Globethics Repository



Reformulasi Hubungan Agama Dengan Negara

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Journal volume
Authors	Mashudi
Publisher	UIN Walisongo
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-08 15:26:45
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/153337

REFORMULASI HUBUNGAN AGAMA DENGAN NEGARA: Dialog Pemikiran Yusuf al-Qardhawy dengan Ulama Klasik tentang Politik Kenegaraan dan Implikasinya bagi Perpolitikan di Indonesia

Mashudi
IAIN Walisongo Semarang
e-mail: mashudi_69@yahoo.co.id

Abstract

This research describes the formulation want state politics and religious ties with the country according to Yusuf al-Ulama Qardhawy and Classical. The results of the analysis of their thinking as outlined in his works, can be explained that Yusuf al-Qardhawy reformulate the concept of the relationship between religion and the state as well as the state political through and isti'ab syumuli method, a problem of how to resolve the impasse in state politics as well as the relationship between religion and state product classical scholars thought. Reformulation of the concept of the relationship between religion and the state is the solution to the stagnation (stagnation) patterns of thought classical scholars. The concept of state politics by Yusuf al-Ulama Classical Qardhawy and there are points in common with the Indonesian state politics in the context of the present though not totally, so that some can be implemented to control the practice of politics in Indonesia lately away from religious ethics.

***

Penelitian ini ingin menjelaskan formulasi politik kenegaraan dan hubungan agama dengan negara menurut Yusuf al-Qardhawy dan Ulama Klasik. Hasil analisis dari pemikiran mereka yang dituangkan dalam karya-karyanya, dapat dijelaskan bahwa Yusuf al-Qardhawy mereformulasi konsep hubungan agama dan negara serta politik kenegaraan tersebut melalui metode *shumulī* dan *isti'ab,* suatu cara menyelesaikan kebuntuan problematika politik kenegaraan serta hubungan agama dan negara produk pemikiran ulama klasik. Reformulasi konsep hubungan agama dan Negara tersebut merupakan solusi atas stagnasi (kejumud-an) corak pemikiran ulama klasik. Secara teoritis, konsep politik kenegaraan menurut Yusuf al-Qardhawy dan Ulama Klasik terdapat titik kesamaan dengan politik kenegaraan Indonesia dalam konteks sekarang meskipun tidak secara total, sehingga sebagian dapat diimplementasikan untuk mengendalikan praktik perpolitikan di Indonesia yang akhir-akhir ini jauh dari etika agama.

Keywords: reformulasi, agama, negara, politik kenegaraan

A. Pendahuluan

Kehidupan bermasyarakat dan bernegara merupakan kebutuhan asasi umat manusia di manapun, karena ia ciptaan Allah SWT yang dibekali dengan karakter dan fitrah sosial. Praktik pengaturan kenegaraan dipengaruhi oleh nilai-nilai sosial, budaya politik, dan agama. Sebagai insan *religious*, karakter dan fitrah sosial manusia untuk hidup bermasyarakat dan bernegara tidaklah bebas nilai, karena itu perlu dicari model hubungan antara agama dengan negara.

Formulasi hubungan agama dan negara dalam wacana ulama klasik, seperti al-Mawardi dalam, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah,* Abu Ya'la dalam *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* dan Ibn Taimiyyah dalam *al-Siyāsah al-Shar'iyyah fi Iṣlāḥ al-Rā'i wa 'l-Ra'iyyah,* baru sebatas landasan awal sehingga belum mampu menjawab problematika hubungan agama dan negara dalam konteks sekarang.

Yusuf al-Qardhawy menawarkan konsep *shumuli* dan *isti'ab* untuk menyempurnakan produk pemikiran ulama klasik tentang hubungan agama dan negara serta politik kenegaraan secara umum. Reformulasi konsep hubungan agama dan Negara tersebut merupakan solusi atas stagnasi (ke-*jumud*-an) corak pemikiran ulama klasik. Sehingga pemikiran beliau dalam ini dipandang sebagai "ijtihad politik". Gagasan ini penting, mengingat diskursus hubungan agama dan negara bukanlah harga mati, melainkan bersifat situasional dan kondisional. Tulisan ini mencoba menformat politik kenegaraan dan hubungan agama dan negara yang *marketable*, mengglobal dan bahkan menjadi "bio-politik". Dalam konteks ke-Indonesia-an, sebagian gagasan Ulama Klasik dan Yusuf al-Qardhawy khususnya yang berkaitan dengan etika, sangat cocok untuk diimplementasikan. Kendatipun sinyalemen tersebut perlu diuji dan dibuktikan dalam kehidupan kenegaraan.

Formulasi metode *shumuli* dan *isti'ab* merupakan suatu cara menyelesaikan kebuntuan problematika politik kenegaraan serta hubungan agama dan negara produk pemikiran ulama klasik secara *integrited*. Hasil "ijtihad politik" beliau yang terpenting adalah unifikasi agama dan negara dimana antara agama dengan negara tidak boleh dipisahkan, etika berpolitik yang senantiasa berpedoman pada religiusitas dan normativitas, pemisahan sistem pemerintahan dan bentuk negara yakni pemerintahan boleh menganut sistem apa saja sesuai kondisinya tetapi bentuk negara harus demoktaris, negara boleh dipimpin oleh siapa pun yang penting memiliki integritas, kompetensi, cerdas, jujur dan kuat untuk menegakkan Hak Asasi Manusia serta mewujudkan kesejahteraan merata bagi kemanusiaan.

Menyimak beberapa konsep cerdas tersebut di atas, artikel ini akan mengurai wacana formulasi politik kenegaraan dan hubungan agama dengan negara menurut Yusuf al-Qardhawy dan Ulama Klasik dan bagaimana pula implikasi formulasi politik kenegaraan dan hubungan agama dengan negara Yusuf al-Qardhawy dan Ulama Klasik bagi perpolitikan di Indonesia.

B. Yusuf al-Qardhawy dan Politik Kenegaraan

Corak pemikiran Yusuf al-Qardhawy mengenai relasi agama dengan negara, di samping tertuang dalam karya monumental beliau yang berjudul *al-Siyāsah al-Shar'iyyah* dan *Min Fiqh al-Dawlah,* juga terdapat hampir dalam setiap karya ilmiahnya. Hal itu dapat dipahami bahwa keberhasilan paradigma politik kenegaraan harus didukung oleh aspek lain. Misalnya persoalan stabilitas keamanan harus ditopang dengan kondisi ekonomi yang mapan, pengalaman dan pengamalan secara seimbang (*balance*). Di samping itu pula dapat dilacak bahwa corak pemikiran kenegaraannya senantiasa berporos pada dua hal, yakni *rasionalitas* dan *religiusitas*.

Formulasi paradigma politik kenegaraan Yusuf al-Qardhawy tersebut terurai sebagai berikut:

1. Falsafah Pendirian Suatu Negara

Menurut Yusuf al-Qardhawy pembentukan suatu pemerintahan adalah sebuah kewajiban, yang didasarkan atas konsensus umat dalam memberantas kemungkaran.Karena memberantas kemungkaran itu sebuah kewajiban, maka mendirikan negara merupakan suatu kewajiban, dan kategori wajibnya adalah *wajib kifayah*.[1] Tabiat Islam atas risalahnya adalah bahwa Islam agama *universal* dan *kompherensif* yang mencakup seluruh sektor kehidupan tidak terkecuali bidang politik.[2]

Argumentasi berikutnya pendirian suatu negara menurut Yusuf al-Qardhawy adalah kenyataan sosial dan sifat alamiah manusia. Hakikatnya, manusia cenderung hidup bermasyarakat agar bisa bekerjasama dan tolong menolong dalam rangka

---

[1]Bandingkan dengan Mashudi, "Pemikiran Politik Yusuf al-Qardhawy, Pemikiran Politik Yusuf al-Qardhawy: Telaah Kritis Kaum Modernis terhadap Pemikiran Politik Kenegaraan Abad Klasik dan Pertengahan", *Tesis*, tidak dipublikasikan, (Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo, 2001), h. 65. Lihat: Yusuf al-Qardhawy, *Min Fiqh al-Dawlah fi 'l-Islām*, (Kairo: Maktabat Wahbat, t.th.), h. 32.

[2]Yusuf al-Qardhawy, *Min Fiqh al-Dawlah fi 'l-Islām*, h. 18.

memenuhi kebutuhan hidupnya. Akan tetapi ketika dalam bekerjasama dan tolong menolong tersebut sering terjadi persaingan dan pertentangan, maka cara untuk mengatasinya diperlukan pemerintah atau penguasa, untuk menyelesaikan persengketaan dan melayani kepentingan rakyat.[3]

Dengan demikian, menurut Yusuf al-Qardhawy menegakkan sebuah negara berdasarkan pada kewajiban agama di samping pertimbangan konsensus (*ijmā'*) ulama. Karena ia mengakui bahwa di samping atas dasar perintah Allah, agar saling tolong menolong dalam kebajikan serta tidak dalam berbuat dosa dan kejahatan, karena kerjasama dan tolong menolong merupakan sendi masyarakat.

Dari corak pemikiran di atas, dapat dipahami bahwa nilai-nilai demokratis dalam landasan pendirian negara telah menjadi cita-citanya. Bahkan ia mendasari idenya itu selain alasan rasional juga sebagai implementasi *sharī'at* Islam (alasan spiritual).[4] Pemahamannya terhadap teks ajaran agama didekati dengan teori keseimbangan (*wasaṭiyyah islāmiyyah*)[5] secara komprehensip yakni keberadaan suatu negara merupakan kewajiban yang bedasarkan atas *ijmā'* ulama dan kewajiban *syar'i* secara bersamaan.

2. Pengangkatan Kepala Negara

Pemimpin (kepala negara) dalam persepektif Islam merupakan wakil dari umat atau lebih tepatnya pegawai umat. Di antara hak yang mendasar, wakil layak diperhitungkan atau perwakilan itu dicabut jika memang dikehendaki, terutama jika orang yang mewakili mengabaikan berbagai kewajiban yang harus dilakukannya. Pemimpin (kepala negara) dalam Islam bukanlah penguasa yang steril dari

---

[3]Lihat juga Mashudi, "Pemikiran Politik Yusuf al-Qardhawy...," h. 66. Yusuf al-Qardhawy, *Min Fiqh al-Dawlah fi 'l-Islām*, h.18. Pendapat ini sejalan dengan pola pikir Ibn Taymiyah dalam *al-Siyāsah al-Shar'iyyah fi Iṣlāḥ al-Rā'i wa 'l-Ra'iyyah*, h.32. Selanjutnya simak Konklusi tesis Greetz, atas penelitiaanya di berbagai daerah dan negara dalam Richard J. Bersstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutices and Praxis*, (Phladelphia: Universitas Pensylvenia Press, 1983), h. 93-98. Alasan-alasan seperti ini bagi Iman al-Juwayni tidak diterima, karena beliau berpandangan bahwa masalah kenegaraan dan kepemimipian itu bedasarkan *naṣ* yang *qaṭ'i* baik al-Qur'an maupun al-Hadith bukan rasio. Simak, Abi al-Ma'ali al-Juwaini, *Ghiyyat al-Umam fi 'l-Tiyaṭ al-Ẓulm*, ditahqiq Fuad Abd al-Mun'im Ahmad dan Mustafa Hilmi, (Isklandariyat: Dar al-Dawlah, t.th.), h. 47.

