

DR. H. HASAN BASRI, MA



Konfigurasi

**SOSIAL-INTELEKTUAL &
HORIZON POLITIK**

A. Hasjmy

Dr. H. HASAN BASRI, MA

**KONFIGURASI
SOSIAL-INTELEKTUAL &
HORIZON POLITIK**

A. Hasjmy

AR-RANIRY PRESS

**Konfigurasi Sosial-Intelektual &
Horizon politik A. Hasjmy**

Penulis : Dr. H. HASAN BASRI, MA
Editor : Muliadi Kurdi

ISBN: 978-623-5358-00-0
Ukuran Buku: 15.5 x 23 cm

Penerbit:

Ar-Raniry Press

Jl. Ar-Raniry No. 1 Komplek Pascasarjana UIN Ar-Raniry
Banda Aceh, 23117
Email: arraniry.press@ar-raniry.ac.id

Cetakan pertama, Januari 2022

Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa izin dari penerbit.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



Segala puji hanya untuk Allâh, yang telah mengajarkan manusia dengan perantaraan pena, tentang sesuatu yang belum diketahuinya. Dialah yang menciptakan langit dan bumi dan Dia pula yang mengaturnya. Dia adalah penguasa alam semesta dan semua makhluk berada dalam genggaman-Nya.

Selawat dan salam semoga Allâh limpahkan kepada Rasûl-Nya, Muḥammad yang telah menyampaikan pesan wahyu kepada umat manusia melalui al-Qur'ân dan sunnahnya. Dialah nabi akhir zaman, tidak ada nabi lain setelahnya. Dialah penyebar panji iman, Islam, ilmu, dan amal. Melalui lisannya, manusia menerima kebenaran dari Pencipta alam; mengeluarkan manusia dari kegelapan (*al-zhulumât*) kepada cahaya (*al-nûr*).

Penyelesaian buku ini melalui proses dan masa yang panjang. Akhirnya, dengan izin Allâh, penulis dapat menyelesaikannya meskipun masih banyak terdapat kekurangan dan kelemahannya. Namun, merupakan suatu keniscayaan dalam tradisi intelektual dan akhir dari perjalanan panjang *tafaqquh fi al-dîn* untuk melahirkan sebuah karya ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan. Rasa keingintahuan (*curiosity*) penulis tentang pemikiran seorang ulama Aceh, yang bernama A. Hasjmy (1914-1998), telah memotivasi

penulis untuk melakukan penelitian dan pengkajian secara cermat yang hasilnya kemudian dituangkan dalam karya tulis ini.

Fokus kajian buku ini adalah pemikiran politik yang mengacu pada pemikiran politik dalam perspektif Islam dan hubungan negara dengan agama dalam kaitannya dengan penyelenggaraan pemerintahan. Secara historis, persoalan politik selalu menarik untuk diperbincangkan, apalagi dikaitkan dengan perspektif Islam. Wacana negara dan agama (Islam) terus saja bergulir seiring dengan perkembangan zaman. Tanpa kecuali, di Indonesia, negeri yang berasaskan Pancasila, polemik tentang hubungan negara dengan Islam selalu saja mencuat ke permukaan. Sejak masa awal kemerdekaan, bahkan sebelumnya, perdebatan mengenai hubungan negara dengan agama tetap menjadi topik yang hangat dan diskusi pun menjadi alot dalam sidang-sidang di parlemen. Diskusi mengenai penerapan syariat Islam dalam Piagam Jakarta, misalnya, masih menyisakan bahan renungan sampai kini. Demikian juga polemik Soekarno dan M. Natsir pada tahun 1940-an tentang hubungan agama dan negara memiliki makna historis sangat penting. Dalam pandangan Soekarno, agama merupakan aturan-aturan spiritual (akhirat) dan negara adalah masalah duniawi (sekular). Tentang bentuk negara, Soekarno mendukung gagasan negara demokrasi. Sementara Natsir bertitik tolak dari pandangan bahwa agama (Islam) tidak dapat dipisahkan dari negara. Bagi Natsir, urusan kenegaraan pada prinsipnya merupakan bagian integral ajaran Islam.

Ternyata perdebatan hubungan agama dan negara, seperti disinyalir Syafii Maarif, dalam konteks sejarah kehidupan berbangsa dan bernegara belum selesai. Apalagi jika dikaitkan dengan konsep negara Islam yang tidak ada bentuknya yang pasti; bahkan ada yang berpendapat bahwa tidak ada konsep negara Islam. Dalam Islam, negara tidak lain dari sebuah alat yang perlu bagi agama. Tetapi menurut teori-teori politik klasik atau modern, konsep negara merupakan inti filsafat politik Islam. Namun, secara historis konsep negara Islam dapat ditelusuri pada masa-masa kepemimpinan Nabi Muḥammad dan empat *khalifah* sesudahnya.

Sistem kepemimpinan umat pasca kewafatan Rasûl Allâh menjadi sebuah model untuk kepemimpinan umat masa-masa

berikutnya. Memang benar bahwa Rasûl Allâh tidak meninggalkan wasiat mengenai penggantinya untuk meneruskan kepemimpinan, tetapi para sahabat dapat menilai di antara mereka yang lebih berhak dan pantas untuk memimpin. Maka, tampil Abû Bakr sebagai *khalîfah* pertama yang diangkat berdasarkan musyawarah para sahabat dari golongan *Muhâjirîn* dan *Anshâr*. Kemudian, tampil ‘Umar ibn al-Khaththâb sebagai *khalîfah* kedua berdasarkan calon tunggal yang ditunjukkan oleh Abû Bakr kemudian dimusyawarahkan bersama sahabat-sahabat lain pada masa hidupnya. Selanjutnya, *khalîfah* yang ketiga, ‘Utsmân ibn ‘Affân dipilih berdasarkan musyawarah tim formatur yang dibentuk oleh ‘Umar ibn al-Khaththâb semasa hidupnya, yang diketuai oleh ‘Abd al-Rahmân ibn ‘Auf. Setelah itu, kepemimpinan digantikan oleh ‘Alî ibn Abî Thâlib, sebagai *khalîfah* keempat, yang diangkat oleh mayoritas kaum Muslimin dengan jalan *bai’ah*. Namun, ada juga pihak yang tidak setuju, antara lain Muawiyah, karena perbedaan prinsip dan kepentingan. Sejarah mencatat bahwa sejak akhir pemerintahan ‘Utsmân ibn ‘Affân sampai pemerintahan ‘Alî ibn Abî Thâlib, situasi politik terus bergejolak. Kemudian, sistem kepemimpinan berganti dengan dinasti, yaitu *Dinasti Bani Umayyah* dan *Dinasti Bani Abbasiyyah*. Pada periode dinasti-dinasti ini sistem pemerintahan dalam Islam mulai berubah, dari sistem *khilâfah* menjadi kerajaan.

Karena alasan tersebut maka penulis mencoba menelusuri percikan pemikiran politik ulama Aceh yang tersebar dalam karya-karyanya, yang kebanyakannya sudah dipublikasikan dalam bentuk buku dan majalah/jurnal ilmiah. Berdasarkan sumber tertulis itu, penulis mengumpulkan data-data yang relevan untuk melakukan konseptualisasi dan reaktualisasi pemikiran politik dalam satu kesatuan sehingga mudah dipahami dan pada gilirannya dapat dijadikan bahan rujukan oleh para peneliti berikutnya.

Tanpa mengesampingkan penelitian-penelitian yang sudah dilakukan para ahli, kajian komprehensif tentang pemikiran ulama-ulama lokal di Indonesia masih tergolong langka. Sebab itu, kajian ini mencoba menelusuri pemikiran salah seorang ulama lokal tersebut yang kebetulan memiliki karya tulis sebagai referensi untuk melacak gagasan-gagasannya. Namun, tidak sedikit ulama lokal lainnya penting ditelesuri gagasan-gagasan mereka untuk dijadikan khazanah

monumental yang kemudian dapat dijadikan napak tilas oleh generasi sekarang. Itulah sebabnya pemikiran politik A. Hasjmy setidaknya dapat mengisi kelangkaan tersebut sebagai pelengkap pemikiran ulama-ulama mancanegara yang selama ini banyak diteliti dan dipublikasikan. Bagaimanapun juga, Indonesia memiliki kekayaan intelektual ulama yang tidak kalah pentingnya dari khazanah intelektual ulama di berbagai belahan dunia.

Selama penelitian, pengumpulan data, penulis berhutang budi kepada Kepala/Staf Perpustakaan Nasional Jakarta, Perpustakaan UIN Jakarta, Perpustakaan A. Hasjmy Banda Aceh, Perpustakaan Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh, dan Perpustakaan Iman Jama Jakarta. Sebab itu, kepada mereka penulis ucapkan banyak terima kasih atas kemudahan dan pelayanan yang diberikan.

Akhirnya, penulis menyadari bahwa “tiada gading yang tak retak,” begitu pula halnya karya ini yang tidak luput dari kelemahan dan kekeliruan. Untuk menyempurnakannya penulis sangat mengharapkan ide, saran, dan koreksi dari para pembaca. Dengan demikian, buku ini akan dapat disempurnakan lagi dan direvisi pada edisi mendatang.

Banda Aceh, Januari 2022

H.B.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....	ii
----------------------------	-----------

Bab 1

PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Pembatasan dan Perumusan Masalah	12
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	13
D. Tinjauan Pustaka yang Relevan.....	15
E. Metode Penelitian.....	18
F. Sistematika Penulisan.....	26

Bab 2

SETTING DAN KONDISI SOSIO-HISTORIS

MASYARAKAT ACEH.....	29
A. Kondisi Sosio-Historis dan Politik Aceh.....	29
B. Kondisi Sosio-Kultural Aceh	42
C. Kondisi Sosio-Religius Masyarakat Aceh.....	46
D. Pengaruh Islam terhadap Masyarakat Aceh.....	51
E. Ulama dan Lembaga Pendidikan Islam	61
F. Hubungan Ulama dan Umara.....	69
G. Masjid Sebagai Sentral Kegiatan Masyarakat Aceh.....	75

Bab 3

A. HASJMY: BIOGRAFI SOSIAL-INTELEKTUAL	83
A. Riwayat Hidup A. Hasjmy.....	84
B. KETOKOHAN A. HASJMY	94
C. Karya-Karya Tulis A. Hasjmy	99
D. Idealisme Pergerakan dan Karier Politik A. Hasjmy ...	107
E. Kontribusi dan Peranan A. Hasjmy	122

Bab 4

URGENSI NEGARA DAN PRINSIP-PRINSIP DASAR

NEGARA ISLAM DALAM PEMIKIRAN A. HASJMY 145

- A. Latar Belakang Pemikiran Politik A. Hasjmy 146
- B. Urgensi Negara dalam Islam 161
- C. Prinsip-Prinsip Dasar Negara Islam 212

Bab 5

**HASJMY TENTANG BENTUK NEGARA, SISTEM
PEMERINTAHAN ISLAM, DAN KEPEMIMPINAN**

WANITA 239

- A. Bentuk Negara Islam 239
- B. Sistem Pemerintahan Islam 250
- C. Kepemimpinan Wanita 308

Bab 6

PENUTUP 329

- A. Kesimpulan 329
- B. Implikasi 345
- C. Saran 354

DAFTAR PUSTAKA 357

Bab 1



PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kajian ini mencoba mengungkapkan kehidupan sosial-intelektual dan pemikiran politik¹ A. Hasmy tentang ketatanegaraan² Islam. Selain itu, studi ini juga mencoba memetakan, menjelaskan, dan menganalisis konsep negara Islam yang diajukan A. Hasmy baik dilihat dari sisi normatif maupun empirik. Sisi normatif mengacu pada nilai-nilai dasar dan prinsip-prinsip pokok yang berlaku umum mengenai sistem kenegaraan; sedangkan sisi empirik merupakan pemikiran politik sebagai gerak dan proses yang terkait dengan konteks lokal dan pengalaman, sebagai realisasi dan implikasi dari perkembangan sistem politik³ itu sendiri. Seperti dapat dilihat pada

¹Pemikiran politik (*political thought*) berarti gagasan, doktrin, konsep, teori, hipotesis, aktifitas berpikir dan konseptualisasi mengenai aksi dan perilaku politik, motivasi politik, kekuasaan politik, pemahaman dan organisasi politik. Dengan demikian, pemikiran politik meliputi teori-teori politik, nilai-nilai politik, filsafat politik, institusi politik, dan lingkungan politik (*political milieu*). Pemikiran politik dapat diklasifikasikan ke dalam dua kategori: *pertama*, pemikiran politik Islam (*Islamic political thought*); dan *kedua*, pemikiran politik sekular (*secular political thought*). Lebih lanjut lihat Masudul Hasan, *Reconstruction of Political Thought in Islam*, (Pakistan: Islamic Publications, 1988), h. 9-17.

²Istilah “ketatanegaraan” berasal dari kata “tata negara” yang berarti seperangkat prinsip dasar yang mencakup peraturan, susunan pemerintahan, bentuk negara, dan sebagainya yang menjadi dasar pengaturan negara. Dengan demikian, “ketatanegaraan” adalah segala sesuatu mengenai tata negara, politik dan sebagainya. Lihat, Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), h. 907. Istilah ketatanegaraan yang digunakan dalam kajian ini mengacu pada konsep negara dalam bentuk gagasan atau pemikiran mengenai seluk beluk negara, bentuk negara, dan sistem pemerintahan berdasarkan norma Islam. Kedua istilah ini, ketatanegaraan dan konsep negara, dipakai secara bergantian dalam pembahasan selanjutnya.

³Istilah politik, secara etimologis, berasal dari bahasa Yunani yaitu *politicos* atau *politicus*. Keduanya berasal dari kata *police* yang berarti “kota” atau hubungan

antarwarga (*relating to citizen*). Adapun secara terminologis, politik adalah segala urusan atau tindakan (kebijaksanaan, siasat, dan sebagainya) mengenai pemerintahan negara atau terhadap negara lain. Politik dapat juga berarti kebijakan atau cara bertindak dalam menghadapi suatu masalah. Istilah lain yang identik dengan kata politik adalah *siyâsah*. Secara literal, *siyâsah* berarti “mendidik kuda liar.” Dengan demikian, *siyâsah* mengandung makna perubahan dari suatu kondisi yang kurang baik menuju kondisi yang lebih baik. Kata *siyâsah*, secara etimologis, merupakan bentuk *mashdar* dari *sâsa*, *yasûsu* yang berarti mengatur, mengurus, mengemudikan, memimpin, dan memerintah. Di samping itu kata *siyâsah* dapat pula diartikan “politik dan penetapan suatu kebijakan.” Kata *sâsa* sinonim dengan kata *dabbara* (mengatur), *to lead* (memimpin), *to govern* (memerintah), dan *policy of government* (kebijaksanaan pemerintah). Istilah lain bagi ketatanegaraan adalah *fiqh siyâsah*, dan *siyâsah syar’iyyah*. Definisi tersebut mengandung empat unsur dalam penyelenggaraan negara yaitu: *pertama*, institusi pemerintah yang menjalankan aktivitas pemerintahan. *Kedua*, masyarakat sebagai pihak yang diatur. *Ketiga*, kebijaksanaan dan hukum merupakan instrumen pengaturan masyarakat. Dan *keempat*, cita-cita ideal dan tujuan yang hendak dicapai. Dengan kata lain, sebuah negara harus dilengkapi dengan institusi politik, pemimpin, rakyat, dan tujuan negara. Lihat, Ahmad Sukardja, “Piagam Madinah dan Relevansinya dengan Aplikasi Syariat Islam di Nanggroe Aceh Darussalam” dalam Thalhas dan Choirul Fuad Yusuf (ed.), *Pendidikan dan Syariat Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, (Jakarta: Galura Pase, 2007), h. 116. Yûsuf al-Qardlâwî menjelaskan bahwa *al-Siyâsah al-Syar’iyyah* mencakup hubungan antara individu dengan negara, pemerintah dengan rakyat, dan kekuasaan dengan bangsa. Bentuk hubungan ini kemudian menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan para pakar politik Muslim tentang penggunaan istilah politik (*siyâsah*) dalam fiqh, misalnya *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, *al-Siyâsah al-Syar’iyyah*, dan *al-Thuruq al-Hukmiyyah*, dan *al-Fiqh al-Dustûri (al-Idâri, al-Dauli)*. Lebih lanjut lihat, Yûsuf al-Qardlâwî, *Al-Siyâsah al-Syar’iyyah fî Dlau’i Nushûsh al-Syar’iyyah wa Maqâshidihâ*, (Al-Qâhirah: Maktabah Wahbah, 2005.), h. 15-43. Miriam Budiardjo, *Dasa-Dasarr Ilmu Politik*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996), h. 8-9. Selanjutnya, Roger H. Soltou mengemukakan definisi politik: “...The term (politics) is reserved for those common affairs which are under the direction of an authority or agency managing or controlling these affairs on behalf of, and in the name of, the community. This agency or authority we call the state.” Roger H. Soltou, *An Introduction to Politics*, (London: Longman, Green and Co. Ltd., 1960), h. 1. Menurut Soltou, dalam istilah politik sekurang-kurangnya mengandung empat elemen utama: *pertama*, politik berhubungan dengan urusan-urusan publik. *Kedua*, politik bersifat pengarah dan pengendalian. *Ketiga*, pengarah dan pengendalian tersebut berdasarkan otoritas (kewenangan) atau kekuasaan. *Keempat*, ada masyarakat yang diatur. Dan *kelima*, sistem pengaturan tersebut berada dalam sebuah negara. Ini berarti bahwa politik erat kaitannya dengan penyelenggaraan negara. Pada dasarnya makna politik meliputi aktivitas, legalitas, otoritas, dan akuntabilitas yang berhubungan dengan urusan-urusan publik. Kemudian, politik dalam makna khusus adalah kegiatan pengaturan atau pengelolaan suatu negara untuk mencapai tujuan tertentu. Dalam konteks keislaman, sistem politik Islam pada dasarnya adalah keseluruhan dari interaksi yang mengatur kehidupan masyarakat berdasarkan atas prinsip-prinsip ketaatan (*al-thâ’ah*), kejujuran (*al-amânah*), persamaan (*al-musâwah*), keadilan (*al-’adl*), persaudaraan (*al-ukhûwah*), kerjasama (*al-ta’âwun*), musyawarah (*al-syûrâ*), al-

kajian lebih lanjut bahwa A. Hasjmy, dalam konteks politik, ternyata tidak hanya sekedar aktif dalam kegiatan politik praktis tetapi juga secara konseptual mengemukakan gagasan-gagasan tentang politik Islam.

Kendatipun banyak peneliti dan tokoh masyarakat mengakui peran penting dan kontribusi A. Hasjmy dalam kehidupan sosial dan politik, namun di kalangan publik ia lebih dikenal sebagai sastrawan yang tergolong ke dalam kelompok Pujangga Baru.⁴ Dalam literatur kesusastraan Indonesia, antara lain seperti dikemukakan H.B. Jassin, A. Hasjmy termasuk salah seorang Pujangga Baru yang sajak-sajaknya bercorak Islam dan kebangsaan.⁵ Memang, A. Hasjmy melalui sajak, puisi, dan roman yang ditulisnya tidak dapat dinafikan bahwa ia adalah seorang sastrawan; namun, perlu ditelusuri pemikiran-pemikirannya secara mendalam untuk membuktikan bahwa, sebenarnya, ia tidak hanya sekedar sastrawan tetapi juga dapat diposisikan sebagai pemikir politik. Upaya ini perlu dilakukan untuk mengoreksi dan sekaligus membuktikan bahwa A. Hasjmy tidak hanya menekuni bidang kesusastraan tetapi juga bidang ketatanegaraan.

Sementara itu, keberadaan A. Hasjmy di antara ulama-ulama kontemporer Aceh adalah sangat fenomenal. Karena, selain dikenal sebagai birokrat yang sarat dengan ide-ide briliannya, A. Hasjmy juga seorang yang berjasa dalam merekat hubungan ulama-umara di Aceh, terutama, pada era awal pasca kemerdekaan. Kecuali itu, A. Hasjmy juga seorang politikus yang pernah hidup di tiga zaman: zaman kolonial Belanda, Jepang, dan zaman kemerdekaan Indonesia (Orde Lama dan Orde Baru). Dan dalam kapasitasnya sebagai Gubernur Provinsi Aceh, pada waktu itu, A. Hasjmy telah ikut serta dalam meredam konflik sosial di Aceh. Tambahan lagi, A. Hasjmy adalah cendekiawan Aceh yang memiliki banyak karya tulis dalam

mas`ûliyyah (pertanggungjawaban) yang bertujuan untuk mencapai kemaslahatan dan kesejahteraan bersama.

⁴Pujangga Baru adalah angkatan dalam kesusastraan Indonesia yang muncul sekitar tahun 1930-an dengan dintandai oleh semangat kebangsaan dan semangat menjejar kemajuan, dipengaruhi oleh aliran romantik dan individualisme. Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), h. 904.

⁵Lihat, H.B. Jassin, *Pujangga Baru: Prosa dan Puisi*, (Jakarta: CV. Haji Masagung, 1987), h. 185-198.

berbagai bidang disiplin ilmu. Dengan begitu dia tidak hanya dikenal di tingkat regional dan nasional, bahkan dikenal di manca negara, khususnya di Malaysia, Singapura, dan Brunei Darussalam. Dilihat dari semangat intelektual dan akademiknya, A. Hasjmy pantas disebut sebagai pembangkit semangat dan pengembang tradisi keilmuan di Aceh. Peranannya dalam pembangunan Aceh khususnya, dan pembangunan nasional pada umumnya sangat jelas bahwa dia memiliki kepekaan sosial dan semangat membangun masyarakat dalam berbagai bidang kehidupan: ekonomi, pendidikan, sosial, budaya, politik, dan keamanan.

Dilihat dari kapasitas ilmu dan peranannya dalam kehidupan sosial, A. Hasjmy dapat disebut sebagai tokoh multi-dimensional. Gagasan-gagasannya meliputi banyak aspek, antara lain: aspek sastra, sejarah, budaya, adat, pendidikan, dakwah, dan politik. Menurut hemat penulis, sejauh ini kajian tentang pemikiran A. Hasjmy lebih banyak difokuskan pada aspek sastra, sejarah, dan dakwah. Padahal, dalam realitas, A. Hasjmy bukan hanya seorang sastrawan dan penulis sejarah tetapi juga seorang politikus dan ulama berpengaruh di Aceh. Di kalangan masyarakat Aceh, A. Hasjmy dikenal sebagai sosok yang pada satu sisi bersifat antagonis dan pada sisi yang lain berwatak akomodatif. Sifat antagonis ditunjukkan A. Hasjmy ketika mayoritas ulama Aceh mendukung Gerakan DI/TII (Darul Islam/Tentara Islam Indonesia),⁶ sementara A. Hasjmy lebih memilih kompromi dengan Pemerintah Pusat RI. Namun, pada sisi lain, A. Hasjmy tergolong lihai dalam membujuk Pemerintah Pusat agar memberikan perhatian serius kepada pembangunan Aceh. Pada era Orde Lama (di bawah pimpinan Presiden Soekarno), A. Hasjmy memberi dukungan penuh atas kebijakan-kebijakan Pemerintah Pusat. Sebagai wujud dukungannya kepada Soekarno, A. Hasjmy pun mempersembahkan sebuah sajak yang bertajuk "*Aku Serdadumu*". Di

⁶Darul Islam adalah sebuah gerakan yang bertujuan mendirikan Negara Islam Indonesia (NII), yang pertama kali diproklamasikan di Jawa Barat pada 7 Agustus 1949. Gerakan ini kemudian menyebar ke bagian-bagian Jawa Tengah, Kalimantan Selatan, Sulawesi Selatan, dan Aceh. Tokoh utama Darul Islam adalah Sekarmadji Maridjan Kartosuwirjo atau biasa disebut Kartosuwirjo. Darul Islam masuk ke Aceh pada tahun 1953, di bawah pimpinan Daud Bereueh; dan menyatakan Aceh dan daerah-daerah yang berbatasan dengannya menjadi bagian Negara Islam Indonesia. Selanjutnya, timbul pemberontakan-pemberontakan berdarah yang menelan korban jiwa. Informasi lebih detail tentang Darul Islam, baca Cornelis van Dijk, *Darul Islam Sebuah Pemberontakan*, (Jakarta: PT. Pustaka Utama Grafiti, 1995).

samping itu, A. Hasjmy juga ikut serta dalam mempopulerkan Soekarno sebagai presiden seumur hidup. Sementara pada masa Orde Baru⁷ (di bawah pimpinan Presiden Soeharto) A. Hasjmy ikut berperan aktif dalam memenangkan Golkar [Golongan Karya]⁸ di Aceh, meski masyarakat Aceh tidak begitu tertarik kepada Golkar. Sebagai wujud konkretnya, A. Hasjmy hadir di berbagai kesempatan kampanye di hampir semua daerah untuk memberikan dukungannya. Ketika para juru kampanye meneriakkan “hidup Golkar”, maka A. Hasjmy menyuarakan “hidup Pancasila”. Pada setiap kesempatan, A. Hasjmy pun mempopulerkan Soeharto sebagai “Bapak Pembangunan”.

Dalam konteks kepemimpinan dan ketokohan Aceh, A. Hasjmy dikenal sebagai birokrat dan politikus yang cermat. A. Hasjmy tidak saja aktif di dunia politik praktis tetapi juga giat menulis dalam berbagai bidang ilmu, termasuk bidang politik. Namun, jarang sekali ditemukan kajian komprehensif tentang pemikiran politiknya. Kematangan politik praktisnya tidak diragukan lagi. Selama tiga zaman, dia tetap berperan sebagai “pemain” di panggung politik. Tetapi, bagaimana gagasannya secara teoretis mengenai politik belum banyak diungkapkan. Padahal A. Hasjmy dalam beberapa karyanya mengemukakan gagasannya tentang politik, khususnya mengenai konsep negara Islam, yang secara akademik patut diperhitungkan. Kendatipun demikian, dalam dunia kesusasteraan Indonesia, A. Hasjmy lebih dikenal sebagai Pujangga Baru. Karena itu, aspek pemikirannya tentang politik hampir tidak pernah disinggung oleh para ahli. Ada kemungkinan sebagian orang

⁷Mengenai politik di era Orde Baru, baca M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, (Jakarta: Logos, 2001). Dalam karyanya, Din Syamsuddin mengupas secara kritis seputar aspek politik Islam di Indonesia, dikotomi politik Islam dan non-politik Islam, politik Islam dalam perspektif pemikiran Islam, dan paradigma pemikiran politik Islam modern. Mengakhiri kajiannya, Din Syamsuddin menyimpulkan bahwa Islam di Indonesia yang pernah mengalami proses depolitisasi oleh rezim Orde Baru, terutama pada dua dasawarsa awal Orde Baru, justru dapat berkelit dengan melakukan proses *self resignation* (pengunduran diri) dari arena politik praktis dan bersamaan dengan itu melakukan retrospeksi kultural terhadap kekuatan internal umat Islam. Hal itu telah membawa kesadaran umat Islam untuk melakukan reorientasi gerakannya menjadi gerakan kultural.

⁸Pada era reformasi, dimulai pertengahan tahun 1998, Golkar memodifikasi namanya menjadi Partai Golkar, namun tetap dengan semangat yang tidak jauh berbeda daripada sebelumnya.

menganggap A. Hasjmy hanyalah seorang sastrawan meskipun publik mengetahui bahwa ia adalah seorang ulama dan birokrat.

Pemikiran politik kenegaraan yang digagas A. Hasjmy melalui karya-karyanya mencakup: keharusan adanya negara, proses kelahiran negara Islam, politik Islam dalam bidang pemerintahan, politik Islam dalam bidang ekonomi, politik Islam dalam bidang kepegawaian, *al-khilâfah (al-imâmah al-kubrâ)*, hak dan kewajiban politik wanita, pemilihan dan pengangkatan *khalîfah*, dan kewajiban serta hak bagi *khalîfah* dan umat. Berkenaan dengan kekuasaan manusia, menurut A. Hasjmy, bukan tidak terbatas. Kekuasaan itu merupakan anugerah Allâh kepada manusia yang hidup di atas bumi. Kepada manusia telah diberikan hak untuk menyelidiki rahasia langit dan bumi; diberi hak untuk menggali segala apa yang bermanfaat bagi orang banyak. Selain itu, Allâh juga memberi hak untuk memimpin dan mengatur kehidupan agar lebih indah dan damai.⁹

Selanjutnya, A. Hasjmy menjelaskan bahwa Allâh telah memberi mandat kepada manusia untuk menguasai alam, maka supaya tidak terjadi kekacauan dalam pelaksanaan *sunnah* Allâh, maka Allâh sesuai dengan hikmah-Nya memberi kuasa pula kepada sebagian manusia untuk menguasai (memerintah) manusia yang lain dalam arti memimpin. Mandat yang diberikan Allâh kepada sebagian manusia untuk memimpin atau menguasai sebagian yang lain adalah bertujuan untuk kebahagiaan dan kepentingan manusia itu sendiri.¹⁰ Dengan demikian dapat disarikan, hak kekuasaan yang diberikan Allâh kepada manusia merupakan *sunnah* Allâh yang berlaku sepanjang masa, dan bermuara kepada tiga komponen: *pertama*, manusia harus menyadari bahwa alam semesta ini adalah ciptaan Allâh. *Kedua*, manusia diberikan mandat (*amanah*) oleh Allâh untuk menguasai alam. Dan *ketiga*, manusia diberi hak untuk memimpin atau mengurus sesama manusia.

A. Hasjmy menegaskan bahwa negara adalah kepunyaan Allâh, demikian pula kedaulatan negara adalah milik-Nya. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa Allâh adalah pencipta alam semesta; Dia adalah Penguasa Mutlak, sedangkan manusia adalah

⁹A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya Negara Islam*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1984), h. 26.

