syihabuddin, terdapat nama lain dari kota Madinah. Nama-nama untuk kota Madinah selain nama Madinah terdapat 29 nama. Lihat Syihabuddin Abi Abdillah Yaquti ibn Abdullah, *Mu'jam al-Buldan*, jilid V (Bairut: Dar al-Sadr, 1977), hlm. 83

sebagai pemimpin tertinggi dalam masyarakat.<sup>9</sup> Sebagai pemimpin tertinggi Negara Islam, kewenangan Nabi dibatasi oleh konstitusi yang telah dibuatnya tersebut, Muhammad mencoba menerapkan hukum kesetaraan kedudukan dalam sebuah masyarakat, sehingga sebagai pemimpin ia tidak bisa memaksa masyarakat.

Menurut penulis tindakan tersebut tidak lepas oleh realitas politik saat itu, kekuatan politik yang Muhammad bangun tidak memungkinkan dia untuk menjadi pemimpin yang otokrat. Hal ini karena di saat Negara Islam berdiri di Madinah, pengikut Muhammad hanya 100 orang, baru setelah pada abad 5 H pasca membelotnya Yahudi, Muhammad mencoba memfungsikan negara sebagaimana mestinya,<sup>10</sup> meskipun usahanya tidak terlalu berhasil. Kiranya hal ini senada dengan ungkapan Watt, sebagaimana yang dikutip oleh Turner menyebutkan meskipun kekuasaan Muhammad bertambah besar, namun kedudukan Muhammad tidak lebih tinggi daripada kepala suku lainnya, karena itu ia tidak pernah berada dalam posisi sebagai pemimpin yang patrimonial.<sup>11</sup>

Menginjak tahun 632 M, negara yang masih bayi tersebut menghadapi kegoncangan hebat akibat wafatnya Muhammad. Di tengah-tengah situasi krisis tersebut sekelompok orang Anshar berkumpul di Saqifah suku Bani Sa'idah, dengan mengelilingi Sa'ad ibn 'Ubadah, seorang terkemuka dari kalangan Anshar.<sup>12</sup> Atas kesepakatan bersama yang cukup alot serta pelbagai argumen dari

<sup>9</sup> Mengenai bagaimana prinsip dan kinerja perjanjian tersebut lihat J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-prinsip pemerintahan dalam Piagam Madinah: Ditinjau dari Pandangan al-Qur'an* (Jakarta: Rajawali Press, 1994).

<sup>10</sup> Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 94.

<sup>11</sup> Bryan S. Turner, *Sosiologi Islam; Suatu Telaah Analisis atas Tesa Sosiologi Weber* Terj. G.A. Ticoalu, cet III (Jakarta: Rajawali Press, 1992), hlm. 153.

<sup>12</sup> Menurut Zhafir al-Qasimi sebagaimana yang dikutip oleh Zul Asyri pada dasarnya jauh sebelum Nabi Hijrah ke Madinah Sa'ad ibn 'Ubadah telah dicalonkan sebagai kepala suku. Oleh karena itu, sebuah mahkota telah dipersiapkan untuk melantiknya. Tetapi sebelum upacara pelantikan berlangsung, Rasulullah telah sampai di Madinah, sehingga secara praktis pelantikan tersebut menjadi batal. Tatkala Nabi wafat, cita-cita lama muncul kembali, maka dengan maksud untuk mengambil kepemimpinan Rasulullah, masyarakat Anshar Madinah berusaha melantik Sa'ad ibn 'Ubadah. Lihat Zul Asyri, *Pelaksanaan Musyawarah dalam Pererintahan al-Khulafa' al-Rasyidin* (Jakarta: Kalam Mulia, 1996), hlm. 29. Menurut penulis, dorongan kearah tersebut dapat difahami, karena mereka beranggapan bahwa kedudukan Rasulullah merupakan jabatan keduniawian *an sich*, sehingga masyarakat Anshar khawatir kehilangan kehormatan yang selama ini diberikan oleh Rasulullah.

kedua belah pihak, akhirnya Ab Bakr terpilih sebagai khalifah pertama pengganti Nabi.<sup>13</sup> Namun, perkumpulan di Saqifah suku Bani Sa'idah itu bukanlah representasi kaum muslim, sehingga setelah disepakati oleh mereka, Ab Bakr tetap melakukan perjanjian dihadapan masyarakat muslim.<sup>14</sup> Kepemimpinan Ab Bakr tidak begitu lama, padahal ketiadaan norma-norma yang jelas dalam bernegara dapat menimbulkan perpecahan. Karena itu, ia mengkhawatirkan keberlangsungan kepemimpinan selanjutnya. Saat itu, perangkat yang ada berupa al-Qur'an dan Konstitusi Madinah sebagai pengatur norma politik, di sisi lain terdapat adat istiadat pra-Islam yang jauh telah mapan.