[4]Simak Yusuf al-Qardhawy, *al-Sahwah al-Islāmiyyah: Bany al-Ikhtilāf al-Mashrū' wa 'l-Tafarruq wa 'l-Madmūm*, (Kairo: Dar al-Sahwat wa al-Tawzi', 1994), h.169.

[5]Yusuf al-Qardhawy, dalam memahami teks al-Qur'an dan al-Hadits untuk diaplikasikan dalam merespons situasi kenegaraan denga menekankan pada konsep tersebut. Selanjutnya lihat Yusuf al-Qardhawy, *al-Sahwah al-Islāmiyyah...*, h.137. Lihat pula Yusuf al-Qardhawy, *Awlawiyyat al-Ḥarakah al-Islamiyyah*, (Beirut: Muassasat al-Risalah, 1992), h. 114-120; Yusuf al-Qardhawy, *al-Khaṣā'is al-'Āmmah li 'l-Islām*, (Beirut: Muasassat al-Risalah, 1993), h.127-139.

kesalahan. Tetapi ia adalah manusia yang bisasalah dan benar, bisa adil dan pilih kasih. Sehingga sudah menjadi hak umat Islam untuk meluruskan dan mengkritik kepala negara bila dirasa sudah menyimpang jauh dari regulasi yang berlaku.[6]

Bertolak dari hal di atas, Yusuf al-Qardhawy menyitir pendapat al-Imam al-Syahid Hasan al-Banna dari prinsip kelima dari dua puluh prinsip yang membatasi pemahaman Islam. Sebuah pendapat pemimpin dapat diaplikasikan apabila membawa kemaslahatan dan memenuhi syarat.

> "Pendapat pemimpin atau wakilnya yang tidak dilandasi *naṣ*, yang bisa ditafsiri dengan beberapa versi yang berkaitan dengan berbagai kemaslahatan tidak terbatas, boleh di praktekkan selagi tidak berbenturan dengan kaidah syari'ah. Pendapat itu bisa berubah menurut perubahan kondisi, hukum adat dan tradisi."[7]

Prinsip tersebut mengindikasikan empat perubahan sikap terkait dengan kepala negara yakni: a) Pendapat umum, *khalīfah* atau kepala negara ataupun wakilnya dan beberapa ruang lingkup pengaplikasian pendapat itu juga membatasi ruang lingkup politik kenegaraan *sharī'ah* dan *shūrā* tersebut tergolong wajib atau anjuran; b) Syariat pengaplikasian pendapat pemimpin (kepala negara) ialah jika tidak berbenturan dengan kaidah *sharī'ah*; c) Boleh berubah pendapat pemimpin (kepala negara) karena perubahan kondisi, sebagaimana perubahan sesuatu yang dikatakan dengan alasan karena perubahan alasannya; d) Perbedaan antara masalah-masalah '*ibādah* dengan masalah-masalah biasa (adat istiadat), dengan melihat makna, tujuan dan ketiadaannya. Namun yang paling mendasar ialah memperhatikan tujuan dan makna untuk hal-hal selain ibadah.[8]

Salah satu unsur sangat penting dalam struktur pemerintahan adalah kepala negara. Secara tersurat, Yusuf al-Qardhawy tidak membatasi syarat yang harus dipenuhi oleh kepala Negara, hanya saja secara tersirat dengan pendekatan *al-isti'ab*-nya (universalitasnya) ia mensyaratkanadanya batasanbagi kepala negara dengan mengakomodir beberapa pendapat yang dirumuskan para pemikir politik pada zaman klasik maupun pertengahan dengan mempertimbangkan situasional dan kondisional.[9]

---

[6]Baca Yusuf al-Qardhawy, *Min Fiqh al-Dawlah...*, h. 136

[7]Bandingkan dengan Yusuf al-Qardhawy, *al-Siyāsah al-Shar'iyyah fi 'l-Dhaw' Nuṣūṣ al-Shar'iah wa Maqāsidiha*, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.), h. 7.

[8]Lihat: Yusuf al-Qardhawy, *al-Siyāsah al-Shar'iyyah...*, h. 47.

[9]Lihat: Yusuf al-Qardhawy, *al-Siyāsah al-Shar'iyyah...*, h. 47.

Beberapa syarat bagi kepala negara hasil rumusan para ulama politik tentang yang dijadikan bahan pertimbangan oleh Yusuf al-Qardhawy, yaitu: a) berilmu pengetahuan, minimal untuk mengetahui apakah undang-undang yang dibuat para mujtahid itu legal atau tidak;[10] b) bersifat jujur dan shalih;[11] c) bertindak adil dalam menjalankan segala tugas pemerintahan dan berkemampuan (*kifāyah*); d) memiliki anggota tubuh yang sempurna; e) berwawasan luas untuk mengatur rakyat dan mengelolakemaslahatan umat; f) keberanian untuk melindungi rakyat dalam menghadapi musuh; g) seorang laki-laki dewasa; h) berakal sehat; i) *wara'*; j) memiliki kekuasaan yang nyata (*al-nadjat*);[12] dan k) berasal dari keturunan Quraisy.

Persyaratan yang dirumuskan ulama abad klasik dan pertengahan tersebut di atas, tidak semuanya bisa diterima Yusuf al-Qardhawy. Bahkan beberapa di antara rumusan tersebut dikritik secara tegas karena dianggap tidak aplikatif. Misalnya, syarat memiliki anggota tubuh sempurna. Barangkali syarat tersebut sebagai suatu keharusan karena situasi dan kondisi menurut keberadaannya. Namun bagi Yusuf al-Qardhawy, kendatipun cacat organ tubuhnya selama masih bisa didukung syarat lain, bisa saja dipilih.

Terhadap persyaratan "berasal dari keturunan Quraisy", perselisihan pendapat ulama senantiasa muncul. Dukungan ulama klasik dan pertengahan cukup kuat. Misalnya al-Farabi, beliau menegaskan bahwa kelompok yang mempetahankan syariat telah menetapkan pemimpin menjadi hak prerogratif suku Quraisy. Selain itu juga terbukti suku Quraisy tidak pernah gagal menghasilkan sejumlah orang yang memenuhi syarat untuk diangkat menjadi *khalīfah*. Karena itu tidak patut menurut hukum mengangkat *khalīfah* dari luar golongan ini.

Al-Mawardi sebenarnya masih mendukung syarat tersebut, hanya beliau mendasarkan pemikirannya pada *naṣ* hadits dan *ijmā'* ketika terjadi pertempur-

---

[10]Berilmu mengandung makna bahwa seorang calon kepala negara hendaknya memiliki ilmu pengetahuan yang memadai. Seandainya yang diharapkan adalah mereka yang telah mencapai peringkat mujtahid. Bandingkan dengan Hans Daiber (ed.), *Islamic Philoshophy and Theology: Texts and Studies*, (New York: E.J. Brill, 1989), h. 29-30.

[11]Yang dimaksud *kifayah* yaitu memiliki kemampuan berfikir dan mengelola serta kesediaan bermusyawarah. Sesuai dengan firman Allah bermusyawarahlah kamu dalam urusan itu.

[12]Yang dimaksud *al-nadjat* adalah kepala negara memliki perangkat pemerintahan termasuk militer dan kepolisian yang mampu membasmi pembangkang dan pembrontak sebelum tersebar kejahatan mereka. Selanjutnya Lihat: Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994), h. 256, bandingkan pula dengan Jeje Abdul Rajak, *Politik Kenegaraan,* (Surabaya: Bina Ilmu,1999), h.173. Beberapa persyaratan tersebut dapat disimak dalam Mashudi, "Pemikiran Politik...," h. 67-68.

an Thaqifah Bani Saidah yang berakhir dengan terpilihnya Abu Bakar secara *ijmā'*. Begitu pula terhadap syarat kelelakian bagi seorang kepala negara, Yusuf al-Qardhawy dengan tegas menolaknya.

Al-Ghazali memberikan sebuah catatan bahwa beliau tidak sependapat dengan konsensus para ulama yang menyatakan seseorang tidak boleh menjadi kepala negara kecuali berilmu pengetahuan yang mengantarkan ia mampu berijtihad dan memberi fatwa mengenai hukum agama. Bagi al-Ghazali persyaratan ini tidak mutlak bagi calon kepala negara, tapi cukup budi pekerti luhur, yaitu *wara*'. Adapun masalah-masalah hukum dan syariat ia bisa mengembalikannya kepada para ulama dan kaum cendikia yang tergolong pandai pada zamannya, dan dalam mengambil keputusan ia mendasarkan pada pendapat serta saran mereka.[13]

Al-Farabi merekomendasikan empat syarat bagi seorang calon kepala negara yakni: a) berilmu pengetahuan, minimal untuk mengetahui apakah undang-undang yang dibuat para mujtahid itu sah menurut hukum agama dan lainnya; b) bersifat jujur dan shalih; c) bertindak adil dalam menjalankan tugas pemerintah dan berkemampuan mengelola administrasi; d) berasal dari keturunan Quraisy. Beliau menegaskan bahwa kelompoknya mempertahankan syariat dengan menetapkan pemimpin menjadi hak Quraisy.

Sementara al-Mawardi mempersyaratkan calon kepala negara sebagai berikut: a) berlaku adil dalam segala persyaratannya; b) berilmu pengetahuan agar ia mampu berijtihad; c) sehat pendengaran dan penglihatan serta lisan; d) memiliki anggota tubuh yang sempurna; e) berwawasan luas untuk mengatur rakyat dan mengelola kemaslahatan umum; f) keberanian untuk melindungi rakyat dan meghadapi musuh; dan g) keturunan Quraisy.

Pada persyaratan yang disebutkan paling akhir tersebut, beliau mendasarkan pada *naṣ* hadits dan *ijmā'* ketika terjadi petemuan Thaqifat Bani Saidat yang berakhir dengan terpilihnya Abu Bakar secara *ijmā'*.[14] Sedangkan al-Ghazali menawarkan syarat komulatif bagi calon kepala negara, yaitu: a) seorang laki-laki dewasa; b) berakal sehat; c) sehat pendengaran dan penglihatan; d) merdeka; e) berasal dari suku Quraiysh; f) memiliki kekuasaan yang nyata (*al-nadjat*); g) memiliki kemampuan (*kifāyah*); h) *wara'*; dan i) berilmu.

---

[13]Demikian ini menurut penuturan Muhammad Jalal Syarof sebagaimana yang disitir oleh Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah...*, h. 257. Kemudian bandingkan pula dengan Jeje Abdul Rajak, *Politik Kenegaraan...*, h. 173.

[14]Lihat: al-Mawardi, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.),h. 6. Bandingkan pula dengan Abu Ya'la, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), h.4.