¹⁰ A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 26-27.

hamba-Nya, budak-Nya, dan semua manusia sama dalam pandangan Allâh, dan mereka hidup dalam kerajaan dan negara Allâh, yang harus patuh dan tunduk kepada segala perintah dan peraturan-Nya.¹¹ Berdasarkan pandangan ini, maka arah pemikiran politik A. Hasjmy, agaknya, mengacu kepada teori teokrasi (kekuasaan berada di tangan Tuhan); namun pada kasus lain ia mendukung tegaknya sistem demokrasi (kekuasaan berada di tangan rakyat) yang berlandaskan syariat Islam.

Mengenai dasar dan tujuan negara Islam, A. Hasjmy menyatakan bahwa Islam membangun *daulah* atau negara tidak tergantung di awang-awang dan tidak pula hanya terhunjam di bumi saja. Tetapi, Islam mendirikan *daulah* yang urat atau akarnya mencengkrum di bumi dan pucuknya menjangkau 'Arasy tinggi. Menurut Islam, manusia adalah pemegang amanah Allâh untuk mengurus kerajaan bumi; sedangkan negara dan kedaulatannya itu sendiri adalah milik-Nya. Negara yang demikian, menurut A. Hasjmy, dibangun dengan nama dan mandat Allâh yang Esa untuk kesejahteraan manusia, jasmani dan rohani; dunia dan akhirat. Karena itu, dua unsur utama menjadi dasarnya: *pertama*, tauhid (mengesakan Allâh); dan *kedua*, *ukhuwah Islamiyah* (persaudaraan Islam).¹² Dalam pada itu, lanjut A. Hasjmy, Islam dengan sifat-sifat khasnya bertujuan menciptakan kesejahteraan umum bagi umat manusia seluruhnya, baik Muslim maupun non-Muslim. Ajaran-ajarannya tentang ibadat dan muamalah, sosial dan ekonomi, pemerintahan dan politik, damai dan perang, semuanya ditetapkan sebagai suatu keharusan agama yang wajib ditaati. Atas dasar ini, maka Islam tidak dapat dipisahkan dari politik.¹³

¹¹ A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 27.

¹²A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 51.

¹³A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 53. Dari pemahaman umat Islam terhadap hubungan agama dan negara kemudian menimbulkan berbagai pemikiran politik dalam Islam. Perdebatan pun terjadi baik pada masa lalu maupun masa sekarang. Sebagai hasil perdebatan itu kemudian lahirlah berbagai pandangan tentang konsep negara Islam, dari yang moderat sampai radikal. Fenomena ini dapat dilihat dalam sejarah perkembangan politik di dunia Islam tidak saja pada masa lalu, terutama setelah kewafatan Nabi Muḥammad, pada masa akhir pemerintahan *khalifah* 'Utsmân ibn 'Affân, dan 'Alî ibn Abî Thâlib tetapi juga masa-masa sesudahnya.

Dengan demikian, hubungan agama dengan negara serasi dan ada pertautan tiang dengan gedung; dan karenanya agama adalah tiang negara. Konsepsi negara Islam tanpa agama tidak mungkin, seperti tidak mungkin konsepsi agama Islam yang hampa cita-cita kemasyarakatan dan politik negara.¹⁴ Dari pernyataan ini dapat dipahami, cita-cita ideal negara adalah untuk mewujudkan kesejahteraan umat secara merata dan penuh keadilan. Kemudian, Islam tidak bisa dipisahkan dari aktivitas politik, karena politik merupakan bagian dari cara yang ditempuh kaum Muslimin untuk melaksanakan ajaran-ajaran Islam. Maka, seorang yang beragama Islam harus memahami politik dan mengamalkannya dengan penuh tanggung jawab baik kepada Allâh maupun kepada manusia. Karena, apa saja tugas yang diembankan manusia adalah *amanah* atau mandat dari Allâh. Pemikiran A. Hasjmy tentang hubungan negara dan agama mengacu pada paradigma politik integralistik.

Menyangkut hak kepemimpinan wanita, sejak awal A. Hasjmy telah mempopulerkan ratu-ratu Aceh¹⁵ yang pernah berjaya selama memimpin Aceh sepeninggal Sultan Iskandar Muda dan Iskandar Tsani. Menurut A. Hasjmy, sejak dari Kerajaan Islam Peureulak,¹⁶ Samudera Pase, sampai kepada Kerajaan Aceh Darussalam, yang menjadi dasar negara adalah al-Qur'ân, al-Sunnah, *Ijmâ'*, dan *Qiyâs*. Karena al-Qur'ân dan al-Sunnah sudah dinyatakan sebagai sumber hukum, maka kedudukan wanita dalam Kerajaan Aceh Darussalam disesuaikan dengan kedua sumber tersebut. Menurut Islam, hak dan

¹⁴A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 53.

¹⁵Ada empat ratu yang pernah memimpin Aceh selama 59 tahun, yaitu Ratu Sa'fiatuddin (1641-1675 M), Ratu Naqiatuddin (1675-1678 M), Ratu Zakiatuddin (1678-1688 M), dan Ratu Kamalat Syah (1688-1699 M).

¹⁶*Peureulak* (kini termasuk kabupaten Aceh Timur) pada awalnya adalah nama pohon kayu yang biasa digunakan untuk membuat perahu. Kemudian istilah ini dipakai untuk nama tempat atau negeri. Menurut M. Zainuddin, negeri Peureulak adalah negeri tertua di Sumatera. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya musafir dari berbagai kawasan dunia seperti Cina, Arab, Parsi, Hindustan, Italia, dan Portugis yang singgah di negeri itu. Pada waktu itu Peureulak sudah diperintah oleh seorang raja yang lazim disebut *meurah* (*mohrat*). Kisah perjalanan Marcopolo dalam tahun 1292 juga menyebut keadaan penduduk Peureulak (*Perlec*). Kerajaan Peureulak lebih tua daripada kerajaan Pase dan Malaka. Sultan Peureulak pertama bernama Alaidin Syah (1161-1186 M). Nama aslinya adalah Sayid Abdul Aziz. Namun, tidak ada indikasi bahwa pada masa kerajaan Peureulak sudah ada raja wanita. Lebih lanjut mengenai sejarah kerajaan Peureulak baca M. Zainuddin, *Tarich Atjeh Nusantara*, (Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1961), h. 94-108.

kewajiban wanita dan pria adalah sama dalam masyarakat bangsa dan dalam masyarakat dunia.¹⁷ Hal ini didasarkan pada surat al-Mumtahanah/60: 12,¹⁸ al-Nahl/16: 97,¹⁹ al-Taubah/9: 71-72,²⁰ dan al-Nisâ'/4: 32 dan 124.²¹ Atas dasar ajaran yang terkandung dalam ayat-ayat ini beberapa ulama dan sarjana Islam telah menekankan keharusan memberi hak-hak yang penuh kepada wanita, baik dalam bidang politik, ekonomi maupun sosial.²²

Meskipun gagasan A. Hasjmy tentang kesetaraan hak dan kewajiban pria dan wanita tidak tergolong baru, keberaniannya mengemukakan ide semacam itu dalam tahun 1980-an patut diapresiasi. Karena, pada masa itu isu-isu tentang tuntutan hak politik dan demokrasi kaum wanita tidaklah sebebas seperti sekarang, di era reformasi. Hanya sebagian kecil ulama yang berani mengemukakan ide serupa itu. Ditinjau dari perspektif sejarah, gagasan “emansipasi wanita” berikut pengakuan akan hak-haknya sudah pernah dikemukakan oleh Qâsim Amîn (w. 1908),²³ pemikir dan pembaru asal Mesir. Melalui karyanya, *Tahrîr al-Mar'ah* dan *al-Mar'ah al-Jadîdah* ia menyuarakan hak-hak wanita; dan kebebasan

¹⁷ Lihat, A. Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), h. 21-23.

¹⁸ Ayat ini menjelaskan tentang wanita beriman yang bersumpah setia dengan Nabi Muḥammad untuk mentaati lima hal: *pertama*, tidak berbuat syirik kepada Allāh; *kedua*, tidak akan mencuri; *ketiga*, tidak akan berzina; *keempat*, tidak akan membunuh anak-anak mereka; dan *kelima*, tidak akan berbuat dusta dan tidak durhaka terhadap segala kebaikan.

¹⁹ Inti ayat ini adalah orang laki-laki dan perempuan yang beriman dan beramal saleh akan diberikan kehidupan bahagia dan pahala oleh Allāh sesuai dengan kualitas amalan mereka masing-masing.

²⁰ Dua ayat tersebut menerangkan tentang pentingnya kerja sama antara laki-laki dan perempuan dalam menyuruh berbuat makruf dan mencegah kemungkaran, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan mentaati Allāh dan Rasûl-Nya. Selanjutnya, ditegaskan bahwa Allāh menjanjikan kepada mereka pahala, kesuksesan, dan surga.

²¹ Ayat 32 menegaskan bahwa baik kepada laki-laki maupun perempuan akan diberikan pahala oleh Allāh sesuai dengan pekerjaan masing-masing. Dengan kata lain, bagi laki-laki ada haknya dari hasil pekerjaannya; demikian juga bagi wanita ada haknya dari hasil amalannya. Sedangkan ayat 124 menyatakan bahwa setiap orang yang beramal saleh baik laki-laki maupun perempuan akan dimasukkan ke dalam surga; dan tidak akan dikurangi hak-hak mereka sedikit pun.

²² A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 173-175.

²³ Soha Abdel Kader, *Egyptian Women in a Changing Society*, (London: Lynne Rienner Publisher, 1987), h. 54-55.

bagi wanita dalam bidang pendidikan, perkawinan, dan dalam mengekspresikan pendapatnya.

Bagaimanapun juga persoalan politik dalam kaitannya dengan Islam senantiasa menarik untuk didiskusikan. Hal ini disebabkan polemik mengenai hubungan negara dan agama sampai saat ini masih terus bergulir. Pemikiran A. Hasjmy tentang politik memiliki keunikan tersendiri dalam wacana perpolitikan di Aceh khususnya dan di Indonesia pada umumnya. Sehubungan dengan ini, Azyumardi Azra menyatakan bahwa keragaman sistem kenegaraan dan pengalaman politik “negara-negara Islam” dewasa ini, di samping bersumber dari perkembangan pemikiran dan perbedaan pendapat di kalangan para pemikir politik kenegaraan Islam tentang hubungan antara *dîn* dan *daulah*, juga banyak dipengaruhi oleh tingkat kedalaman pengaruh Barat atas wilayah muslim tertentu. Sementara tingkat penetrasi “Islam” ke dalam negara dan politik juga berbeda-beda. Akhirnya pada wujudnya yang konkret, mengandung suatu pertanyaan yang besar, manakah di antara negara muslim di era modern ini yang betul-betul sebagai *prototype* (pola dasar) dari apa yang disebut “negara Islam” yang sesungguhnya.²⁴

Pandangan Azra di atas menunjukkan bahwa paradigma pemikiran kenegaraan dalam Islam masih perlu diketengahkan mengingat masih terdapat perbedaan sudut pandang mengenai hubungan negara dan agama. Sebagai konsekuensi dari perbedaan sudut pandang tersebut membawa kepada keragaman dalam tataran praksis, khususnya pada implementasi sistem kenegaraan masa kini. Hal ini semakin membuka peluang untuk mencari model negara yang akan dibangun karena tidak adanya suatu aturan yang baku tentang bentuk negara dan sistem pemerintahannya baik dari al-Qur`ân maupun al-Sunnah.

Dalam konteks hubungan Islam dan ketatanegaraan, menurut Munawir Sjadzali, terdapat tiga aliran: *pertama*, aliran yang berpendirian bahwa Islam bukanlah semata-mata agama dalam pengertian Barat, yang hanya mengatur hubungan manusia dengan Allâh. Sebaliknya, Islam adalah satu agama yang sempurna dan lengkap yang mengatur segala aspek kehidupan manusia termasuk

²⁴Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 1-2.

kehidupan bernegara. Para pengikut aliran ini pada umumnya berpendapat bahwa Islam adalah agama yang serba lengkap dan sistem ketatanegaraan harus merujuk pada praktik Nabi Muhammad dan empat *khalîfah* sesudahnya. *Kedua*, paham yang mengatakan bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat, yang tidak ada hubungannya dengan urusan kenegaraan. Aliran ini mengatakan, Nabi Muhammad hanyalah seorang rasûl biasa seperti halnya rasûl-rasûl sebelumnya yang bertugas mengajak manusia kepada kehidupan mulia dengan menjunjung tinggi akhlak mulia; dan nabi tidak pernah diperintahkan untuk mendirikan dan memimpin suatu negara. Dan *ketiga* adalah aliran yang tidak setuju terhadap pendapat yang mengatakan bahwa Islam adalah agama yang serba lengkap dan dalam Islam terdapat sistem ketatanegaraan. Namun, aliran ini juga tidak sependapat dengan paham yang menyatakan Islam adalah agama dalam pemahaman Barat yang hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya. Menurut aliran ini, dalam Islam tidak terdapat sistem ketatanegaraan, tetapi terdapat seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara.²⁵ Bagi aliran ini, negara Islam secara formalistik tidak begitu signifikan; yang terpenting adalah nilai-nilai Islami diterapkan dalam kehidupan bernegara.

Berdasarkan pokok-pokok pemikiran di atas, maka perlu ditelaah ulang pemikiran politik Islam untuk menemukan pola hubungan negara dan agama dalam konteks kekinian. Agaknya, konsep negara Islam seperti yang diajukan A. Hasjmy, sebagai seorang ulama lokal dan sekaligus birokrat Aceh, patut dipertimbangkan. Kajian mendalam dan kritis mengenai pemikiran politik A. Hasjmy menjadi penting ketika gema penegakan sistem *khilâfah*²⁶ dan penerapan syariat Islam kembali disuarakan.

²⁵Lihat, Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, (Jakarta: UI-Press, 1990), h. 1-2.

²⁶Berkenaan dengan gagasan penegakan sistem *khilâfah* di dunia saat ini paling gencar dikampanyekan oleh gerakan Hizbut Tahrir. Menurut gerakan ini, ada tiga alasan penting ditegakkan sistem *khilâfah* di dunia: *pertama*, sistem pemerintahan Islam yang diwajibkan Allâh adalah sistem *khilâfah*. *Kedua*, sistem pemerintahan Islam (*khilâfah*) berbeda dengan seluruh bentuk pemerintahan yang dikenal di seluruh dunia, baik dari segi asas yang mendasarinya maupun konstitusinya. Dan *ketiga*, struktur negara *khilâfah* berbeda dengan struktur negara yang dikenal di dunia saat ini, negara *khilâfah* ditetapkan berdasarkan struktur negara yang ditegakkan oleh Rasûl Allâh di Madinah. Lebih lanjut lihat Hizbut Tahrir, *Struktur Negara Khilâfah*, (Jakarta; HTI Press, 2006), h. 14-30.

Sementara sistem *khilâfah* dalam konteks keindonesiaan bukan saja tidak mungkin, tetapi juga berlawanan dengan hukum kedaulatan negara. Namun, penerapan syariat Islam²⁷ di Nanggroe Aceh Darussalam, sebagai salah satu provinsi di Indonesia, kini sudah diberlakukan; bahkan secara yuridis formal atau konstitusional mendapat pengakuan dari pemerintah.

Berdasarkan pemikiran di atas, kajian ini bermaksud memetakan, menjelaskan, dan menganalisis pemikiran politik A. Hasjmy tentang ketatanegaraan atau konsep negara Islam. Dari pemetaan itu akan tergambar apakah pemikiran politik A. Hasjmy tergolong ke dalam pemahaman “politik normatif-teologis” atau “politik empirik.” Secara substantif pemikiran politik A. Hasjmy mempunyai pengaruh terhadap wacana politik Islam. Namun, implikasi pemikiran politiknya secara empirik perlu ditelusuri agar dapat dikonfirmasi sejauh mana pengaruhnya secara signifikan pada realitas politik.

B. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Seperti sudah dikemukakan di atas bahwa A. Hasjmy adalah seorang tokoh ulama dan birokrat yang memiliki banyak aspek pemikiran dalam berbagai disiplin ilmu. Karena luasnya cakupan pemikiran A. Hasjmy yang tertuang dalam karya-karyanya, maka perlu dibatasi pokok kajian agar pembahasannya lebih terfokus dan mendalam. Berdasarkan pertimbangan ini maka permasalahan pokok yang dibahas dalam disertasi ini ialah pemikiran politik A. Hasjmy yang berkaitan dengan ketatanegaraan Islam. Pandangan A. Hasjmy mengenai sistem politik tersebut akan ditelaah secara komprehensif untuk menemukan suatu konsep yang jelas yang

²⁷Legitimasi pemberlakuan syariat Islam di Nanggroe Aceh Darussalam (NAD) berdasarkan Undang-Undang RI No. 11 Tahun 2006, Bab XVII Pasal 125-137. Selanjutnya, lihat *Himpunan Peraturan Perundang-undangan, Undang-Undang RI No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh*, (Bandung: Fokusmdia, 2006), h. 87-92. *Himpunan Undang-Undang Keputusan Presiden, Peraturan Daerah/Qanun, Instruksi Gubernur, Edaran Gubernur Berkaitan Pelaksanaan Syariat Islam*, (Nanggroe Aceh Darussalam, Dinas Syariat Islam NAD, 2005). Mengenai syariat Islam di Aceh, lihat Rusjdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syari'at Islam di Aceh: Problem, Solusi, dan Implementasi*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2003).

kemudian dapat dijadikan paradigma dalam melihat sistem ketatanegaraan Islam itu sendiri.

Untuk memudahkan pelacakan dan penjabaran pemikiran politik A. Hasjmy, sesuai dengan pokok masalah di atas, maka diperlukan panduan dalam penelitian berupa pertanyaan-pertanyaan utama sebagai berikut:

1. Apa yang melatarbelakangi kehidupan sosial-intelektual A. Hasjmy?
2. Faktor apa saja yang mempengaruhi pemikiran politik ketatanegaraan A. Hasjmy?
3. Apa saja prinsip-prinsip dasar negara Islam dalam konsep A. Hasjmy?
4. Bagaimana bentuk negara dan sistem pemerintahan Islam menurut A. Hasjmy?
5. Sejauh mana implikasi pemikiran politik A. Hasjmy dalam kehidupan bernegara?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas, berikut ini dijabarkan tujuan penelitian dan kegunaan penelitian baik dilihat dari segi teoretis maupun praktis.

1. Tujuan Penelitian
 - a. Untuk mengetahui latar belakang yang mendasari kehidupan sosial-intelektual A. Hasjmy.
 - b. Untuk mengungkapkan faktor-faktor yang mempengaruhi pemikiran politik A. Hasjmy.
 - c. Untuk menjelaskan prinsip-prinsip dasar negara Islam dalam konsep A. Hasjmy.

- d. Untuk menyingkap bentuk negara dan sistem pemerintahan Islam menurut A. Hasjmy.
- e. Untuk menjelaskan implikasi pemikiran politik A. Hasjmy dalam kehidupan bernegara.

2. Kegunaan Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi ilmiah baik kepada masyarakat pada umumnya maupun kalangan akademisi pada khususnya. Karena persoalan politik termasuk aspek yang tidak dapat dipisahkan dari kehidupan manusia dalam bernegara, maka hasil penelitian ini diharapkan dapat berguna bagi masyarakat, khususnya para pemimpin bangsa, baik secara teoretis maupun praktis.

Secara teoretis, hasil penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat bagi khazanah ilmu pengetahuan, terutama ilmu politik Islam. Di samping itu, hasil kajian ini dapat dijadikan referensi atau rujukan oleh para peneliti dalam bidang yang sama dengan penekanan subjek yang berbeda. Bagaimana pun juga kajian tentang pemikiran politik tetap saja aktual meskipun dalam kondisi masyarakat yang terus berkembang dan berubah. Apalagi dikaitkan dengan konteks dunia akademik yang selalu menggali nilai-nilai lama untuk ditransformasikan ke dalam konteks kekinian. Tanpa kecuai, pemikiran politik yang digagas oleh ulama-ulama lokal akan semakin memperkaya wawasan keilmuan generasi masa kini dan masa depan.

Sedangkan secara praktis, hasil kajian ini diharapkan mempunyai arti penting bagi kehidupan sosial (*social significance*) baik bagi umat Islam pada khususnya maupun masyarakat pada umumnya untuk mengetahui konsep politik dalam perspektif Islam. Dengan demikian, para pemimpin umat suatu saat nanti dapat menjadikan hasil penelitian ini sebagai bahan rujukan dalam menerapkan sistem pemerintahan dan model ketatanegaraan yang akan diembankan dalam kehidupan bernegara. Karena, bagaimana pun juga nilai-nilai politik Islam tetap diperlukan setiap zaman untuk membimbing manusia menuju kehidupan yang damai, aman, adil,

dan sejahtera. Tambahan pula diskursus mengenai politik selalu saja muncul begitu negara dihadapkan kepada agama.

D. Tinjauan Pustaka yang Relevan

Penelitian mengenai pemikiran A. Hasjmy, dalam aspek-aspek tertentu, telah dilakukan oleh para sarjana. Akan tetapi kebanyakan mereka lebih menitikberatkan kajian pada aspek biografis A. Hasjmy dan pemikirannya dalam bidang dakwah, kepemimpinan, kepeloporan, dan sastrawan. A. Ghazaly, misalnya, melihat A. Hasjmy dari aspek biografisnya yang dituangkan dalam buku *Biografi Prof. Tgk. Ali Hasjmy* (1978). Kajian yang dilakukan Ghazaly terbatas pada pemaparan riwayat hidup A. Hasjmy secara sekilas berikut gaya kepemimpinan dan aktivitas akademiknya. Hasil kajian Ghazaly, meski ringkas, setidaknya dapat memberikan informasi penting tentang kisah perjalanan hidup A. Hasjmy yang kemudian dapat dihubungkan dengan alur pemikiran politiknya. Namun, buku ini masih terdapat kekurangannya, terutama sumber data yang digunakan sangat terbatas. Di samping itu, kajiannya bersifat deskriptif tanpa analisis-kritis.

Pembahasan mengenai A. Hasjmy dilihat dari pemikiran pendidikan telah dilakukan oleh Darmuni Daud dalam menyelesaikan skripsinya pada Fakultas Tarbiyah IAIN Ar-Raniry Banda Aceh. Judul skripsi Darmuni, "Prof. A. Hasjmy sebagai Bapak Pendidikan Daerah Istimewa Aceh", tahun 1980. Darmuni dalam kajiannya menyorot peranan A. Hasjmy dalam membangun pendidikan untuk memajukan generasi Aceh. Sebagai wujud nyata kepedulian A. Hasjmy terhadap pendidikan dapat dilihat pada peninggalan monumental berupa berdirinya dua kampus atau kompleks Pendidikan Darussalam di Banda Aceh yang masih eksis sampai saat ini. Keberadaan kampus IAIN Ar-Raniry dan Universitas Syiah Kuala merupakan andil A. Hasjmy yang sangat penting dalam skala daerah Aceh. Karena itu, tidaklah mengherankan jika A. Hasjmy pantas diberikan penghargaan sebagai "Bapak Pendidikan Aceh." Penelitian Darmuni tidak menyinggung aspek pemikiran A. Hasjmy dalam bidang politik. Karena studi Darmuni disiapkan untuk sebuah skripsi, sudah pasti kajiannya tidak mendalam. Selain keterbatasan sumber yang dipakai, Darmuni tidak mengungkapkan totalitas

kehidupan dan gagasan A. Hasjmy secara kritis; dan karena itu masih terdapat kelemahan dan kekuarangannya.

Kemudian, Safwan Idris menulis sebuah makalah dengan judul “Sosok A. Hasjmy sebagai Pelopor Pembangunan Kota Pelajar Mahasiswa Darussalam” tahun 1994. Makalah ini disajikan pada seminar sehari tentang Kompleks Pelajar dan Mahasiswa (Kopelma) Darussalam dalam rangka peluncuran buku 80 Tahun A. Hasjmy. Dalam paparannya, Safwan mengilustrasikan A. Hasjmy sebagai sosok manusia yang romantis, idealis, praktis, simbolis, dan republikan. Namun, Safwan sama sekali tidak mengupas pemikiran politik A. Hasjmy. Tulisan ini setidaknya memberikan gambaran tentang sosok A. Hasjmy dari segi biografis terutama dalam kaitan dengan aspek akademik dan intelektualitas. Tulisan Safwan dapat dikatakan sebagai refleksi pemikirannya tentang A. Hasjmy dari hasil pengamatannya secara langsung, tidak merujuk pada sumber-sumber akurat. Tambahan lagi, Safwan tidak menganalisis latar belakang kehidupan sosial-intelektual A. Hasjmy secara komprehensif.

Studi lain mengenai A. Hasjmy dilakukan oleh Yuli Usman dengan judul tulisannya “Nilai-Nilai Dakwah dalam Roman Suara Azan dan Lonceng Gereja Karya A. Hasjmy,” *Skripsi* pada Jurusan Dakwah Fakultas Ushuluddin IAIN Sulthan Syarif Qasim Pekanbaru, tahun 1997 (tidak diterbitkan). Yuli Usman lebih memfokuskan kajiannya pada aspek nilai-nilai dakwah yang terkandung dalam buku Roman Suara Azan dan Lonceng Gereja. Tentu saja hasil kajian ini, meskipun tidak begitu relevan dengan penelitian ini, sekurang-kurangnya dapat dijadikan bahan perbandingan dalam pengumpulan data tentang A. Hasjmy. Layaknya sebuah skripsi, studi ini pun tidak menyinggung aspek pemikiran politik A. Hasjmy sama sekali. Selain sumber yang terbatas, kajian yang dikerjakan Usman ini hanya sekedar memaparkan substansi dakwah yang terkandung dalam roman yang ditulis A. Hasjmy tanpa analisis-kritis.

Selanjutnya, Lukman Nusfi menulis dengan judul “Prof. A. Hasjmy Salah Seorang Tokoh Dakwah,” *Skripsi* pada Fakultas Dakwah IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, tahun 1999 (tidak diterbitkan). Dalam kajiannya, Nusfi lebih menekankan pada ketokohan dan pemikiran dakwah A. Hasjmy yang meliputi pemikiran dakwah A. Hasjmy di

bidang sastra, budaya Islam, dan sejarah, strategi dakwah A. Hasjmy, dan eksistensi A. Hasjmy dalam memajukan umat di bidang pendidikan dan agama. Tentu saja, seperti hasil kajian Yuli Usman, karya ini pun tidak mempunyai relevansi substansial dengan pemikiran politik A. Hasjmy. Kelemahan karya Nusfi terdapat pada keterbatasan sumber dan analisis yang dangkal; pembahasannya pun relatif ringkas. Namun, terlepas dari kelemahannya, karya ini dapat dijadikan sebagai bahan perbandingan dalam pelacakan sumber data.

Penelitian berikutnya dilakukan oleh Irmayani dengan tajuk “Keberhasilan Ali Hasjmy sebagai Gubernur Kepala Daerah Istimewa Aceh (1957-1964)”, *Skripsi* pada Fakultas Adab IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, tahun 1999 (tidak diterbitkan). Irmayani juga tidak menyinggung aspek pemikiran politik A. Hasjmy. Ia lebih memfokuskan pada prestasi A. Hasjmy sebagai Kepala Daerah. Hasil kajiannya menunjukkan bahwa A. Hasjmy adalah tokoh yang ulet, disiplin, dan penuh tanggung jawab dalam menjalankan kepemimpinannya sebagai Gubernur Daerah Istimewa Aceh. Studi yang dilakukan Irmayani tidak menyinggung aspek pemikiran politik A. Hasjmy, tetapi lebih kepada kebijakannya dalam pembangunan. Selain sangat ringkas dan sumber terbatas, karya tersebut tidak menganalisis pola kepemimpinan A. Hasjmy dalam hubungannya dengan kebijakan yang diambilnya. Karya ini pun tidak memberi jawaban tuntas tentang kehidupan dan pemikiran A. Hasjmy secara komprehensif.

Setelah menelusuri secara cermat dan kritis terhadap kajian-kajian terdahulu mengenai A. Hasjmy, agaknya, sejauh ini belum ditemukan studi mendalam dan komprehensif tentang pemikiran politiknya. Padahal, A. Hasjmy dalam kapasitasnya sebagai ulama, ilmuwan, dan birokrat memiliki pandangan tersendiri tentang politik, khususnya konsep negara Islam, yang sampai dewasa ini tidak jarang diperbincangkan di kalangan para ahli. Mengangkat tokoh A. Hasjmy sebagai pokok kajian ini adalah suatu keniscayaan di mana setiap daerah memiliki tokoh atau ulama yang mempunyai pemikiran cemerlang dalam bidang-bidang tertentu. Tentu saja, A. Hasjmy bukanlah satu-satunya ulama yang pernah mengemukakan gagasan atau pemikirannya dalam bidang politik; ulama-ulama lain, semisal M. Natsir, Hamka, Hasbi Ash Shiddieqy, dan Zainal Abidin

Ahmad adalah ulama-ulama besar yang pernah mengekspresikan gagasan-gagasan mereka tentang politik. Bahkan, sebagian di antara mereka pernah terjun langsung ke dunia politik praktis. Dalam konteks ini, A. Hasjmy dapat diposisikan sebagai generasi lebih akhir dibandingkan mereka karena ia masih sempat menjalani hidup sampai menjelang era reformasi di negeri ini, tahun 1998. Empat tahun sebelum kewafatannya, A. Hasjmy menerima hadiah sebuah buku kenangan dalam rangka memperingati hari ulang tahunnya yang ke-80; dan buku itupun diberi judul *Delapan Puluh Tahun Melalui Jalan Raya Dunia: A. Hasjmy Aset Sejarah Masa Kini dan Masa Depan* (1994). Buku tersebut mendeskripsikan kiprah A. Hasjmy sebagai tokoh yang gigih dan giat dalam perjuangan meski di usia tua sekalipun. Selain itu, A. Hasjmy digambarkan oleh teman-teman seperjuangan dan murid-muridnya sebagai tokoh yang unik dan multi-dimensional.