Ab Bakr kemudian memutuskan bahwa kepemimpinan selanjutnya -Umar ibn Khattab-berdasarkan wasiat darinya tanpa adanya pemilihan. Sebuah keputusan yang dikembangkan dari tradisi pra Islam. Meskipun demikian, ia mewasiatkan bahwa masyarakat Muslim tidak dapat serta merta taat kepada Umar ibn Khattab jika belum memberikan kontrak sosial terhadap mereka. Karena itu, Umar mengadakan kontrak sosial antara masyarakat muslim dengan dirinya di depan masjid Nabawi. Dengan demikian, dalam Islam baiat memiliki kedudukan yang sentral dalam pelbagai urusan negara. Baiat merupakan ikrar antara ummat

---

<sup>13</sup> Pada saat itu argumen yang terkenal adalah bahwa pemimpin umat Islam itu harus berasal kalangan Quraisy. Persyaratan tersebut di dasari oleh sebuah hadits yang kali pertama dimunculkan oleh Abu Bakar ketika dalam perselisihan di Bani Saadah. Lihat Ahmad Khairuddin, *Beberapa Interpretasi Hadits al-Aimnah Mi Quraisy* (Banjarmasin: Antari Press, 2003), hlm. 163-212. Namun, prinsip ini merupakan kunci dalam menelisik alur pemikiran politik Sunni yang dianggap mulia sepanjang sejarah Islam.

<sup>14</sup> Amir Hasan Siddiqi, *Studies in Islamic History*, terj. J. Irawan (Bandung: al-Maarif, 1985), hlm. 128. Menurut Nurchalis Madjid, pidato Ab Bakr dalam kontrak sosialnya sebagai khalifah tersebut dapat juga disebut "nasionalisme partisipatif egaliter,". Menurutnya hal ini karena dalam pidato tersebut mengandung beberapa prinsip-prinsip kehidupan bermasyarakat; pertama, pengakuan Ab Bakr dia adalah rakyat biasa dan mengharapkan agar rakyat mengikutinya jika berbuat benar dan meluruskannya jika ia berbuat keliru. Kedua, seruannya agar berkomitmen pada etika kejujuran sebagai amanat dan tidak berbuat curang serta khianat. Ketiga, sebuah penegasan pada persamaan prinsip egalitarianisme dan keadilan sosial, serta adanya kewajiban yang pasti atas kelompok yang kuat untuk kelompok yang lemah dan sebaliknya yang harus diwujudkan oleh adanya pimpinan masyarakat. Keempat, seruan untuk tetap menjaga sifat juang, yang menggambarkan sebuah sikap hidup yang penuh cita-cita luhur demi kehidupan masa depan. Kelima, penegasan bahwa kewenangan kekuasaan yang diperolehnya bukan karena keistimewaan-keistimewaan, tetapi lebih karena nilai universal dari prinsip-prinsip yang dianut dan dilaksanakannya. Nurcholish Madjid, "Agama dan Negara dalam Islam; Telaah Atas Fiqih Siyasy Sunni" dalam Budhy Munawar Rahman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994), hlm. 592

Muslim dengan pemimpin ummat, sehingga ia tidak boleh secara serta merta membatalkannya.

Perluasan wilayah kekuasaan yang sangat cepat pada masa Ab Bakr dan Umar,<sup>15</sup> tidak saja tersebarny Islam di segala penjuru tetapi juga merubah wajah masyarakat Islam. Hal ini karena setiap masyarakat atau bangsa yang mengalami masa transisi tersebut akan menunjukkan pola perkembangan yang dipengaruhi oleh pelbagai gejala dan masalah khusus, baik berkenaan dengan geografis, ekonomi, dan politik. Salah satu gejala bagi masyarakat Islam saat itu adalah terjadinya pergolakan dan perubahan struktur sosial masyarakat dengan lahirnya aristokrat- aristokrat baru di tengah-tengah masyarakat Islam yang turut menentukan gerak perubahan. Para aristokrat tersebut menjadi “penguasa kecil” dengan pelbagai pendukungnya.