3. Pembatasan Wewenang dan Masa Jabatan Kepala Negara

Para pemikir politik selalu tertarik untuk membatasi wewenang penguasa guna menghindari kemungkinan penyalahgunaan kekuasaannya. Tak puas dengan pembatasan wewenang penguasa melalui hukum-hukum konstitusional yang selalu berubah, para ahli politik masa kini telah berusaha membatasi pada sumbernya, dan dengan demikian mengharuskan penguasa bertindak dalam suatu kerangka hukum tertentu.[15]

Terkait dengan gagasan itu, Yusuf al-Qardhawy sepakat agar jabatan kepala negara dibatasi masa baktinya. Landasan pemikiran beliau bermula dari sebuah diskusi kecil, berikut ini secara sepintas jalannya dialog:

> Kami bertanya kepada ahli yang menjadi lawan dialog, "Apa yang membuat pembatasan masa jabatan kepala negara menjadi haram, kalaupun toh orang-orang Muslim melihat hal itu akan membawa kemaslahatan?" Dia menjawab, "Karena hal itu tidak sejalan dengan tindakan orang-orang Muslim sejak zaman *khalīfah* yang pertama, Abu Bakar ra. Tak seorang pun para *khalīfah* yang diangkat untuk jangka waktu tertentu. Bahkan dalam keemiratan, masa jabatan itu belaku untuk sepanjang hidup, terutama *al-Khulafā' al-Rāshidīn*, yang mendapat mandat dari Rasulullah SAW untuk mengikat sunnah mereka dan menggigitnya pada bagian pangkalnya, seperti yang diriwayatkan Asya al-Sunan, dari al-Arbad bin Syariat dari Nabi SAW. Dalam hadits itu pula beliau memperingatkan agar kita tidak membuat hal-hal yang baru, karena setiap hal yang baru itu *bid'ah* dan *bid'ah* itu adalah kesesatan. Berarti pembatasan masa jabatan adalah hal yang baru.
>
> Kami katakan, "Sebelum kita diperintahkan untuk mengikuti Sunnah al-Khulafa al-Rasyidin, kita di peringatkan untuk mengikuti Sunnah Nabi SAW, yang dalam Islam merupakan dasar kedua setelah al-Qur'an. Ini merupakan rujukan jika terjadi silang pendapat. Sementara dalam hadits al-Arbad itu di sebutkan: "Hendaklah engkau mengikuti Sunnah dan Sunnah al-Khulafa al-Rasyidin…." dan seterusnya, jika dalam hal ini Rasulullah lebih mendahulukan Sunnah beliau.

Dalam hal ini sebagai landasan pemikiran, Yusuf al-Qardhawy mencontohkan bahwa beliau membagi tanah Khaybar kepada para prajurit yang ikut berperang setelah menaklukannya. Tetapi 'Umar bin al-Khattab ra tidak berbuat hal yang sama ketika menaklukan Iraq. Karena 'Umar melihat yang paling memberikan maslahat pada masanya tidak dengan tindakan seperti itu. Bahkan

---

[15]Lihat: Fathi Osman dalam Mumtaz Ahmad (ed.), *State, Politics and Islam,* terj. Ena Hadi, (Jakarta: Mizan,1996), h. 75.

banyak sahabat yang memotong keputusan 'Umar ini, terlebih lagi pendapat itu sendiri bertentangan dengan teks ayat al-Qur'an.[16]

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ... ﴿٤١﴾

"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat beliau peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlimanya untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnu sabil....".[17]

Ketika itu 'Umar berkata, "aku melihat urusan yang tidak mencakup orang-orang yang belakangan datang dan mereka tidak mendapatkan bagian apapun". Dengan kata lain, dia memperhatikan kemaslahatan generasi mendatang. Ini bisa disebut jaminan hidup yang mengagumkan bagi beberapa generasi umat, karena suatu generasi tidak hanya menikmati kesenangannya sendiri, tanpa memikirkan generasi berikutnya. Dalam hal ini 'Umar berpedoman kepada sebuah ayat dalam surat al-Hasyr yang mengisyaratkan pembagian tebusan antara orang-orang Muhajirin dan Anshar.

وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ ... ﴿١٠﴾

"Dan orang-orang yang datang sesudah mereka (Muhajirin dan Anshar)...."[18]

Adapun beralasan *ijmā'* yang praktis dari orang-orang Muslim yang tidak membatasi masa jabatan kepala negara, tidak bisa dikatakan tepat, sebab kalau *ijmā'* yang produk itu menetapkan keberlangsungan kekuasaan untuk selama hidupnya, maka tidak perlu dipertentangkan, selama tidak menimbulkan *maḍarat* dan kerusakan, sementara pembatasan masa jabatan itu sendiri pernah dikaji atau masalah yang didiamkan.[19]

---

[16]Lihat: Yusuf al-Qardhawy, *Min Fiqh al-Dawlah...*,h. 83.

[17]QS. al-Anfal [8]: 41.

[18]QS. al-Hasyr [24]: 10.

[19]Lihat: Yusuf al-Qardhawy, *Min Fiqh al-Dawlah...*. h. 84. Pembatasan masa jabatan yang dilanjutkan dengan suksesi yang mengarah kepada gerakan pembaruan harus diwujudkan. Bandingkan dengan Munir Muhammad al-Ghadban, *al-Manhaj al-Ḥaraki li 'l-Sīrah al-Nabawiyyah*, juz I, (Ardan: Maktabat al-Manar), h. 87.

4. Bentuk dan Sistem Pemerintahan

a. Bentuk Negara

Banyak penulis yang merancukan arti bentuk negara dengan bentuk pemerintahan. Memang batasan yang tegas tidak ada.[20] Dalam kaitannya dengan ini Yusuf al-Qardhawy mencoba memisahkan antara bentuk dan sistem pemerintahan. Dalam hal ini Yusuf al-Qardhawy menawarkan bentuk negara dengan diserahkan sepenuhnya kepada negara tesebut sesuai dengan sistem dan kondisinya. Jika ternayata mencul beberapa wilayah dan memungkinkan dibentuk suatu *dawlah* yang berdiri sendiri atau merupakan suatu negara kesatuan maka mungkin bentuk federal atau non federal.

Sebab dengan cara ini memungkinkan ditegakkannya bentuk negara yang diharapkan. Kemudian, kalau telah terbentuk corak negara tersebut, siapapun wajib mendukungnya. Namun demikian beliau memberikan catatan bahwa *policy* kepala negara bukan sekedar untuk kemakmuran, ketentraman dan keamanan suatu daerah tertentu, tetapi harus mengagregasi semua wilayah dan sektor kehidupan, dengan berpedoman pada tiga prinsip, yakni: (1) Kesatuan wilayah Islam, sekalipun negara dan wilayahnya berbeda, tetapi pada prinsipnya merupakan suatu wilayah untuk satu umat; (2) Kesatuan rujukan Syariat, yang tercermin di dalam al-Qur'an dan al-Hadits; (3) Kesatuan kepemimpinan yang tersentralisasi.[21]

b. Sistem Pemerintahan

Sistem pemerintahan menurut bahasa adalah semua yang dipelihara di dalamnya saling ada keterkaitan satu sama lain. Sistem pemerintahan adalah prinsip-prinsip yang mengatur kekuasaan negara, membatasi karakteristiknya, memberi batasan hak dan kewajiban penguasa dan rakyat.[22]

Hanya saja kadang-kadang masalah pemerintahan dikategorikan ke dalam masalah cabang Islam dan kadang-kadang ke dalam masalah dasar. Keduanya

---

[20]Inu Kencana Syafi'i, *Etika al-Qur'an*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), h. 30. Penulis sepakat dengan tidak ada pembedaan.

[21]Yusuf al-Qardhawy, *Min Fiqh al-Dawlah fi 'l-Islām*, h. 32. Bandingkan Mashudi, "Pemikiran Politik...," h. 78.

[22]Lihat: Salim Abi al-Bahnasawi, *al-Sharī'at al-Muftara' alayhā*, terj. *Mustolah Maufur*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar,1995), h. 45.

dilihat dari alasan dan sudut pandang pengkategorian. Jika pengkategorian pemerintah yang dimaksud adalah masalah dasar-dasar *legislatif* maka ketika itu termasuk dasar Islam dan aqidah dengan firman Allah SWT:

... وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾

"... Barang siapa yang tidak menghukumi dengan apa yang di turunkan oleh Allah maka mereka adalah kafir."[23]

Tetapi jika alasan format pemerintah bukan substansinya, yakni mengenai cara memilih penguasa, maka termasuk cabang. Sebab pemerintah menjadi alat yang dibiarkan oleh Islam untuk ijtihad sesuai dengan kondisi masa dan tempat.[24]

5. Metode Pemikiran Politik Kenegaraan Yusuf al-Qardhawy

Mengkaji metode pemikiran Yusuf al-Qardhawy tentang politik kenegaraan dimaksudkan sebagai upaya penulis untuk menelusuri corak pemikiran politik beliau terhadap beberapa bidang yang belum tersentuh oleh pemikiran politik kenegaraan abad klasik dan pertengahan.[25] Setidaknya, ada beberapa hal sebaga kontribusi penting dari pelacakan politik Yusuf al-Qardhawy terhadap kehidupan dan "*survive*"nya politik kenegaraan Islam menuju *" bio-politik*" yang *marketable*, yaitu:

a. Pendekatan Normativitas

Pendekatan ini memerlukan teori normativitas bagi perilaku administratif atau manajerial sebagaimana dimaksudkan al-Qur'an dan al-Sunnah. Berdasarkan kedua sumber *primer* (*primair of source*) tersebut, Yusuf al-Qardhawy berupaya menampilkan petunjuk-petunjuk praktis, langsung dari al-Qur'an dan al-Sunnah dengan cara menangani masalah-masalah administratif dan mengambil implikasi-implikasiperilaku administratif dari kedua sumber tersebut.[26]

---

[23]QS. al-Mai'dah [5]: 44.

[24]Selanjutnya Lihat: Salim Ali al-Bahnasawi, *al-Sharī'at al-Muftara' ...,* h. 80. Bandingkan dengan Mashudi, "Pemikiran Politik....", h. 82.

[25]Islam, sebagai agama yang senantiasa menganjurkan dinamika berfikir terhadap penganutnya dalam segala sektor kehidupan termasuk politik, lihat: Muhsin Abdul Hamid, *Tajdīd al-Fikr al-Islāmiy,* (Shibram: Dar al-Sahwah, 1985), h.166.

[26]Lihat: formasi tersebut dalam, Yusuf al-Qardhawy, *al-Ḥill al-Islāmiy Farīḍat wa Darūrat*, (Beirut: Muassasat al-Risalah, 1993), h. 194. Bandingkan dengan Yusuf al-Qardhawy, *al-Khaṣā'iṣ li 'l-Islām*, (Beirut: Muassasat al-Risalah, 1993), h. 66-69.

Upaya tersebut membutuhkan kajian mendalam terhadap al-Qur'an dan al-Hadits serta kemampuan untuk merumuskan suatu teori terpadu tentang pengelolaan dan administrasi yang berdasarkan koleksi data yang relevan. Selanjutnya teori itu ditempatkan di dalam kerangka lebih luas teori Islam tentang negara, masyarakat dan ekonomi.

b. Pendekatan Historis-Kritis

Sebagai seorang Ilmuan sekaligus pemikir, Yusuf al-Qardhawy mempunyai agenda garapan dan keberpihakan dalam spektrum yang integral. Implikasinya berwujud pada salah satu pendekatan yang ia gunakan yakni historis-kritis. Gerakan pemikiran tersebut mewarnai perjuangan ulama abad klasik dan pertengahan. Persoalannya adalah apakah sinergitas gerakan tersebut sudah dapat berjalan dalam satu *net-work* yang produktif. Kecenderungan terakhir menunjukan sebuah pola yang positif menuju interaksi saling menopang di antara gerakan-gerakan pemikiran.