E. Metode Penelitian

Penelitian ini termasuk jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Seluruh data penelitian sebanyak mungkin merujuk pada literatur yang berkaitan dengan kehidupan dan pemikiran A. Hasjmy. Karena menyangkut seorang tokoh, maka kajian ini berupaya melacak data yang berhubungan dengan gagasan atau pemikiran khususnya dalam kaitan dengan politik ketatanegaraan. Sebab itu, pendekatan yang paling tepat adalah *historical approach*, yaitu dengan merekayasa ulang bangunan (rekonstruksi) pemikiran A. Hasjmy dengan latar belakang sosio-kultural yang melingkupinya.

1. Prosedur Penelitian

Prosedur penelitian adalah langkah-langkah yang ditempuh dalam malacak dan menghimpun data dari sumber-sumbernya, yang mencakup: melakukan studi pendahuluan, pembatasan dan perumusan masalah, mengumpulkan dan menganalisis data, dan menyusun laporan dalam bentuk disertasi.²⁸ Penelitian ini diawali

²⁸ Bandingkan, Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2002), cet., ke-12, h. 18-25.

oleh suatu studi di beberapa perpustakaan antara lain, Perpustakaan Pribadi A. Hasjmy di Banda Aceh, Perpustakaan Program Pasca Sarjana IAIN Ar-Raniry, Perpustakaan Iman Jama Jakarta, dan Perpustakaan Utama dan Perpustakaan Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Pengumpulan data dilakukan dengan mengadakan survei literatur terhadap hasil penelitian yang pernah dilakukan para peneliti terdahulu tentang A. Hasjmy dan literatur lain yang relevan baik untuk menyusun kerangka teoretis maupun analisis. Kemudian, sumber-sumber tersebut diseleksi sedemikian rupa sehingga diperoleh topik-topik yang ada hubungannya dengan pokok pembahasan. Setelah dibaca dengan cermat berbagai literatur yang berkenaan dengan aspek-aspek pemikiran A. Hasjmy yang tertuang dalam karya-karyanya, maka ditemukan di antara pemikiran-pemikirannya terdapat aspek politik, yaitu yang berkenaan dengan konsep negara Islam. Karena itu, penulis tertarik untuk mengkaji lebih jauh tentang pemikiran politiknya dengan melacak dan mengumpulkan data secara intensif, menganalisisnya secara kritis, kemudian menyusunnya secara sistematis dan logis dalam disertasi ini.

Selanjutnya, menelusuri referensi asli untuk menemukan pemikiran-pemikiran dari sumbernya, sambil mengkomparasikan antar referensi dan pendapat, serta mengkajinya. Selanjutnya, berusaha menyusun pemikiran tokoh yang dikaji sesuai dengan aturan ilmiah, dan mengaitkan satu sama lain dengan kuat, diteruskan dengan mendeskripsikan dengan bahasa yang komunikatif. Tujuan penelusuran ini adalah untuk menyingkap secara lebih intensif dan ekstensif terhadap konsep negara Islam menurut A. Hasjmy dan menggabungkan berbagai perangkat analisis historis dan komparatif sehingga mampu menampilkan pemikiran politiknya secara utuh; tidak sekedar spektrum politik Islam semata tetapi juga mencakup alur pemikiran secara menyeluruh.

2. Sumber Data

Penelitian ini dilakukan dengan merujuk pada sumber-sumber tertulis, yaitu buku-buku, jurnal ilmiah, arsip, dokumen pribadi, dokumen resmi atau naskah-naskah yang bersifat dokumenter, baik

yang ada hubungan langsung atau tidak langsung dengan pokok kajian. Sumber data diklasifikasikan ke dalam dua kategori, yaitu: sumber primer (*primary resource*) dan sumber sekunder (*secondary resource*).

a. Sumber Primer

Adapun sumber-sumber primer yang digunakan dalam penelitian ini ialah karya-karya yang ditulis langsung oleh A. Hasjmy baik yang menyangkut riwayat hidupnya maupun pemikiran-pemikirannya yang tertuang dalam berbagai karyanya sebagai berikut:

- 1) “Kelahiran Negara Islam”, dalam *Sinar Darussalam*, No. 5 (1968).
- 2) *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977).
- 3) *Bunga Rampai Revolusi dari Tanah Aceh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978).
- 4) *Nabi Muhammad Sebagai Panglima Perang*, (Jakarta: Mutiara, 1981).
- 5) *Di Mana Letaknya Negara Islam*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1984).
- 6) *Semangat Merdeka: 70 Tahun Menempuh Jalan Pergolakan & Perjuangan Kemerdekaan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985).
- 7) *Sejarah Kebudayaan Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987).
- 8) *Dustur Dakwah Menurut Al-Qur’an*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994).
- 9) “Al-Quran Sebagai Undang-Undang Dasar Negara”, dalam *Sinar Darussalam*, No. 1 (1998).

Selain itu, data primer juga diperoleh dari foto-foto pribadi dan keluarga A. Hasjmy, foto-foto perjuangannya, dan rencana-rencana atau piagam-piagam penghargaan yang diperolehnya baik dari dalam maupun dari luar negeri. Data-data ini dipergunakan untuk mendukung sumber data tertulis sebagai bukti sejarah (*historical evidence*).²⁹

Untuk membuktikan keakuratan data, dilakukan kritik sumber baik secara eksternal maupun internal.³⁰ Kritik eksternal bertujuan untuk menguji dan mengungkap keabsahan tentang otentisitas suatu sumber baik berbentuk fisik maupun nonfisik. Selain itu, kritik eksternal secara fungsional akan menelusuri, melacak, dan mengamati segi-segi luar suatu sumber seperti mengidentifikasi pengarangnya, waktu, dan tempat tinggalnya. Sedangkan kritik internal dimaksudkan untuk menguji sekaligus mengungkap keabsahan atau kebenaran suatu sumber. Dalam melakukan kritik internal, penulis akan melacak, menelusuri dan menganalisis isi sesungguhnya dari sumber-sumber tersebut. Dengan kata lain, kritik internal bertujuan menyelami alam pemikiran pengarang, kondisi mental, dan kejujuran intelektual serta keyakinannya. Di samping itu, kritik internal ini dapat mengetahui pengaruh situasi dan kondisi politik terhadap pengarang pada saat menulis sumber tersebut. Tentu saja, dalam konteks ini, kritik eksternal dan internal dilakukan terhadap sumber-sumber primer yang merupakan karya-karya A. Hasjmy dan dokumen-dokumen terkait lainnya.

b. Sumber Sekunder

Sumber sekunder mengacu pada tulisan-tulisan para sarjana tentang A. Hasjmy, pemikiran dan sejarah hidupnya. Selain itu, penelitian ini merujuk pada teori-teori politik, yang ada hubungannya dengan pokok permasalahan, yang dikemukakan para

²⁹Informasi lebih lanjut tentang sumber dan fakta sejarah lihat, Louis Gottschalk, *Mengerti Sejarah*, terjemahan Nugroho Notosusanto, (Jakarta: UI-Press, 1983), h. 60-77.

³⁰Lebih lanjut mengenai kritik sumber, lihat Dudung Abdurrahman, *Metode Penelitian Sejarah*, (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1999), cet., ke-2, h. 58-64.

ahli yang tertulis dalam buku-buku baik yang sudah maupun yang belum dipublikasikan. Di samping itu, buku yang berjudul *Delapan Puluh Tahun Melalui Jalan Raya Dunia: A. Hasjmy Aset Sejarah Masa Kini dan Masa Depan* (1994), yang memuat berbagai komentar dan tanggapan terhadap sosok A. Hasjmy, juga dijadikan referensi pelengkap dalam menggambarkan A. Hasjmy sebagai tokoh multi-dimensional. Data sekunder mengenai riwayat hidup A. Hasjmy merujuk pada buku yang ditulis A. Ghazaly, *Biografi Prof. Tgk. H. Ali Hasjmy* (1978).

3. Pendekatan dan Metode

Karena fokus utama kajian ini adalah pemikiran politik A. Hasjmy, maka penelitian ini menekankan pada penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu penelaahan aneka literatur yang meliputi surat kabar, majalah, laporan penelitian, buku, dan dokumen-dokumen yang berkaitan dengan pokok permasalahan dengan menggunakan pendekatan atau metode sejarah (*historical approach*).³¹ Pendekatan atau metode sejarah bertujuan untuk menilai makna dan maksud dari berbagai peristiwa penting yang dialami oleh A. Hasjmy atau segala yang diperankannya dalam kurun waktu tertentu. Maksud dari berbagai peristiwa di sini adalah seluruh rangkaian kejadian yang mendahului (*prolog*) dan kelanjutan atau akibat-akibat dari sekitar peristiwa yang terjadi (*epilog*).³² Dalam konteks ini, A. Hasjmy menempati posisi di samping sebagai saksi sejarah juga sebagai pelaku sejarah itu sendiri. Di samping itu, untuk sampai kepada hasil yang diharapkan kajian ini menggunakan

³¹Pendekatan kesejarahan adalah suatu periodisasi atau tahapan-tahapan yang ditempuh untuk suatu penelitian sehingga dengan kemampuan yang ada dapat mencapai hakikat sejarah. Tahapan-tahapan ini diringkas dalam rangka membekali penelitian itu sendiri dengan pengetahuan yang perlu baginya. Kemudian menyeleksi tema penelitian, menghimpun berbagai sumber pokok, menetapkan keabsahannya, menentukan penyusunannya, menetapkan waktu dan tempat pembukuannya, menyelidiki teks pokok, baik positif maupun negatif, menetapkan fakta-fakta sejarah, menyusun dan merangkaikannya, mencurahkan segenap kemampuan untuk menarik suatu kesimpulan dan mencari sebab-sebabnya. Setelah itu, memformulasikan dengan ungkapan kesejarahan yang rasional. Lebih lanjut mengenai pendekatan ini lihat *Metode Penelitian Sejarah*, (Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama RI, 1986).

³²Bandingkan, Paul D. Leedy, *Practical Research: Planning and Design*, (New York: MacMillan Publishing Co., 1978), h. 71.

metode analisis isi (*content analysis*)³³ yakni menganalisis sumber-sumber primer dan sekunder sebagai sumber penelitian dan sumber-sumber lain yang ada hubungannya dengan kajian ini.

Setelah data dan informasi relevan terkumpul, kemudian diklasifikasikan sesuai dengan kategori dan keterkaitan dengan masalah yang diteliti. Selanjutnya, pengolahan data disajikan secara utuh dengan metode *deskriptif-analitis*. Metode ini mendeskripsikan data secara runtut dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Sedangkan analisis diarahkan pada upaya pemaparan data penelitian yang disertai pembacaan kreatif penulis berupa penilaian, interpretasi, dan tafsiran secara kritis.

Untuk membandingkan pemikiran politik A. Hasjmy dengan pendapat-pendapat para pemikir politik Muslim lainnya, penulis menggunakan analisis perbandingan (*comparative analysis*).³⁴ Fokus analisis perbandingan ini adalah pemaparan pendapat-pendapat baik dari segi persamaan maupun perbedaannya. Dalam kaitan dengan kehidupan tokoh, berupaya merekonstruksi sejarah sosial-intelektual seorang ulama, kajian ini memakai pendekatan *biografis*, tanpa mengabaikan paradigma sejarah sosial (*social history*)³⁵ yaitu pemaparan kehidupan A. Hasjmy secara menyeluruh dalam totalitas kehidupan sosial-keagamaan, peran dan kontribusinya. Karena, bagaimana pun juga, sebagai produk zaman, kehidupan dan pemikiran A. Hasjmy tidak mungkin terpisahkan dari pengaruh

³³Informasi lebih lanjut mengenai analisis isi lihat Consuelo G. Sevilla, et al., *Pengantar Metode Penelitian*, terjemahan Alimuddin Tuwu, (Jakarta: UI-Press, 1993), h. 85. Klaus Krippendorff, *Analisis Isi: Pengantar Teori dan Metodologi*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993). Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), h. 49-51.

³⁴ Lihat Jonathan Green, *Dictionary of Jargon*, (London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1987), h. 133.

³⁵ Pengertian dan cakupan sejarah sosial dapat dikategorikan menjadi tiga: *per-tama*, sejarah struktur (*structural history*) dan sejarah total (*total history*); *kedua*, sejarah gerakan-gerakan sosial semisal "*protest movement*"; dan *ketiga*, sejarah sosial terbatas pada aspek tertentu yang dipandang penting. Dilihat dari kategorisasi yang dikemukakan Azyumardi Azra ini, maka kajian ini termasuk kategori ketiga. Lebih jauh mengenai sejarah sosial baca, Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2002), h. 147-165.

kondisi lingkungan yang mengitarinya baik lingkungan pendidikan, sosial, kultural, maupun politik.

Karena sumber data digali dari dokumen tertulis, karya tulis A. Hasjmy, untuk menghindari *bias* dan distorsi pemahaman dan interpretasi, maka studi ini juga menggunakan pendekatan *hermeneutik*.³⁶ Pendekatan ini berupaya mencari kebenaran dengan menafsirkan makna atas gejala yang ada. Aspek pemikiran seorang tokoh yang telah tiada dicoba reinterpetasi sejalan dengan dinamika sosial. Karena itu, dalam pendekatan ini akan berperan tiga elemen utama, yaitu pengarang, teks, dan pembaca yang saling berhubungan secara dinamis, dialogis, dan terbuka. Dala kaitan ini, setiap pengarang, teks, dan pembaca tidak terlepas dari konteks sosial dalam ruang dan waktu tertentu. Pendekatan hermeneutik dalam kajian ini penting karena sumber data yang dilacak berhubungan dengan teks tertulis yang memerlukan interpretasi makna melalui *understanding of undertanding* (pemahaman mendalam) sehingga sampai kepada isi, maksud, dan makna yang sebenarnya.

Keterangan lebih lanjut mengenai metode sejarah dikemukakan Ernst Bernheim, salah seorang yang pertama membuat studi sistematik mengenai metode sejarah dalam karyanya "*Manual of Historical Method and Philosophy of History.*" Bernheim menggambarkan ada empat langkah metode sejarah: *pertama*,

³⁶Secara etimologis, istilah *hermeneutik* berasal dari bahasa Yunani, *hermeneue*, dalam bahasa Inggris disebut *hermeneutics (to interpret)* yang secara literal berarti menafsirkan, menjelaskan, atau menerjemahkan. Kata hermeneutik pada mulanya mengacu pada dewa Yunani kuno bernama Hermes, yang bertugas menyampaikan berita (pesan) dari Sang Dewa kepada manusia. Di kalangan pendukung hermeneutik ada yang menghubungkan sosok Hermes dengan Nabi Idris. Agaknya, pandangan yang menghubungkan sosok Hermes dengan Nabi Idris lebih merupakan mitos daripada ilmiah. Pendekatan hermeneutik ini pada awalnya banyak digunakan oleh para agamawan, sejarawan, dan ahli hukum. Dalam tradisi Yunani, hermeneutik berkembang sebagai metodologi penafsiran Bibel, yang kemudian dikembangkan oleh para teolog dan filosof di Barat sebagai metode penafsiran secara umum dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Dan selanjutnya dikembangkan oleh filosof Jerman, Wilhelm Dilthey. Lihat, Tony R. Eichelberger, *Disciplined Inquiry: Understanding and Doing Educational Research*, (New York: Longman Inc., 1998), h.7. Komaruddin Hidayat, *Arkoun dan Tradisi Hermeneutika dalam Tradisi Kemodernan dan Meta Modernisme*, (Yogyakarta: LkiS, 1996), h. 24. Lihat juga, Adian Husaini dan Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an*, (Jakarta: Gema Insani, 2007), h. 7-17.

heuristik yaitu pengumpulan bukti historis; *kedua*, *kritik* yakni mengevaluasi bukti sejarah tersebut; *ketiga*, *auffassung* yaitu saat memahami makna sebenarnya dari bukti yang dievaluasi; dan *keempat*, *darstellung*, yakni mengemukakan gagasan baru dalam kaitan dengan bukti yang dievaluasi tersebut.³⁷

Sebagai pendekatan sejarah, menurut M. Gade Ismail, dalam menemukan data maka perlu ditempuh, setidaknya, tiga langkah: *pertama*, mengumpulkan sumber yang berkenaan dengan masalah yang diteliti. *Kedua*, menguji sumber yang dilakukan setelah sejumlah sumber ditemukan dan dianggap berguna untuk penelitian. Dan *ketiga*, menganalisis sumber sebagai proses lanjutan setelah kritik sumber dilakukan untuk memperhatikan dan memikirkan unsur-unsur yang relevan dalam dokumen sehingga dapat memunculkan sejumlah fakta.³⁸ Karena itu, penelitian ini merupakan interpretasi atau analisis sejarah. Analisis sejarah bertujuan melakukan sintesis atas sejumlah fakta yang diperoleh dari sumber-sumber sejarah. Kemudian disusunlah fakta itu ke dalam suatu interpretasi yang menyeluruh.³⁹ Pada tahap berikutnya adalah melakukan penulisan, pemaparan, atau pelaporan hasil penelitian atau lazim disebut historiografi.⁴⁰ Kajian ini menggunakan metode sejarah dengan

³⁷Dikutip dalam Sherman Kent, *Writing History*, (New York: Apleton Century Crofts, 1967), h. 6.

³⁸M. Gade Ismail, *Metode Penelitian Sejarah*, (Banda Aceh: FKIP Unsyiah, 1992), h. 11. Model pendekatan lain dikemukakan Kuntowijoyo, yaitu model sinkronis dan diakronis. Model sinkronis adalah suatu model penulisan sejarah yang mementingkan dimensi ruang sosial. Sementara model diakronis lebih mengutamakan dimensi waktu. Kedua model ini merupakan sebuah dialog yang berjalan dalam bentuk dialektik. Dalam sejarah sosial, setidaknya dapat ditemukan enam model: 1) model evolusi; 2) model lingkaran sentral; 3) model interval; 4) model tingkat perkembangan; 5) model jangka panjang, menengah, pendek; dan 6) model sistematis. Informasi lebih rinci mengenai model-model ini lihat Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1994), h. 33-49.

³⁹Bandingkan, Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1995), h. 100.

⁴⁰Historiografi adalah usaha rekonstruksi peristiwa yang terjadi di masa lampau berdasarkan fakta-fakta yang bersifat fragmentaris ke dalam suatu uraian yang sistematis, utuh, dan komunikatif. Persoalan pokok dalam penulisan sejarah adalah: *pertama*, sumber sejarah; *kedua*, penentuan dan penyeleksian sumber yang benar; dan *ketiga*, penuangan ke dalam tulisan. Informasi selanjutnya, lihat Badri Yatim, *Historiografi Islam*, (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 3. Lihat juga, Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1993), cet., ke-2, h. 54-55.

menempuh langkah-langkah yang disarankan baik oleh Bernheim maupun Gade Ismail.

4. Teknik Penulisan

Teknik penulisan disertasi ini secara prinsipal merujuk pada buku *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah (Skripsi, Tesis, dan Disertasi)* yang diterbitkan oleh CEQDA UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007. Demikian juga mengenai transliterasi Arab-Latin berpedoman pada buku panduan tersebut dengan beberapa modifikasi terutama dalam penulisan nama orang (penulis, editor, dan judul buku) dan penulisan istilah-istilah disesuaikan dengan kultur setempat, misalnya Abdullah (untuk non-Arab) dan 'Abd Allâh (untuk orang Arab atau komunitas yang mayoritas berbahasa Arab). Istilah-istilah yang sudah lazim dipakai dalam bahasa Indonesia tidak ditransliterasi; tetap dipertahankan apa adanya (sesuai dengan ejaan bahasa Indonesia), seperti kata "Islam", "syariat", dan sebagainya. Sedangkan penulisan *laqab* (gelar) pada nama pengarang buku pada daftar pustaka tidak sepenuhnya mengikuti buku *Pedoman Penulisan* tersebut, seperti Abû Hâmid ibn Muḥammad al-Ghazâlî menjadi Ghazâlî, Abû Hâmid ibn Muḥammad al- dan Yûsuf al-Qardlâwî menjadi Qardlâwî, Yûsuf al-

F. Sistematika Penulisan

Hasil penelitian ini disusun secara sistematis ke dalam enam bab. Setiap bab terdiri dari kepala bab dan beberapa subbab. Pokok pembahasan pada setiap bab merupakan formulasi dan rekonstruksi totalitas topik-topik yang saling berkaitan antara satu dengan yang lain.

Bab pertama, membahas tentang latar belakang masalah, pembatasan dan perumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian yang dirincikan kepada dua subbahasan, yaitu tujuan penelitian dan kegunaan penelitian. Selanjutnya, tinjauan pustaka yang relevan. Tinjauan pustaka yang relevan ini dimaksudkan untuk memposisikan kajian ini di antara kajian-kajian yang pernah dilakukan para ahli dengan fokus pada tokoh yang sama tetapi pada

aspek yang berbeda. Kemudian, penegasan metode penelitian yang meliputi prosedur penelitian, sumber data, pendekatan dan metode, dan sistematika penulisan itu sendiri sebagai penutup bab ini. Sistematika penulisan ini menggambarkan isi keseluruhan yang termuat dalam disertasi ini.

Bab kedua, memuat ilustrasi *setting* dan kondisi sosio-historis masyarakat Aceh, yang meliputi kondisi sosio-historis dan politik masyarakat Aceh, kondisi sosio-kultural Aceh, kondisi sosio-religius masyarakat Aceh. Kemudian, dijelaskan pengaruh Islam terhadap masyarakat Aceh. Pengaruh ini dapat dilihat dalam hubungan adat dan hukum Islam yang berlaku dalam kehidupan sosial Aceh dan sikap masyarakat Aceh terhadap Islam. Selanjutnya diuraikan pula mengenai ulama dan lembaga pendidikan Islam di Aceh, sejak lembaga pendidikan tradisional, lembaga pendidikan madrasah dan umum serta kombinasi pendidikan *dayah* dan umum. Setelah itu, dipaparkan pula hubungan ulama dan umara. Bab kedua ini diakhiri dengan uraian tentang masjid sebagai sentral kegiatan masyarakat Aceh. Di sini dapat dilihat betapa masjid dapat berfungsi tidak hanya sebagai tempat ibadah tetapi juga sebagai pusat pendidikan dan wadah pemersatu umat.

Bab ketiga, berisi biografi sosial-intelektual A. Hasjmy. Dalam bab ini dipaparkan tentang riwayat hidup A. Hasjmy termasuk asal usul, kelahiran, keluarga, pendidikan, dan kewafatannya. Selanjutnya, mengungkapkan ketokohan A. Hasjmy baik sebagai tokoh dalam kehidupan keluarga, sebagai pemimpin umat, sebagai administrator, sebagai ulama, maupun sebagai tokoh idealis. Untuk mengenal sosok A. Hasjmy sebagai seorang penulis produktif, dalam bab ini disertai pula senarai karya tulisnya yang disertai ulasan ringkas isi kandungannya. Selanjutnya, idealisme pergerakan sebagai modal awal kepemimpinan, diteruskan dengan kontribusi A. Hasjmy dalam bentuk gagasan atau pemikirannya secara umum dalam bidang pendidikan, dakwah, dan perannya dalam pembangunan. Seluruh aktifitas A. Hasjmy dapat mempengaruhi pola pikirnya dan kematangan kepribadiannya.

Bab keempat, menyingkap konsep negara Islam menurut A. Hasjmy, yang pembahasannya mencakup: urgensi negara dan prinsip-prinsip dasar negara Islam. Untuk melihat pemikiran politik

A. Hasjmy secara utuh, di sini dikemukakan terlebih dulu latar belakang pemikiran politik A. Hasjmy dalam hubungannya dengan lingkungan sosial-politik dan lingkungan intelektual-budaya. Selanjutnya, dipaparkan urgensi negara dalam Islam, yang meliputi manusia sebagai *khalifah*, hubungan Islam dan negara, proses lahirnya negara Islam, sumber kedaulatan dan kekuasaan negara, dan dasar dan tujuan negara Islam. Kajian berikutnya adalah prinsip-prinsip dasar negara Islam, mencakup: prinsip persamaan derajat manusia, prinsip jaminan sosial, prinsip hak asasi manusia, prinsip keadilan sosial, dan prinsip ketaatan. Di atas kelima prinsip dasar inilah negara Islam ditegakkan.

Bab kelima, merupakan kelanjutan dari bab keempat yaitu konsep negara Islam dalam perpektif A. Hasjmy yang pokok bahasannya adalah bentuk negara, sistem pemerintahan Islam, dan kepemimpinan wanita. Bentuk negara dan sistem pemerintahan meliputi: penegakan syariat Islam, sistem *syûrâ* dan *bai'ah*, dan *khalîfah* (*al-Imâm al-Kubrâ*). Di sini dikemukakan pengertian *khalîfah* dan *imâmah*, syarat-syarat menjadi *khalîfah*, cara pemilihan *khalîfah*, kewajiban dan hak *khalîfah* dan umat, pembagian kekuasaan, dan eksistensi *khalîfah* dalam satu negara. Kemudian, dalam bab ini juga dibahas tentang kepemimpinan wanita yang mencakup kedudukan wanita dan hak politik wanita dalam Islam.

Bab keenam adalah penutup. Dalam bab ini dibuat sebuah sintesis dari hasil penelitian dan analisis data sehingga melahirkan suatu konsep yang dapat dijadikan rujukan atau bahan perbandingan bagi para peneliti selanjutnya. Di samping itu, sebagai analisis terhadap pemikiran A. Hasjmy, dijabarkan mengenai implikasi dan implementasi pemikiran politik A. Hasjmy dalam bernegara. Pada prinsipnya sebagian pemikiran politik A. Hasjmy telah terlaksana dalam kehidupan bernegara meskipun mendapat tantangan sejalan dengan perubahan zaman dan perkembangan pemikiran politik itu sendiri. Selain itu, dalam bab ini juga disampaikan saran kepada pihak-pihak terkait dalam rangka mengkaji ulang pemikiran politik Islam untuk membangun masa depan umat. Pemikiran ulama lokal perlu direkonstruksi untuk menemukan suatu konsep dalam berbagai bidang ilmu, karena masih banyak gagasan ulama tempo dulu yang masih terpendam dalam karya-karya tulis mereka baik dalam bentuk manuskrip maupun karya yang sudah dipublikasikan. ■

Bab 2



SETTING DAN KONDISI SOSIO-HISTORIS MASYARAKAT ACEH

Sebelum dibahas lebih lanjut tentang pemikiran politik A. Hasjmy, maka di sini perlu dikemukakan *setting* (latar) dan kondisi sosio-historis masyarakat Aceh. Dengan melihat *setting* dan kondisi sosio-historis tersebut, maka dapat dipahami tentang latar belakang munculnya pemikiran A. Hasjmy dan faktor-faktor yang mempengaruhinya. Munculnya suatu pemikiran biasanya tidak terlepas dari kondisi sosio-kultural dan politik di mana pemikir tersebut menjalani kehidupannya. Ada asumsi bahwa setiap pemikir pada hakikatnya adalah hasil interaksi antara individu dan lingkungan sosio-historis yang mengitarinya. Berdasarkan asumsi ini, untuk mengungkapkan gagasan atau pemikiran A. Hasjmy, perlu kiranya dipaparkan kondisi sosio-historis Aceh yang melingkupi kehidupan A. Hasjmy dalam beberapa kondisi berikut ini:

A. Kondisi Sosio-Historis dan Politik Aceh

Aceh, secara historis, dikenal sebagai salah satu kerajaan Islam yang berpengaruh di Nusantara. Pada masa lalu di Aceh terdapat kerajaan-kerajaan Islam seperti Kerajaan Islam Peureulak (840 M),⁴¹

⁴¹Sultannya yang pertama adalah Alauddin Sayid Maulana Abdul Aziz Syah. Pada tahun 985 M, Peureulak mendapat serangan dahsyat dari Sriwijaya sehingga kerajaan itu dapat dikuasai selama dua puluh tahun. Setelah itu, Sriwijaya mengakhiri pendudukannya pada tahun 1006 M. Kemudian Kesultanan Peureulak dilanjutkan oleh keturunan Sultan Makhdum Johan Berdaulat sampai pada Sultan Muhammad

Kerajaan Islam Samudera Pase (1166 M),⁴² Kerajaan Islam Tamiang, Pedir, dan Meureuhom Daya. Kemudian, oleh Sultan Alauddin Johan Syah Berdaulat (1205 M) kerajaan-kerajaan tersebut disatukan menjadi Kerajaan Aceh Darussalam dengan ibukota Bandar Aceh Darussalam. Pada masa Sultan Alauddin al-Kahhar, Kerajaan Aceh Darussalam memperluas wilayah penaklukannya ke negeri-negeri Melayu sampai ke Semenanjung Malaka. Karena itu, pada abad ke-16 Aceh menjadi Kerajaan Islam terbesar di Nusantara dan termasuk salah satu dari lima kerajaan terbesar di dunia.⁴³ Kemudian, Kerajaan

Amir Syah pada tahun 1263 M. Anaknya yang bernama Puteri Ganggang diperunting oleh Sultan Malikus Saleh (Malik al-Shâlih). Pada masa Sultan Malikuz Zahir (Malik al-Zhâhir), Kerajaan Peureulak masuk ke dalam wilayah Pase. Untuk melacak asal usul Kerajaan Peureulak ini, dua kitab penting dapat dijadikan referensi: pertama, *Zubdah al-Tawârikh* karya Nûr al-Haq al-Masyriqi al-Dahlawî; dan kedua, *Idlâh al-Haq fi Mamlakah Peureula`* karya Abû Ishâq al-Makaranî. terdapat kaum Syi'ah yang kemudian timbul perpecahan di antara mereka temasa awal kerajaan ini Berdirinya kerajaan Islam di Peureulak Lihat, M. Zainuddin, *Tarich Atjeh dan Nusantara*, (Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1961), h. 94-108.