Kondisi tersebut pada menimbulkan polarisasi yang kuat dikalangan ummat Islam, tercermin dalam masa kekuasaan Islam di bawah kepemimpinan ‘Ustman ibn Affân dan ‘Alî ibn Abî Thâlib yang tidak sesukses pendahulunya. Kedua khalifah terutama pada masa ‘Alî ibn Abî Thâlib mulai terjadi pengkikisan kekuasaan. *Bai’ah* yang merupakan simbol sentral dimulainya kedaulatan mulai mengalami degradasi nilai. Hal ini tercermin munculnya pelbagai pemberontakan pada masa ‘Ustman ibn Affân dan pengakuan pemimpin yang sah di dunia Islam pada masa ‘Ali pada tiga tempat. Pertama, Kufah, mengangkat ‘Ali sebagai khalifah, kedua, Syria dengan mengusung Muawiyah, dan Ketiga Madinah

---

<sup>15</sup> Pada periode ini-Ab Bakr dan ‘Umar ibn Khattab- muncul dan berkembang pelbagai istilah atau konsep dalam politik khususnya dalam bidang kenegaraan. Istilah-istilah tersebut merupakan hasil inovasi dan transmisi keilmuan serta kebudayaan pra Islam dan Persia yang dicoba untuk diterapkan dalam khazanah politik Islam, istilah *Khalifah* misalnya. Kata yang dipergunakan sebagai gelar yang di sandang oleh Abu Bakr, namun perlu diingat bahwa istilah khalifah tersebut merupakan gelar deskripsi yang kabur. Ia muncul 2 kali dalam al-Qur’an, dalam surat al-Baqarah ayat 30 yang mengacu kepada Adam dan surat Shad ayat 26 yang mengacu kepada Dawud. Dalam kedua ayat tersebut nilai yang diangkat berbeda meskipun menggunakan istilah yang sama. Penggunaan istilah tersebut mengindikasikan bahwa istilah ini telah berkembang jauh sebelum Islam datang, karena al-Qur’an datang bukan pada daerah yang kosong kebudayaan. Oleh sebab itu, kerap kali al-Qur’an menggunakan bahasa-bahasa yang telah diketahui oleh masyarakat Arab. Bernard Lewis mencatat bahwa istilah *khalifah* muncul kali pertama pada abad ke-6 M di Arabia yang dipakai untuk menyebut raja muda yang bertindak sebagai wakil pemilik kedaulatan yang bertempat di tempat lain. Bernard Lewis, *Bahasa Politik Islam* Terj Ihsan Ali Fauzi (Jakarta: Gramedia, 1994), hlm. 60-61

dengan mengusung Zubair.<sup>16</sup> Celah yang dibuka oleh ‘Ali dimanfaatkan sedemikian rupa oleh Muawiyah, sehingga ia berhasil mengambil alih negara dari kekuasaan ‘Ali ibn Abi Thalib.<sup>17</sup> Pemikiran atau sikap dikembangkan oleh Muhammad dan para sahabatnya tersebut pada perkembangan selanjutnya menjadi dasar bagi perkembangan sistem politik Sunni. Dalam pengertian lain, bahwa mereka memiliki hak dan kewajiban dalam bernegara dan melihat diri mereka sejajar dengan anggota masyarakat lainnya. Bagi mereka sangat jelas, bahwa segala sumber kekuasaan adalah rakyat.

### Dasar Pemikiran Sunni

Problema politik yang berkembang pada masa akhir kekuasaan Ali dan Awal kekuasaan Muawiyah dalam perkembangannya merembet kepada persoalan teologi. Pihak yang kalah berusaha mengembangkan pelbagai ide tentang hak suci dan hak absolut kepemimpinan Islam, sedang yang lain berusaha menangkis argumen-argumen yang dibangun. Sejak itu “sinkretisme” pemikiran berkembang pesat dalam dunia Islam. Salah satu pembicaraan yang berkembang adalah masalah “al-Qadr”, “kafir” dan lain sebagainya. Meskipun pembicaraan ini telah muncul pada masa Rasulullah dan sahabatnya, serta terdapat banyak ayat dalam al-Qur’an yang menerangkan tetapi masalah ini pada masa dinasti Umayyah di coba ditarik dalam ranah politik.