Dalam catatan sejarah, gerakan pemikiran politik kenegaraan di dunia Islam telah memberikan pengalaman yang sangat berharga bagi bangunan paradigma politik Islam menuju politik yang menyentuh sampai ke akar rumput (*grass-root*) sehingga menjadi politik yang hidup (*bio-politic*) dan humanis-*aplikatif*.[27]

Pendekatan historis-kritis[28] ini memerlukan deskripsi, analisa, dan penelaahan yang cukup terhadap struktur-struktur administratif, institusi-institusi, dan proses yang dikembangkan oleh pemikir politik kenegaraan abad klasik dan pertengahan. Telaah historis-kritis dimaksudkan mencakup aspek-aspek pemerintahan, meliputi: (1) falsafah pendirian negara; (2) bentuk negara; (3) kompetensi dan tujuan negara; (4) kepala negara; (5) humanisasi fungsi-fungsi politik; (6) sosialisasi politik; (7) rekrutmen politik; (8) sistem politik; (9) agregasi kepentingan; dan (10) komunikasi kepentingan.

---

[27]Bandingkan dengan Munir Muhammad al-Ghadban, *al-Manhaj al-Ḥaraki ...,* Yusuf al-Qardhawy, *al-Ummat al-Islāmiyyah.., Haqīqat lā Wahm*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), h. 57; *Awāliyat al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fi 'l-Marḥalah al-Qadīmah*, (Beirut; Muassasat al-Risalah, 1992), h.135-192.

[28]Pendekatan dengan corak historis-kritis ini dimaksudkan untuk memilih dan mengkomparasikan (*checks and balances*) serta kritk positif (*critical founding*) Yusuf al-Qardhawy terhadap politik abad klasik dan pertengahan. Bandingkan dengan George Ritzer, *Modern Sosiological Theory*, (New York: The Micgraw-Hill Companies, 1992), h. 296-297. Pemikiran-pemikran kritis dan kretaif paling tidak merupakan peletak batu pertama menuju langkah perbaikan dalam refleksi, pengetahuan dan kode etik, politik dan kognitif, lihat: Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Question, Uncommon Answer*, terj. Yudian W. Asmin dan Latiful Khuluq, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 203, lihat juga Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīn*, (Kairo: Sina li 'l-Nashr, 1994), h. 10-11.

c. Pendekatan Equilibrium "*Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah*"

Stabilitas politik, harus diiringi dengan stabilitas pemerintahan (*governmance stability*). Sebab kalau tidak, cita-cita akuntabilitas, koreksi, pembaruan dan rasionalitas (terutama dalam bidang politik kenegaraan) tidak mungkin terpenuhi. Jadi, dibutuhkan prinsip saling imbang dan saling kontrol (*checks and balances*) antara pola idealitas dan realitas.

Pola mekanisme politik kenegaraan seperti itulah yang hendak dikembangkan paradigma Yusuf al-Qardhawy, melalui sebuah konsep keseimbangan "*wasaṭiyyah al-islāmiyyah*". Gagasan tersebut merupakan gerakan Islam dengan mengambil jalan pertengahan, yang memahami Islam melalui pendekatan kompherensif (*shamil*) dan positif, mengakomodasi antara konservatif (*salafiyyah*) dan modernis (*tajdīd*) dengan harapan munculnya dinamisasi.

Dengan demikian, pola di atas bertolak belakang dengan pola yang dibangun pemikir politik pada abad klasik dan pertengahan, karena mereka sering melihat stabilitas kekuasaan (*power of stability*), yang sama sekali tidak diiringi dengan stabilitas pemerintahan (*govermancestability*).

d. Pendekatan Integralistik (*al-Isti'ab*)

Realitas menunjukkan, pemikiran politik kenegaraan yang dirumuskan ulama klasik dan abad pertengahan belum memberikan kontribusi maksimal dan integral tak terkecuali terhadap pola hubungan internasional. Di mana ia merupakan salah satu bidang riset yang ditinggalkan mereka.[29] Hal itu berdampak rumusannya belum bersifat universalistik. Dicontohkan prasyarat kepala negara harus dari suku Quraisy, persyaratan kepala negara yang tidak boleh cacat fisik, belum mengantisipasi munculnya multipartai dan prasyarat kepala negara laki-laki. Itu semua merupakan hal-hal yang menurut Yusuf al-Qardhawy secara *apologetik* menyebabkan politik Islam menjadi stagnasi (*jumud*) dan belum sepenuhnya menjadi "*bio-politik*".

Yusuf al-Qardhawy menawarkan konsep integralistik (*al-isti'ab*) yang agaknya terlupakan oleh ulama klasik dan pertengahan. Solusi alternatif yang ditawarkan membahas *fiqh siyāsah* dikorelasikan dengan perluasan bidang

[29]Hal tersebut bisa dilacak dalam karya-karya mereka (abad klasik dan pertengahan). Adapun penyebab utama ketidakjelasan itu dimungkinkan karena situasi dan kondisi serta kemampuan mereka yang terbatas. Mashudi, "Pemikiran Politik....", h. 141

kajian, pengembangan dan ijtihad sebagaimana pada bidang-bidang *fiqh* lainya.[30] Dengan demikian penerapan siyasahnya tajam dan implementatif.

e. Pendekatan Rasionalistik (*Ta'aqquli*)

Proses modernisasi mewariskan perubahan di segala aspek kehidupan dan memberi muatan lahirnya upaya-upaya pemikiran rasional[31] terhadap formulasi politik kenegaraan ulama klasik dan abad pertengahan. Dalam konteks kekinian, umat Islam dituntut mampu menerjemahkan kembali berbagai ajaran Islam terutama berkaitan dengan kehidupan sosial.[32]

Itulah sebabnya H. A. Qadri A. Azizy juga menawarkan konsep bahwa fiqh siyasah diharapkan bukan saja *applicable*, namun juga berkembang di dalam proses perkembangan sebagaimana ciri penting ilmu (keilmuan) yang berkorelasi dengan induknya. Yakni harus lepas dari kerangka konsep dan *fikr fiqh* yang berarti hukum Islam. Kecuali istilah *fiqh siyāsah* yang berarti ilmu agama (yakni Islam mengenai politik), atau bisa disebut ilmu politik Islam, atau pemikiran politik di dalam Islam, yang aplikasi dan perkembangannya lebih lanjut menjadi disiplin yang *independent*.

C. Memotret Corak Hubungan Agama dan Negara

Relasi agama dan negara merupakan subyek penting yang diperdebatkan para pemikir Islam sejak waktu yang lama hingga dewasa ini, tetapi belum terpecahkan secara tuntas. Bahkan diskusi tentang hal ini belakangan makin hangat, tatkala antusiasme (untuk tidak menyebut kebangkitan Islam) melanda hampir seluruh dunia Islam. Pengalaman masyarakat Muslim di berbagai penjuru dunia, khususnya sejak usai Perang Dunia II mengesankan terdapatnya hubungan yang canggung antara Islam (*dīn*) dan negara (*dawlah*), atau bahkan politik pada umumnya berbagai "*eksperimen*" dilakukan untuk menyelaraskan antara *dīn* dengan konsep dan kultur politik masyarakat Muslim, dan *eksperimen-*

---

[30]Lihat: Yusuf al-Qardhawy, *al-Siyāsah al-Shar'iyyah*..., h.19. Bandingkan dengan Yusuf al-Qardhawy, *Min-Fiqh al-Dawlah*..., h. 81.

[31]Rasionalisasi hukum Islam berarti mempunyai makna ganda. Di satu sisi menolak interprestasi Islam yang tidak relevan lagi dengan perkembangan zaman, sedangan di sisi lain harus dilakukan upaya penafsiran Islam secara baru. Selanjutnya lihat: Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, h. 62.

[32]Muhamad Azhar, *Fiqh Kontemporer*..., h. 61. Bandingkan dengan Yusuf al-Qardhawy, *al-Ijtihād fi 'l-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1989), h. 107.

eksperimen itu dalam banyak hal beragam tingkat penetrasi Islam ke dalam negara dan politik juga berbeda-beda. Perdebatan panjang sering terjadi untuk menjawab pertanyaan, negara manakah yang dapat disebut sebagai negara yang betul-betul merupakan *prototype* (pola dasar) negara Islam. Apakah Arab Saudi, Iran atau bahkan Pakistan yang dapat disebut sebagai *reprensentasi* "negara Islam" *new politics*.[33]

Keragaman bentuk negara dan pengalaman politik negara-negara Islam dewasa ini selain bersumber dari perkembangan pemikiran dan perbedaan pendapat di kalangan para pemikir politik Muslim tentang hubungan antara *din* dan *dawlah* di masa modern, harus diakui juga banyak dipengaruhi barat atas wilayah Muslim tertentu. Sehingga hubungan antara agama dengan negara pada masa awal Islam dapat diungkapkan fakta sejarah yang sangat kaya sekaligus kompleks dan komperhensif.[34] Dalam persepektif sejarah pemikiran politik kenegaraan Islam Sunni klasik mencapai klimaksnya pada zaman Abbasiyah, hal ini dapat ditilik dalam *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* karya al-Mawardi (w. 1058) yang memberikan gambaran negara ideal mengenai model kekhalifahan.

Perbincangan sekitar keterkaitan agama sebagai *entitas sakral*, dan politik (negara) sebagai *entitas profan* semakin bergejolak ketika persoalan keterkaitan di atas dikorelasikan dengan gejala *repolitisasi Islam*, suatu istilah yang digunakan oleh Bassam Tibbi untuk menunjukkan segala kegiatan yang dilakukan oleh beberapa negara Timur Tengah dan Afrika yang menghendaki Islam sebagai landasan ideologi politisnya.

Repolitisasi Islam semacam ini biasanya dilakukan karena dua alasan. *Petama,* krisis identitas yang diderita masyarakat Islam. *Kedua,* krisis sosio-ekonomi dan kemiskinannya yang tidak dapat dihindarkan.Kondisi yang demikian itu menyediakan lahan subur bagi tumbuhnya ideologi-ideologi agama pembebasan. Dan, Islam merupakan salah satu agama yang menawarkan diri sebagai penyelamat dalam bentuk penemuan kembali identitas dan janji kemakmuran di masa depan.[35]

---

[33]Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, (Jakarta: Paramadina,1996), h. 1.

[34]Selanjutnya, uraian secara lengkap dan padat tentang hal ini dapat dilihat dalam Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara...*, h. 1-40.

[35]Lihat: Bassan Tibbi, *Krisis Modern dalam Perdaban Islam*, terj. Yudian W. Asmin, dkk., (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), h.163-191. Mashudi, "Pemikiran Politik...", h. 143.