⁴²Pase (baca: *Pasé*) adalah nama sebuah tempat yang sekarang terletak di sepanjang sungai samudera di Aceh Utara. Ada sebagian orang menyebutnya Pasai yang dalam bahasa Aceh identik dengan "pasar" (Arab: *sûq*) atau "pasar" (Arab: *fashl*). Namun, penyebutan yang benar adalah Pasé, disederhanakan menjadi Pase. Asal usul istilah Pase, menurut tradisi lisan yang berkembang dalam masyarakat Aceh, adalah dari Parsi (Farsi) karena kebanyakan penduduknya pada masa itu berasal dari negeri Persia. Ini terbukti bahwa di daerah Idi (Aceh Timur) ditemukan batu nisan dari kuburan orang-orang Persia (Iran). Lebih lanjut tentang sejarah kerajaan Samudera Pase, baca M. Zainuddin, *Tarich Atjeh*, h. 100-126. Bandingkan, Aboebakar Atjeh, "Tentang Nama Atjeh" dalam Ismail Suny, *Bunga Rampai Tentang Aceh*, (Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1980), h. 15-26. Pendapat lain tentang asal usul Pase dikemukakan oleh Mohammad Said, adalah dari kata yang dipopulerkan oleh sejarawan Tionghoa pada zaman Dinasti T'ang (618-907 M), yakni *Po-ssu* untuk menyebut orang Parsi dan *Tashi* atau *Tazi* untuk orang Arab. Nama "Po-ssu" sudah ditulis oleh orang Tionghoa untuk toponim "Parsi" atau dikenal dengan Iran sekarang. Lebih jauh mengenai asal usul Pase ini, baca Mohammad Said, *Aceh*, h. 48-55.

⁴³Mengutip keterangan W.C. Smith dalam karyanya, *Islam in Modern History*, A. Hasjmy mengatakan bahwa pada abad ke-16, terdapat lima kerajaan Islam berpengaruh di dunia, yaitu: 1) Kerajaan Turki Utsmani di Asia Kecil, 2) Kerajaan Maroko di Afrika Utara, 3) Kerajaan Isfahan di Timur Tengah, 4) Kerajaan Mughal di India, dan 5) Kerajaan Aceh Darussalam di Asia Tenggara. A. Hasjmy, *Semangat Merdeka: 70 Tahun Menempuh Jalan Pergolakan dan Perjuangan Kemerdekaan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h. 538-539. Bandingkan, A.K. Jakobi, *Aceh dalam Perang Mempertahankan Proklamasi Kemerdekaan 1945-1949*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1998), h. 17. Memang pada abad ke-16 ditandai dengan munculnya tiga kerajaan besar di dunia Muslim, yaitu Kerajaan Utsmani di Turki, Kerajaan Mughal di India, dan Kerajaan Safawi di Persia. Dan pada abad itu pula Kerajaan Aceh Darussalam

Aceh Darussalam mencapai puncak kegemilangannya pada masa Sultan Iskandar Muda Meukuta Alam (1607-1636).⁴⁴

Menurut Denys Lombard, Banda Aceh pada masa Sultan Iskandar Muda merupakan kota metropolitan yang tidak lagi bersifat agraris tetapi telah memiliki ciri-ciri kota maritim. Pada masa itu administrasi pemerintahan telah berjalan sebagaimana layaknya sebuah pusat pemerintahan, misalnya adanya kedudukan *Qâdli Malik al-Âdil* sebagai pemimpin agama dan kedudukan Orang Kaya Laksamana sebagai penyelenggara di bidang administrasi dan perdagangan. Lombard menegaskan bahwa pada masa “keemasan” Aceh ini peranan orang-orang Eropa sangatlah terbatas; sebaliknya Acehlah yang berperan penting dalam percaturan dagang internasional karena letaknya yang strategis sebagai “jalan silang” perdagangan. Bahkan Kerajaan Aceh sebelum Iskandar Muda telah mengirimkan misi diplomatiknya sampai ke negeri Belanda.⁴⁵

mencapai masa kejayaannya. Namun, perlu dipertanyakan tentang Kerajaan Maroko pada abad itu, apakah di Maroko masih ada kerajaan besar yang berpengaruh? Sementara kerajaan besar yang pernah ada, seperti al-Murâbithûn (1056-1147 M), dan al-Muwahhidûn (1130-1269 M), sudah lama berakhir, masing-masing pada abad ke-12 dan abad ke-13. Setelah keruntuhan al-Muwahhidûn, di Maroko muncul Dinasti Mariniyah (1196-1549 M). Selanjutnya, pada paruh kedua abad ke-16, wilayah Afrika Utara ditaklukkan oleh Dinasti Utsmani, pada masa kekuasaan Sulaiman I (1520-1566). Ini berarti pada abad ke-16 di Maroko berkuasa dua dinasti: Dinasti Mariniyah dan Dinasti Utsmani. Agaknya, pada masa Dinasti Mariniyah dan Dinasti Utsmani itulah yang oleh A. Hasjmy disebut sebagai Kerajaan Islam yang berpengaruh di dunia. Lebih lanjut mengenai dinasti-dinasti ini, lihat C.E. Bosworth, *The Islamic Dynasties*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980). Lihat juga, Philip K. Hitti, *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*, (London and Basingstoke: The Macmillan Press Ltd., 1970), h. 709-712.

⁴⁴Selanjutnya, Kesultanan Aceh dipimpin oleh Iskandar Tsani (1636-1641). Setelah Iskandar Tsani, Aceh dipimpin oleh empat orang ratu secara berturut-turut: Ratu Safiatuddin (1641-1675), Ratu Naqiatuddin (1675-1678), Ratu Zakiatuddin (1678-1688), dan Ratu Kamalat Syah (1688-1699). Menurut A. Hasjmy, Kerajaan Aceh Darussalam dipimpin oleh keempat ratu tersebut selama 59 tahun.

⁴⁵Lihat, Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda* (1607-1636), terjemahan Winarsih Arifin, (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), h. xiii-xiv. Pengiriman misi diplomatik dilakukan oleh Sultan Alauddin Riayat Syah al-Mukammil (1589-1604). Sultan mengirim tiga orang utusannya ke Belanda. Setelah berlayar selama tiga bulan, duta besar Aceh untuk negeri Belanda, Abdul Hamid yang didampingi oleh Laksamana Sri Muhammad dan seorang bangsawan Mir Hasan, mendarat di Zeeland pada tanggal 20 Juli 1602. Akibat udara dingin menyebabkan stamina fisik duta Aceh menurun dan kemudian meninggal dunia pada 9 Agustus 1602

Dalam upacara sederhana pada tanggal 1 September 1602 delegasi Kerajaan Aceh menyerahkan surat kepercayaan Sultan Aceh kepada Prins Maurits, tanda pengakuan *de jure* dan *de facto* bagi negeri Belanda yang sedang berjuang membebaskan dirinya dari Spanyol. Jadi, Aceh adalah negara pertama di dunia internasional yang mengakui kedaulatan negeri Belanda. Namun, kemudian seperti kata pepatah “air susu dibalas dengan air tuba” pada tanggal 26 Maret 1876 di atas kapal induk angkatan laut Kerajaan Belanda, *Citadel van Antwerpen*, Mr. Niewenhuijzen (Wakil Ketua Dewan Hindia Belanda) mengumumkan “Maklumat Perang” secara resmi kepada Sultan Aceh, Mahmud Syah. Peperangan pun, tanpa dapat dielakkan, terjadi selama puluhan tahun (1873-1904). Kendatipun Sultan Aceh, Muhammad Daud Syah terpaksa menyerah kepada Belanda, rakyat Aceh terus melawan Belanda tanpa henti.⁴⁶ Akhirnya, Belanda angkat kaki dari bumi Aceh tanpa syarat.

Hubungan Kerajaan Aceh dengan dunia luar tidak hanya terjadi dengan Belanda tetapi juga dengan negara-negara lain, seperti Inggris dan Turki. Hubungannya dengan Inggris, seperti digambarkan Lee Kam Hing, terjadi secara intensif pada periode 1760-1824. Inggris sangat tertarik terhadap Aceh karena Aceh memiliki sumber komoditi dagang yang amat penting dan menjanjikan, seperti lada, pinang, dan kapur barus. Mengomentari pentingnya Aceh bagi Inggris, Kam Hing menulis:

... Aceh was also considered by the British as a possible entrepot centre for the development of their commerce in the region and, at one stage, as prospective naval base. In fact, in the late eighteenth and the early nineteenth

dan dimakamkan di dalam Gereja St. Pieters di Middelburg, Zeeland dengan upacara kebesaran. Lebih lanjut baca, Teuku Mohamad Isa (ed.), *Mr. Teuku Moehammad Hasan dari Aceh ke Pemersatu Bangsa*, (Jakarta: Penerbit Papas Sinar Sinanti, 1999), h. xxi.

⁴⁶Teuku Mohamad Isa (ed.), *Mr. Teuku Moehammad Hasan dari Aceh ke Pemersatu Bangsa*, h. xxii-xxiii. Bandingkan, A.K. Jakobi, *Aceh dalam Perang*, h. 21-22. Jakobi menjelaskan bahwa hubungan Aceh dengan Belanda secara resmi dimulai pada tanggal 21 Juni 1599, yang ditandai dengan misi Cornelis de Houtman bersama saudaranya, Frederick de Houtman sebagai utusan Pemerintah Belanda untuk mengadakan hubungan diplomatik dan perdagangan dengan Kerajaan Aceh. Namun, misi De Houtman mengalami kegagalan dan bahkan dia sendiri terbunuh di Aceh; sedangkan saudaranya, Frederick de Houtman bersama delapan orang pengikutnya ditawan.

centuries, the authorities in India approved steps to set up a factory in Aceh as British anxiety grew over French and Dutch threats to their strategic and commercial position in the Indian Ocean and the Malay Archipelago.⁴⁷

Berdasarkan komentar Kam Hing, seperti dikutip di atas, jelas bahwa Aceh diharapkan oleh Inggris menjadi pusat pelabuhan untuk pengembangan perdagangan dan bahkan sebagai bakal pangkalannya di daerah tersebut. Kemudian, pada akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19, secara faktual, para penguasa di India menyetujui langkah-langkah untuk didirikan pabrik di Aceh yang menyebabkan kecemasan pihak Inggris atas ancaman-ancaman dari Perancis dan Belanda terhadap posisi strategis dan perdagangannya di Samudera India dan Kepulauan Melayu. Akhirnya, Inggris memutuskan untuk mendirikan pangkalannya di Penang dan kemudian di Singapura.

Hubungan Kerajaan Aceh dengan Kerajaan Inggris secara resmi terjalin sejak kedatangan delegasi Inggris ke Banda Aceh di bawah pimpinan Sir James Lancaster dengan rombongannya yang terdiri dari tiga buah kapal, yaitu *Dragon*, *Hector*, dan *Ascention*. Pada tanggal 22 April 1819, sebagai wujud hubungan keduanya, dibuatlah *Sumatera Tractat* yang ditandatangani oleh Sultan Jauhar Alam dan Stamford Raffles atas nama Kerajaan Inggris. *Tractat* berintikan bahwa Aceh bersedia memberi kesempatan dagang kepada Inggris dan Inggris menjamin kemerdekaan Aceh selamanya serta akan melindunginya dari serangan musuh.⁴⁸

⁴⁷Lee Kam Hing, *The Sultanate of Aceh: Relations of the British*, (The United States: Oxford University Press, 1995), h. v-vi. Dalam kajiannya, Kam Hing menjelaskan secara elaboratif tentang hubungan Inggris dengan Aceh selama periode 1760-1824 sebagai hubungan yang saling menguntungkan dalam bidang perdagangan hasil rempah bumi Aceh. Namun, hubungan yang harmonis ini kemudian terganggu oleh ancaman Perancis dan Belanda. Padahal sejak periode itu, perkebunan lada di sepanjang pantai barat Aceh dibuka secara besar-besaran sehingga Aceh menjadi salah satu sumber komoditi lada terbesar di dunia.

⁴⁸Lihat, A. Hasjmy, *Kebudayaan Aceh dalam Sejarah*, (Jakarta: Penerbit Beuna, 1983), h. 105. Bandingkan, A.K. Jacobi, *Aceh dalam Perang*, h. 22-23.

Dalam kaitan dengan Turki, menurut Azyumardi Azra, hubungan antara Kesultanan Aceh dan Dinasti Turki Utsmani⁴⁹ bermula ketika Sultan Turki membantu Aceh dalam mengusir bangsa Portugis dari pendudukan baru mereka di Pidie (1521) dan Pase (1524). Kemudian, Sultan Aceh, Alauddin Riayat Syah al-Kahhar (1537-1571), mengambil langkah formal untuk tunduk secara sukarela pada kekuasaan Dinasti Turki Utsmani sebagai balasan atas bantuan

⁴⁹Pendiri dinasti ini adalah bangsa Turki dari kabilah Oghuz yang mendiami daerah Mongol dan daerah utara negeri Cina. Dalam waktu sekitar tiga abad, mereka pindah ke Turkistan kemudian ke Persia dan Irak. Mereka masuk Islam sekitar abad ke-9 atau ke-10, yaitu ketika mereka menetap di Asia Tengah. Karena tekanan serangan Mongol pada abad ke-13, kemudian mereka melarikan diri mencari tempat pengungsian di tengah-tengah saudara-saudara mereka, orang-orang Turki Seljuk di Dataran Tinggi Asia Kecil. Di sana, di bawah pimpinan Ertoghrul, mereka mengabdikan diri kepada Sultan Alauddin II, Sultan Seljuk yang sedang berperang melawan Bizantium. Berkat bantuan mereka, Sultan Alauddin mendapat kemenangan. Atas jasa baik itu, Alauddin menghadiahkan sebidang tanah di Asia Kecil yang berbatasan dengan Bizantium. Sejak itu mereka membina wilayah baru dan memilih kota Syukud sebagai ibukota. Lihat, Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2002), h. 129-130.

Setelah Ertoghrul meninggal dunia tahun 1289 M, kepemimpinan dilanjutkan oleh puteranya, Utsman. Putera Ertoghrul inilah yang dianggap sebagai pendiri Kerajaan Turki Utsmani. Utsman memerintah antara tahun 1290 dan 1326. Seterusnya, kerajaan Utsmani dipimpin secara turun temurun oleh keluarga besarnya, yang dikenal *Padisyah al-Utsman*. Dalam perjalanannya, kerajaan ini mengalami pasang surut, kemajuan dan kemunduran dengan tantangan tanpa henti. Namun, kemajuan dan perkembangan ekspansi kerajaan Utsmani berlangsung demikian cepat. Kemajuan penting mencakup bidang kemiliteran, pemerintahan (politik), bidang ilmu pengetahuan dan budaya, dan bidang keagamaan. Badri Yatim, *Sejarah Peradaban*, h. 130.

Mengenai kekuatan militer kerajaan Utsmani mulai dibenahi dengan baik dan teratur ketika terjadi kontak senjata dengan Eropa. Ketika itu pasukan tempur yang handal sudah terorganisasi sehingga strategi dan taktik tempur militer Utsmani berjalan tanpa hambatan berarti. Bahkan, pada tahap berikutnya, kerajaan Utsmani membentuk pasukan elit yang disebut pasukan *Jenissari* atau *Inkisyariah*. Pasukan inilah yang dapat mengubah negara Utsmani menjadi mesin perang yang paling kuat dan memberikan dorongan yang amat signifikan dalam penaklukan negeri-negeri kafir (non-muslim). Selain itu, terdapat tentara atau militer handal, *Thaujiah*. Angkatan laut pun dibenahi dengan baik untuk memperlancar proses ekspansi Turki Utsmani. Pada abad ke-16 angkatan laut Turki Utsmani mencapai puncak kejayaannya. Kekuatan militer Turki Utsmani yang tangguh itu dengan cepat dapat menguasai wilayah yang amat luas, baik di Asia, Afrika, maupun Eropa. Pada saat-saat kejayaan Turki Utsmani inilah, Kesultanan Aceh menjalin hubungan yang erat, dalam rangka melawan dominasi penjajah di kawasan Nusantara. Badri Yatim, *Sejarah Peradaban*, h. 133-135.

militer yang diberikan oleh Utsmani. Menurut Voorhoeve, seperti dikutip Azra dalam *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*, dokumen Turki menyebutkan bahwa Sultan Alauddin Riayat Syah mengirimkan seorang utusan ke Konstantinopel pada tahun 1523 untuk meminta bantuan guna melawan Portugis, yang setelah diusir dari Pase kemudian menduduki Malaka, dan mengatakan bahwa sejumlah penguasa kafir di Asia Tenggara telah berjanji akan memeluk agama Islam jika Dinasti Utsmani membantu mereka.⁵⁰

Untuk mempercepat mendapat bantuan, Sultan Aceh mengirim utusannya ke Turki. Turki pada masa itu berada dalam masa kejayaan di bawah pimpinan Sultan Sulaiman. Utusan dari Aceh harus menunggu dua tahun di Istanbul sebelum sebuah ekspedisi laut dikirim di bawah komando Laksamana Suez, Kurdoghlu Kizir Reis, yang terdiri dari sembilan belas kapal dan beberapa kapal lain lengkap dengan persenjataan, makanan, dan sebagainya. Namun, ekspedisi ini berubah haluan menuju ke Yaman untuk mengatasi pemberontakan di sana. Selanjutnya, dua kapal dengan makanan dan sejumlah penasihat militer dikirim ke Aceh. Setiba di Aceh, mereka diterima oleh Sultan dengan penuh suka cita dan tinggal di sana.⁵¹ Sampai sekarang sisa perkampungan Turki di Aceh masih ada dan kuburan mereka pun tetap terpelihara, yang dikenal dengan perkuburan Teungku Chik Di Bitai,⁵² terletak di desa Surin sekitar dua kilometer dari kota Banda Aceh.

Pada paruh kedua abad ke-18, perusahaan Hindia Inggris yang berpusat di India mulai mengendus Aceh sebagai basis yang sangat mungkin untuk mengumpulkan produk-produk Indonesia dan mengirimkan armada Hindia Inggris selama musim angin timur. Setelah serangkaian tawaran Inggris sejak 1762 ditolak tegas oleh

⁵⁰Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*, (Bandung: Mizan, 2002), h. 51-52.

⁵¹Azyumardi Azra, *Jaringan Global*, h. 52.

⁵²Gelar Bitai di belakang namanya mengacu pada sebuah perkampungan di Aceh sebagai tempat orang-orang Turki berdomisili. Bitai diadopsi dari kata "Baital" karena ketika tiba di Aceh, orang-orang Turki memperkenalkan diri mereka berasal dari Baital Makdis (Jerusalem). Maka tempat kediaman mereka di Aceh disebut kampung Baital, yang kemudian penyebutannya disesuaikan dengan lidah orang Aceh menjadi Bitai. Selanjutnya, lihat Mohammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, (Medan: PT. Percetakan dan Penerbitan Waspada, 1980), h.181-182.

Kesultanan Aceh, akhirnya perjanjian pertahanan antara kedua pihak ditandatangani pada 22 April 1819 di Banda Aceh. Perjanjian itu memperkuat dominasi Inggris atas perdagangan yang menguntungkan di sepanjang Selat Malaka. Hal ini membuat persaingan politik dan dagang antara Inggris dan Belanda semakin meningkat. Setelah negosiasi panjang, Perjanjian London pada 17 Maret 1824 ditandatangani Inggris dan Belanda. Menurut perjanjian tersebut, Belanda tidak akan memperluas kekuasaannya di Hindia Belanda sampai ke Aceh dan akan menjamin kebebasan perdagangan khususnya di sepanjang Selat Malaka.⁵³

Namun jelas bahwa konflik kepentingan antara dua kekuatan Eropa itu sama sekali tidak dapat diatasi perjanjian. Belanda, karena kebutuhan mendesak akan pendapatan, tidak dapat memberikan toleransi terhadap supremasi dagang Inggris yang terus berlanjut atas daerah-daerah yang dianggap Belanda termasuk ke dalam kekuasaannya. Karena itu, Belanda berupaya merevisi Perjanjian London dan akhirnya berhasil merevisi perjanjian tersebut; kemudian ditandatangani sebuah perjanjian baru antara Belanda dan Inggris pada 1871 yang membebaskan Belanda dari janji mereka untuk tidak memperluas kekuasaan terhadap Aceh.⁵⁴

Kemudian, pada saat kedua kekuatan kolonial itu dengan semena-mena menentukan nasib Aceh, Kesultanan Aceh pada waktu itu sedang diperintah oleh Tuanku Ibrahim (1838-1870) yang bergelar Sultan Ali Alaidin Manshur Syah. Di tangan Sultan Ibrahim, Kesultanan Aceh kembali menjadi kekuatan aktual yang berupaya menegakkan otoritasnya atas seluruh kawasan utara Sumatra. Dalam rangka mempercepat tercapai keinginannya, ia mengangkat Sidi Muhammad sebagai Duta Besar Aceh ke Pelabuhan Istanbul (*Sublime Porte*) pada 1850-1851 untuk meminta Dinasti Utsmani kembali mengakui Aceh sebagai *vassal* dari Dinasti Turki Utsmani. Sultan Abdul Majid memenuhi permintaan itu dengan menerbitkan dua *firman* (keputusan Sultan Turki): *pertama*, memperbarui perlindungan Turki atas Aceh; dan *kedua*, menegaskan bahwa Sultan Ibrahim berada dalam status sah pada kesultannya. Selanjutnya, Gubernur Turki Utsmani di Yaman diperintahkan penguasa Turki Utsmani untuk mengurus kepentingan Aceh. Beberapa tahun

⁵³Azyumardi Azra, *Jaringan Global*, h. 53.

⁵⁴Azyumardi Azra, *Jaringan Global*, h. 53.

kemudian, Sultan Ibrahim mengirim uang sejumlah \$10,000 ke Istanbul untuk membantu biaya perang Turki di Crimea. Penguasa Turki Utsmani membalas pemberian dana itu dengan tanda jasa *Mejidie* bagi Sultan Aceh.⁵⁵

Hubungan Aceh-Turki ini kemudian diabadikan dalam bendera merah bulan sabit Turki Utsmani, yang berbeda dengan bendera yang digunakan Sultan Aceh, dan meriam besar untuk menjaga pusat kesultanan di ibukota Banda Aceh. Pemberian ini selalu dikenang oleh rakyat Aceh sebagai hadiah yang sangat berharga dari Khalifah Islam Turki.⁵⁶ Jalinan persaudaraan masa silam tetap terjalin sampai sekarang, terutama ditunjukkan oleh bangsa Turki sebagai solidaritas yang sangat tinggi terhadap rakyat Aceh setelah terjadi bencana besar, gempa bumi dan gelombang *tsunami* tanggal 26 Desember 2004. Muslim Turki sampai saat ini masih tetap tinggal di Aceh, dengan membangun sarana pendidikan dan tempat-tempat ibadah yang megah dengan gaya artistik Istanbul.

Tidak sedikit meriam yang dikirim ke Aceh oleh Khalifah Turki yang sampai saat ini masih tersimpan di mesium Aceh dan sebagian dipajang di depan Pendopo Gubernur Aceh. Dan meriam ukuran yang paling besar (panjangnya mencapai kurang lebih sembilan meter) diboyong Belanda ke negerinya, yang disimpan di sebuah mesium di negeri Kincir Angin itu. Selain hadiah, sebagian meriam tersebut sengaja dibeli oleh Sultan atas nama rakyat Aceh dengan harga yang mahal, sehingga di Aceh dikenal dengan istilah "*meriam lada sicupak*",⁵⁷ yaitu meriam yang dibeli atau ditukar dengan harga lada

⁵⁵ Azyumardi Azra, *Jaringan Global*, h. 53-54.

⁵⁶ Azyumardi Azra, *Jaringan Global*, h. 52.

⁵⁷ "Sicupak" adalah suatu istilah yang biasa digunakan oleh masyarakat Aceh untuk menakar atau mengukur volume (isi) seperti mengukur volume padi, beras, kacang, dan lada. "Sicupak" (berarti satu cupak) sama dengan satu liter atau dua kai (dalam bahasa Aceh). Kata "sicupak" dalam konteks ini tidaklah dipahami secara literal (harfiah); tetapi lebih kepada makna kiasan (metaforis) yang berarti satu goni, satu karung, atau bahkan satu ton. Hal ini didasarkan pada pemaknaan "bacut" (sedikit) dalam pemahaman masyarakat Aceh menunjukkan kepada makna "secukupnya", tidak terbatas pada pengertian hakiki kata tersebut. Jadi, penggunaan kata tersebut disesuaikan dengan konteksnya, misalnya "pajoh bu bacut" (makan sedikit), ini berarti sekurang-kurangnya makan satu piring nasi; atau makan secukupnya. Demikian pula dalam istilah "lada sicupak" bukanlah dalam pengertian

yang sangat mahal pada waktu itu. Lebih lanjut mengenai kisah “lada sicupak” ini, menurut Mohammad Said, diceritakan bahwa ketika utusan Aceh diberangkatkan ke Turki untuk mengadakan hubungan antara Aceh-Turki, oleh Sultan Aceh dikirimkan bingkisan berupa lada, sebagai bingkisan yang sangat berharga bagi Pemerintah Turki. Lada tersebut diangkut dengan kapal melalui jalan laut. Karena terlalu lama di laut dan banyak rintangan yang dihadapi, maka akhirnya lada semakin berkurang dan tinggalah sedikit saja, yang dalam bahasa Aceh disebut “lada tinggai sicupak”. Kemudian lada yang tersisa itu disampaikan kepada Sultan Turki. Kapal Aceh yang membawa lada itu, menurut satu versi cerita, menempuh lautan lewat Afrika dan masuk ke Laut Tengah. Versi cerita ini telah dibantah oleh Mohammad Said karena kalau jalan itu yang ditempuh akan mengalami banyak kesulitan dan tipis kemungkinan untuk selamat dan sampai ke tempat tujuan. Merujuk pada pendapat Fernando Mendez Pinto, dalam “De Wonderlijke Reizen van Pinto in Europa, Asia en Afrika” yang mengatakan, kapal Aceh menempuh Laut Merah lewat Mecha (suatu pelabuhan di jazirah Arabia), melintasi laut sempit; dan kemudian berjalan melalui darat melewati Palestina dan Syria (Suriah), menurut Said, lebih dapat diterima dan terpercaya. Said menambahkan, kemungkinan laut sempit yang dimaksud Pinto adalah Teluk Aqabah. Dengan begitu, terjadinya perjalanan lama dengan menempuh jalan ini tidak mustahil; lebih-lebih lagi jika kapal tersebut singgah di banyak pelabuhan di India. Bahaya topan laut pun juga dapat menghambat perjalanan dan dapat diduga muatan kapal pun akan berkurang dari hari ke hari. Dengan demikian, versi cerita kedua ini, dibandingkan versi pertama, lebih akurat.⁵⁸ Secara historis, Said menegaskan bahwa pengangkutan ekspor lada dari Aceh dengan menempuh Laut Merah sudah berjalan sejak tahun 1530-an dan 1560-an.⁵⁹

Selanjutnya, hubungan Aceh dengan Turki terjadi ketika meletusnya perang melawan Belanda yang mendorong Sultan Aceh, Alauddin Mahmud Syah memohon bantuan kepada Pemerintah Turki Utsmani di Istanbul. Untuk itu Sultan Mahmud Syah mengirim delegasi ke Istanbul yang terdiri Sayyid Abdurrahman (diplomat)

secara harfiah. Kemungkinan lada yang tersisa, akibat perjalanan jauh, masih tersisa sekitar satu goni (karung) atau lebih.

⁵⁸Mohammad Said, *Aceh*, h. 182-184.

⁵⁹Mohammad Said, *Aceh*, h. 200.

dan Nyak Abbas (seorang pedagang lada terkenal). Mereka berangkat dari Penang, singgah di Makkah, untuk mengadakan kontak dengan Syarif Makkah dan para pemimpin di Tanah Suci itu. Mereka tiba di ibukota Turki pada 27 April 1873, satu bulan setelah serangan pertama Belanda dapat dipukul mundur oleh rakyat Aceh. Di Istanbul mereka menemui Menteri Luar Negeri, Safvet Pasya dan Perdana Menteri Vizir Ali Pasya untuk menyampaikan tujuan dan maksud kunjungan mereka.⁶⁰ Kendatipun kunjungan mereka tidak membuahkan hasil karena Pemerintah Turki sendiri pada saat itu sedang menghadapi serangan Barat terhadap negaranya, kedatangan delegasi Aceh negara itu telah menarik simpati dunia internasional tentang masalah yang dihadapi Aceh. Kemudian, di Penang dibentuk *The Council of Eight* (Dewan Delapan) yang terdiri dari delapan orang tokoh dan pemimpin Aceh, keturunan India dan Arab. Mereka mengadakan hubungan dan mempengaruhi orang-orang Eropa dan Amerika agar mendukung Aceh dalam menghadapi serangan Belanda. Sejak itu Penang menjadi pusat kegiatan Aceh di luar negeri dan politik bagi kerajaan dan tokoh masyarakat Aceh.⁶¹

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pada abad ke-16 dan 17, Kesultanan Aceh Darussalam benar-benar menjadi pusat percaturan politik dan ekonomi yang meliputi kawasan Nusantara dan mancanegara, seperti Tiongkok, Korea, Amerika, Eropa, Timur Tengah, India, Afrika, dan Turki. Pada masa itu, Banda Aceh Darussalam sebagai kota yang sangat dinamis dengan berbagai aktivitas konstruktif yang tidak saja menyangkut politik dan ekonomi, tetapi juga peradaban (ilmu dan kebudayaan) dan militer. Aktivitas-aktivitas ini menjadi pusat perhatian negara-negara lain untuk berkunjung ke Aceh, dan bahkan menjalin hubungan diplomatik dengan Kesultanan Aceh.