Satu hal yang menarik diungkapkan oleh Rahman, berbagai macam kitab yang mengulas masalah teologi pada masa itu, kerap kali terdapat suatu bab khusus, yang biasanya ditempelkan pada bagian terakhir dari buku-buku mereka yang membahas pemikiran politik dalam Islam dengan nama *kitâb al-Imâmah*.<sup>18</sup> Ghilan al-Dimasyqi misalnya,<sup>19</sup> dalam suratnya kepada Umar ibn Abdul Aziz

<sup>16</sup> M. Abdul Karim, *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam* (Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2009), hlm. 106-107.

<sup>17</sup> Abu Ja’far ibn Jarir Al-Thabari, *T r kh al-Umam wa al-Mul k*, Jilid IV (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), hlm. 55-57

<sup>18</sup> Rahman Zainuddin, “Sejarah Pemikiran Politik Islam; Sebuah Upaya Kontekstual” dalam Tim Penyusun (ed.), *Kontekstualisasi ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA.* (Jakarta: IPHI & Paramadina, 1995), hlm. 335.

<sup>19</sup> Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Tragedi Intelektual; Perselingkuhan Politik dan Agama*, Terj. Zamzam Afandi Abdillah (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003), hlm. 90-92. Menurutnya, karya dari

disamping ia menerangkan masalah iman ia juga menguraikan masalah imamah. Menurutnya imamah boleh dipegang oleh golongan luar selain suku Quraisy, karena setiap orang yang berpegang pada Qur'an dan Sunnah berhak atas imamah, dan imamah ditetapkan melalui konsensus umat.<sup>20</sup> Penamaan dengan kata *al-Imâmah* ini lebih umum dipakai oleh kalangan *Syi'i*. Pemimpin bukanlah berdasar sebuah suksesi pemilihan tetapi berada dalam sebuah garis warisan Ali. Ab Bakr dan Umar merupakan perampas kekuasaan sah, sehingga bagi kalangan *Syi'i*, kepemimpinan umat Islam di mulai dari Ali dan keturunannya. Hal ini kiranya menunjukkan bahwa penulisan ini merupakan upaya jawaban atas polemik dari kalangan syi'ah.

Di sisi lain perumusan sistem politik kenegaraan Islam dicoba dilakukan oleh penguasa Islam saat itu. Sejak penguasa pertama Umayyah, pelbagai pembaharuan dalam system pemerintahan dengan mengenalkan system suksesi kepemimpinan baru dengan melalui pengangkatan dan pemilihan secara terbatas.<sup>21</sup> Rakyat tidak lagi masuk dalam pergulatan kepemimpinan Islam, namun hanya orang-orang yang terpilih dan memiliki kapabilitas yang dapat mengusulkan naiknya seorang pemimpin. Di kemudian hari prinsip ini semakin mapan dalam pemerintahan Islam dengan menjelma dalam *Ahll al-Halli wal 'Aqdi* Naiknya Abasiyyah sebagai penguasa Islam semakin memapankan konsep-konsep tersebut, bahkan Abasiyyah bergerak lebih jauh dari Umayyah dengan mengembangkan pelbagai ide tentang hak suci dan hak absolut kepemimpinan Islam yang dapat mengukuhkan legitimasi kekuasaan Abasiyyah. Dimensi-dimensi keagamaan pada otoritas kepemimpinan Abasiyyah pada gilirannya memperkuat tampilan-tampilan pemerintahan yang dekat agama.

Menurut M. Nafis, salah satu upaya untuk menunjukkan kredibilitas pemerintahannya adalah dengan adanya pemanfaatan politik dengan menggunakan bahasa agama. Pemanfaatan bahasa agama dalam pemerintahan ini

---

Ghilan ini tidak dapat ditemukan lagi, sehingga pengetahuan mengenai pemikirannya ditemukan terserak-serak pada tulisan sejarah sekte, dan salah satunya adalah surat yang dikirimkannya kepada Umar ibn Abdul Aziz.

<sup>20</sup> *Ibid.*, hlm. 93.