Sebenarnya, fenomena keterkaitan agama dan negara tidak selalu harus dibaca dan dipahami repolitisasi Islam, fenomena keterkaitan tersebut di atas dapat dibaca dan dipahami secara lain, yaitu hubungan antara dua variabel yang saling berinteraksi, yang tidak secara otomatis membawa ke pembekuan ideologis. Islam mengambil peranan sebagai pembawa alternatif prinsip-prinsip dasar agama dengan negara berupa etika dan moral.[36]

Yusuf al-Qardhawy tergolong pemikir *eklektis*. Dalam banyak karya ilmiahnya, beliau memang menggunakan tiga paradigma di atas untuk membaca dan memahami Islam dan yang lebih penting lagi untuk merumuskan kembali Islam. Dalam kesempatan studi pengantarnya tentang Islam dan politik, Yusuf al-Qardhawy juga menggunakan analisis *wasaṭiyyah islāmiyyah*. Perlu diingat bahwa, jika ditilik dari *back-ground* keilmuan, Yusuf al-Qardhawy bukanlah pemikir ahli dalam bidang politik, namun karena kepeduliannya terhadap dimensi-dimensi keseluruhan pemikiran Islam, maka beliau Qardhawy juga menyempatkan diri membahas berbagai persoalan politik, terutama dalam keterkaitannya dengan Islam.

Bagi Qardhawy, hubungan antara agama Islam dan negara (politik) dapat dikaji melalui dua pendekatan. *Pertama*, pendekatan *religiusitas*, dimana beliau mendasarkan pembahasannya pada al-Qur'an dan al-Sunnah. *Kedua*, pendekatan *rasionalitas*, yakni mencoba memikirkan dan merenungkan kembali problematika yang dialami pada zaman dahulu dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi.

Melalui pendekatan religiusitas (*spiritualitas*) dapat diamati mekanisme penyelenggaraan pemerintahan yang diwarnai dengan nilai dan nuansa keagamaan. Sehingga dalam setiap *policy* baik dalam tatanan sosial, ekonomi, keadilan senantiasa berlandaskan pada identitas agama, sehingga mengantarkan pada kesimpulan negara model Islam sebagai tipe ideal bagi masyarakat Muslim.

Pendekatan rasionalitas menunjukkan bahwa mekanisme kenegaraan dirumuskan berdasarkan realitas yang terjadi, sehingga lebih memungkinkan pengelolaan negara secara kondisional.[37] Jadi menurutnya, Islam mengatur hal-hal yang bersifat duniawi (profan) dan ukhrawi (keagamaan) sejak awal ke-

---

[36]Selanjutnya lihat: M. Din Syamsudin, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Pemikiran Islam", Jurnal *Ulumul Qur'an*, Volume IV , 1993, edisi 2, h. 4-9.

[37]Akomodasi pendekatan kedua tersebut, tergambarkan ketika Yusuf al-Qardhawy menawarkan hubunga antara negara dengan zakat. Di mana relita kemampuan ekonomi merupakan suatu dambaan setiap negara, semakin mapan ekonomi suatu negara, semakin banyak produk pembangunan. Salah satu tulang punggung ekonomi kerakyatan adalah pemberdayaan zakat, Selanjutnya simak Yusuf al-Qardhawy, *Fiqh al-Zakā*t: *Dirasah Muqāranah li Aḥkāmihā wa Falsafatihā fi Dhaw' al-Qur'ān wa al-Sunnah*, (Beirut: Muasassat al-Risalah, 1994), h. 747.

munculannya sebagai agama. Dengan demikian suatu negara tidak harus menjadi negara Islam tapi bisa saja bukan negara Islam namun dalam setiap regulasi yang berlaku secara Islami atau negara model Islam.

Melacak pemikiran Qardhawy tentang hubungan antara agama dan negara perlu diketengahkan landasan umum hubungan agama[38] sebagai institusi khusus dengan politik (negara) di sisi lain, dengan membidik kerangka teori politik kenegaraannya, *al-wasaṭiyyah al-islāmiyyah.*

Paradigma hubungan ini, dalam pandangan M. Din Syamsudin, dapat dikategorikan ke dalam tiga kelompok, yaitu bersatunya agama dan politik, berhubungan saling membutuhkan (*simbiotik*), dan tidak berhubungan sama sekali (*sekularistik*).[39] Dari ketiga model hubungan paradigma tersebut, Yusuf al-Qardhawy cenderung kepada model *simbiotik,* dimana politik dan agama saling membutuhkan atau saling melengkapi. Sehingga masuknya agama kedalam konsep negara (politik) benar-benar dalam kerangka menciptakan kemaslahatan umat manusia.Pengkategorian kedalam model *simbiotik* ini terlihat dalam pemikirannya ketika merespons musuh-musuh pemikiran harakah Islam yang universal dan saling melengkapi dengan sebutan Islam Politis.[40]

Dengan menyitir pemikiran al-Ghazali tentang nilai dan keutamaan politik, Qardhawy meyakini bahwa dunia merupakan ladang akhirat dan agama tidak menjadi sempurna kecuali dengan dunia. Pemimpin dan negara merupakan anak saudara kembar. *Statement* tersebut merupakan sikap beliau mengenai hubungan agama dan politik (negara) dimana sangat dekat dan saling bergantung. Agama adalah dasar dan *sulṭān* (penguasa) kekuasaan politik adalah penjaganya. Sesuatu yang tanpa dasar akan runtuh dan suatu dasar tanpa penjaga akan hilang. Jadi *sulṭān* sangat dibutuhkan untuk menjamin ketertiban dunia.[41]

---

[38]Agama-agama yang dimasud di sini adalah ikatan-ikatan yang harus dipegang dan dipatuhi manusia, disamping ia sebagai sistem nilai yang dijadikan pedoman berprilaku umat manusia dan seluruh alam semesta, yang kebenarannya diakui secara mutlak. Untuk memperluas arti agama dapat dibaca Harun Nasution, *Islam di Tinjau dari Berbagai Aspeknya*, jilid 1, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1984), h. 23.

[39]Lihat: M. Din Syamsudin, "Usaha Pencarian Konsep Negara ....", h. 5-9.

[40]Lihat: Yusuf al-Qardhawy, *Min Fiqh al-Dawlah..,* h.138.

[41]Selanjutnya Lihat: al-Mawardi*, al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah...,* h. 5. Bandingkan dengan Yusuf al-Qardhawy, *al-Ḥill al-Islāmi*.y...., h. 76. Lihat pula Yusuf al-Qardhawy, *Min Fiqh al-Dawlah*, h. 89. Bahwa Islam yang benar sebagaimana yang di isyaratkan Allah, tidak kan berwujud kecuali jika ia berwawasan politik. Bahkan Yusuf al-Qardhawy juga menawarkan beberapa faktor mengapa agama Islam

Oleh karena itu, pengangkatan kepala negara menurut hukum agama wajib, tidak ada alasan untuk meninggalkannya. Ikatan agama dan politik (negara) secara integratif akan menciptakan wibawa untuk mewujudkan kesejahteraan umat, mencegah perbuatan-perbuatan yang merugikan, menegakkan keadilan, menggalang persatuan dalam kehidupan bermasyarakat untuk melaksanakan *syariat* Islam.

D. Implikasi Politik Kenegaraan Yusuf al-Qardhawy dan Ulama Klasik bagi Perpolitikan di Indonesia

1. Pemilihan Umum sebagai Ekspresi Sistem Demokrasi

Demokrasi merupakan faham dan sistem politik yang didasarkan pada doktrin "*power of the people*", yakni kekuasaan dari, oleh dan untuk rakyat. Rakyat adalah pemegang kedaulatan tertinggi dalam sistem pemerintahan. Demokrasi baik sebagai doktrin maupun sebagai sistem politik dipandang sebagai alternatif lebih baik dari pada faham dan sistem politik lainnya sehingga di banyak Negara menganut sistem ini, terutama dalam kehidupan bangsa-bangsa modern.

Demikian kuatnya faham tentang demokrasi, konsep ini telah menjadi keyakinan politik (*political believe*) kebanyakan bangsa-bangsa, yang kemudian menjadi *isue*, bahkan *mitos*, dan dipandang dapat membawa berkah bagi kehidupan bangsa-bangsa beradab. Demikian mendalamnya keyakinan politik tentang demokrasi dijadikan tema sentral yang bersifat vital dan fundamental, yang terkadang membawa pengagumnya pada sikap tidak kritis atas kekurangan-kekurangan demokrasi terutama dalam realitas aktualisasinya di dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara sebagaimana pernah disangsikan oleh Plato dalam sejarah Yunani Kuno.[42]

Indonesia sebagai negara penganut demokrasi, juga senantiasa menghormati hak-hak seperti hak kemerdekaan pers, hak menyatakan pendapat dan pikiran,

---

memerluka Dawlah atau negara, yaitu: a) Untuk memelihara aqidah yang benar dan memeperkokoh atas eksistensinya; b) Menggalakkann syiar Islam dan pelaksanaan ritual; c) Memperbaiki moralitas anak bangsa; d) Memunculkan Undang-Undang yang bernuansa Islam dalam mengatur kehidupan sosial, ekonom dan politik; e) Keharusan jihad demi dinamisasi dakwah Islamiyyah. Lihat: Yusuf al-Qardhawy, *al-Ḥill al-Islāmi.y....*, h. 90-94; Yusuf al-Qardhawy, *Shumul al-Islām...*, h. 52-63.

[42]Lihat: Haidar Nashir, *Pragmatisme Politik Kaum Elit*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar,1999), h. 38., Sukarna, *Sistem Politik 2*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1990), h.3.

hak memilih anggota rakyat secara bebas dan rahasia, hak kebebasan beragama, hak kebebasan kreativitas, hak berorganisasi, persamaan hak perempuan dengan laki-laki, referendum dan lain-lain.[43] Jelaslah, demokrasi di Indonesia juga harus dilandasi nilai hak kebebasan manusia. Kebebasan yang melandasi demokrasi haruslah kebebasan yang positif dan bukan kebebasan yang anarki.

Demokrasi juga mengisyaratkan penghormatan yang setinggi-tingginya pada kedaulatan rakyat. Kedaulatan rakyat adalah kekuasaan tertinggi yang terwakili dalam Dewan Perwakilan Rakyat dan anggota-anggotanya dipilih oleh rakyat melelui pemikiran umum yang rahasia dan bebas. Kedaulatan rakyat adalah kekuasaan tertinggi yang mengatasi otoritas para pejabat.[44]

Pemilihan umum di Indonesia yang bebas dan rahasia juga merupakan ciri negara dan masyarakat demokratis. Kenyataan ini menunjukan pada adanya kebebasan bagi rakyat untuk membentuk organisasi, perkumpulan yang mereka perlu guna melakukan berbagai hal dalam mengisi dan mengembangkan taraf kehidupan mereka baik sebagai pribadi maupun kelompok. Hal ini sangat erat berpaut dengan hak kebebasan menyatakan pendapat dan pikiran.[45]

Untuk melihat suatu sistem politik bersifat demokratis atau tidak, dapat diukur dengan sepuluh kriteria, yakni: a) partisipasi dalam pembuatan keputusan; b) persamaan di depan hukum; c) distribusi pendapatan secara adil; d) Kesempatan yang sama untuk memperoleh pendidikan; e) kebebasan berpendapat, pers, berkelompok dan beragama; f) Ketersediaan dan keterbukaan informasi; g) mengindahkan etika dan tatakrama politik (*fatsoen*)*;* h) kebebasan individu, termasuk hak atas *privacy*; i) semangat kerjasama antar organisasi; j) adanya hak untuk protes.[46]

Jika diperhatikan sistem pemilihan umum atau pemberian suara, ternyata menurut Islam hal ini termasuk kesaksian kelayakan yang diberikan kepada kandidat. Sehingga setiap pemilih harus memenuhi syarat-syarat yang harus dipenuhi sebagai seorang saksi, seperti adil dan diridhai prilakunya.[47] Sedangkan bagi mereka yang tidak mengguanakan hak pilihnya (*golput*), sehingga kandidat

---

[43]Lihat: Yusuf al-Qardhawy, *Fatawā Mu'ashirah*, (Kuwait: Dar al-Wafa', 1994), h. 638.