Untuk menangani kegiatan-kegiatan tersebut, Mohammad Said menyatakan bahwa di Banda Aceh Darussalam dibentuk lembaga yang bernama *Balai Badl al-Mulk* (suatu badan yang menangani urusan politik luar negeri) yang dipimpin oleh seorang menteri yang bergelar *Wazîr Sultan Badl al-Mulk*. Pada tataran kenegaraan, Sultan Alauddin Ali Mughaiyat Syah menyusun dasar-dasar politik luar

⁶⁰A. Hasjmy, *Kebudayaan Aceh*, h. 114.

⁶¹A. Hasjmy, *Kebudayaan Aceh*, h. 114.

negeri yang harus dijalankan oleh *Balai Badl al-Mulk*, yakni: *pertama*, tidak menggantungkan nasib, ekonomi, kepada luar negeri. *Kedua*, bersahabat erat dengan kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara,⁶² India, Arab, Malaya, dan Turki. *Ketiga*, selalu waspada terhadap negara-negara Barat yang mempunyai nafsu penjajahan; dan sebaliknya bersahabat dengan negara-negara yang ingin hidup damai. *Keempat*, bantuan luar negeri lebih diutamakan dalam bentuk tenaga ahli. Dan *kelima*, perluasan dakwah Islamiyah ke seluruh kepulauan Nusantara.⁶³

Setelah melawan serangan Belanda, Aceh dihadapkan pada serangan berikutnya, yaitu Jepang. Pada masa pendudukan Jepang (1942-1945), rakyat Aceh masih terus berperang melawan kaum penjajah. Semangat perang ini diwariskan dari generasi ke generasi secara berkesinambungan. Bahkan, setelah Indonesia meraih kemerdekaan tahun 1945, Aceh terus bergolak dan konflik sosial pun kerap kali terjadi. Pada masa konflik, yang dihadapi Aceh bukan lagi penjajah tetapi bangsanya sendiri. Konflik di Aceh berakhir setelah terjadi penandatanganan nota kesepahaman antara Pemerintah Republik Indonesia dan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) pada 15 Agustus 2005 di Helsinki, Finlandia.⁶⁴

Dilihat dari perspektif politik, sebagai wilayah yang jauh dari pusat, Aceh menyimpan banyak persoalan yang tidak dapat disamakan dengan daerah-daerah lain. Sejak awal Aceh senantiasa akrab dengan semangat revolusi. Melawan penjajah di masa lalu dan menentang Pemerintah Pusat di masa sesudahnya. Di masa prakemerdekaan, revolusi dilakukan untuk menghadapi kekuasaan penjajah yang hendak merusak tatanan lama, yaitu melekatnya agama dan budaya. Karena perbedaan agama antara penjajah dan masyarakat Aceh, tidak terlalu mudah bagi Belanda untuk menundukkan wilayah tersebut. Dukungan rakyat Aceh terhadap lahirnya Republik Indonesia merupakan konsensus awal. Puncaknya

⁶²Kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara antara lain: Kerajaan Islam Demak (1500-1546 M), Kerajaan Islam Banten (1550-1757), Kerajaan Islam Pajang (1568-1586), dan Kerajaan Islam Mataram (1575-1757). Lihat, Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 1996), h. 11. Bandingkan, Badri Yatim, *Sejarah Peradaban*, h. 210-230.

⁶³Mohammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, h. 169-170.

⁶⁴Mengenai butir-butir nota kesepahaman ini, lihat *Undang-Undang RI No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh*, (Bandung: Fokus Media, 2006), h. 186-199.

adalah pemberian sebuah pesawat Dakota “Seulawah” sebagai sumbangan rakyat Aceh kepada negara Indonesia pada awal kemerdekaan. Kemudian Aceh dinobatkan sebagai “Daerah Modal” oleh Presiden Soekarno⁶⁵ dan kemudian kepada Aceh diberi status “Daerah Istimewa” dalam bidang agama, pendidikan, dan adat istiadat.⁶⁶ Aceh dengan komitmen yang kuat menjadi bagian tak terpisahkan dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).⁶⁷

Tatkala Pemerintah Pusat dirasakan mulai menyimpang dari semangat awal, komitmen terhadap pemberian hak keistimewaan Aceh, secara berangsur para pemimpin Aceh mulai memperhitungkan kembali dukungannya terhadap Pusat. Gerakan politik yang antipemerintah dan bahkan pergolakan yang menjurus ke arah pemisahan diri dari NKRI muncul dan mempengaruhi masyarakat Aceh. Fenomena gerakan *Dâr al-Islâm* dan Tentara Islam Indonesia (DI/TII) di bawah pimpinan Daud Beureueh pada dekade 1950-an menandai apresiasi tersebut. Tidak terlalu mudah bagi Pemerintah Pusat untuk secara cepat dan tuntas menghadapi pemberontakan daerah yang dimotorinya.⁶⁸ Selanjutnya terjadi peristiwa berdarah yang dikenal dengan “Perang Cumbok”⁶⁹ antara

⁶⁵Kegigihan perjuangan rakyat Aceh untuk mempertahankan kemerdekaan Indonesia pada umumnya dan wilayah Aceh pada khususnya membuat kawasan ini menjadi satu-satunya daerah yang paling utuh tidak diduduki Belanda pada masa perang kemerdekaan 1945-1949. Selanjutnya, lihat A.K. Jacobi, *Aceh dalam Perang*, h. 8-15.

⁶⁶Berdasarkan Keputusan Perdana Menteri Republik Indonesia tanggal 26 Mei 1959 Nomor I/Misi/1959. Lihat, M. Nur El Ibrahimy, *Peranan Tgk. M. Daud Beureueh dalam Pergolakan Aceh*, (Jakarta: Media Dakwah, 2001), h. 2002.

⁶⁷Indria Samego, “Aceh: Sebuah Pengantar” dalam Syarifudin Tippe, *Aceh di Persimpangan Jalan*, (Jakarta: Pustaka Cidesindo, 2000), h. xii-xiii.

⁶⁸Indria Samego, “Aceh: Sebuah Pengantar”, h. xiii.

⁶⁹*Cumbok* adalah nama sebuah tempat di Lam Meulo, Pidie. Pada masa pendudukan Jepang, Lam Meulo dijadikan pusat pertahanan dan gudang senjata. Di samping itu, Lam Meulo juga merupakan pusat kegiatan *uleebalang* Pidie, yang diketuai oleh Teuku Daud Cumbok. Peristiwa Cumbok merupakan puncak dari suatu tragedi yang bermula dari pertentangan antara *uleebalang* dengan ulama yang tergabung dalam PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh). Pertentangan ini terjadi karena saling curiga antara *uleebalang* dan ulama. Selain itu, terjadi pula kecemburuan politik antara keduanya. Puncak kecemburuan ini mengemuka ketika masa pendudukan Jepang berakhir, di antara mereka terjadi perebutan senjata peninggalan Jepang. Kemudian tanpa dapat dielakkan konflik fisik pun terjadi, yang dikenal sebagai “Revolusi Sosial”. Tanggal 16 Januari 1946 tercatat sebagai akhir peristiwa Cumbok, yang ditandai dengan penggantian nama Lam Meulo menjadi Kota Bakti.

ulama dan *uleebalang* pada bulan Desember 1945. Pada masa berikutnya, terjadi pula berbagai peristiwa tragis seperti penumpasan Partai Komunis Indonesia (PKI) pada tahun 1965 dan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) pada tahun 1976. Konflik antara GAM dan Pemerintah Republik Indonesia berlangsung selama kurang lebih 30 tahun dan menelan banyak korban jiwa.

Begitulah gambaran sekilas tentang kondisi sosio-politik Aceh yang sedikit tidaknya memberi pengaruh terhadap pola pikir sang tokoh, A. Hasjmy yang sedang dibahas ini. Secara faktual, A. Hasjmy tidak dapat memisahkan diri dari lingkungan dan zaman yang mengitarinya. Seperti dapat dilihat pada pembahasan selanjutnya bahwa A. Hasjmy hidup pada masa yang sarat konflik, yaitu ketika peperangan Aceh melawan Belanda berkecamuk. Kemudian, disusul berbagai konflik sosial pascakemerdekaan. A. Hasjmy pada satu sisi sebagai tokoh masyarakat, ulama pejuang, dan pada sisi lain sebagai birokrat dan intelektual, seperti dapat diduga, dia terlibat langsung dalam mencari solusi terhadap konflik yang terjadi di Aceh.

B. Kondisi Sosio-Kultural Aceh

Secara geografis, daerah Aceh, sekarang disebut Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, merupakan provinsi yang terletak di kawasan paling ujung bagian Utara Pulau Sumatera yang sekaligus merupakan ujung paling Barat wilayah Indonesia. Batas-batas Nanggroe Aceh Darussalam adalah: sebelah Utara dan Timur berbatasan dengan Selat Malaka, sebelah Selatan berbatasan dengan Provinsi Sumatera Utara, dan sebelah Barat berbatasan dengan Samudera Indonesia. Satu-satunya hubungan darat hanyalah dengan Provinsi Sumatera Utara. Luas Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam 57.365,57 km².⁷⁰

Sejalan dengan perkembangannya, Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam dengan ibukota Banda Aceh semakin diperluas dari segi

Informasi lebih detail tentang peristiwa Cumbok di Aceh, baca Ramadhan KH dan Hamid Jabbar, *Sjamaun Gaharu: Cuplikan Perjuangan di Daerah Modal*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1995), h. 189-224.

⁷⁰ Lihat, *Aceh dalam Angka (Aceh in Figures)*, (Nanggroe Aceh Darussalam: Badan Pusat Statistik dan Badan Perencanaan Pembangunan Daerah, 2003), h. 3.

pemerintahannya dari 10 kabupaten/kota pada tahun 2000 menjadi 20 kabupaten/kota pada Mei 2003. Kabupaten/kota yang berkembang ialah: 1) Aceh Barat Daya (pecahan dari Aceh Selatan); 2) Gayo Lues (pecahan dari Aceh Tenggara); 3) Aceh Tamiang dan Kota Langsa (pecahan dari Aceh Timur); 4) Nagan Raya dan Aceh Raya (pecahan dari Aceh Barat); dan 5) Kabupaten Bireuen dan Kota Lhokseumawe (pecahan dari Aceh Utara). Kemudian, pada Januari 2004 bertambah menjadi 21 kabupaten/kota dengan kabupaten/kota baru yaitu Kabupaten Bener Meriah (pecahan dari Kabupaten Aceh Tengah. Di samping itu, Kabupaten Pidie merupakan kabupaten terbesar dilihat dari perangkat wilayah administrasinya.⁷¹

1. Penduduk

Jumlah penduduk di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam (NAD) menurut sensus penduduk tahun 2003 sebanyak 4.218.486 jiwa, terdiri dari 2.119.628 laki-laki dan 2.098.858 perempuan. Angka pertumbuhan penduduk Provinsi NAD periode 2002-2003 mencapai 1,26 persen. Sejak akhir tahun 1999 perpindahan penduduk ke provinsi yang sering dilanda konflik ini menurun, sehingga penambahan penduduk hasil migrasi *netto* menurun drastis.⁷² Sementara itu penduduk yang keluar daerah juga tidak sedikit. Setelah bencana gempa bumi dan gelombang Tsunami tahun 2004, penduduk Aceh mengalami penurunan drastis karena korban bencana tersebut yang diperkirakan mencapai sedikitnya 300.000 jiwa.

2. Agama

Penduduk Provinsi NAD mayoritas beragama Islam dengan persentase 98, 72 persen. Sedangkan yang lain beragama Kristen Protestan sebanyak 0,96 persen; beragama Budha sebanyak 0,16 persen; beragama Kristen Katolik sebanyak 0,14 persen. Selain itu, ada 0,02 persen beragama Hindu.⁷³ Berdasarkan data ini dapat diketahui bahwa di Aceh terdapat pemeluk agama yang berbeda-beda. Namun, di tengah pluralitas agama tersebut, hampir tidak ditemukan konflik antar umat beragama sepanjang konflik yang

⁷¹ *Aceh dalam Angka*, h. 13.

⁷² *Aceh dalam Angka*, h. 25.

⁷³ *Aceh dalam Angka*, h. 64.

pernah terjadi di bumi Serambi Makkah itu. Ini mengindikasikan bahwa masyarakat Aceh, secara sosiologis, dikenal ramah dan santun terhadap orang lain tanpa mempersoalkan agama yang dianutnya. Masyarakat Aceh juga ingin menunjukkan bahwa ajaran Islam menyuruh umatnya agar menghormati keberadaan para penganut agama lain. Secara kultural, masyarakat Aceh dikenal suka menerima tamu dan menyantuninya. Budaya kenduri (jamuan makan bersama) merupakan kebiasaan yang sudah melekat dalam jiwa orang-orang Aceh. Maka, dalam masyarakat Aceh setiap ada upacara adat dan agama tidak jarang ditemukan pesta jamuan makan bersama atau kenduri. Memuliakan dan menghormati tamu, dalam pandangan masyarakat Aceh, adalah wajib. Dalam kehidupan sehari-hari, kadangkala didapati sebagian orang Aceh lebih mementingkan tamunya daripada dirinya atau keluarganya sendiri. Begitulah sebenarnya ciri khas masyarakat Aceh di mana tamu dianggap sebagai saudaranya sendiri.⁷⁴

3. Struktur Sosial

Masyarakat Aceh memiliki struktur sosial tersendiri yang diatur berdasarkan hukum, *Qanun Meukuta Alam al-Asyi* (undang-undang kerajaan Aceh). *Qanun* tersebut menegaskan bahwa kekuasaan tertinggi berada di tangan sultan, sedangkan kekuasaan agama di tangan ulama. Di bawah Sultan ada *uleebalang* (hulu balang) yang menguasai wilayah tertentu dengan hak otonomi luas. *Uleebalang* membawahi beberapa *imum mukim*⁷⁵ dan di bawah *imum mukim* terdapat beberapa *keuchik* (kepala desa). *Keuchik* dipilih oleh *tuha peuet* dan *tuha lapan*⁷⁶ yang terdiri dari tokoh-tokoh desa.⁷⁷

Berdasarkan struktur sosialnya, masyarakat Aceh terdiri dari:

- a) Masyarakat umum (*awam*), yang terdiri dari berbagai suku atau bangsa yang menetap di Aceh.

⁷⁴Lihat, Ramadhan KH dan Hamid Jabbar, *Sjamaun Gaharu*, h. 198-201.

⁷⁵*Mukim* merupakan kumpulan dari beberapa kampung (desa), dan setiap mukim dipimpin oleh kepala *mukim* atau disebut juga *Imum Mukim*.

⁷⁶*Tuha Peuet* dan *Tuha Lapan* adalah tokoh-tokoh masyarakat berjumlah delapan orang yang diberikan wewenang untuk menyelesaikan perkara di suatu kampung, termasuk memilih dan mengangkat kepala kampung.

⁷⁷ Lihat A.K. Jakobi, *Aceh Daerah Modal*, (Jakarta: Yayasan Seulawah, 1998), h.

- b) Kaum hartawan atau orang kaya yang memiliki harta dan dekat dengan pusat kekuasaan.
- c) Kaum bangsawan atau dikenal dengan sebutan *Teuku* (T), yang mendapat kepercayaan dari Sultan untuk menguasai wilayah-wilayah tertentu.
- d) Kelompok *habib* (jamak: *habâ'ib*), yaitu mereka yang mengklaim diri sebagai keturunan Nabi Muḥammad; mereka datang dari Mekah, Madinah, Yaman, dan Hadhramaut yang kedudukan mereka sangat terhormat di mata masyarakat Aceh. Biasanya mereka dipanggil dengan istilah *Sayyid*.
- e) Kaum ulama atau cendekiawan, yaitu alumni pendidikan tradisional, Dayah Manyang (pendidikan tinggi). Mereka biasanya dipanggil *Teungku* (Tgk) karena ahli dalam bidang agama.⁷⁸

Selanjutnya, sistem pemerintahan Aceh, masa Kerajaan Aceh Darussalam, tersusun dari *gampong*, *mukim*, *nanggroe*, *sagoe*, dan kerajaan. Kelima istilah ini dapat dijelaskan sebagai berikut:

- a. *Gampong* (kampung), dipimpin oleh seorang *keuchik* (kepala kampung). Di setiap *gampong* terdapat *meunasah*. Setiap *meunasah* dipimpin oleh seorang *imam* (imam). *Gampong* diberi hak otonomi khusus.
- b) *Mukim*, yaitu federasi dari beberapa *gampong*, sedikitnya delapan *gampong*. *Mukim* dipimpin oleh seorang *Imam Mukim* dan seorang *Kadhi Mukim* (hakim tingkat mukim) serta dibantu oleh beberapa orang wakil. Dalam setiap *Mukim* didirikan sebuah masjid untuk shalat jama'ah dan shalat Jum'at.
- c) *Nanggroe*, biasanya disebut daerah *uleebalang* terdiri dari tiga sampai sembilan *mukim*. *Nanggroe* dipimpin oleh seorang *uleebalang* dan dibantu oleh seorang *Kadhi*

⁷⁸Bandingkan, Syarifudin Tippe, *Aceh di Persimpangan Jalan*, (Jakarta: Cidesindo, 2000), h. 3.

Nanggroe, dan mempunyai hak otonomi khusus dalam batas-batas tertentu.

- d) *Sagoe*, ialah federasi dari beberapa *nanggroe*. *Sagoe* ini dipimpin oleh seorang panglima, disebut Panglima *Sagoe* (Aceh: *Pang Sagoe*).
- e) *Kerajaan*, dengan nama lengkapnya, Kerajaan Aceh Darussalam yang dipimpin oleh seorang raja yang bergelar Sultan *Imâm Malik al-Âdil* dan dibantu oleh seorang Kadli Kerajaan yang bergelar *Qâdli Malik al-Âdil*.⁷⁹

Struktur seperti tertera di atas tidak sepenuhnya dianut dalam sistem pemerintahan sekarang. Namun, beberapa istilah, seperti *nanggroe*, *mukim*, dan *gampong* atau *meunasah* masih dipakai sampai saat ini. Sedangkan struktur pemerintahannya sudah berubah karena sekarang mengikuti struktur yang ditetapkan Pemerintah Pusat. Sejak diberikan hak otonomi untuk Aceh, beberapa istilah populer dalam struktur pemerintahan masa lampau mulai digunakan kembali dengan sedikit modifikasi yang disesuaikan dengan konteks kekinian. Namun, rekapitulasi historis tersebut tidak lagi memberi pengaruh signifikan dalam kehidupan sosio-kultural masyarakat Aceh.

C. Kondisi Sosio-Religius Masyarakat Aceh

Sejauh ini, kajian komprehensif mengenai Islam di Aceh belum mendapat perhatian para ahli. Padahal Aceh secara historis merupakan wilayah yang paling awal mendapat sentuhan atau pengaruh Islam di Nusantara. Kemudian dari daerah ini Islam berkembang ke pulau Jawa, Nusa Tenggara, Kalimantan, Sulawesi, Maluku dan bahkan sampai ke wilayah Melayu (Malaka dan Malaysia). Melalui lisan para ulama, saudagar, dan juru dakwah profesional Islam telah memasuki wilayah-wilayah yang sebelumnya telah mendapat sentuhan agama Hindu dan Budha; aliran kebatinan dan kepercayaan. Upaya penyebaran ajaran Islam disampaikan dengan penuh kelembutan dan kedamaian, baik melalui jalur dagang,

⁷⁹Bandingkan, A. Hasjmy, *50 Tahun Aceh Membangun*, (Banda Aceh: MUI Aceh, 1995), h. 31-32.

pendekatan persuasif dengan raja-raja yang sedang berkuasa maupun melalui perkawinan. Dalam kaitan ini, Badri Yatim menyatakan bahwa ada perbedaan metode penyiaran antara agama Islam dan Hindu-Jawa. Islam mengajarkan toleransi dan persamaan derajat di antara sesama manusia; sementara ajaran Hindu-Jawa menekankan perbedaan derajat manusia. Karena itu, ajaran Islam menjadi daya tarik dan perhatian penduduk setempat sehingga Islam tersebar di Nusantara dengan damai dan relatif cepat.⁸⁰

Pada subtopik ini penulis mencoba mendeskripsikan tentang Islam di Aceh ditinjau dari perspektif historis, sosiologis, dan politis. Tinjauan dari ketiga perspektif ini didasarkan pada tiga alasan: *pertama*, pertimbangan bahwa pembahasan tentang Islam di Aceh tidak dapat dipisahkan dari sejarah masuknya Islam ke wilayah itu. *Kedua*, secara sosio-ekonomis, Aceh merupakan tempat berlabuh atau transit berbagai bangsa yang mengadakan perjalanan dagang ke negara-negara lain di dunia. Dan *ketiga*, dalam perspektif politik, Aceh telah eksis sebagai negara berdaulat dengan sistem kerajaan sejak abad ke-13. Sejak itu, kerajaan Aceh telah menjalin hubungan diplomatik dan hubungan dagang dengan negara-negara lain di dunia. Sebelum diuraikan lebih lanjut, ada baiknya terlebih dulu digambarkan secara umum daerah Aceh.

Sebelum agama Islam masuk ke Aceh,⁸¹ Aceh telah menjalin hubungan dagang dengan negeri-negeri India, Persia, Arab, Tiongkok, dan sebagainya. Hubungan timbal balik ekonomi antara Aceh dengan

⁸⁰Badri Yatim, *Sejarah Peradaban*, h. 194.

⁸¹Di sini perlu ditegaskan bahwa pada masa itu kawasan utara pulau Sumatera itu belumlah dikenal dengan nama Aceh. Sebelum Islam datang, kawasan utara pulau Sumatera itu merupakan suatu bagian dari apa yang pada masa itu lazim disebut "Suvarnabhumi" (Tanah Emas atau Pulau Emas) di mana para pedagang Hindu datang berlayar dalam jumlah yang besar untuk mencari rempah-rempah seperti lada (merica), cengkeh, pala, kapur barus, dan kayu manis. Mula-mula "Suvarnabhumi" itu didatangi oleh orang-orang India yang beragama Hindu dan Budha; dan beberapa abad kemudian orang-orang Arab beragama Islam dan orang-orang Eropa beragama Kristen. Lebih lanjut, lihat Osman Raliby, "Aceh, Sejarah, dan Kebudayaanannya" dalam Ismail Suny, *Bunga Rampai*, h. 27-31. Adapun asal kata "Aceh", menurut keterangan Van Langen seperti dikutip Zainuddin, adalah dari kata *Atja* (bahasa India) yang berarti indah atau cantik. Kemudian kata ini disesuaikan dengan lidah penduduk setempat menjadi *Atjeh* (menurut ejaan lama) atau Aceh (menurut ejaan baru). Lihat, M. Zainuddin, *Tarich Atjeh*, h. 23-26.

dunia luar telah memberi pengaruh signifikan dalam kehidupan rakyat Aceh, seperti halnya orang India yang beragama Hindu datang ke Aceh, tentu membawa pengaruh terhadap penduduk Aceh baik secara langsung maupun tidak langsung. Namun, sejauh mana pengaruh tersebut belum dapat diketahui secara pasti. Memang, ada sebagian tradisi Aceh yang memiliki nuansa Hinduisme, seperti upacara *peusijeuek* (tepung tawar), dalam acara perkawinan dan penyambutan tamu, dan kenduri pada hari ketujuh setelah kematian seseorang. Menurut Mukti Ali, “agama Islam masuk ke Indonesia telah bercampur dengan elemen-elemen Hindu.”⁸² Pernyataan ini ada benarnya jika sampelnya adalah agama Islam dalam masyarakat Jawa; tetapi tidak sepenuhnya benar bagi Islam dalam masyarakat Aceh. Karena, Islam di Aceh langsung dibawa oleh para saudagar Arab yang merantau ke Aceh; dan di Aceh ajaran Hindu tidak begitu mengakar seperti di Jawa. Dalam masyarakat Jawa sampai sekarang masih ditemukan pemujaan terhadap arwah neneka moyang, pengkeramatan kuburan-kuburan tertentu yang dinggap “orang suci”, seperti kuburan *Walisongo*, adanya upacara pencucian benda purbakala (*jamusan*) seperti keris karena diyakini memiliki kesaktian, upacara pemujaan terhadap Nyi Roro Kidul, *slametan* lingkaran kehidupan (*rites of passages*) mulai dari kandungan sampai mati atau *slametan* desa (bersih desa), pemberian *sesajen* (sajian) kepada makhluk halus, dan sebagainya. Meskipun ritual semacam ini tidak sepenuhnya ajaran Hindu, setidaknya diwarnai oleh Hinduisme dan animisme. Dengan kata lain, paham keagamaan dalam masyarakat Jawa tidak terlepas dari sinkretisme (paham yang merupakan campuran antara unsur-unsur Hindu, Budha, mistisisme, dan kebatinan).⁸³ Kecenderungan ini mengalami perubahan ke arah

⁸²Mukti Ali, *Alam Pikiran Modern di Indonesia*, (Jakarta: Tintamas, 1964), h. 4.

⁸³Lihat Zainuddin Maliki, *Agama Priyayi*, (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004), h. 42-49. Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987). James L. Peacock, *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam*, (Philippines: Cumings Publishing Company, 1978), h. 17, 23-24. Y.A. Surahardjo, *Mistisisme: Suatu Introduksi di Dalam Usaha Memahami Gejala Mistik Termasuk yang Ada di Indonesia*, (Jakarta: PT. Pradnya Paramita, 1983), h. 21-36. Menyangkut masyarakat Jawa, Clifford Geertz mengklasifikasikannya ke dalam tiga tipe: *abangan* (Muslim nominal atau sinkretis); *santri* (Muslim puritan); dan *priyayi* (kelompok birokrat). Muslim dalam kategori *abangan* cenderung mengamalkan ajaran Islam bercampur dengan tradisi *kejawan* (*the religion of Java*), yang merupakan perpaduan antara animisme, Islam, dan Hindu-Budha. Meskipun tipologi yang dibuat Geertz mendapat kritikan tajam dari beberapa sarjana lain, namun hasil kajian Geertz untuk melihat nuansa masyarakat Jawa patut dipertimbangkan. Lebih lanjut

puritanisme ketika terjadi pembaruan (reformasi) di Indonesia pada awal abad ke-20 yang dipelopori oleh Jami'iyatul Khair (1905), Muhammadiyah (1912), al-Irsyad (1914), dan Persatuan Islam (1923).⁸⁴

Hampir semua ahli sejarah sepakat bahwa daerah Indonesia yang mula-mula dimasuki Islam ialah daerah Aceh. Hanya di antara para ahli itu terjadi perbedaan pendapat mengenai kepastian tahun masuknya Islam. Dalam kaitan ini, ada tiga teori yang berkembang: *pertama*, agama Islam secara berangsur-angsur datang ke Indonesia sejak abad pertama *hijriyah* atau sekitar abad ke-7 dan 8 Masehi; dan langsung dari Arab. *Kedua*, penyiaran Islam di Indonesia adalah dengan cara damai, bukan dengan pedang dan kekuasaan; dan *ketiga*, kedatangan Islam di Indonesia membawa kecerdasan dan peradaban yang tinggi dalam membentuk kepribadian Indonesia.⁸⁵

Berkenaan dengan teori-teori kedatangan Islam di Indonesia, Azyumardi Azra menyatakan bahwa sejauh menyangkut kedatangan Islam di Nusantara, terdapat diskusi dan perdebatan panjang di antara para ahli mengenai tiga masalah pokok: *pertama*, tempat asal kedatangan Islam; *kedua*, para pembawanya; dan *ketiga*, waktu kedatangannya. Menurut Azra, berbagai teori dan pembahasan yang berusaha menjawab ketiga masalah pokok ini jelas belum tuntas, tidak hanya karena keterbatasan data yang dapat mendukung suatu teori tertentu, tetapi juga karena sifat sepihak dari berbagai teori yang ada.⁸⁶

Kebanyakan sarjana asal Belanda memegang teori yang mengatakan bahwa asal usul Islam di Nusantara adalah dari India, bukan Persia atau Arabia. Sarjana pertama yang mengemukakan teori ini adalah Pijnappel. Teori ini kemudian dikembangkan oleh Snouck Hurgronje, yang menegaskan bahwa begitu Islam berpijak

lihat Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (Illinois: The Free Press of Glencoe, 1960), h. 5-6.

⁸⁴Lihat, Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1980), h. 37-104.

⁸⁵A. Hasjmy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, (Bandung: PT. Alma'arif, 1993), h. 38-39.

⁸⁶Lihat, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, (Jakarta: Prenada Media, 2004), h. 2.

kokoh di beberapa kota pelabuhan Anak Benua India, banyak di antara mereka tinggal di sana sebagai pedagang perantara dalam perdagangan Timur Tengah dengan Nusantara; kemudian datang ke Dunia Melayu Indonesia sebagai para penyebar Islam pertama. Selanjutnya, teori yang menyatakan bahwa Islam di Nusantara berasal dari Gujarat.⁸⁷ Dengan kata lain, teori kedatangan Islam ke Indonesia dapat dibagi ke dalam dua kelompok: *pertama*, agama Islam datang ke Indonesia melalui Persia dan Gujarat; *kedua*, kedatangan agama Islam di Indonesia langsung dari jazirah Arabia.