<sup>21</sup> Jurji Zaidan, *T r kh Tamaddun al-Islâmi*, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Hilal, ttp), hlm. 132.

sangat kuat, sehingga khalifah dianggap sebagai wakil dari kepercayaan Allah di muka bumi.<sup>22</sup> Dengan demikian, pergeseran konsep khilafah yang dilakukan oleh Umayyah semakin dikembangkan oleh Dinasti Abasiyyah, sehingga konsep khilafah Allah menunjukkan klaim bahwa kekuasaan Abasiyyah didirikan oleh otoritas Tuhan dan bukan merupakan pilihan rakyat. dalam perkembangan selanjutnya, pemikiran ini mendapat pengakuan dari intelektual Sunni. Namun demikian, di samping pengukuhan otoritas kekuasaan dengan memakai trem-trem agama, Abasiyyah tetap mengukuhkan legitimasinya dengan melalui *al-Bai'ah al-mamah* sebagai simbol dari dukungan rakyat. Kenyataan ini menurut Nafis, menunjukkan bahwa kekuasaan yang dianut oleh Abasiyyah memiliki corak teokratis-Absolut sekaligus berwajah populis-demokratis.<sup>23</sup>

Bersamaan dengan hal tersebut, berkembang secara pesat sebuah sistem pendidikan hellenisme di Abasiyyah.<sup>24</sup> Pengaruh ini, secara sosiologis dapat diterima secara logis, kedekatan geografis dan keterkaitan dengan Persia menyebabkan mudahnya pengaruh hellenistic masuk dan berkembang pada masa ini. Di sisi lain, sekte Muktazilah mulai menancapkan kuku “kekuasaannya” dalam Istana, sehingga obor rasionalisme semakin berkembang pesat dan puncaknya pada kekuasaan al-Makmun, Muktazilah menjadi aliran resmi kerajaan.<sup>25</sup>

Namun lambat tetapi pasti, seiring dengan menurunnya legitimasi para Sultan Abasiyyah, menurun pula pengaruh Muktazilah dalam kekuasaan Abasiyyah. Dibawah kekuasaan al-Mutawakkil<sup>26</sup> dan diikuti oleh 27 Khalifah

---

<sup>22</sup> M. Nafis, “Hubungan Pemerintah Pusat dan Daerah dalam Kekhalifahan Abbasiyyah,” Disertasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009, hlm. 91-92. Tidak diterbitkan.

<sup>23</sup> *Ibid.*, hlm. 93

<sup>24</sup> W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Britain: Edinburgh, 1985), hlm. 37.

<sup>25</sup> *Ibid.*, hlm. 48.

<sup>26</sup> Bersamaan dengan masuknya pengaruh kekuasaan Turki di Abasiyyah. Menurut Bojane Gajane Stryzewska sebagaimana yang dikutip oleh Nafis mengatakan bahwa “kekuasaan tak terlihat” mempengaruhi gerak laju kebudayaan Abasiyyah, dan hal itu terbagi menjadi lima periode. Periode pertama (750-847 M), disebut dengan pengaruh Persia I, periode kedua (847-945 M), disebut dengan pengaruh Turki I, Periode ketiga (945-1055 M), Abasiyyah berada di bawah kekuasaan Dinasti Buwaihi atau dapat juga disebut pengaruh Persia II, periode keempat (1055-1194 M) Abasiyyah dibawah kekuasaan Dinasti Saljuk, atau disebut juga pengaruh Turki II, dan periode kelima (1194-1258 M), Abasiyyah bebas dari pengaruh manapun, namun kekuasaannya hanya efektif di Bagdad dan sekitarnya saja. M. Nafis, “Hubungan Pemerintah, hlm. 75.

setelahnya, kekuasaan para Khalifah Abasiyyah semakin menurun. Di saat itu, pelbagai penguasa yang awalnya merupakan vasal dari dinasti Abasiyyah mulai melepaskan diri, bahkan ada yang berhasil menguasai seluruh pusat pemerintahan. Kenyataan ini menjadikan sebagian besar penguasa Abasiyyah sebagai penguasa boneka bagi para penakluknya.<sup>27</sup> Berakhirnya pengaruh Muktaẓilah ini menyebabkan naiknya pengaruh paham Sunni dikalangan istana, sehingga banyak para *yuris* istana (*qadi*) yang beraliran Sunni bekerja untuk negara. Posisi *qadi* ini tidak saja digunakan semata-mata untuk kepentingan umat tetapi juga sebagai justifikasi keagamaan terhadap kekuasaan khalifah, sehingga tidak ayal membuat para penyusun legislasi tersebut berusaha menyusun pelbagai teori politik untuk mendukung legalitas kekuasaan penguasa Abasiyyah. Sekarang kita marilah kita ikuti pandangan-pandangan para intelektual Sunni mengenai tatanegara khususnya mengenai kontrak sosial antara pemimpin.