[44]Lebih lanjut baca Yusuf al-Qardhawy, *Min Fiqh al-Dawlah..*, h.130-136, 166

[45]Bandingkan dengan Moehtar Lubis (ed.), *Demokrasi Klasik dan Modern*, (Jakarta: Yayasan obor Indonesia, 1994), h.x-xi. Lihat: Yusuf al-Qardhawy, *Min Fiqh al-Dawlah..*, h 138.

[46]Lihat: M. Amin Rais, *Demokrasi dan Proses Poliik*, dalam Haidar Nashir, *Pragmatisme Politik Kaum Elit*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. 38.

[47]Simak Yusuf al-Qardhawy, *Min Fiqh al-Dawlah..*, h. 138.

yang nantinya layak dipilih menjadi kalah dan suara mayoritas jatuh kepada kandidat yang tidak layak, ia pun telah dinilai telah menyalahgunakan perintah Allah untuk memberikan kesaksian pada saat ia dibutuhkan untuk memberikan kesaksiannya.[48]Mencermati *regulasi* tentang pemilihan umum ini, berarti tatanan Islam tegas dan seksama meskipun pada dasarnya sistem ini impor dari luar.[49]

Dengan dasar kriteria di atas Yusuf al-Qardhawy mengkritik corak pemikiran klasik dan pertengahan yang mempresentasikan rumusan mereka tentang pemilihan umum cenderung *status quo* dan hanya mengikuti gelombang kekuasaan pada saat itu. Sebagai contoh ketika berbicara tentan persyaratan dan sejauhmana status pemilihan, masih cenderung masih memihak kepada rezim yang berkuasa, dan ini dinilai cocok diterapkan di Indonesia.

Pada bagian lain, pemikir politik kenegaraan pada abad klasik dan pertengahan telah mengenal sistem demokrasi sebagai *elaborasi* dari term *shūrā*, namun persoalannya pada aktualisasidan implementasi sistem demokrasi dalam kehidupan nyata.persoalan inilah yang sering menjadi musykil, dimana kenyataannya, demokrasi sering menghadapi kendala khususnya dalam tatanan praktis. Berkaitan dengan itu, Qardhawy menawarkan teori integralistik, dengan harapan politik kenegaraan menjadi sesuatu yang spiritual, rasional dan faktual.

Menurutnya, kendala yang sering muncul adalah sistem (struktur) dan budaya. Pada level struktur atau sistem, demokrasi sering dihadapkan pada proses dan mekanisme kelembagaan yang monolistik karena penyelenggaraan kekuasaan lebih didominasi oleh *eksekutif*, sementara lembga-lembaga politik formal lainnya kurang berfungsi maksimal.

Sedangkan pada level budaya, demokrasi berhadapan dengan elit yang haus kekuasaan, dan menjalankan kekuasaan dengan serba *otoritatif*. Kendala budaya, ialah kondisi masyarakat yang lemah dalambidang SDM dan berkembangnya budaya *feodalisme*, kendatipun pada level struktur mungkin telah menipis. Dalam struktur sosial dimana budaya *feodalisme* masih bertahan, lebih-lebih dengan gejala *feodalisme* baru yang mendapat pola dukungan dari birokrasi dan pendidikan formal, tidak akan dapat tumbuh subur tradisi demokrasi.[50] Sehingga

---

[48]Lihat: QS. al-Baqarah [2]: 282-283.

[49]Selanjutnya baca Yusuf al-Qardhawy, *Min Fiqh al-Dawlah..*, h. 139.

[50]Menurut Yusuf al-Qardhawy, ruh demokrasi serupa dengan konsep *shūrā* Islam, atau dengan kata lain "substansi demokrasi serupa dengan ruh shura Islam". Selanjutnya Lihat: Yusuf al-Qardhawy, *Min Fiqh al-Dawlah...*, h. 205; Yusuf al-Qardhawy, *Fatawā Mu'aṣirah, II, ...*, h. 637-638; Sa'di Abi Hubayb,

pada level budaya, demokrasi juga tergantung pada keteladanan para aktor, lebih-lebih bagi yang merasa sebagai pejuang atau eksponen pro-demokrasi, untuk menjadi teladan sebagai seorang demokrat.

Jadi, konsep Yusuf al-Qardhawy di atas merupakan tawaran agar terwujud *open management* atau *demokrative management* (manajemen terbuka) yang mengandung beberapa unsur, yakni adanya: a) *social participation*;[51] b) *social responsibility*;[52] c) *social support*;[53] dan d) *social control*.[54]

2. Multi Partai dalam Konteks Indonesia

Sebagai satu pilar demokrasi, kehadiran politik multi partai mutlak diperlukan sebagai sarana penghubung antara rakyat dan pemerintah, menjadi penampung dan aspriasi serta kepentingan masyarakat. Selain sebagai sarana untuk meraih kekuasaan politik.[55] Berfungsinya partai tidak hanya memungkinkan proses pembuatan kebijakan publik menjadi semakin transparan dan lebih

---

al-Wajiz fi 'l-Mabādi' al-Siyāsah fi 'l-Islām, (Jiddat: Dar al-Bilad, 1982), h. 29; Yusuf al-Qardhawy, *Awlawiyyah al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fi 'l-Qadīmah*, (Beirut: Muassasat al-Risalah, 1992), h. 156; Yusuf al-Qardhawy, *Malāmih al-Mujtamā' al-Muslīm alladhī Nanṣuduh*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1993), h. 125.

[51]Adalah ikutsertanya rakyat dalam pemerintahan melalui pemilu yang langsung umum, bebas dan rahasia.

[52]Dimaksudkan pertanggungjawaban pemerintah terhadap rakyat sesuai dengan prosedur yang telah di atur dalam undang-undang.

[53]Yaitu adaya dukungan rakyat terhadap pemerintah yang bertanggung jawab terhadap terselenggaranya kesejahteraan rakyat secara nasional.

[54]Yakni adanya pengawasan dari masyarakat terhadap jalannya pemerintahan baik melalui supra struktur maupun infra struktur.

[55]Term kekuasaan berasal dari kata "kuasa", dengan mendapat konfiks. Dalam kamus, kata kuasa berarti: a) kekuatan (selain kekuata badan atau benda); b) kewenangan atas sesuatu atau untuk menentukan (mewakili, meraih, mengurus, dsb.); c) orang yang diberi kewenangan untuk mengurus (mewakili dsb.); d) mampu, sangup, kuat; e) pengaruh (gengsi, kesaktian, dsb.) yang ada pada sesorang karena jabatannya. Sedangkan makna "kekuasaan" kuasa (untuk mengurus, memerintah dsb.): kemampuan; kesanggupan; kekuatan. Baca W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), h. 528-529.

Pengertian *leksikal* diatas menunjukkan bahwa kata kekuasaan selain menunjuk kepada makna benda (kemampuan, kesanggupan, dan kekuatan), juga merujuk kepada makna sifat. Baca Abd Muin Salim, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994), h. 54. Menurut Roger H. Sulton kekuasaan adalah sebuah hubungan antar manusia yang sangat penting untuk mengatur kehidupan manusia. Menurut pandangannya, di dalam diri manusa memang terdapat hasrat-hasrat yang masing-masing merupakan kekuatan yang diperlukan untuk membentuk, mengembangkan atau menguatkan, bahkan melemahkan masyarakat. Hasrat-hasrat terebut merupakan kekuatan sosial yang menjadkan masyarakat bergerak sehingga kepentingan-kepentingan manusia terpenuhi melalu penggabnga dan penyelarasan (simak Roger H. Sulton dalam Abd. Munif Salim, *Konsepsi Kekuasaan Politik...*, h. 56). Lihat pula Indria Samego (et.al.), *Menata Negara Usulan LIPI tentang RUU Politik*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 51.

akomodatif, tapi juga menempatkan partai pada posisi yang signifikan dalam sistem politik. Kurangnya peran partai akan membuat gagal bersaing dengan kekuatan sosial dan ekonomi lain yang lebih solid dan terlembaga.

Islam menetapkan *shūrā* sebagai salah satu sendi kehidupan dan mewajibkan seorang pemimpin untuk meminta pendapat atau bermusyawarah dengan yang lain. Sehingga, dapat dipahami bahwa Islam berupaya meluruskan tirani dan kerusakan *internal* lebih baik di sisi Allah dari pada menghadapi serangan dari luar.Sebab keadaan tersebut seringkali menjadi pemicu datangnya serangan dari pihak luar.[56] Ketika proses bermusyawarah untuk mencapai mufakat tidak maksimal namun bisa dilakukan, maka menurut Qardhawy bisa dilakukan dengan prosedur *voting*. Hanya saja menurutnya, perlu diperhatikan bahwa: a) Ada hal-hal yang bisa dicampuri sistem *voting* terbuka dengan cara pengambilan suara. b) Ada hal-hal yang tidak bisa dilalui dengan jalur *voting*.

Sistem *voting* hanya berlaku dalam hal-hal *ijtihādiyyah* yang biasanya mengandung lebih dari satu pendapat, dan memang bisa dimaklumi jika manusia saling berbeda pendapat.[57]Seperti upaya memilih salah seorang kandidat untuk menduduki suatu jabatan, termasuk jabatan sebagai kepala negara. Contoh lain mengenai pembuatan undang-undang untuk menata lalu lintas, membangun fsasilitas-fasilitas perdagagan, perindustrian, rumah sakit dan lain-lainnya yang termasuk kemaslahatan umum.

Sedangkan hal-hal yang tidak bisa dilalui dengan jalur *voting* (*al-taṣwīt*) yaitu yang bersifat konkret dan tidak menerima perubahan, kecuali masyarakatnya itu sendiri yang sudah berubah dan bukan lagi masyarakat Muslim. Permasalahan legitimasi *voting* ini berangkat dari logika penawaran, syariat dan kenyataan tentu akan menyatakan, harus ada yang diunggulkan selama terjadi perselisihan pendapat dalam jumlah yang banyak. Bagaimanapun pendapat dua orang mendekati kebenaran dari pada pendapat satu orang. Qardhawy mendasarkan pada sebuah sabda Nabi bahwa setan menyertai satu orang dan setan lebih jauh jaraknya dari dua orang, yaitu:*"Sesungguhnya setan itu bersama satu orang, dan dia lebih jauh dari dua orang*".[58] Di riwayatkan bahwa Nabi SAW pernah bersabda

---

[56] Lihat: Yusuf al-Qardhawy, *Min Fiqh al-Dawlah..*, h.191.

[57] Lihat: Yusuf al-Qardhawy, *Min Fiqh al-Dawlah..*, h. 144.