Setelah membahas teori-teori kedatangan Islam ke Nusantara secara panjang lebar, Azra menyimpulkan: *pertama*, Islam masuk ke Nusantara dibawa langsung dari Arabia; *kedua*, Islam diperkenalkan oleh para guru dan penyair “profesional”, yaitu mereka yang memang khusus bermaksud menyebarkan Islam; *ketiga*, yang mula-mula memeluk agama Islam adalah para penguasa; dan *keempat*, kebanyakan para penyebar Islam “profesional” itu datang ke Nusantara pada abad ke-12 dan ke-13 Masehi. Berdasarkan pertimbangan ini, mungkin benar bahwa Islam sudah diperkenalkan di Nusantara pada abad-abad pertama *hijriyah*.⁸⁸ Namun, perbincangan secara historis tentang sejarah masuknya Islam ke Indonesia (Nusantara) tetap saja berlanjut dan bahkan masih bersifat enigmatik mengenai kebenarannya. Karena, bagaimana pun juga, analisis sejarah seringkali tidak satu versi, bahkan dapat berbeda-beda ketika dihadapkan pada sudut pandang penulisnya. Tambahan lagi, penelusuran dan rekonstruksi sejarah tidak dapat dielakkan dari unsur-unsur subjektifitas peneliti. Sebab itu, kajian ulang tentang sejarah masuknya Islam ke Indonesia, khususnya ke berbagai daerah, tetap saja menjadi topik menarik untuk ditelaah.

Lebih lanjut mengenai sejarah masuknya Islam ke Aceh telah diadakan seminar sejarah Islam di Banda Aceh tahun 1978, sebagai kelanjutan seminar yang pernah diadakan sebelumnya di Medan tahun 1963, yang menegaskan bahwa agama Islam sudah masuk ke Nusantara pada abad pertama *hijriyah* langsung dari tanah Arab. Kemudian, peserta seminar sepakat bahwa daerah yang mula-mula masuk dan menerima Islam di Nusantara adalah Aceh.⁸⁹ Hal ini

⁸⁷Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 3.

⁸⁸Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 12.

⁸⁹A. Hasjmy, *Sejarah Masuk*, h. 52.

berbeda dari pandangan Badri Yatim yang lebih melihat pada berdirinya kerajaan Islam pertama di kepulauan Nusantara, yaitu Kerajaan Samudera Pase pada pertengahan abad ke-13.⁹⁰

Namun demikian, setelah mempelajari sejarah Islam dan teori-teori secara cermat mengenai masuknya Islam ke Nusantara, tidak dapat dipungkiri bahwa Islam masuk ke Aceh melalui dua jalur: *pertama*, Islam datang di Aceh langsung dari jazirah Arabia; dan *kedua*, Islam masuk ke Aceh melalui para ulama (juru dakwah) dari Persia dan Gujarat India. Kedatangan para ulama ke Aceh dengan menggunakan perahu atau kapal laut. Ada di antara mereka yang khusus untuk berdakwah (menyebarkan Islam) dan ada pula yang bertujuan untuk dagang; namun di samping dagang mereka menyebarkan Islam. Ini menandakan bahwa Islam tidak dapat dipisahkan dari aktivitas ekonomi; dan sebagian pedagang dapat memanfaatkan sebagian waktu mereka untuk menyebarkan Islam kepada penduduk di mana mereka singgah. Ada indikasi kuat bahwa orang-orang Aceh terpengaruh oleh para penyebar Islam tersebut, misalnya dalam masyarakat Aceh sampai sekarang masih terdapat tradisi yang mirip dengan India, Persia, dan Arab, baik dalam tatacara berpakaian maupun makanan. Kebiasaan mengenakan kain sarung dan makan sirih, misalnya, dapat dihubungkan kepada kebiasaan masyarakat India, yang kemudian mempengaruhi tradisi masyarakat Aceh. Tradisi atau upacara peringatan Hasan dan Husain, pukul beduk, dan tarian saman juga dapat dikaitkan dengan tradisi yang berkembang di kawasan Persia.⁹¹

D. Pengaruh Islam terhadap Masyarakat Aceh

Pengaruh Islam terhadap kehidupan masyarakat Aceh sekurang-kurangnya dapat dilihat dalam dua aspek: *pertama*, aspek adat dan hukum Islam; dan *kedua*, sikap masyarakat terhadap Islam. Kedua aspek ini kemudian terinternalisasi dalam kehidupan generasi Aceh secara turun temurun. Seperti dapat dilihat nanti bahwa semangat

⁹⁰Badri Yatim, *Sejarah Peradaban*, h. 196.

⁹¹Informasi lebih lanjut tentang adat istiadat Aceh, baca M. Zainuddin, *Tarich Atjeh*, h. 311-391; dan T. Alamsyah et al. (ed.), *Pedoman Umum Adat Aceh*, (Banda Aceh: LAKA, 1990).

keislaman orang Aceh kadangkala tidak berdasarkan pemahamannya yang mendalam tentang ajaran Islam, tetapi lebih kepada nilai dan keyakinan yang sudah mendarahdaging dalam jiwanya. Sebab itulah masyarakat Aceh menyisipkan nilai-nilai Islami ke dalam adat istiadat mereka, sehingga adat dan hukum Islam seakan-akan menyatu; tak terpisahkan antara satu dengan yang lain.

1. Adat dan Hukum Islam

Adat adalah suatu tradisi yang secara turun temurun dipraktikkan oleh masyarakat Aceh dan kemudian disosialisasikan oleh para praktisi hukum di tengah-tengah masyarakat. Di samping adat, sebagai landasan berperilaku dan tuntunan hidup dari nenek moyang, juga diturunkan secara berkesinambungan kepada generasi selanjutnya melalui lembaga adat. Adat di sini merupakan norma tertulis dan tidak tertulis, yang menjadi pedoman di dalam bermasyarakat. Dalam masyarakat Aceh, adat dan hukum tidak boleh bertentangan dengan agama. Apa saja yang diputuskan oleh pemimpin atau penguasa harus selaras dengan ketentuan agama (syariat). Jika adat bertentangan dengan agama, secara ideal, maka hukum adat itu tidak berlaku. Tetapi pada kenyataannya, kadangkala, didapati juga pertentangan antara hukum adat dan syariat seperti pada upacara *peusijeuk* dan kenduri kematian. Fenomena ini diakui oleh Lembaga Adat dan Kebudayaan Aceh (LAKA), yang menyatakan bahwa pada dasarnya adat dan kebudayaan Aceh diwarnai oleh ajaran Islam; namun demikian pengaruh yang telah berurat berakar sebelum masuknya Islam kadang-kadang masih juga kelihatan. Hal tersebut terlihat baik dalam adat istiadat, kesenian maupun bahasa.⁹²

Proses islamisasi di Nusantara, khususnya di Aceh, yang dimulai sejak abad ke-7 atau abad pertama *hijriyah* telah mempengaruhi adat istiadat Aceh.⁹³ Dalam melaksanakan hukum adat, masyarakat Aceh

⁹²Lihat, T. Alamsyah et al. (ed.), *Pedoman Umum*, h. 5-8.

⁹³Badri Yatim menyatakan, proses islamisasi di pesisir Aceh terjadi menjelang abad ke-13 M yang ditandai adanya pemukiman Muslim dan berdirinya kerajaan Islam pertama di kepulauan Nusantara, yaitu Kerajaan Samudera Pase pada pertengahan abad ke-13. Namun, Badri tidak konsisten dengan pandangannya ini karena selanjutnya ia menulis, "sementara itu, di Jawa, proses islamisasi sudah berlangsung sejak abad ke-11 M, meskipun belum meluas; terbukti dengan ditemukannya makam Fatimah binti Maimun di Leran Gresik yang berangka tahun 475 H (1082 M)." Ini berarti proses islamisasi di Jawa lebih awal dibandingkan dengan di Aceh. Tentu saja

sangat memperhatikan kesesuaiannya dengan syariat Islam. Dalam perspektif masyarakat Aceh, adat haruslah bersendi *syara'*. Selanjutnya, berkenaan dengan hukum Islam, masyarakat Aceh mengamalkannya seperti pelajaran yang mereka terima dari para guru agama atau ulama. Dalam pengamalan ajaran Islam mereka berpedoman pada al-Qur'ân, al-Sunnah, *Ijmâ'*, dan *Qiyâs*.⁹⁴ Untuk mengingatkan masyarakat dalam pengamalan hukum Islam, dibuatlah sebuah formulasi sebagai filsafat hidup (Aceh: *Hadih Maja*) yang menandakan tentang otoritas penegakan hukum dalam kehidupan sosial, misalnya:

Adat bak Poteu Meureuhom

Hukoom bak Syiah Ulama

Kanun bak Putrou Phang

Reusam bak Lakseumana

Hukom ngon adat

Lagee zat ngon sipheut.⁹⁵

Otoritas hukum adat berada di tangan sultan

Wewenang hukum agama berada di tangan ulama, Syiah Kuala⁹⁶

pandangan ini tidak saja membingungkan melainkan juga kontradiksi dengan pendapat kebanyakan sejarawan. Lihat, Badri Yatim, *Sejarah Peradaban*, h. 196-197.

⁹⁴Al-Qur'ân adalah kalam Allâh yang diturunkan kepada Nabi Muḥammad dan membacanya adalah ibadah. Al-Qur'ân merupakan sumber hukum pertama dalam Islam. Al-Sunnah adalah tradisi atau amalan Nabi Muḥammad yang dijadikan sebagai standar dalam setiap praktik ajaran Islam. Al-Sunnah ini dipandang sebagai sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'ân. Sedangkan *Ijmâ'* adalah kesepakatan para ulama mengenai suatu hukum tentang sah atau tidaknya sesuatu; dan halal atau haramnya sesuatu yang didasarkan pada al-Qur'ân dan al-Sunnah. *Qiyâs* adalah analogi hukum yang dapat dijadikan sebagai referensi dalam pengamalan atau penetapan hukum yang tidak terdapat dalilnya secara jelas baik dalam al-Qur'ân maupun dalam al-Sunnah.

⁹⁵M. Yunus Jamil, *Tawarikh Raja-Raja Kerajaan Aceh*, (Banda Aceh: Ajdam I Iskandar Muda, 1968), h. 36-37.

⁹⁶Syiah Kuala adalah gelar yang diberikan kepada Syeikh Abdurrauf al-Singkili, ulama besar yang diangkat sebagai mufti dan *Qâdli Malik al-Âdl* selama periode em-

Tatakrama pergaulan diatur oleh Putri Pahang

Upacara adat, termasuk peraturan perang, diatur oleh panglima

Hukum dan adat menyatu,

Seperti zat dengan sifatnya

Pokok-pokok pandangan hidup tersebut di atas mengandung makna penting dalam tiga dimensi kehidupan: *pertama*, sistem kehidupan negara dan rakyat haruslah berjiwa dan bersendi Islam. *Kedua*, aspek politik kenegaraan dan Islam dalam sistem masyarakat Aceh telah menyatu. Dan *ketiga*, kerjasama antara ulama dan sultan berjalan harmonis dan penegakan hukum dilakukan dengan melibatkan semua unsur terkait sesuai dengan bidangnya masing-masing.

Berkenaan dengan *hadih maja* di atas, A. Hasjmy menjelaskan bahwa secara politis dalam Kerajaan Aceh Darussalam telah digariskan pembagian kekuasaan secara rinci: *pertama*, Sultan Malikul Adil sebagai kepala negara adalah pemegang kekuasaan eksekutif. *Kedua*, Kadli Malikul Adil (ulama) sebagai Ketua Mahkamah Agung, adalah pemegang kekuasaan hukum (yudikatif). *Ketiga*, rakyat adalah pemegang kekuasaan pembuat undang-undang (legislatif), yang dalam filsafat politik tersebut dilambangkan dengan tokoh Puteri Pahang (permaisuri Sultan Iskandar Muda), yang mempelopori lahirnya Balai Majelis Mahkamah Musyawarah Rakyat. Dan *keempat*, pada saat negara dalam keadaan bahaya atau perang, maka pemegang segala kekuasaan dalam negara adalah Panglima Besar Angkatan Perang, yang dalam istilah *hadih maja* di atas disebut laksamana, yaitu Menteri Peperangan (*wazîr al-harb*).⁹⁷

Selanjutnya, A. Hasjmy menegaskan bahwa meskipun ada pembagian kekuasaan seperti tersebut di atas, ada satu ketentuan lain yang tidak boleh dilanggar, yaitu "*hukom ngon adat, lagee zat*

pat Ratu di Aceh (1641-1699), yaitu Ratu Safiatuddin, Ratu Naqiyatuddin, Ratu Zakiyatuddin, dan Ratu Kamalat Syah. Lebih lanjut mengenai sejarah keempat ratu ini, baca A. Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977).

⁹⁷Lihat, A. Hasjmy, *Peranan Islam dalam Perang Aceh dan Perjuangan Kemerdekaan Indonesia*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), h. 10.

ngon sipheut.” Maksudnya, kekuasaan adat dan hukum Islam adalah seperti zat dengan sifat, sehingga antara pemegang kekuasaan adat (termasuk kekuasaan politik) dan pemegang kekuasaan hukum Islam haruslah selalu ada kerja sama bagaikan zat dengan sifatnya. Dengan demikian, dapat dipahami: *pertama*, segala cabang kehidupan negara dan rakyat haruslah berjiwa dan bersendi Islam. *Kedua*, wajah politik dan wajah agama Islam pada batang tubuh masyarakat dan negara Aceh telah menjadi satu kesatuan. Dan *ketiga*, sifat gotong royong (kooperatif) yang menjadi ciri khas Islam telah menjadi landasan berpijak rakyat dan Kerajaan Aceh Darussalam. Sebab itulah maka Undang-Undang Dasar yang berlaku dalam Kerajaan Aceh Darussalam adalah hukum Islam yang bersumber pada al-Qur`ân, hadis, *ijmâ'*, dan *qiyâs*. Maka, *hadih maja* tersebut menjadi sumber inspirasi dan semangat masyarakat Aceh, sumber kebudayaan dan kesenian, dan bahkan menjadi sumber cita dan cinta. Karena itulah daerah Aceh digelar dengan Serambi Makkah (*Seramoe Mekah*).⁹⁸

Dalam pada itu, masyarakat Aceh kaya dengan adat istiadat, kesenian dan tari-tarian. Untuk setiap kabupaten mempunyai perbedaan dan variasi masing-masing. Hal ini dapat dilihat pada upacara-upacara perkawinan, kelahiran bayi, turun ke sawah, turun ke laut, *peusijuek* (acara tepung tawar)⁹⁹, kenduri Maulid Nabi Muhammad, *Nuzûl al-Qur`ân* (sejarah turunnya al-Qur`ân), dan lain-lain. Bentuk budaya dapat dilihat pada ornamen/kaligrafi, rumah-rumah adat, *meunasah*, *balee*, *dayah/rangkang* dengan kesenian *dalâ'il al-khairât*, zikir/*barzanji*, *nasyîd/rebana*. Motif-motif adat lain dapat dilihat pada perhiasan emas, perak, keramik, dan ukir-ukiran

⁹⁸A. Hasjmy, *Peranan Islam*, h. 10-11.

⁹⁹*Peusijuek* berasal dari kata *sijuek* yang berarti sejuk, dingin, damai, segar, dan tenang. Dalam adat Aceh, *peusijuek* adalah upacara adat yang dilakukan untuk memberikan penghormatan kepada orang-orang tertentu, seperti menyambut tamu, pengantin baru, tokoh-tokoh masyarakat, dan memberi semangat kepada yang ditimpa musibah. *Peusijuek* dilambangkan dengan percikan air tepung tawar yang dicampur dengan dedaunan dan beras-padi; dan disematkan nasi ketan pada telinga kanan orang tersebut. Semua ini dilakukan dengan penuh khidmat dan diakhiri dengan doa untuk memohon keselamatan dan keberkatan dari Allâh yang Maha Kuasa.

pada berbagai ornamen, termasuk pada batu nisan Aceh, ruang pelaminan dan aneka pakaian adat.¹⁰⁰

Demikian besarnya pengaruh Islam di Aceh sehingga sapaan waktu berjumpa dan berpisah menggunakan ucapan *al-salâmu 'alaikum wa raḥmat Allâh wa barakâtuh* (semoga keselamatan, kedamaian, kasih sayang Allah, dan keberkatan-Nya dilimpahkan kepadamu), atau disingkat dengan ucapan *al-salâmu 'alaikum* (selamat untukmu). Bila seseorang menerima pemberian dari orang lain, tidak mengucapkan kata yang lazim digunakan dalam bahasa Melayu, yaitu ucapan *terima kasih*, tetapi perkataan *al-ḥamdu li Allâh rabbi al-'âlamîn* (segala puji untuk Allâh yang menguasai alam semesta) atau diucapkan secara singkat, *al-ḥamdu li Allâh* (segala puji untuk Allâh). Kalimat ini juga diucapkan ketika mengakhiri suatu kegiatan atau pekerjaan. Ketika melakukan suatu pekerjaan yang baik maka dimulai dengan mengucapkan *bismi Allâh al-raḥmân al-raḥîm* (dengan menyebut nama Allâh yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang). Apabila berjanji dengan seseorang, masyarakat Aceh biasanya menyebut kalimat *Insyâ` Allâh* (jika Allâh mengizinkan). Dan jika mendengar atau mengalami musibah (bencana atau malapetaka), seperti sakit atau kematian mereka mengucapkan *innâ li Allâhi wa innâ ilaihi râji'ûn* (sesungguhnya kami milik Allâh dan kepada-Nya kami akan kembali). Kalimat-kalimat ini diucapkan sebagai refleksi iman kepada Allâh dan terucap secara spontan. Menurut pandangan Islam, mengucapkan kalimat-kalimat suci itu merupakan ibadah kepada Allâh dan bagi orang yang mengucapkannya akan diberi pahala (ganjaran) oleh Allâh.

Dalam kehidupan sosial masyarakat Aceh, tangan kanan dan tangan kiri tidak sama nilainya. Tangan kanan biasanya digunakan untuk hal-hal yang baik dan bersih; sedangkan tangan kiri digunakan untuk hal-hal yang jelek dan kotor. Karena itu, memberi salam (sapaan) kepada orang lain dengan mengangkat tangan kiri dipandang tidak sopan. Demikian juga, memberi atau menerima sesuatu dengan tangan kiri juga dipandang tidak sopan, bahkan suatu penghinaan. Makan dan minum, mengambil sesuatu, atau memberi dan menerima senantiasa dilakukan dengan tangan kanan.

¹⁰⁰Badruzzaman Ismail, *Mesjid dan Adat Meunasah sebagai Sumber Energi Budaya Aceh*, (Banda Aceh: Majelis Pendidikan Daerah, 2002), h. 69.

Tempat perkumpulan umum di tiap-tiap kampung (desa) disebut *meunasah*.¹⁰¹ Kata *meunasah* berasal dari bahasa Arab, *madrasah*¹⁰² yang berarti sekolah atau tempat belajar. *Meunasah* dalam kehidupan masyarakat Aceh mempunyai multifungsi: antara lain, sebagai tempat belajar membaca al-Qur`ân, belajar agama, dan ilmu-ilmu lain dalam rangka pembinaan diri. Fungsi lain dari *meunasah* adalah sebagai tempat shalat (sembahyang) lima waktu, dalam sehari semalam, di kampung itu. Dalam hubungan ini, posisi *meunasah* harus berbeda dengan rumah biasa, supaya orang segera dapat mengenal mana rumah sebagai tempat tinggal dan mana pula sebagai tempat ibadah. Ketika sebuah *meunasah* didirikan, yang paling utama diperhatikan adalah letak arah *kiblat* (arah pandang ketika shalat yakni arah *al-Masjid al-Haram, Bait Allâh* di Saudi Arabia). Di Aceh, umumnya di Indonesia, arah *kiblat* adalah ke Barat. Maka, secara umum orang mengenal Barat sebagai arah *kiblat*. Oleh sebab itu, ketika seseorang buang air kecil atau air besar tidak dibenarkan menghadap ke Barat atau ke arah *kiblat*. Tetapi, segala perbuatan baik, termasuk posisi tidur, sebaiknya menghadap ke arah *kiblat*. Fungsi lain dari *meunasah* ialah sebagai tempat berkumpul, tempat bermusyawarah segala urusan, atau rapat warga masyarakat. Selain itu, *meunasah* juga berfungsi sebagai tempat bermain anak-anak dan remaja, tempat tidur orang-orang yang masih lajang, dan tempat mengaji, ceramah agama, melaksanakan shalat-shalat sunat, sebagai tempat perdamaian, tempat pernikahan, dan tempat jamuan makan warga masyarakat di saat ada acara peringatan hari-hari besar agama seperti maulid Nabi Muḥammad, dan acara *Qurbân* (menyembelih hewan pada *‘Îd al-Adlhâ* dan hari-hari *Tasyriq*).¹⁰³

¹⁰¹Di Sumatera Barat disebut *Surau*, sedangkan di Jawa dikenal dengan *Langgar* atau *Mushalla*.

¹⁰²Ismail Yakub, "Gambaran Pendidikan di Aceh Sesudah Perang Aceh-Belanda Sampai Sekarang" dalam Ismail Suny, *Bunga Rampai*, h. 322.

¹⁰³Di *Meunasah* diadakan berbagai aktivitas sosial-keagamaan sebagai media pendidikan bagi masyarakat, sehingga *Meunasah* disebut sebagai sekolah pertama. Sistem pergaulan dan solidaritas sosial terbentuk di *Meunasah*. Orang-orang laki-laki lajang yang sudah dewasa tidak lazim tidur di rumah, kebanyakan mereka tidur di *Meunasah* dan kalau mereka tidur di rumah, di malam hari, dianggap suatu yang memalukan. *Qurbân* merupakan suatu ibadah dalam Islam yang dipandang sebagai sunnah yang amat penting (*sunnah mu`akkadah*). *Qurbân* artinya upaya mendekatkan diri kepada Allâh dengan menyembelih hewan seperti sapi, kerbau, atau kambing pada tanggal 10, 11, 12, dan 13 Dzû al-Hijjah setiap tahun. Tujuannya ada-

Setiap *Meunasah* dipimpin oleh seorang Imam (Aceh: *imum*). Imam berperan untuk memimpin shalat berjama'ah dan bertanggung jawab terhadap eksistensi *Meunasah* dan jama'ah. Imam dibantu oleh seorang *bilal* (Aceh: *bileue*) yang bertugas sebagai juru *adzân* atau *mu`adzdzin* (orang yang memanggil untuk shalat). Selain itu, dalam sistem sosial terdapat pula *keuchik* (kepala kampung) dan *Tuha Peuet* (empat orang tua) yang dipilih orang warga masyarakat yang dipandang mempunyai pengaruh dan disegani selain memiliki pengetahuan yang memadai. Selain *Tuha Peuet*, juga ada *Tuha Lapan* (delapan orang tua) yaitu perangkat institusi *Tuha Peuet* kampung yang lebih lengkap, dengan menambah empat unsur lain: intelektual, pemuda, wanita, dan hartawan yang ada di kampung itu. Tambahan lagi adalah *Tuha Adat* yaitu tokoh adat yang secara individu dikenal paling berpengalaman dalam bidang adat kampung itu. Kalau ada konflik atau perselisihan antara warga masyarakat, misalnya, maka untuk mendamaikan antara kedua belah pihak yang bertikai adalah tugas bersama antara *Keuchik*, *Imum Meunasah*, *Tuha Peuet*, *Tuha Lapan*, dan *Tuha Adat*. Tetapi, menurut sekarang oleh pemerintah telah dimodifikasi dengan Lembaga Ketahanan Desa (LKMD) dan Lembaga Masyarakat Desa (LMD).

2. Sikap Masyarakat Aceh terhadap Islam

Sebagai hasil transformasi dan sosialisasi ajaran Islam yang dilakukan oleh para guru agama atau ulama sejak masuknya Islam ke Aceh, maka rakyat Aceh sangat fanatik kepada Islam. Sikap fanatik ini telah menggerakkan rakyat Aceh melawan penjajahan Belanda selama puluhan tahun. Sikap fanatik ini telah mempengaruhi keberanian orang Aceh untuk melawan segala bentuk kebatilan dan anti Islam. A. Hasjmy menggambarkan keberanian orang-orang Aceh karena dimotivasi oleh semangat agama yang mereka anut. Dengan semangat melawan kafir (Aceh: *kaphe*), sebagai musuh Islam, orang-orang Aceh yang mati dalam peperangan dinilai sebagai mati *syahid* dan meyakini bahwa mereka akan memperoleh surga sebagai tempat

lah untuk menyantuni fakir miskin; namun, sebagian daging hewan tersebut boleh juga dinikmati oleh orang-orang kaya.

istirahat yang penuh kenikmatan. Semangat ini dikobarkan melalui *Hikayat Prang Sabi* (hikayat perang di jalan Allâh).¹⁰⁴

Seorang penulis, sejarawan asal Belanda, Paul van't Veer menerangkan dalam bukunya, *De Atjeh Oorlog*, bahwa perang Aceh melawan Belanda terus berkobar dari tahun 1873 sampai dengan tahun 1942. Ini berarti bahwa Aceh tidak pernah menyerah kepada Belanda sekalipun sultan (raja) dan sebagian pembesar lainnya telah dapat ditawan. Van Veer membagi perang Aceh melawan Belanda ke dalam empat periode: 1) Perang Aceh pertama tahun 1873; 2) Perang Aceh kedua tahun 1874-1880; 3) Perang Aceh ketiga tahun 1881-1896; dan 4) Perang Aceh keempat tahun 1897-1942.¹⁰⁵ Perang yang berlangsung selama 69 tahun itu menelan banyak korban jiwa dan biaya di pihak Belanda. Namun, dengan semangat jihad di jalan Allâh, rakyat Aceh tidak pernah tunduk kepada Belanda.

Kefanatikan rakyat Aceh terhadap agama yang dianutnya tidak terbatas pada pengamalannya saja tetapi juga kiprahnya sehari-hari yang tidak dapat dipisahkan dari nilai-nilai Islami. Maka, orang Aceh dikenal pada perhatiannya yang besar terhadap agama, mampu membaca al-Qur`ân dengan fasih, taat beribadah, berakhlak mulia, dan menjauhkan diri dari perbuatan maksiat (kejahatan). Namun, ada juga sebagian orang Aceh yang hanya memiliki identitas Islam pada Kartu Tanda Penduduk (KTP), dalam kesehariannya tidak menjalankan ajaran Islam secara konsisten. Ini tidak berarti dia membenci Islam, justru kefanatikannya kepada Islam luar biasa, dia tidak mau disebut dirinya kafir meskipun tidak mengamalkan ajaran agama yang dianutnya. Dia akan membela Islam sampai mati dan

¹⁰⁴Hikayat ini dikarang oleh seorang ulama terkenal, Haji Muhammad Pante Kulu atau lebih populer dengan Teungku Chik Pante Kulu. Hikayat ini berisi kisah-kisah tentang: 1) Ainul Mardhiyah; 2) Pasukan Gajah; 3) Sa'id Salmi; dan 4) Kisah Muhammad Amin, seorang budak mati kemudian hidup kembali. Hikayat *Prang Sabi* ini, telah membakar semangat orang-orang Aceh dalam melawan kolonialis Belanda. Informasi lebih lanjut mengenai hikayat ini, baca A. Hasjmy, *Apa Sebab Rakyat Aceh Sanggup Berperang Puluhan Tahun Melawan Agresi Belanda*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977). Baca juga, A. Hasjmy, *Peranan Islam dalam Perang Aceh dan Perjuangan Kemerdekaan Indonesia*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976). Teks lengkap mengenai hikayat *Prang Sabi* dalam bahasa Aceh, baca Teungku Pante Kulu, *Hikayat Prang Sabi*, (Jakarta: Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah, 1980).

¹⁰⁵Informasi lebih lanjut lihat, Paul van't Veer, *De Atjeh Oorlog*, (Amsterdam: De Arbeiderspers, 1969).

akan melawan orang-orang yang mengatakan dirinya kafir. Baginya, orang Aceh identik dengan Islam. Karena itu, setiap orang Aceh pasti beragama Islam.

Dalam hal perkawinan, baik menurut adat maupun syariat (hukum Islam), calon isteri atau suami harus beragama Islam. Perkawinan beda agama tidak diperkenankan. Setiap calon suami atau isteri harus memahami pokok-pokok ajaran Islam sebelum mereka melangsungkan pernikahan. Bahkan, dalam masyarakat tertentu, calon suami harus mampu membaca al-Qur`ân secara fasih dan taat beribadah, khususnya shalat *fardlu* lima waktu. Kefanatikan masyarakat Aceh kepada Islam tidak membuat mereka kaku dalam pergaulan, bahkan mereka dapat membawa diri dalam berbagai situasi, namun nilai-nilai Islami tetap terjaga. Dalam kasus-kasus tertentu, ada juga sebagian orang Aceh yang terjebak ke dalam kemaksiatan atau kejahatan seperti permainan judi dan minuman keras. Tetapi, jarang sekali orang Aceh pindah agama atau menganut agama lain.