### **Pandangan Sunni Tentang Penataan Negara**

Yuris pertama adalah Imam Abu Yusuf (w.187 H), disamping menyusun teori pendistribusian keuangan negara, ia juga mengungkapkan tentang teori keabsolutan kekuasaan khalifah, meskipun hanya sepersepuluh dari karyanya, *Kitab al-Kharaj*. Ia dianggap oleh para intelektual Sunni sebagai seorang intelektual Sunni, meskipun keberadaannya di Abasiyyah jauh sebelum paham Sunni berkembang. Dia diangkat sebagai kepala pengadilan di Baghdad pada masa al-Mahdi dan terus berlanjut hingga akhir kekuasaan Harun ar-Rasyid.

Menurutnya sebagaimana yang dikutip oleh Nafis, bahwa sumber kekuasaan adalah dari Tuhan dan kekuasaan tersebut diberikan sebagian kecil kepada hamba-hambanya. Karena itu, khalifah merupakan hasil pancaran dari kekuasaan Tuhan, sehingga ia memiliki kewajiban yang harus menunaikan amanah tersebut sebaik-baiknya, sedangkan rakyat wajib menaati seluruh

---

<sup>27</sup> Syed Mahmudunnasir, *Islam Konsepsi dan Sejarahnya*, terj: Adang Afandi (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2005), hlm.236. Dalam sejarah Islam Indonesia, Peristiwa ini hampir serupa dengan yang dialami oleh para penguasa Pajang. Lihat M. Misbahuddin, "Konflik Islam Pesisir Vs Islam Pedalaman 1620-1636" Skripsi Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009, hlm. 46. Tidak diterbitkan.

kebijakannya.<sup>28</sup> Kenyataan ini menunjukkan bahwa Abu Yusuf sebagai ketua pengadilan telah gagal dalam mengupayakan keselarasan antara penguasa dan rakyat, sehingga ia tidak saja mengantisipasi adanya kemungkinan khalifah berbuat zalim. Namun terlepas, dari gagalnya Abu Yusuf memperingati khalifah, secara politis kekuasaan Abasiyyah saat itu, sedang berada pada puncaknya, sehingga mereka berusaha mengukuhkan pelbagai legitimasi

Setelah Abu Yusuf terdapat Abu Bakr Muhammad ibn al-Thayyib ibn Muhammad ibn Ja'far ibn Qasim al-Baqillani al-Bisri, yang lebih populer dengan sebutan al-Baqillani. Seorang penganut imam Malik yang wafat pada 1030 M. Ia hidup bertepatan ketika kekuasaan Buwaihi mendominasi kekuasaan Abasiyyah.<sup>29</sup> Selain ahli teologi, ia juga merupakan ahli politik. Doktrin politiknya terdapat dalam karyanya yang berjudul *al-Tamhid fi ar-Radd 'ala 'I-Mulhidah wa 'I-Rafidah wa 'I-Khawarij wa-'I Mu'tazilah*.<sup>30</sup> Secara sekilas, kitab ini merupakan upaya difensif dari perkembangan pemikiran Syiah, Khawarij, dan Mu'tazilah. Di bawah pengaruh kebangkitan kekuatan Syiah yang mulai berkembang, ia berusaha melacak metode tentang konsep imamah.<sup>31</sup>

Dikatakannya, bahwa imamah merupakan hasil konsensus komunitas muslim, sehingga bila sistem penetapan tidak sah, maka sistem pemilihan menjadi sah. Karena itu, ia menolak tentang legitimasi dengan adanya dua imam atau lebih pada waktu yang bersamaan.<sup>32</sup> Oleh karena itu, dalam teori politiknya, al-Baqillani menekankan hanya ada satu khalifah, dan satu penguasa pemegang kedaulatan tertinggi.

Menurut penulis, pendapat ini dipengaruhi oleh perkembangan sosio politik yang berkembang pada saat itu. Makin merosotnya kekuasaan yang efektif di Abasiyyah dan naiknya kekuatan dan prestise lain menyebabkan adanya proses devaluasi, penurunan nilai terhadap otoritas khalifah. Karena itu, para legislator

<sup>28</sup> M. Nafis, "Hubungan Pemerintah, hlm. 92

<sup>29</sup> Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqillani; Studi Persamaan dan Perbedaan dengan al-Asy'ari* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 13.

<sup>30</sup> Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan; Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. 23.