[58]Menurut al-Timidzy, hadits ini adalah masuk pada *ḥasan ṣaḥīḥ* yang diriwayatkan oleh Umar. Namun al-Dzahabi menyatakan *ṣaḥīḥ* menurut syarat *al-Ṣaḥīḥayn*.

kepada Abu Bakar dan 'Umar: "Andaikan kalian bersama-sama menyepakati satu pendapat, tentu aku tidak akan menyalahi kalian bedua."[59]

Adapun sistem *voting* yang sudah diketahui dan disepakati manusia, termasuk orang-orang Muslim, merupakan cara yang paling tepat untuk itu. Tidak ada dalam syariat yang melarang sistem tersebut.[60] Munculnya *voting* menurut Yusuf al-Qardhawy sesungguhnya berawal dari wujudnya multi partai. Atas dasar tersebut, ia menuturkan bahwa sesuai dengan tuntutan demokrasi, partai politik[61] adalah penyalur aspirasi rakyat yang merupakan suatu lembaga yang otonom dan mandiri serta memiliki peran yang nyata. Hal tersebut menuntut negara memberikan kesempatan yang sama kepada semua warga untuk berafiliasikan dalam partai politik yang diyakininya. Namun, para pendiri parpol hendaknya jangan sampai mengabaikan sama sekali peran undang-undang politik, kompetisi partai, dan koalisi sebagai bagian sentral pada sistem multi partai.

Konsep koalisi telah cukup lama diimplementasikan berkembang di negara-negara eropa khususnya di negara-negara dengan sistem parlementer bahkan termasuk di Indonesia. Secara teoritis, koalisi partai hanya akan berjalan jika dihubungkan dengan landasan pemikiran yang realistis dan layak. Dasar pertimbangan ini menuntut kesediaan partai dan pendukungnya untuk menyadari bahwa koalisi bukan hanya mencari teman dan semuanya selesai. Teori menganjurkan bahwa tidak semua partai layak untuk dijadikan anggota koalisi oleh partai lain. Hanya partai-partai tertentu yang dapat menciptakan koalisi *efektif* dan *kondusif* bagi kelanjutan dan perkembangan sistem partai.

Kecenderungan lahirnya beragam partai politik yang didasarkan atas latar belakang kelompoknya masing-masing sulit dihindarkan,[62] sehingga Yusuf al-Qardhawy sempat menggambarkan bahwa multi partai dalam kancah politik

---

[59]Diriwayatkan dari Abdurrahman bin Ghummu al-Asy'ary. Di dalam sanadnya ada Yahr bin Hansyab. Menurut Ibn Hajar di dalam *al-Taqrīb*, dia dapat dipercaya namun banyak hal yang meragukan.

[60]Lihat: Yusuf al-Qardhawy, *Min Fiqh al-Dawlah...*, h. 144.

[61]Partai politik dalam hal ini, penulis maksudkan sebagai organisasi yang di bentuk oleh rakyat atas dasar persamaan cita-cita dan dengan tujuan memperoleh kekuasaan di parlemen atau eksekutif melalui pemilihen umum.Jadi, partai politik tidak hanya berfungsi sebagai sarana sosialisasi politik, tapi juga *rekrutmen* pemimpin, komunikasi (seperti informasi politik, isu dan gagasan), *artikulasi* dan *agregasi* pemimpin, kepentingan, serta perumusan dan mpementasi kebijakan, yang di lakukan tidak hanya sebelum dan atau saat pemilihan umum, tetapi berlangsung secara terus menerus dan berkesinambungan.

[62]Lihat: Yusuf al-Qardhawy, *Min Fiqh al-Dawlah...*, h. 147.

tidak berbeda dengan multipartai dalam kancah *fiqh*. Satu sama lain bebas mendukung partai mana yang ia sukai dan dianggap lebih dekat dengan kebenaran dan lebih layak didukung tanpa ada intimidasi dari pihak lain.[63]

Atas dasar pemikiran di atas, Yusuf al-Qardhawy memberikan batasan-batasan atau kriteria yang fundamental, dengan harapan untuk menghindari terjadinya tumpang tindih dan kerumitan dalam pemilihan umum serta membuat partai-partai politik yang muncul terseleksi secara alamiah, yaitu: a) Harus mengakui "Agama Islam" sebagai aqidah dan syariat, tidak memusuhi mengingkarinya. Jika partai-partai itu harus melakukan ijtihad khusus untuk memahami Islam maka harus dilakukan menurut dasar-dasar ilmiah yang sudah ditetapkan; b) Tidak boleh bertindak untuk suatu tujuan yang tidak menjadi oposisi Islam dan umatnya, apapun atribut dan statusnya. Tidak boleh ada partai yang menyeru kepada atheisme, permisivisme, skularisme atau memojokkan agama samawi secara umum, khususnya Islam, atau menganggap remeh hal-hal yang disucikan Islam, seperti aqidah, syariat, al-Qur'an atau Nabi.[64]

Persyaratan khusus terhadap partai politik yang diimpor dari demokrasi barat, adalah: a) harus dapat mendatangkan kemaslahatan yang hakiki, tidak dikhawatirkan akan menimbulkan kerusakan dan madharat, serta manfaat yang ditimbulkan harus lebih besar dari pada madharatnya;[65] b) Harus dapat meluruskan dan mengembangkan apa yang ditiru agar sejalan dengan nilai agama, akhlak, syariat dan tradisi yang sudah berlaku.[66]

Berangkat dari regulasi di atas, al-Qardhawy menganalisa secara kritis corak pemikiran politik kenegaraan yang dirumuskan ulama politik abad klasik dan pertengahan. Beliau menyinggung tentang kemungkinan munculnya sistem multipartai di masyarakat.Kehadiran partai-partai baru yang sebagian di antaranya diorganisir berdasarkan ikatan-ikatan keagamaan dan unsur-unsur *primordial* lain, tidak selalu bersifat *disintegratif*[67] apabila hukum dan aturan main

---

[63]Yusuf al-Qardhawy, *Min Fiqh al-Dawlah...*, h. 151.

[64]Yusuf al-Qardhawy, *Min Fiqh al-Dawlah...*, h.148. Lihat pula Yusuf al-Qardhawy, *Fatawā Mu'aṣirah*, h. 653: Salim Ali al-Bahnasawi, *al-Sharī'at ...*, h. 162-163.

[65] Dalam hal ini Yusuf al-Qardhawy membuat argumentasi denga landasan syaria bahwa ia harus mempertimbangkan adanya kemaslahatan yang pasti dan meningkirkan kerusakan yang pasti pula. Sebagai pertimbangan adalah firman Allah tentang *khamr* dan judi bahwa dalam *khamr* dan judi itu terdapat dasar dan manfaat bagi manusia, namun dosanya lebih besar dari pada manfaatnya itulah yang merupakan dasar persoalan ini (bandingkan dengan Yusuf al-Qadawy, *al-Ḥalāl wa'l- Ḥarām fi 'l-Islām,* (Beirut: Muassasat al-Risalah, 1993), h. 67-69.

[66]Yusuf al-Qadawy, *al-Ḥalāl wa'l- Ḥarām fi 'l-Islām*, h. 156.

[67]Bandingkan dengan Yusuf al-Qadawy, *Min Fiqh al-Dawlah...*, h. 148.

ditegakkan. Penyederhanaan partai secara artifisial tidak efektif untuk mengurangi konflik-konflik dalam masyarakat. Sebaliknya, koalisi kekuatan-kekuatan politik besar akan meminimalisasi kemungkinan *disintegrasi* yang ditimbulkan oleh partai-partai politik baru yang berusaha mengeksploitasi sentimen-sentimen *primordial* demi kursi semata. Transformasi partai-partai berbasis aliran menjadi partai program didorong dengan sifat terbuka (*inklusif*) dalam keanggotaan partai.

3. Idealitas Peran Politik Kenegaraan di Indonesia

Sebagaimana yang penulis sampaikan di atas bahwa agama dan negara mempunyai titik singgung yang erat, bila keduanya dipahami sebagai sarana menata kebutuhan hidup manusia secara menyeluruh. Islam tidak hanya dijadikan umpan mencapai kepercayaan dan pengaruh dari masyarakat semata. Politik juga tidak hanya dipahami sekedar sebagai sarana menduduki posisi dan otoritas formal dalam struktur kekuasaan.

Politik yang hanya dipahami sebagai perjuangan mencapai kekuasaan atau pemerintahan, tentu akan mengaburkan maknanya secara luas dan menutup kontribusi Islam terhadap terminologi politik secara luas (*isti'ab*), akan memperjelas korelasinya dengan Islam.[68] Pembahasan terhadap peran politik kenegaraan dalam formatnya yang ideal, sesungguhnya berimplikasi terwujudnya pola mekanisme kenegaraan dengan ideologi, visi, misi, tujuan, fungsi dan cara yang jelas.[69] Sebab dengan itu, rasionalitas politik dan akuntabilitas pemerintahan terlaksana sebaik-baiknya.

Menurut Yusuf al-Qardhawy kebenaran ideologi dalam konstitusi sebagai hukum dasar. Ideologi menjadi pedoman bagi sistem politik dan kriteria dalam merumuskanpranata hukum, mengambil kebijakan politik, dan dalam menilai pelaksanaannya. Pada sisi lain, ideologi merupakan salah satu faktor yang penting dalam rekrutmen politik. Hal ini dapat dipahami jika dikaitkan dengan dukungan rakyat dan pelaksanaan program. Rakyat memberikan dukungan kepada pemerintah jika mereka yakin bahwa pemerintah menganutdan bertindak sesuai dengan ideologi yang mereka miliki.[70] Pelaksanaan program politik semakin kuat

---

[68]Lihat: Yusuf al-Qadawy, *Min Fiqh al-Dawlah...*, h. 137-138. Dengan pisau analisa yang sama, bandingkan dengan Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), h. 208.

[69]Baca selengkapnya tentang UU Partai Politik dalam Indria Samego (et.al.), *Menata Negara Usulan LIPI tentang RUU Politik*, h. 113.

[70]Bandingkan Salim Azzam (ed.), *Beberapa Pandangan tentang Pemerintahan Islam*, Jakarta: Mizan, t,t. h.33; Sahar L. Hassan, dkk., (ed.), *Memilih Partai Islam,* (Jakarta: Gema Insani Press, 1998), h. 172-173.

dengan dukungan rakyat dan tidak menentangnya karena membahayakan ideologi dan negara.

Kendatipun demikian, kemungkinan adanya penyimpanagan ideologis tidak tertutup, terutama jika karena kepentingan politik yang memerlukan seorang pejabat yang melakukan *intrprestasi* sendiri terhadap ideologi negara. Untuk menelusuri apa ideologi atau cita-cita politik dan sejauhmana perkembangannya, dapat dibuktikan dengan nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat. Tidak semua nilai yang hidup di masyarakat dapat diserap dan diangkat sebagai *modus* cita-cita politik. Nilai-nilai mana kalau ditinjau berdasarkan obyek yang hendak dipenuhi, dibedakan atas nilai material dan nilai spiritual. Nilai tersebut dapat bersifat individual jika ia berkenan dengan kebutuhan perorangan, atau bersifat kolektif jika ia merupakan kebutuhan masyarakat yang bersifat universal dan kebutuhan yang dipenuhinya bersifat menyeluruh tanpa terbatas ruang dan waktu. Demikian pulaia bisa bersifat *instrumental* jika sebagai perantara untuk mencapai nilai-nilai yang lebih utama.[71]

Menurut Deliar Noer, berdasarkan sumbernya, ideologi dapat dibedakan atas beberapa macam. Kategorisasi tersebut terlihat dalam pernyataan bahwa ideologi mungkin tumbuh karena kepentingan dan pemikiran manusia dapat pula karena pengaruh agama, pengaruh lingkungan dan tradisi serta pemikiran yang datang dari luar ikut serta mewarnai ideologi. Bahkan dalam soal agama, ajarannya sering dijabarkan sedemikian rupa sehingga ia merupakan ideologi tentusaja pemikiran yang tumbuh dari manusia serta pemikiran yang bersumber pada ajaran agama bisa pula tercampur.[72]

Bisa dicermati, sifat di atas memberikan pemahaman kepada kita bahwa ideologi dapat dibedakan atas ideologi kebudayaan (*cultural ideology*) yang bersumber dari pemikiran manusia dan dipengaruhi faktor-faktor lainseperti kepentingan, lingkungan dantradisi, bahkan kebudayaan dari luar, ideologi keagamaan (*religious ideology*) yang merupakan penjabaran dari ajaran dan dari ideologi campuran (*mixed ideology*) yang merupakan gabungan pemikiran manusia dan ajaran agama.[73]

---

[71]Simak Sa'di Abu Hubayb, *al-Wajīz* ..., h. 144; Sayyid Qutb, *al-'Adalah al-Ijtimā'iyyat fi 'l-Islām*, (Beirut: Dar al-Karl al-Arabyyat ,t.th.), h. 51-58.