Selanjutnya, dalam upacara perkawinan kelihatan tingkah laku agama secara lebih jelas. Jika dalam upacara-upacara peresmian yang bersifat lokal ada beberapa versi yang berbeda maka yang menjadi pertimbangan adalah persesuaiannya atau sejalanannya dengan hukum Islam. Sesaat sebelum nikah calon suami dituntun membaca *bismi Allâh al-rahmân al-rahîm*, mengucapkan *astaghfir Allâh al-'azhîm* (aku memohon ampun dari segala dosa kepada Allâh yang Maha Agung), membaca *shalawât* (berdo'a kepada Nabi Muḥammad) dan mengucapkan dua kalimah *syahadât* yaitu *asyhadu an lâ ilâha illâ Allâh wa asyhadu anna Muḥammad rasûl Allâh* (aku bersaksi bahwa tiada tuhan selain Allâh dan Muhammad adalah rasûl Allâh). Dua kalimah ini, agar lebih mantap, selain dibacakan dalam bahasa aslinya juga dituntun untuk diucapkan terjemahannya dalam bahasa Aceh atau bahasa Indonesia. Setelah semua itu selesai barulah dilakukan *ijâb* (kata serah nikah dari pihak calon isteri) dan *qabûl* (kata terima nikah dari calon suami). Kemudian, manakala para saksi telah yakin nikah itu sah, disampaikan khutbah nikah, yang berisikan nasihat-nasihat agar kedua pengantin bertaqwa kepada Allâh, senantiasa beriman dan beramal saleh, bergaul dengan baik, saling cinta dan menghargai. Untuk keperluan ini seringkali sengaja diundang seorang ulama yang terhormat dengan harapan agar khutbahnya

lebih mantap. Sebagai penutup dibacakan doa oleh ulama tadi agar kedua pengantin diberkati oleh Allâh dan keduanya dipertemukan dalam kebaikan, kebahagiaan, dan ketenangan serta dianugerahkan anak yang saleh.¹⁰⁶

E. Ulama dan Lembaga Pendidikan Islam

Kata “ulama” berasal dari bahasa Arab, ‘*ulamâ`*’ bentuk plural dari kata ‘*âlim*’, berarti mengetahui atau orang berilmu; dan ‘*ulamâ`*’ berarti para ahli ilmu atau para ilmuwan. Meskipun kata “ulama” dalam bahasa Arab merupakan bentuk jamak, namun dalam bahasa Indonesia kata “ulama” itu bermakna tunggal sehingga biasa disebut “seorang ulama”, “para ulama”, atau “ulama-ulama”; ini tentu saja tidak sesuai dengan kaidah bahasa Arab itu sendiri. Gelar ulama, dalam perspektif kultur masyarakat Aceh, diperoleh seseorang dengan dua syarat: *pertama*, mempunyai pengetahuan agama Islam; dan *kedua*, adanya pengakuan dari masyarakat. Syarat pertama dapat dipenuhi seseorang sesudah ia menempuh masa belajar yang cukup lama. Sedangkan syarat kedua baru dapat dipenuhi setelah masyarakat melihat kemuliaan akhlak, kedalaman pengetahuan, dan ketaatannya terhadap ajaran agama Islam. Mengetahui saja tanpa mengamalkan pengetahuan itu tidak cukup untuk menarik pengakuan dari masyarakat. Di Aceh, ulama umumnya tamatan *dayah*¹⁰⁷ (pesantren). Sedangkan tamatan universitas, dalam tradisi atau perspektif *dayah*, tidak disebut ulama.¹⁰⁸

Dalam masyarakat Aceh terdapat sekelompok ulama *dayah* (tradisional) dipanggil dengan sebutan *Teungku* (Tgk) di depan

¹⁰⁶Taufik Abdullah (ed.), *Agama dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: CV. Rajawali, 1983), h. 120-121.

¹⁰⁷Istilah *dayah* merupakan modifikasi dari kata *zawiyah* (bahasa Arab), yaitu suatu ruang atau tempat khusus yang digunakan oleh para praktisi ajaran tasawuf dari kelompok tarekat. Memang, *dayah* pada mulanya sebagai tempat praktik tarekat dan khalwat; kemudian berkembang menjadi pusat pendidikan agama. Istilah *zawiyah* kemudian diadopsi oleh ulama Aceh menjadi *dayah* sebagai tempat mengaji atau belajar ilmu-ilmu agama Islam. Di Jawa, istilah ini lebih dikenal dengan sebutan *pesantren*.

¹⁰⁸Bandingkan, Ismuha, “Ulama Aceh dalam Perspektif Sejarah” dalam Taufik Abdullah (ed.), *Agama dan Perubahan Sosial*, h. 3-4, 18.

namanya, sedangkan ulama intelektual umumnya tamatan Perguruan Tinggi. Ada kelompok turunan raja/sultan sering dipanggil dengan sebutan *Tuwanku* (Twk) di depan namanya. Kelompok turunan *uleebalang* /bangsawan yang umumnya memegang kekuasaan di masa penjajahan Belanda dipanggil dengan sebutan *Teuku* (T), di depan namanya. Di samping itu ada pula kelompok masyarakat Aceh yang menghubungkan diri mereka dengan keturunan keluarga Nabi Muhammad yang dipanggil dengan *Habib* atau lebih populer dengan *Sayyid* (S) di depan namanya. Namun semua strata kedudukan sosial itu tidak menimbulkan hak-hak istimewa pada bidang sosial politik dalam masyarakat, melainkan tergantung pada kemampuan dan kekuatan usaha serta ketaatannya pada agama.

Lembaga sistem pengendalian sosial melalui agama atau lembaga pendidikan agama sangat mempengaruhi masyarakat Aceh. Lembaga agama seperti *dayah* (pesantren) merupakan wadah pembentukan akhlak mulia. Di Aceh, *dayah* menjadi lembaga panutan dalam membina dan membentuk pribadi muslim. *Dayah* pada umumnya dipimpin oleh seorang ulama yang karismatik sehingga ia menjadi panutan bagi para santrinya.¹⁰⁹ Namun, jika seorang ulama melanggar ajaran agama maka ulama tersebut langsung jatuh martabatnya dan tidak lagi dihormati baik oleh santrinya maupun masyarakat di sekitarnya. Seorang ulama tidak kebal hukum dan masyarakat senantiasa memperhatikan gerak-geriknya dalam kehidupan sosial.

Secara historis, cikal bakal lembaga pendidikan Islam di Aceh sudah ada sejak masa Kerajaan Islam Peureulak dalam bentuk yang masih sangat sederhana. Pada awal abad ke-10 lembaga pendidikan Islam berkembang dalam bentuk *zawiyah-zawiyah*. *Zawiyah* pertama terkenal dengan nama “Zawiyah Cot Kala” yang didirikan oleh seorang pangeran dan ulama, Muhammad Amin yang kemudian dikenal Teungku Chik Cot Kala; dan ia sendiri yang memimpinya. Kata “*zawiyah*” secara gradual berubah menjadi “*dayah*”. Setelah memimpin Dayah Cot Kala selama kurang lebih sepuluh tahun, Teungku Chik Cot Kala Muhammad Amin dinobatkan menjadi raja Peureulak keenam dengan gelar Sultan Makhдум Alaidin Malik

¹⁰⁹Kata “santri” dalam bahasa Aceh disebut *aneuk meudagang* atau *ureueng meudagang*.

Muhammad Amin Syah Johan Berdaulat, yang memerintah tahun 922-946 M.¹¹⁰

Pada masa-masa berikutnya berkembang pula *dayah-dayah* lain di seluruh Aceh, seperti Dayah Seuruleu yang dipimpin oleh Syeikh Sirajuddin pada masa Sultan Makhdum Alaidin Malik Mahmud Syah (1012-1059 M). Dayah Blang Peria di bawah pimpinan Syeikh Ja'kub pada masa pemerintahan Maharaja Nurdin Sultan al-Kamil (1155-1210 M). Dayah Batu Karang di bawah pimpinan Teungku Ampon Tuan pada masa pemerintahan Raja Muda Sedia (1353-1398 M), memerintah Kerajaan Islam Teumieng. Dayah Rumpet dipimpin oleh Teungku Muhammad Yusuf yang terkenal dengan Teungku Chik di Rumpet. Ia hidup pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda Meukuta Alam (1607-1636 M). Dayah Tiro di bawah pimpinan Syeikh Faqih Abdul Wahhab Haitamy pada masa Kerajaan Aceh Darussalam, Sultan Alaidin Muhammad Syah (1781-1795). Dayah Tanoh Abee yang dipimpin oleh Syeikh Idrus Bayah pada masa Kerajaan Aceh Darussalam di bawah pemerintahan Sultan Alaidin Muhammad Daud Syah (1823-1836 M). Dayah Meunasah Blang, dipimpin oleh Syeikh Abdullah kemudian terkenal dengan Teungku Chik Meunasah Blang. Ia hidup pada masa Sultan Ibrahim Alaidin Mansur Syah (1857-1870). Dayah Pante Geulima, dipimpin oleh Teungku Chik Pante Geulima yang hidup pada zaman Sultan Alaidin Mahmud Syah (1870-1874 M). Teungku Chik Pante Geulima ini terkenal sebagai pengarang Hikayat Malem Dagang.¹¹¹

Lembaga pendidikan *dayah* merupakan tempat mendidik kader umat yang bermoral tinggi dan dianggap sangat ampuh dalam membina dan mengayomi masyarakat sejak dulu, saat ini dan diprediksikan juga masa depan. Pendidikan *dayah* juga mampu menjadi media dalam penyebaran ilmu dan ajaran Islam di tengah-tengah kehidupan sosial. *Dayah-dayah* di Aceh sejak dulu sangat berperan dalam mendidik masyarakat guna menjadi pemikir, pemimpin dan cendekiawan. Peran *dayah* pada masa kesultanan Aceh sangat menentukan dalam membangun peradaban. Tidak

¹¹⁰M. Yunus Jamil, *Tawarikh Raja-Raja Kerajaan Aceh*, (Banda Aceh: Ajdam I Iskandar Muda, 1968), h. 6.

¹¹¹Lebih lanjut mengenai *dayah-dayah* di Aceh pada masa-masa awal lihat, A. Hasjmy, *Bunga Rampai Revolusi dari Tanah Aceh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 57-71.

sedikit alumni *dayah* kemudian menjadi pejuang militan dalam menghadapi kaum penjajah. Ada sejumlah ulama besar yang sangat berperan dalam bidang pendidikan di Aceh; kemudian mereka berperan aktif dalam perjuangan melawan Belanda, yaitu Teungku Chik Di Tiro, Teungku Chik Pante Kulu, Teungku Chik Kuta Karang, dan Teungku Fakinah (ulama wanita). Pengaruh ulama dalam bidang ini sangat besar. Ulama tidak hanya menjadi panutan/pemimpin umat (*informal leader*) tetapi juga menjadi guru spiritual dan motivator perjuangan. Akan tetapi pendidikan *dayah* mulai mengalami stagnasi ketika ulama-ulama terjun ke medan pertempuran menghadapi penjajahan Belanda.

Ilmu agama Islam khususnya telah dipancarkan di wilayah Nusantara, sehingga banyak penuntut ilmu dari luar datang ke Aceh; dan sebaliknya penuntut-penuntut ilmu dari Aceh pergi merantau mencari ilmu ke daerah lain, seperti Saudi Arabia, India, Mesir, Turki, Iran, dan lain-lain. Berdasarkan warisan peninggalan dulu, kini pendidikan di Aceh berkembang pesat, baik sistem pendidikan tradisional (*dayah*) maupun pendidikan modern (sekolah dan madrasah). Ada empat bentuk lembaga pendidikan yang berkembang di Aceh hingga saat ini, sebagai berikut:

1. Lembaga Pendidikan Tradisional

Lembaga pendidikan ini berbentuk *dayah* (pesantren) atau *rangkang* yang dipimpin oleh para ulama (*teungku*). *Dayah* tradisional yang berkembang sekarang antara lain ialah: 1) *Dayah* Darussalam di Labuhan Haji, Aceh Selatan; 2) *Dayah* Teungku Tanoh Mirah di Samalanga; 3) *Dayah* Budi di Lamno, Aceh Barat; 4) *Dayah* Inshafuddin di Aceh Besar, dan ratusan *dayah* lainnya.¹¹²

2. Lembaga Pendidikan Madrasah

Lembaga pendidikan ini menganut sistem sekolah murni di bawah Departemen Agama Republik Indonesia. Sistem pendidikan ini memiliki jenjang: Taman Kanak-Kanak (TK), Madrasah Ibtidaiyah Negeri (MIN), masa pendidikan 6 tahun; Madrasah Tsanawiyah

¹¹² Jumlah *dayah* di Aceh sekarang ditengarai mencapai 500-an *dayah*; namun, amat disayangkan sampai saat ini belum ada sebuah pedoman berupa *Direktori Dayah* atau *Ensiklopedi Dayah*, sehingga dapat membantu pemerhati atau peneliti untuk melacak informasi atau data akurat tentang eksistensi *dayah-dayah* di Aceh.

Negeri (MTsN), masa pendidikan 3 tahun; Madrasah Aliyah Negeri (MAN), masa pendidikan 3 tahun; dan Universitas Islam Negeri (UIN) atau Institut Agama Islam Negeri (IAIN), masa pendidikan minimal 4 tahun.

3. Lembaga Pendidikan Umum

Lembaga pendidikan ini berada di bawah kendali Departemen Pendidikan Nasional (Depdiknas). Jenjang pendidikannya dimulai dari Taman Kanak-Kanak (TK), Sekolah Dasar Negeri (SDN), 6 tahun; Sekolah Menengah Pertama Negeri (SMPN), 3 tahun; Sekolah Menengah Umum Negeri (SMUN), 3 tahun; dan Perguruan Tinggi atau Universitas Negeri (UN), minimal 4 tahun. Selain madrasah dan sekolah negeri terdapat juga tmadrasah dan sekolah yang dikelola oleh pihak swasta, di bawah suatu yayasan, seperti Muhammadiyah, al-Washliyah, dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah.

4. Kombinasi Pendidikan *Dayah* dan Umum

Sejak tahun 1985 berkembang pula sistem pendidikan kombinasi antara pendidikan tradisional dalam bentuk *dayah* dan pendidikan umum (modern) dalam bentuk sekolah, atau lazim disebut *dayah* terpadu. *Dayah* terpadu ini mencoba mengintegrasikan ilmu-ilmu agama Islam (*Islamic knowledge*) dengan sains (*science*). Pendidikan diselenggarakan dengan sistem sekolah dan asrama (*boarding school*), misalnya *Dayah Bustân al-'Ulûm* di Langsa, *Dayah* Jeumala Amal di Lueng Putu, Pidie, dan *Dayah* Umar Dian di Indra Puri, Aceh Besar. Sistem pendidikan terpadu semacam ini sejak lama sudah lahir seperti di Madrasah Thawalib, Padang Panjang, Sumatera Barat; dan Pondok Modern Gontor, Ponorogo, Jawa Timur. Perbedaan antara pendidikan terpadu dan pendidikan tradisional terletak pada muatan kurikulumnya. Pendidikan tradisional terbatas pada kajian ilmu-ilmu keislaman dengan kajian teks “Kitab Kuning”¹¹³; sedangkan pendidikan terpadu

¹¹³Istilah “Kitab Kuning” digunakan oleh santri pesantren tradisional karena sehari-hari mereka mengkaji kitab yang lembaran-lembarannya berwarna kuning dalam bahasa Arab; atau lazim disebut “Arab gundul.” Untuk mengkaji “Kitab Kuning” memerlukan waktu bertahun-tahun, bahkan sampai puluhan tahun. Kemudian, istilah “Kitab Kuning” ini menjadi karakteristik pesantren tradisional meskipun lembaran kitab itu tidak berwarna kuning lagi, seperti kitab cetakan

selain mengkaji “Kitab Kuning” juga mengajarkan sains dan keterampilan hidup (*life skill*) kepada para muridnya, misalnya keterampilan dalam bidang peternakan, pertanian, perbengkelan, olah raga, dan seni musik. Selain itu, diajarkan kepemimpinan dan kepramukaan. Bahasa yang digunakan dalam lingkungan pendidikan adalah bahasa Arab dan Inggris.

Keempat lembaga pendidikan tersebut mendapat tempat di hati masyarakat Aceh. Pada zaman penjajahan Belanda, sebagian orang Aceh lebih memilih pendidikan *dayah* atau madrasah daripada sekolah umum untuk menyekolahkan anak-anak mereka. Hanya orang-orang tertentu saja yang mau masuk sekolah umum. Apalagi sekolah-sekolah umum pada waktu itu dipimpin oleh orang Belanda. Sebagian kecil dari masyarakat Aceh, khususnya kalangan *uleebalang*¹¹⁴, diberi kesempatan untuk mengenyam pendidikan di sekolah yang dipimpin Belanda. Sementara sebagian besar masyarakat Aceh menilai sekolah yang dipimpin Belanda itu tidak sejalan dengan ajaran Islam dan siapa yang belajar di sekolah itu dianggap kafir.¹¹⁵ Begitulah sikap sebagian besar masyarakat Aceh terhadap sekolah umum pada masa itu. Namun, belakangan sikap ini berubah dan bahkan sekolah-sekolah umum sangat diminati. Meskipun demikian, lembaga-lembaga pendidikan agama, terutama yang menggunakan sistem terpadu atau *dayah* terpadu semakin menarik perhatian dan minat masyarakat.

Dalam pada itu, seperti disinyalir Sjamsuddin, terbatasnya pertumbuhan cendekiawan di Aceh tentu saja disebabkan oleh pembatasan-pembatasan yang diterapkan Belanda dalam bidang pendidikan. Sebagaimana juga halnya di daerah-daerah lain, di Aceh

terbaru sekarang kertas yang dipakai umumnya berwarna putih. Namun, teksnya tetap dalam bahasa Arab tanpa *syakal* (Arab gundul). Informasi selanjutnya mengenai “Kitab Kuning” baca Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1999).

¹¹⁴Terma *uleebalang* sudah dikenal sepanjang sejarah Aceh. Pada awalnya terma *uleebalang* identik dengan Kepala Pemerintahan Daerah Sendiri (Daerah Otonom) sekaligus Pemangku Hukum Adat di daerah kekuasaannya. Jabatan *uleebalang* diwariskan dengan gelar “bangsawan”. Gelar “Teuku” digunakan untuk gelar kebangsawanan orang laki-laki, sedangkan untuk perempuan memperoleh gelar “Cut”, “Cut Nyak” atau “Pocut”. Pada masa Belanda, untuk *uleebalang* diberikan tempat terhormat dan diperlakukan berbeda dari rakyat pada umumnya.

¹¹⁵Lihat, Nazaruddin Sjamsuddin, *Revolusi di Serambi Mekah*, (Jakarta: UI-Press, 1999), h. 23-27.

pun ciri utama sistem pendidikan kolonial Belanda terlihat dengan jelas, yaitu bersifat terbatas dan diskriminatif. Di satu pihak, Belanda dengan sengaja membatasi pendidikan; dan di pihak lain pendidikan yang terbatas itu pun masih bertujuan untuk membatasi pengetahuan anak negeri (pribumi). Kedua tujuan itu dicapai melalui pembagian murid ke dalam berbagai golongan menurut kedudukan orang tua masing-masing di dalam masyarakat. Dalam hal ini tolok ukur yang dipakai secara terbuka adalah tingkat pendapatan orang tua. Namun, bagaimana pun juga, latar belakang keturunan tetap memainkan peranan penting. Dengan demikian, pada jenjang pendidikan rendah, anak-anak dari keluarga yang berpendapatan rendah hanya dapat memasuki *Volksschool* (Sekolah Rakyat) dan *Vervolgschool* (Sekolah Rakyat Lanjutan). Orang-orang tua yang mempunyai pendapatan lebih tinggi dapat memasukkan anak-anak mereka ke HIS (*Hollandsche-Inlandsche School*), yaitu Sekolah Dasar yang menggunakan bahasa Belanda sebagai bahasa pengantarnya. Sementara itu, anak-anak bangsawan (*uleebalang*) tertentu dapat pula memasuki ELS (*Europeesche Lagere School*), yaitu sebuah pendidikan dasar yang dikhususkan untuk anak-anak Eropa. Sedangkan pada tingkat menengah, hanya terdapat sebuah sekolah yakni MULO (*Meer Uitgebreid Lagere Onderwijs*).¹¹⁶

Namun demikian, peranan *uleebalang* dalam memajukan pendidikan anak negeri, untuk masa-masa berikutnya, tidak dapat diabaikan. Para *uleebalang* telah menyebabkan rakyat memikirkan pendidikan non-agama (umum) dan tidak lagi semata-mata menggantungkan diri kepada para ulama sebagaimana halnya sebelumnya.¹¹⁷ Peranan yang dimainkan *uleebalang* untuk mendukung sekolah-sekolah pemerintah yang ada di wilayah mereka, dengan mendesak para orang tua agar mengirimkan anak-anak mereka ke sekolah-sekolah, merupakan satu faktor yang sangat menentukan bagi kemajuan pendidikan pada masa-masa selanjutnya. Faktor lain, yang juga tidak kalah penting, adalah kemunduran sistem pendidikan dayah sebagai akibat keterlibatan para ulama dalam peperangan yang berlarut-larut. Akibatnya, sistem pendidikan tradisional Aceh hampir sama sekali kehilangan daya saingnya

¹¹⁶Nazaruddin Sjamsuddin, *Revolusi*, h. 25-27.

¹¹⁷Lihat, C. Snouck Hurgronje, *Aceh, Rakyat dan Adat Istiadatnya*, terjemahan Sutan Maimoen, (Jakarta: INIS, 1997), Jilid 2, h. 18-19.

dengan terhadap sistem pendidikan modern yang dibawa Belanda. Oleh karena itu, jikalau Muhammadiyah tidak segera masuk ke daerah itu, Belanda pasti lebih berhasil di dalam usahanya untuk menjauhkan generasi muda Aceh dari pendidikan agama.¹¹⁸

Kebijaksanaan Belanda menyangkut pendidikan, yang dipusatkan pada pengembangan pendidikan non-agama dan melemahnya ulama setempat untuk menyelenggarakan pendidikan agama, agaknya merupakan dua faktor yang telah mendorong para pemimpin Muhammadiyah di Jawa untuk mendirikan cabang organisasi itu di Kutaraja pada tahun 1923. Keputusan ini merupakan suatu langkah yang mendesak dan mencerminkan bagaimana kekhawatiran para pemimpin organisasi Muhammadiyah akan perkembangan pendidikan Islam yang tidak memuaskan. Untuk merealisasikan sistem pendidikan Islam yang handal, sebagai perimbangan pendidikan Belanda, Muhammadiyah mengirim utusan khusus, Jaya Sukarta dari cabang Jakarta, ke Aceh. Akan tetapi amat sulit bagi Muhammadiyah untuk mengembangkan diri di Aceh walaupun motivasi pemimpinya sangat tinggi, selain didukung oleh beberapa ulama setempat dan uleebalang. Di antara ulama yang mendukung Muhammadiyah adalah Teungku Abdussalam Meuraksa; dan di kalangan uleebalang adalah Teuku Muhammad Hasan Geulumpang Payong dan Teuku Tjut Hasan.¹¹⁹ Ini tampak bahwa orang Aceh, terutama kalangan santri atau ulama dayah, tidak begitu menyukai Muhammadiyah. Hanya ulama-ulama yang berwawasan atau berjiwa pembaruan yang dapat menerima dan bekerja sama dengan Muhammadiyah. Gagasan pembaruan bidang pendidikan di Aceh kemudian mendapat dukungan penuh dari ulama-ulama yang tergabung dalam PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh), di bawah pimpinan Daud Beureueh.

Demikianlah akhirnya didirikanlah sekolah dengan sistem baru yang memadukan dua sistem, yaitu pendidikan umum dan agama. Ini ditandai dengan berdirinya *al-Jam'iyah al-Dîniyyah* di Blangpaseh, Sigli (Aceh Pidie) pada tahun 1929 dan *Madrasah al-Muslim* di Matang Geulumpang Dua (Kabupaten Bireuen sekarang) pada 13 April 1930. Madrasah ini tergolong sukses sehingga dengan cepat berkembang ke tempat-tempat lain di Aceh dan mendapat sambutan

¹¹⁸Nazaruddin Sjamsuddin, *Revolusi*, h. 27.

¹¹⁹ Nazaruddin Sjamsuddin, *Revolusi*, h. 28.

dari masyarakat setempat meskipun ada sebagian yang ragu dan khawatir akan berkembangnya ajaran Wahabi di lingkungan mereka. Paham anti Wahabi sudah begitu mengakar dalam masyarakat Aceh, khususnya kalangan *dayah*. Namun, karena dalam perkembangannya, sistem pendidikan baru ini didukung dan dipelopori oleh PUSA dan uleebalang, maka dalam perjalanannya tidak mengalami banyak hambatan. Selanjutnya, pada tahun 1936 didirikan pula Leergang Muhammadiyah di Kutaraja; kemudian diganti nama dengan *Dâr al-Mu'allimîn* Muhammadiyah. Pada awal tahun 1938 didirikan Perguruan *Dâr al-Ma'ârif* di Lhoksukon (Aceh Utara).¹²⁰

F. Hubungan Ulama dan Umara

Jalinan hubungan kerjasama yang harmonis antara ulama dan umara¹²¹ mengemuka sejak masa Kesultanan Malik al-Shâliḥ (abad ke-13). Kemudian tradisi ini diteruskan oleh sultan-sultan berikutnya dan mencapai momentumnya pada abad ke-16 dan 17. Abad ke-16 dan 17 ini merupakan masa puncak kemajuan dan kegemilangan Kerajaan Aceh dalam berbagai bidang kehidupan: bidang agama, sosial, politik, ekonomi, ilmu pengetahuan dan kebudayaan.

Keharmonisan antara ulama dan umara ditandai pada kebaikan pihak istana (Aceh: *Dalam*) memberikan tempat terhormat kepada ulama. Ulama memainkan peranan penting dalam pengembangan ilmu pengetahuan dan penyebaran ajaran Islam tidak

¹²⁰Ismail Yakub, "Gambaran Pendidikan di Aceh" dalam Ismail Suny, *Bunga Rampai*, h. 334-353.

¹²¹Kata *ulama* (Arab: *'âlim*; jamak, *'ulamâ'*), dalam pandangan masyarakat Aceh, berarti orang yang memusatkan perhatian serius pada kajian ilmu-ilmu keislaman dan berupaya mengamalkan dan mengembangkannya baik melalui proses belajar-mengajar maupun ceramah atau dakwah. Biasanya seorang ulama memimpin *dayah* (pesantren) dan mempunyai sejumlah murid atau santri (di Aceh disebut *aneuk meudagang*) dan dijadikan sebagai tempat bertanya dalam berbagai masalah sosial dan agama. Sedangkan *umara* (Arab: *umarâ'* bentuk plural dari kata *amîr*) adalah pemerintah, penguasa, atau pemimpin yang secara formal memegang kekuasaan. Secara kultural, istilah *ulama* dan *umara* oleh masyarakat Aceh dipandang sebagai dua unsur yang tidak dapat dipisahkan. Keduanya mengandung makna pemimpin yang menjalankan *amânah* (mandat) Allâh di muka bumi serta berupaya menegakkan keadilan, menciptakan kedamaian, dan kemakmuran.

saja dalam wilayah kerajaan, terutama dalam keluarga istana, tetapi juga ke wilayah-wilayah yang lebih luas, yaitu Nusantara antara lain: Pesisir Timur dan Barat Pulau Sumatera, Jawa, Ternate, Bugis/Sulawesi, Malaka, dan Kedah/Malaysia. Pada masa-masa ini, Kerajaan Aceh dapat dikatakan sebagai pusat pemerintahan, pusat ilmu pengetahuan, dan sekaligus sebagai pusat penyebaran agama Islam di Nusantara. Bagi sultan, ulama dipandang sebagai panutan dan pembimbing kehidupan, penasehat sultan, pembawa ke arah yang benar, dan pengendali kekuasaan. Karena itu, kekuasaan peradilan atau jabatan *qâdli* (hakim) dipegang oleh ulama. Keputusan *qâdli* merupakan keputusan terakhir, dengan sendirinya menjadi kuat, dan harus dijalankan sebagaimana mestinya.¹²² Dengan begitu, keberadaan ulama menjadi faktor penentu dalam penegakan keadilan; dan kekuasaan akan berjalan secara seimbang.

Penting dicatat bahwa di antara ulama dan umara di Aceh pernah terjalin hubungan kerjasama yang sangat harmonis. Ketika Sultan Iskandar Muda memerintah Kerajaan Islam Aceh Darussalam (1607-1636), ia mengangkat Syeikh Syamsuddin al-Sumatrani sebagai penasehatnya dan sebagai mufti yang bertanggung jawab dalam urusan keagamaan. Nuruddin al-Raniry dipilih sebagai *Qâdli Malik al-Âdl* dan Mufti pada periode Sultan Iskandar Tsani (1636-1641). Ulama ini bertugas tidak hanya dalam bidang agama tetapi juga dalam ekonomi dan politik. Syeikh Abdurrauf al-Singkili ditetapkan sebagai Mufti dan *Qâdli Malik al-Adl* kerajaan Islam Aceh selama periode empat orang ratu di Aceh (1641-1699).¹²³ Selain ulama-ulama ini, pada masa berikutnya, terdapat pula sejumlah ulama yang mendapat tempat terhormat di istana kesultanan Aceh, semisal Syeikh Saiful Rijal,¹²⁴ seorang ulama asal Minangkabau, hidup pada masa pemerintahan Sultanah Safiatuddin (1641-1675); Syeikh Jalaluddin al-Tarusani, menjadi *qâdli* pada zaman pemerintahan Sultan Alaidin Maharaja Lela Ahmad Syah (1733-1742 M) dan pada masa Sultan Alaidin Johan Syah Po Teu Uk (1742-1767 M); Syeikh

¹²² Lihat A. Hasjmy, *Bunga Rampai Revolusi dari Tanah Aceh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 56.

¹²³A. Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), h. 175-176. Bandingkan, Badri Yatim, *Sejarah Peradaban*, h. 299-300.

¹²⁴Informasi lebih lanjut terutama tentang perdebatannya dengan Nuruddin al-Raniri tentang paham tasawuf *wujudiyah*; ia datang ke Aceh setelah al-Raniri kembali ke negerinya, Ranir (India), baca Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 212-215, 241.

Muhammad Zein, menjadi *qâdli* pada zaman pemerintahan Sultan Alaidin Mahmud Syah I (1767-1787); Syeikh Abdullah al-Asyi, menjadi *qâdli* pada masa pemerintahan Sultan Alaidin Jauhar Alam Syah (1802-1830 M); Syeikh Jamaluddin bin Syeikh Abdullah al-Asyi, menjadi *qâdli* pada zaman Sultan Alaidin Sulaiman Ali Iskandar Syah (1830-1841 M); Syeikh Abbas al-Asyi yang terkenal dengan Teungku Chik Kuta Karang, menjadi *qâdli* pada masa pemerintahan Sultan Alaidin Ibrahim Mansur Syah (1841-1870 M) dan sempat hidup sampai perang Aceh dan ikut serta memimpin perang bersama dengan Teungku Chik di Tiro; dan Syeikh Muhammad ibn Ahmad Khatib Langien, yang terkenal dengan Teungku di Simpang, hidup pada masa pemerintahan Sultan Alaidin Mahmud Syah II (1870-1874).¹²⁵

Setelah Belanda dapat menawan Sultan Alaidin Muhammad Daud Syah II pada 10 Januari 1904, tidak diangkat lagi sultan sesudahnya, maka sebagian ulama Aceh kembali ke kampung mereka masing-masing untuk membangun institusi-institusi pendidikan, meskipun harus mematuhi beberapa persyaratan¹²⁶ yang ditetapkan oleh Pemerintah Belanda. Sementara sebagian ulama yang lain tetap menyatakan perang melawan Belanda. Setelah pranata kesultanan dieliminasi oleh Belanda, potensi ulama semakin *solid* (mapan) dan menghimpun kekuatan bersama masyarakat serta membentuk barisan *jihâd fi sabil Allâh* (perang di jalan Allâh) melawan Belanda.