<sup>31</sup> *Ibid.*,

<sup>32</sup> *Ibid.*, hlm. 24-25.

tetap merasa memiliki kepentingan dalam menjaga legitimasi institusi kekhalifahan, dengan menawarkan beberapa teori politik dalam mengatur urusan negara. Salah satunya menurut Lewis adalah lahirnya gelar Sultan, gelar ini mengandung pengertian kekuasaan atas militer dan politik,<sup>33</sup> sedangkan khalifah merupakan penguasa agama.

Usaha mempertahankan otoritas khalifah-khalifah Abasiyyah lainnya dilakukan oleh Abu Hasan al-Mawardi, seorang pengikut mazhab Syafii, yang lahir di Basrah 974 M, dan meninggal pada 1058 M.<sup>34</sup> Karyanya *al-Ahkam Sulthaniyah* dipandang sebagai karya yang komplit tentang masalah birokrasi pemerintahan Islam. Leonard Binder sebagaimana dikutip oleh Syafii Maarif menyebutkan bahwa pernyataan-pernyataan al-Mawardi merupakan pernyataan yang paling komplit tentang legalitas kekhalifahan.<sup>35</sup> Karena itu, tidak berlebihan sebagian orang mengatakan bahwa al-Mawardi merupan penemu teori Kontrak sosial dalam Islam.

Hal ini didasarkan kepada realitas sejarah bahwa sebelum dan sesudah al-Mawardi, belum ditemukan intelektual Muslim yang mengungkapkan bagaimana kepala negara itu dipilih. Menurutnya, sebuah institusi imamah membutuhkan persyaratan syari'at dan bukan persyaratan akal. Karena itu, pengangkatan imam melalui konsensus umat Islam adalah sebuah kewajiban. Adapun imam harus memiliki dan memenuhi syarat-syarat tertentu, sedangkan majelis syura harus terdiri dari orang-orang khusus.<sup>36</sup> Karena itu, al-Mawardi membagi umnat Islam menjadi dua kelompok, pemilih (*ahl al-ikhtiyar*) dan yang dipilih (*ahl al-Immah*), dengan bahasa lain umat itu memilih dalam posisi dipimpin atau menjadi memimpin.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Bernard Lewis, *Bahasa Politik Islam*, hlm. 67

<sup>34</sup> Nur Mufid dan Nur Fuad, *Bedah al-Ahkamus Sultaniyah* (Surabaya: Pustaka Progresif, 2000), hlm. 21.

<sup>35</sup> Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, hlm. 25.

<sup>36</sup> Qamaruddin Khan, *Kekuasaan, Penghianatan, dan Otoritas Agama: Telaah Kritis Teori al-Mawardi tentang Negara* terj. Imron Rosyadi (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 43.

<sup>37</sup> Sebagaimana diuraikan Syafii Maarif, al-Mawardi memberikan tiga kualifikasi bagi pemilih, yaitu adanya rasa adil, mengetahui latar belakang kandidat yang dipilih, dan memiliki kebijakan dan kesehatan yang bagus. Adapun kandidat khalifah harus memenuhi persyaratan diantaranya ialah adanya rasa adil, pengetahuan yang luas, sehat jasmani rohani, memiliki pertimbangan yang

Di samping itu, al-Mawardi juga membicarakan tentang bagaimana prosedur penggantian imam. Menurutnya, sebagaimana dikutip oleh Nur Mufid dan Nur Fuad, bila imam tidak lagi memenuhi persyaratannya sebagai imam, maka gugurlah hak keimamannya, sehingga ia dapat dilenggserkan oleh rakyatnya.<sup>38</sup> Hal ini karena, prinsip dasar dari pemikirannya adalah penekanan ketaatan pada ummat sebagaimana yang telah dipraktekkan pada masa sahabat.

## PENUTUP

Dengan demikian, dapat diambil kesimpulan bahwa berkembangnya teori politik dalam pemikiran Sunni terutama masalah kontrak sosial dibentuk berdasarkan oleh dua sisi pengalaman sejarah, yaitu kehidupan masa-masa awal Islam, dimana Nabi Muhammad dan para sahabatnya sebagai pelakunya. Di satu sisi lain, adalah pertarungan ideologi antar tiga golongan, Syi'ah, Khawarij, dan Mu'tazilah sehingga memunculkan reaksi terhadap perkembangan pemikiran Sunni. Adapun doktrin politik yang dikembangkan oleh pemikiran Sunni tersebut pada umumnya berdasarkan syari'at Islam, kekuatan akal setidaknya tunduk pada kekuatan wahyu. Hal ini karena negara tidak bisa dibentuk oleh perencanaan rasionalitas semata, terlebih akal memiliki keterbatasan, sehingga tanpa mengurangi hak akal, kiranya perlu adanya keseimbangan yang proposional antara akal dan wahyu.