[72]Deliar Noer, *Ideologi Politik dan Pembangunan*, (t.t.p: Yayasan Perkhidmatan, 1983), h.31.

[73]Sehubungan dengan hal tersebut dapat dipaparkan bahwa ideologi yang bercorak kultural dimisalkan Marxisme dimana ia bertujuan menghapuskan kapitalisme. Ideologi ini dimotori oleh Karl

E. Kesimpulan

Perdebatan mengenai politik kenegaraan terbuka bagi siapa saja yang memiliki kompetensi dan integritas untuk berijtihad, karena keberadaannya sebagai lapangan untuk diijtihadi (*min mayadīn al-ijtihād*). Statemen tersebut sebagai bukti bahwa ajaran Islam adalah *ṣālih li kulli zamān wa makān.*

Yusuf al-Qardhawy dan ulama klasik memformulasikan politik kenegaraan dengan mempergunakan metodologi dan landasan yang sama, yang membedakan keduanya adalah situasi dan kondisi yang melingkupinya. Tuntutan situasi dan kemajuan mendasari corak pemikiran politik kenegaraan Qardhawy lebih akomodatif (*shumul*) dan (*isti'ab*), Formulasi yang dibangun sama-sama menyebutkan bahwa hubungan agama dengan politik kenegaraan erat berhubungan, kendati sebagian kecil ulama yang memisahkannya. Hubungan agama dengan negara menurut Yusuf al-Qardhawy dan ulama klasik bersifat *simbiosis mutualis,* yang berarti saling memberikan manfaat dan maslahat bagi kehidupan umat. Caranya, hasil-hasil ijtihad *'aqli* diselaraskan dengan kebenaran absolut doktrin agama.

Konsep politik kenegaraan menurut Yusuf al-Qardhawy dan ulama klasik terdapat titik kesamaan dengan politik kenegaraan Indonesia dalam konteks sekarang meskipun tidak secara total, sehingga sebagian dapat diimplementasikan untuk mengendalikan praktik perpolitikan di Indonesia yang akhir-akhir ini jauh dari etika agama. Apalagi gagasannya cukup cemerlang, maslahat, aplikatif dan sarat dengan kejujuran yang memungkinkan segera mengantarkan negara tercinta ini mencapai derajat *baldah ṭayyibah wa rabb ghafūr.*[w]

Marx (1818- 1883) dan Frederick Engels (1820-1895). Sedangkan inti ajaran ideologi tersebut adalah materialisme hisoris dan materialisme dialektis. Doktrin tersebu dikecam oleh syariat bahwa "*Marxisme vulgar*" yang pada akhirnya menjelma menjadi Stalinisme merupakan musuh besar masyarakat yang harus segera diberantas, Lihat: Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa 'l-Qur'ān Qira'ah Mu'aṣirah*, (Damaskus: ina li al-Nashr, 1990), h. 558, 562-565.

BIBLIOGRAFI

Abd al-Hamid, Muhsin, *Tajdīd al-Fikr al-Islāmiy,* Shibram: Dar al-Sahwah, 1985.

Abd al-Sa'id, Subhi, *al-Sulṭah wa 'l-Ḥuriyyah fi 'l-Niẓām al-Islāmiy: Dirasat Muqāramat,* Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi.

Abi Hubayb, Sa'di, *al-Wajiz fi 'l-Mabādi' al-Siyāsah fi 'l-Islām*, Jiddat: Dar al-Bilad, 1982.

Abu Ya'la, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994.

Almond, Gabriel A. dan James S. Colema, *The Politics of The Developing Areas*, New Jersey: Princetown, 1970.

Azzam, Salim (ed.), *Beberapa Pandangan tentang Pemerintahan Islam*, Jakarta: Mizan, t,th.

Azhar, Muhammad, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Azizy, H.A. Qadri, "Re-Orientasi Fiqh Siyasat Menuju Pemikiran Politik Islam Yng Empirik dan Independen", dalam *Ihkam*, Edisi 2 tahun 11/Januari 1997.

Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam*, Jakarta: Paramadina, 1996.

al-Bahnasawi, Salim Abi, *al-Sharī'at al-Muftara' alayhā*, terj. *Mustolah Maufur*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1995.

Bersstein, Richard J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutices and Praxis*, Phladelphia: Universitas Pensylvenia Press, 1983.

Daiber, Hans, (ed.), *Islamic Philoshophy and Theology: Texts and Studies*, New York: E.J. Brill, 1989.

Dewantara, M. Hajar, Asmawi, (ed.) , *Rekonstruksi Fiqh Perempuan*, Yogyakatra: Ababil, 1996.

al-Ghadban, Munir Muhammad, *al-Manhaj al-Ḥaraki li 'l-Sīrah al-Nabawiyyah*, juz I, Ardan: Maktabat al-Manar, t.th.

al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Semarang: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyah, t.th.

Haidar, M. 'Ali, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik*, Jakarta: Gramedia, 1998.

al-Juwaini, Abi al-Ma'ali, *Ghiyyat al-Umam fi 'l-Tiyaṭ al-Ẓulm*, tahqiq Fuad Abd al-Mun'im Ahmad dan Mustafa Hilmi, Isklandariyah: Dar al-Dawlah, t.th.

Mahfudh, Sahal, *Nuansa Fiqh Sosial,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.

Mashudi, "Pemikiran Politik Yusuf al-Qardhawy, Pemikiran Politik Yusuf al-Qardhawy: Telaah Kritis Kaum Modernis terhadap Pemikiran Politik Kenegaraan Abad Klasik dan Pertengahan", *Tesis*, tidak dipublikasikan, Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo, 2001.

al-Mawardi, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Moehtar Lubis (ed.), *Demokrasi Klasik dan Modern*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994.

Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Question, Uncommon Answer*, terj. Yudian W. Asmin dan Latiful Khuluq, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Nashir, Haidar, *Pragmatisme Politik Kaum Elit*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar,1999

Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīn,* Kairo: Sina li 'l-Nashr, 1994.

Nasution, Harun, *Islam di Tinjau dari Berbagai Aspeknya*, jilid 1, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1984.

Noer, Deliar, *Ideologi Politik dan Pembangunan,* t.t.p: Yayasan Perkhidmatan, 1983.

Osman Fathi, dalam Mumtaz Ahmad (ed.), *State, Politics and Islam,* terj. Ena Hadi, Jakarta: Mizan,1996.

Poerwadarminta, W.J.S., *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1996.

Pulungan, Suyuthi, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: Raja-Grafindo Persada, 1994.

al-Qardhawy, Yusuf, *al-Ijtihād fi 'l-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1989.

al-Qardhawy, Yusuf, *Min Fiqh al-Dawlah fi 'l-Islām*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.

al-Qardhawy, Yusuf, *al-Siyāsah al-Shar'iyyah fi 'l-Dhaw' Nuṣūṣ al-Shar'iah wa Maqāsidiha*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.,

al-Qardhawy, Yusuf, *Awlawiyyat al-Ḥarakah al-Islāmiyyah*, Beirut: Muassasat al-Risalah, 1992.

al-Qardhawy, Yusuf, *Awāliyat al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fi 'l-Marḥalah al-Qadīmah*, Beirut; Muassasat al-Risalah, 1992.

al-Qardhawy, Yusuf, *al-Ḥill al-Islāmiy Farīḍat wa Darūrat*, Beirut: Muassasat al-Risalah, 1993.

al-Qardhawy, Yusuf, *al-Khaṣā'is al-'Āmmah li 'l-Islām*, Beirut: Muasassat al-Risalah, 1993.

al-Qardhawy, Yusuf, *Malāmih al-Mujtamā' al-Muslīm alladhī Nanṣuduh*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1993.

al-Qardhawy, Yusuf, *al-Halāl wa'l-Harām fi 'l-Islām,* Beirut: Muassasat al-Risalah, 1993.

al-Qardhawy, Yusuf, *Fiqh al-Zakāt*: *Dirasah Muqāranah li Aḥkāmihā wa Falsafatihā fi Dhaw' al-Qur'ān wa al-Sunnah*, Beirut: Muasassat al-Risalah, 1994.

al-Qardhawy, Yusuf, *al-Sahwah al-Islāmiyyah: Bany al-Ikhtilāf al-Mashrū' wa 'l-Tafarruq wa 'l-Madmūm,* Kairo: Dar al-Sahwah wa 'l-Tawzi', 1994.

al-Qardhawy, Yusuf, *Fatawā Mu'ashirah*, Kuwait: Dar al-Wafa', 1994.

al-Qardhawy, Yusuf, *al-Ummat al-Islāmiyyah.., Haqīqat lā Wahm*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1995.

Quthb, Sayyid, *al-'Adalah al-Ijtimā'iyyat fi 'l-Islām*, Beirut: Dar al-Karl al-Arabyyat, t.th.

Rais, M. Amin, *Demokrasi dan Proses Poliik*, dalam Haidar Nashir, *Pragmatisme Politik Kaum Elit*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Rajak, Jeje Abdul, *Politik Kenegaraan,* Surabaya: Bina Ilmu,1999.

Ritzer, George, *Modern Sosiological Theory*, New York: The Micgraw-Hill Companies, 1992.

Sahar L. Hassan, dkk., (ed.), *Memilih Partai Islam,* Jakarta: Gema Insani Press, 1998.

Salim, Abd Muin, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994.

Samego, Indria, (et.al.), *Menata Negara Usulan LIPI tentang RUU Politik*, Bandung: Mizan, 1998.

Shahrūr, Muḥammad*, al-Kitāb wa al-Qur'ān Qira'ah Mu'aṣirah*, Damaskus: ina li al-Nashr.

Sukarna, *Sistem Politik 2*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 1990.

Syafi'i, Inu Kencana*, Etika al-Qur'an*, Jakarta: Rineka Cipta, 1994.

Syamsudin, M. Din, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Pemikiran Islam", *Jurnal Ulumul Qur'an*, Volume IV , No. 2, 1993, h. 4-9.

Tibbi, Bassan, *Krisis Modern dalam Perdaban Islam*, terj. Yudian W. Asmin, dkk., Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.