## DAFTAR RUJUKAN

- Abdullah, Syihabuddin Abi Abdillah Yaquti ibn. *Mu'jam al-Buldan*, Jilid V Bairut: Dar al-Sadr, 1977.
- Amiruddin, Hasbi. *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman* Yogyakarta: UII Press, 2000.
- Asyri, Zul. *Pelaksanaan Musyawarah dalam Pererintahan al-Khulafa' al-Rasyidin* Jakarta: Kalam Mulia, 1996.
- Aziz, Abdul Gaffar. *Berpolitik untuk Agama; Misi Islam, Kristen dan Yahudi tentang Politik*, terj. Ilyas Siraj Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

---

tepat, memiliki keberanian, dan memiliki darah keturunan Quraisy. Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, hlm. 29.

<sup>38</sup> Nur Mufid dan Nur Fuad, *Bedah al-Ahkamus Sultaniyah*, hlm. 101.

- Jabiri, Muhammad 'Abid al-. *Tragedi Intelektual; Perselingkuhan Politik dan Agama*, Terj. Zamzam Afandi Abdillah Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003.
- Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqillani; Studi Persamaan dan Perbedaan dengan al-Asy'ari* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Karim, M. Abdul. *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam* Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2009.
- Khairuddin, Ahmad. *Beberapa Interpretasi Hadits al-Aimmah Mi Quraisy* Banjarmasin: Antari Press, 2003
- Lewis, Bernard. *Bahasa Politik Islam* Terj Ihsan Ali Fauzi Jakarta: Gramedia, 1994.
- Maududi, Abul A'la Al-. *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, Terj. Asep Hikmat Bandung: Mizan, 1995.
- Madjid, Nurcholish "Agama dan Negara dalam Islam; Telaah Atas Fiqih Siyasy Sunni" dalam Budhy Munawar Rahman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994.
- Mahmudunnasir, Syed. *Islam Konsepsi dan Sejarahnya*, terj: Adang Afandi Bandung: Remaja Rosda Karya, 2005.
- Misbahuddin, M. "Konflik Islam Pesisir Vs Islam Pedalaman 1620-1636" Skripsi Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009. Tidak diterbitkan.
- Mufid, Nur dan Fuad, Nur. *Bedah al-Ahkam Sultaniyah* Surabaya: Pustaka Progresif, 2000
- Nasution, Harun. *Islam Rasional; Gagasan dan Pemikiran* Bandung: Mizan, 1995.
- ....., *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* Jakarta: UI-Press, 2001.
- Nafis, M. "Hubungan Pemerintah Pusat dan Daerah dalam Kekhalifahan Abbasiyyah," Disertasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009. Tidak diterbitkan.
- Pulungan, J. Suyuthi. *Prinsip-prinsip pemerintahan dalam Piagam Madinah: Ditinjau dari Pandangan al-Qur'an* Jakarta: Rajawali Press, 1994.
- Rayis, Dhiyauddin ar-. *An Nazhariyat As Siyasiyah Al-Islamiyah* terj: Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2002.
- Rosenthal, E.I.J. *Political Thought in Madieval Islam* London: Cambridge, 1962.
- Syafii Maarif, Ahmad. *Islam dan Masalah Kenegaraan; Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante* Jakarta: LP3ES, 1985.
- Siddiqi, Amir Hasan. *Studies in Islamic History*, terj. J. Irawan Bandung: al-Maarif, 1985.

- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tatanegara: ajaran, Sejarah dan Pemikiran* Jakarta: UI-Press, 1990.
- Shiddiqi, Nourouzzaman. *Jeram-Jeram Peradaban Muslim* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Thabari, Abu Ja'far ibn Jarir Al-. *T r kh al-Umam wa al-Mul k*, Jilid IV Beirut: Dar al-Fikr, 1979.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology* Britain: Edinburgh, 1985.
- Zainuddin, Rahman. "Sejarah Pemikiran Politik Islam; Sebuah Upaya Kontekstual" dalam Tim Penyusun (ed.), *Kontekstualisasi ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*. Jakarta: IPHI & Paramadina, 1995.
- Zaidan, Jurji. *T r kh Tamaddun al-Islâmi*, Jilid 1 Beirut: Dar al-Hilal, ttp.