¹²⁵Bandingkan, A. Hasjmy, *Bunga Rampai Revolusi*, h. 78-81. Lihat juga, M. Zainuddin, *Tarich Atjeh*, h. 410-423.

¹²⁶Di antara persyaratan yang harus dipatuhi adalah mata pelajaran yang boleh diajarkan di *rangkang-rangkang* dan *dayah-dayah* terbatas pada kitab-kitab tentang bahasa Arab, fiqh (hukum Islam, kecuali hukum tata negara), ilmu tauhid, ilmu tasawuf/akhlak, tafsir, dan hadis. Murid-murid yang datang dari luar Kutaraja (Aceh) haruslah ada surat keterangan dari pemerintah setempat. Dan memberi laporan kepada pemerintah setempat pada tanggal bulan Januari, April, Juli, dan Oktober setiap tahun. Peraturan ini ditetapkan dalam surat keputusan nomor 979/15, yang dibuat oleh Gubernur Swaart tertanggal 6 November 1915. Atas prakarsa Tuwanku Raja Keumala, daya-dayah yang mengalami stagnasi selama masa perang mulai dihidupkan kembali. Pada awal tahun 1916 didirikan sebuah madrasah yang diberi nama *Madrasah Khairiyah*. Pendidikan di madrasah ini menggunakan sistem klasikal, yang tentu saja berbeda dengan sistem pendidikan *dayah*. Untuk memimpin madrasah ini diangkatlah Syeikh Muhammad Saman sebagai direktornya (*mudir*). Lihat, A. Hasjmy, *Bunga Rampai Revolusi*, h. 88-89.

Peranan ulama dan umara dalam mengusir penjajah Belanda tidak pernah henti. Bahkan ketika Aceh dalam situasi perjuangan melawan kaum penjajah Belanda dan Jepang, seluruh potensi bangsa dikonsentrasikan pada perjuangan fisik dengan mengangkat senjata. Umara tidak pernah menaruh curiga terhadap ulama. Ulama sebagai pemimpin informal yang memiliki pengaruh besar dalam masyarakat menjadi mobilisator utama bagi umat untuk berjuang melepaskan diri dari belenggu penjajahan. Pada saat-saat seperti ini memang peran ulama cenderung bersinggungan dengan sosio-politik. Namun, dilihat dari kapasitasnya, ulama tidak hanya berperan dalam mendidik umat tetapi juga responsif terhadap persoalan-persoalan yang muncul dan berkembang di tengah-tengah masyarakat. Karena itu, ulama Aceh cenderung memposisikan dirinya sebagai bagian yang tak terpisahkan dari kehidupan sosial dan politik. Dilihat dari sisi ini, setidaknya telah mengganggu kenyamanan posisi *uleebalang* dalam kegiatan politik, maka tidak mengherankan jika kemudian tanpa dapat dielakkan konflik antara ulama dan umara atau antara sesama ulama pun terjadi.

Perpecahan pertama antara kedua golongan penting di dalam struktur masyarakat Aceh ini dimulai pada zaman Belanda. Untuk memantapkan kekuasaannya, Belanda memecah belah persatuan antara ulama dan umara; dan antara *uleebalang* dan ulama. Politik “adu domba” ini berhasil ditanamkan Belanda di tengah-tengah masyarakat Aceh. Namun, politik “adu domba” ini tidak dapat mempengaruhi tokoh-tokoh *uleebalang*, semisal Teuku Nyak Arif, Teuku M. Hasan Glumpang Payong, Teuku Chik Muhammad Said, dan Teuku Muhammad Ali Panglima Polem. Mereka selalu berupaya menghindari terjadi konflik di antara sesama, baik sesama *uleebalang* maupun antara *uleebalang* dan ulama.¹²⁷

Pada masa berikutnya, ketika ulama telah terorganisir secara besar-besaran dalam wadah Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA), maka kedudukan dan prestise ulama dalam masyarakat Aceh semakin tinggi. Sementara kedudukan *uleebalang* semakin terpinggirkan dari sosio-kultural Aceh karena mereka dekat dengan Belanda. Oleh sebab itu, kehadiran PUSA dituduh oleh *uleebalang* sebagai gerombolan untuk menyaingi menyaingi mereka. Dalam

¹²⁷Ramadhan KH dan Hamid Jabbar, *Sjamaun Gaharu*, h. 199-200.

tataran yang lebih ekstrem, PUSA dianggap sebagai organisasi yang berupaya membumihanguskan *uleebalang* seluruh Aceh. Kecurigaan ini menyebabkan eskalasi konflik semakin menguat. Karena keberpihakan *uleebalang* kepada Belanda, maka ulama (PUSA) bersikeras untuk mengusir Belanda dari bumi Aceh. Salah satu strategi yang ditempuh adalah melempangkan jalan bagi Jepang agar dapat masuk ke Aceh untuk mengusir Belanda.¹²⁸

Setelah berhasil memasuki Aceh, berkat bantuan ulama, Jepang mulai merekrut ulama Aceh dalam pengendalian wilayah ini menggantikan kedudukan yang sebelumnya dijabat *uleebalang*. Bahkan, Jepang memperkuat barisan ulama dalam sebuah organisasi. Konsesi yang menguntungkan ulama ini berbanding terbalik dengan yang diterima *uleebalang*. Secara gradual, konflik pun semakin memuncak antara ulama dan *uleebalang*; dan mencapai titik kulminasi dengan pecahnya perang saudara di Cumbok, yang terkenal dengan Perang Cumbok. Perang Cumbok ini kemudian mengarah pada revolusi sosial atau disebut juga peristiwa berdarah yang terjadi pada 21 September 1953. Dalam peristiwa ini, Daud Bereueh sebagai ketua PUSA dan ulama karismatik, sangat berperan.¹²⁹

Nasib ulama selanjutnya tidak sebaik generasi sebelumnya, ulama pasca kemerdekaan kurang mendapat tempat dan peluang emas untuk berkiprah dalam mengontrol kebijakan penguasa. Ulama hanya menjadi “alat politik” penguasa yang diperlukan untuk melegitimasi kekuasaan. Lebih tragis lagi, pada masa pemerintahan Orde Baru, ulama-ulama Aceh dimanfaatkan untuk mengerahkan massa dalam rangka memenangkan Golongan Karya (Golkar) dalam Pemilihan Umum (Pemilu). Ulama-ulama dibayar dengan sejumlah uang, diberikan mobil, dan dibangun *dayah*, sebagai tempat mereka mengajar para santri. Akhirnya, pamor ulama pun mulai pudar di mata masyarakat. Ada sebagian masyarakat yang memberi gelar kepada ulama yang “gila uang” dengan sebutan “ulama toke”, karena

¹²⁸Tim Penulis, *Akar Konflik Manusia*, (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2003), h. 96-97.

¹²⁹Informasi secara detail mengenai PUSA dan Perang Cumbok, baca M. Nur El Ibrahimy, *Peranan Tgk. M. Daud Beureueh dalam Pergolakan Aceh*, (Jakarta: Media Da'wah, 2001). Hamdiah A. Latif, *Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA): Its Contributions to Educational Reforms in Aceh*, (Jakarta: Departemen Agama RI, 1996).

sudah banyak uang sehingga mereka mulai berbisnis, dan membeli lahan-lahan kosong dan sawah untuk investasi. Ada sebagian ulama yang secara terang-terangan terjun ke dalam kancah politik praktis dengan mencalonkan diri menjadi anggota Dewan Perwakilan Rakyat (DPR). Amat disayangkan, sampai saat ini dapat dikatakan tidak mudah mendapatkan ulama sejati di Aceh; yang ada hanya ulama yang dapat dikendalikan oleh kekuasaan, termasuk ulama-ulama yang duduk di Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU), sebagai ganti Majelis Ulama Indonesia (MUI) Aceh, dan mereka yang berada di Dinas Syariat Islam Aceh. Dengan demikian, ulama tidak lagi berperan sebagai pengendali kekuasaan dan penasihat pemerintah; bahkan sebaliknya, ulama dikendalikan oleh kekuasaan.

Secara singkat dapat dikatakan bahwa secara sosio-historis, masyarakat Aceh, yang dikenal sangat religius, telah mengalami transformasi budaya sedemikian rupa sehingga dalam perjalanannya telah memberikan corak dan pola pikir yang bervariasi dalam menyikapi dinamika sosial. Proses islamisasi yang lebih di Aceh telah memberikan semangat keislaman yang tinggi dalam menghadapi kaum penjajah pada masa lampau. Demikian pula dalam kaitan interaksi dengan bangsa-bangsa lain di dunia, yang pernah singgah di Aceh baik dalam hubungan perdagangan maupun penyebaran misi Islam, telah memperkaya khazanah budaya, adat istiadat, dan wawasan berpikir masyarakat Aceh. Tradisi keulamaan dan intelektual yang pernah hidup pada abad-abad ke-16, 17, dan 18 memberikan dorongan bagi generasi Aceh berikutnya dalam melanjutkan perjuangan dan peradaban menuju kepada kehidupan yang lebih baik. Untuk mencapai maksud tersebut, ulama dan umara menjalin hubungan kerja sama yang harmonis baik dalam kegiatan sosial maupun politik. Namun, kemudian, setelah mengusir kaum penjajah (Belanda dan Jepang), konflik internal pun terjadi. Konflik yang benih-benihnya sudah tertanam sejak masa penjajahan, sebelum kemerdekaan, secara berangsur-angsur meningkat eskalasinya sampai pada tahap terjadinya perang saudara yang berkepanjangan. Berkenaan dengan konflik ini, William Ury menyatakan, konflik biasanya dimulai dari adanya ketegangan-ketegangan yang bersifat laten, kemudian berkembang menjadi konflik terbuka berupa pengerahan kekuatan. Apabila telah melampaui batas toleransi, maka konflik yang ada akan menjurus

pada sifat-sifat destruktif dan pelanggaran.¹³⁰ Gejala yang digambarkan Ury terdapat di dalam tubuh kedua elit sosial di Aceh masa lalu, ulama dan *uleebalang*. Namun, gejala itu tidak lagi terlihat pada masa sekarang.

Elit sosial yang berpredikat ulama menempati peran signifikan dalam kehidupan sosial. Meskipun egaliter, dalam kehidupan sosial masyarakat Islam terdapat stratifikasi yang cenderung membentuk piramida.¹³¹ Mayoritas umat Islam berada pada strata bawah dan menengah, lalu mengerucut dan golongan ulama berada di puncaknya. Stratifikasi ini terbentuk atas pertimbangan kualitas dalam konteks intensif atau tidaknya komitmen yang bersangkutan terhadap Islam. Ulama, dalam hal ini diakui paling tinggi intensitas keilmuan dan pengamalannya terhadap ajaran Islam serta reputasi keunggulan ilmunya diakui masyarakat.¹³² Karena itu, ulama dipandang sebagai sumber kekuatan moral dan spiritual umat, sumber sosialisasi ajaran Islam, dan sumber kekuatan ikatan solidaritas sosial umat yang diramu dalam suatu ikatan emosional keagamaan yang kokoh. Dalam kondisi seperti tersebut, A. Hasmy menjalani kehidupannya yang kemudian membentuk pola pikir dan perilakunya. Karena itu, kondisi sosial, budaya, dan politik suatu masyarakat akan mempengaruhi pola pikir dan perilaku individu yang berada di dalamnya.

C. Masjid Sebagai Sentral Kegiatan Masyarakat Aceh

Tidak diragukan lagi bahwa masyarakat Aceh, sebagaimana kaum Muslimin pada umumnya, sangat mencintai masjid. Kesalehan dan ketaatan seorang Muslim ditandai pada ketekunannya mendatangi masjid untuk melakukan shalat berjamaah. Shalat merupakan pilar Islam kedua setelah *syahâdatain* (dua kalimat pernyataan keislaman seseorang). Setiap orang yang mengucapkan dua kalimat syahadat dengan penuh kesadaran, tanpa paksaan, dipandang telah menjadi seorang Muslim. Sebagai perwujudan apa

¹³⁰Lihat, William L. Ury, *Getting to Peace: Transforming Conflict at Home, at Work, and in the World*, (New York: Viking, 1999), h. 115.

¹³¹Tim Penyusun, *Akar Konflik*, h. 100.

¹³²Bandingkan, Syarifudin Tippe, *Aceh di Persimpangan*, h. 3.

yang diucapkan itu, ia wajib melaksanakan shalat. Mendirikan shalat berarti menegakkan pilar Islam; sebaliknya, mengabaikan shalat berarti meruntuhkan pilar Islam. Sebab itulah masyarakat Aceh sangat menganjurkan anak-anak mereka menegakkan shalat sejak kecil. Anak yang sudah berusia enam atau tujuh tahun mulai diajarkan tatacara shalat dan bacaan-bacaannya di rumah. Ketika seorang anak mencapai usia sepuluh tahun, oleh orang tuanya diajak ke masjid untuk melaksanakan shalat secara berjamaah. Shalat wajib lebih utama dilakukan di masjid, sedangkan shalat sunat lebih baik dikerjakan di rumah. Dalam pandangan Islam, shalat adalah kunci surga. Karena itu, masyarakat Aceh meyakini bahwa setiap orang yang melaksanakan shalat dengan ikhlas dan penuh khidmat (*khusyû*) akan menjadi calon penghuni surga.

Sesuai dengan namanya, masjid berasal dari kata "*sajada*" berarti melakukan sujud, maka "*masjid*", secara literal, bermakna tempat sujud.¹³³ Di Aceh, seperti di daerah lain, penganut agama yang setia, bila terdapat beberapa kampung yang letaknya berdekatan sehingga memungkinkan masyarakat berkumpul untuk shalat jamaah dan shalat Jumat, maka mereka membangun masjid. Biasanya setiap satu mukim, yang terdiri dari beberapa kampung, terdapat satu *masjid jamî'*. Bahkan, di sebagian kampung (desa) daerah perkotaan terdapat tiga masjid dalam satu desa. Begitulah makna penting masjid bagi masyarakat Aceh sehingga masjid memiliki fungsi fundamental dalam kehidupan mereka. Maka, fungsi utama masjid adalah sebagai tempat sujud yaitu tempat melakukan shalat dan ibadah-ibadah lainnya. Dalam konteks ibadah, masjid merupakan wahana untuk mendekatkan diri kepada Allâh. Seorang muslim, dalam keadaan suci lahir dan batin, yang berada dalam masjid dengan tujuan untuk mendekatkan diri kepada Allâh disebut *i'tikâf*. Dengan melakukan *i'tikâf* ia akan memperoleh kekuatan spiritual dan hidayah dari Allâh. Dan setiap hamba yang hatinya terpaut dengan masjid akan mendapat perlindungan Allâh di hari Kiamat, di saat tiada tempat berlindung dari siapa pun.¹³⁴

¹³³Badruzzaman Ismail, *Mesjid dan Adat Meunasah sebagai Sumber Energi Budaya Aceh*, (Banda Aceh, Majelis Pendidikan Daerah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2002), h. 29.

¹³⁴Ada satu riwayat (al-Bukhârî dan Muslim) yang menerangkan bahwa ada tujuh kelompok manusia yang akan mendapat perlindungan dari Allâh di hari

Selain sebagai tempat ibadah, masjid juga sebagai pusat segala kegiatan sosial-keagamaan. Di dalam masjid diadakan pendidikan agama baik untuk anak-anak, remaja maupun orang dewasa. Selain itu, perayaan hari-hari besar Islam juga dilaksanakan di masjid. Perayaan hari-hari besar ini merupakan media pembelajaran sosial agar masyarakat lebih memahami dan menghayati ajaran Islam. Maka, setiap acara peringatan kelahiran (*maulid*) Nabi Muḥammad, perjalanan nabi ke al-Masjid al-Aqshâ, Palestina, dan kemudian menuju angkasa luar (*isrâ'* dan *mi'râj*), tahun baru Islam, sejarah turunnya al-Qur`ân (*nuzûl al-Qur`ân*), bulan Ramadhan (bulan puasa), pengajian atau ceramah agama, dan hari raya (*'îd al-Fithri* dan *'îd al-Adlhâ*) masjid-masjid dikunjungi banyak orang. Bahkan, pelepasan jamaah haji menuju tanah suci Makkah juga dilakukan di masjid. Dalam suasana ini, tampak persaudaraan dan persatuan di antara anggota jamaah dan mereka benar-benar merasakan indahnya beragama. Dan masjid benar-benar berfungsi sebagai wadah pemersatu. Tambahan lagi, bagi masyarakat Aceh masjid merupakan pembangkit inspirasi dan motivasi *jihâd*.¹³⁵ Semangat juang ditanamkan kepada jamaah di masjid. Dalam kaitan ini, masyarakat Aceh begitu mencintai masjid sehingga masjid tidak boleh diganggu atau dirusak. Ketika orang-orang Belanda mencoba membakar Masjid Raya Baiturrahman, yang terletak di jantung kota Banda Aceh, pada 1873 masyarakat Aceh mati-matian mempertahankannya.¹³⁶ Kemarahan masyarakat Aceh mencapai puncaknya, sehingga orang-

Kiamat, salah satunya adalah "orang yang hatinya terpaut dengan masjid." Maksudnya adalah orang yang gemar memakmurkan masjid yaitu melakukan shalat secara berjamaah di masjid. Lebih lanjut, lihat Muḥammad 'Alî al-Shâbûnî, *Min Kunûz al-Sunnah, Dirâsah Adabiyyah wa Lughawiyyah min al-Ḥadîts al-Syarîf*, (Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1999), h. 17-22.

¹³⁵Badruzzaman Ismail, *Mesjid dan Adat Meunasah*, h. 55-56.

¹³⁶Dalam pertempuran sengit untuk mempertahankan Masjid Raya Baiturrahman yang hendak direbut tentara kolonial Belanda pada 14 April 1873, Jenderal Mayor Kohler mati tertembak di depan masjid tersebut. Karena itu, para tentara Belanda sangat marah sehingga mereka membakar masjid tersebut. Setelah kondisi kota Banda Aceh dan sekitarnya mulai normal dan beberapa tahun kemudian diduduki tentara Belanda, untuk menghibur rakyat Aceh, Belanda membangun kembali masjid raya itu. Pada tahun 1932, Gubernur Belanda, Van Aken memperluas masjid tersebut dengan menambah menjadi tiga kubah. Kemudian, setelah Indonesia merdeka, Gubernur A. Hasjmy mengadakan perluasan lagi menjadi lima kubah dan dua menara sebelah utara dan selatan. Informasi selanjutnya, baca M. Yunus Jamil, *Tawarikh Raja-Raja*, h. 53-54; Mohammad Said, *Aceh*, h. 416-419; A. Hasjmy, *Bunga Rampai Revolusi*, h. 170-171 dan A. Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka*, h. 193-196.

orang Belanda terpaksa membangun kembali masjid kecintaan rakyat Aceh itu. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa simbol atau lambang tercapainya cita-cita dapat dilihat pada berfungsinya masjid dan komitmen umat Islam untuk memakmurkannya.¹³⁷

Deskripsi tentang kondisi fungsi masjid di Aceh seperti diuraikan di atas mengilustrasikan betapa masjid memiliki fungsi dan peran penting dalam kehidupan rakyat Aceh pada khususnya dan umat Islam pada umumnya. Dari perspektif historis Aceh, memang masjid sebagai sentral kegiatan agama dan sosial; dan sekaligus sebagai penyemangat rakyat Aceh dalam melawan kaum penjajah. Namun, tidak dapat disangkal bahwa kondisi masa lalu tidak sepenuhnya merefleksikan karakteristik Islam di Aceh saat ini. Dalam kaitan ini, Badruzzaman menyatakan bahwa perubahan dan pergeseran nilai yang ditopang oleh arus modernisasi tak dapat dihindari dan akan terus menyusup ke dalam berbagai aspek kehidupan baik kehidupan agama maupun sosial.¹³⁸ Tentu saja kondisi keislaman di Aceh sekarang telah terjadi pergeseran (distorsi) baik sikap maupun semangat masyarakat Aceh terhadap pengamalan ajaran-ajarannya. Karena itu, ada nilai-nilai Islami yang masih bertahan dalam kehidupan masyarakat dan ada pula yang sudah sirna ditelan zaman. Namun, semangat keislaman masih tetap berkobar di dalam jiwa orang-orang Aceh, khususnya mereka yang terdidik dalam lingkungan keluarga yang taat beragama. Dalam hal-hal tertentu sebagian orang Aceh saat ini larut dalam perubahan dan kemajuan zaman, sementara sebagian yang lain, terutama kalangan orang-orang tua, masih tetap memegang teguh nilai-nilai lama. Etika Islami tetap mewarnai kehidupan mereka, seperti ketaatan, kelembutan, keramahtamahan, kepedulian, dan kegotongroyongan.

Sebagian generasi muda sekarang sudah mulai jauh dari etika Islami. Mereka lebih memilih hidup dengan pola budaya luar, baik tatacara berpakaian, makanan, minuman maupun gaya hidup. Mereka cenderung meniru apa yang mereka tonton di film dan

¹³⁷Anjuran untuk memakmurkan masjid tercantum dalam al-Qur`ân, "Sesungguhnya orang-orang yang memakmurkan masjid-masjid Allâh ialah orang-orang yang beriman kepada Allâh dan hari Akhirat, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan tidak takut kepada siapa pun kecuali kepada Allâh; semoga mereka termasuk orang-orang yang diberikan hidayah" (al-Taubah/9: 18).

¹³⁸Badruzzaman Ismail, *Mesjid dan Adat Meunasah*, h. 61.

televisi. Warung-warung yang menyediakan makanan dan minuman sering dipadati kawula muda-mudi. Batasan pergaulan antara laki-laki dan perempuan hampir tidak jelas lagi. Sesuatu yang dulu dianggap tidak senonoh, sekarang dipandang biasa-biasa saja. Tidak jarang terjadi konflik orang tua dan anak ketika terjadi benturan sudut pandang ini. Orang tua memandang sesuatu menurut patokan nilai-nilai lama dan adat istiadat, sementara anak melihat sesuatu menurut nilai-nilai yang ada di zamannya. Karena itu, sedikit sekali kalangan generasi muda sekarang yang peduli terhadap pelestarian tradisi atau budaya Aceh seperti yang pernah dianut pada masa lalu.

Kehidupan masyarakat Aceh erat kaitannya dengan lembaga-lembaga sosial dan keagamaan, antara lain: *meunasah*, masjid, *dayah*, madrasah, dan kantor urusan agama. Hubungan antara masyarakat dengan lembaga-lembaga tersebut adalah karena sifat religius dan fanatik dalam beragama. Meskipun kadang-kadang pengamalan ajaran agama jarang dilaksanakan secara utuh dan disiplin oleh sebagian masyarakat, karena lemah keimanan dan ketaqwaan, rasa simpati terhadap agama sangat menonjol. Semua lembaga sosial dan keagamaan tersebut merupakan pusat perkumpulan anggota masyarakat meskipun secara umum peranan dan fungsinya berbeda antara satu dengan yang lain; namun tujuan akhir adalah sama. Lembaga-lembaga ini merupakan institusi-institusi pembinaan dan bimbingan masyarakat, baik menyangkut soal kehidupan beragama maupun kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

Untuk memahami dinamika Islam di Aceh, antara lain, dapat ditelusuri melalui sejarah awal masuknya Islam ke Nusantara, peran ulama dan umara (penguasa), fungsi lembaga-lembaga pendidikan, dan cara masyarakat memahami dan mengamalkan ajaran Islam. Fenomena ini dapat dilihat dalam kehidupan sosial masyarakat Aceh yang ditandai dengan pengamalan *rukun* (pilar) Islam terutama shalat, puasa, zakat, dan haji. Mengenai shalat ini, masyarakat Aceh memandangnya sebagai ciri utama seorang muslim. Sedangkan puasa dilakukan setahun sekali setiap bulan Ramadhan; dan zakat diwajibkan bagi yang mampu secara ekonomi. Begitu pula kewajiban haji hanya kepada orang-orang yang mampu baik secara fisik maupun material, sekali dalam seumur hidup. Dalam kehidupan sehari-hari, syiar Islam begitu fenomenal ketika ada perayaan Hari-Hari Besar Islam, seperti hari raya *ʿĪd al-Fithri* dan *ʿĪd al-Adlhā*,

peringatan maulid nabi, dan shalat *tarâwih* di bulan Ramadlân. Indikasi ini juga ditemukan di kalangan masyarakat Muslim di tempat-tempat lain.

Pada dasarnya, tidak jauh berbeda antara Islam di Aceh dengan daerah-daerah lain. Keunikan Islam Aceh adalah terletak pada semangat kefanatikan beragama yang diwariskan secara turun temurun secara primordial (*taken for granted*) sehingga orang-orang Aceh dikenal sangat agamis, meskipun pada kenyataannya tidak sepenuhnya mengamalkan ajaran agama yang dianutnya. Secara sosiologis, masyarakat Aceh menempatkan agama sebagai standard kebenaran dan kebaikan dalam sistem pergaulan sosial dan adat istiadat. Adat tidak dapat dipisahkan dari syariat dan syariat harus berlandaskan kitâb Allâh (al-Qur'ân) dan sunnah Rasûl Allâh. Pemisahan keduanya dianggap telah menyimpang dari hukum Allâh, dan setiap penyimpangan itu disebut kafir atau sesat. Karena itu, ulama merupakan rujukan utama bagi masyarakat untuk mengetahui benar atau salah suatu masalah yang mereka hadapi.

Secara sosio-historis, masyarakat Aceh telah mengalami sejarah panjang dengan aneka ragam fenomena sosial keagamaan yang muncul dalam dinamika kehidupan mereka. Dalam perjalanan sejarahnya, masyarakat Aceh telah mengambil peran yang berbeda dari etnis-etnis lain di Indonesia. Agaknya, masyarakat Aceh selalu ingin tampil beda dari yang lain sehingga gejolak sosial yang terjadi di daerah ini pun tidak sepenuhnya dapat disamakan dengan daerah-daerah lain. Hal ini menjadikan Aceh sebagai daerah sarat konflik, baik secara internal maupun eksternal, horizontal maupun vertikal. Timbulnya konflik-konflik yang hampir tak pernah reda itu tidak terlepas dari pengaruh historis masyarakat Aceh yang gemar berperang. Dalam konteks ini, seolah-olah generasi Aceh mewarisi semangat para pendahulunya yang berjiwa heroik.

Mengakhiri pembahasan bab ini, baiklah diketengahkan komentar Anthony Reid,¹³⁹ pakar sejarah Asia Tenggara, tentang

¹³⁹Lihat, Anthony Reid, *The Contest for North Sumatra: Atjeh, the Netherlands and Britain 1858-1898*, (Kuala Lumpur, Singapore, London: Oxford University Press and University of Malaya Press, 1969), h. 288-289.

Aceh. Reid menyebutkan, jika pandangan Snouck Hurgronje¹⁴⁰ dan rekan-rekan sezamannya diyakini, yaitu orang Aceh itu fanatik, anarkis, dan suka berkhianat, yang tidak dapat diajak untuk melakukan apa pun kecuali bila kekuasaan melalui kekerasan telah ditegakkan. Kalau pandangan ini dianggap benar, menurut Reid, maka ini adalah hasil dari dua dekade peperangan. *“For centuries the Atjehnese had proved their ability in commerce and agriculture, as well as in war”* (Selama berabad-abad orang-orang Aceh telah membuktikan kemampuan mereka dalam perdagangan dan pertanian, dan juga dalam peperangan). Pada tahun-tahun pertama perjuangan mereka melawan Belanda, orang-orang Aceh telah membuktikan diri mereka pantas mendapat simpati besar yang berhasil diperoleh dari bangsa-bangsa Eropa dan penduduk Muslim diberbagai bagian dunia. Di samping itu, orang-orang Aceh juga telah memberikan sumbangan pada pertumbuhan loyalitas yang lebih luas di Indonesia.

Dalam hubungan dengan perlawanan terhadap kaum penjajah, orang Aceh memang tidak mengenal kompromi. Bahkan, orang-orang Aceh yang awalnya memihak kepada Belanda kemudian membelot, menjadi penantang keras. Sikap ini, barangkali, yang dimaksudkan Snouck, seperti dikutip Reid di atas, “orang Aceh berkhianat.” Namun, pada sisi lain, seperti pernyataan Reid, orang

¹⁴⁰Nama lengkapnya, Christiaan Snouck Hurgronje (orang Aceh memanggilnya Tuan Sinuet) adalah seorang orientalis Belanda yang pernah bertugas di Aceh pada masa pemerintahan Belanda dalam periode 1891-1892. Selama di Aceh, Snouck membuat laporan resmi tentang perkembangan politik kepada Pemerintah Belanda untuk kepentingan strategi penjajahan. Laporan Snouck berkisar tentang pengaruh Islam dalam kehidupan politik, sosial, dan agama rakyat Aceh. Sebelum berkunjung ke Aceh, Snouck pernah tinggal Makkah, Saudi Arabia dan bergaul dengan tokoh-tokoh masyarakat Aceh di sana sembari meneliti dan mengumpulkan informasi mengenai pengaruh agama terhadap aktivitas politik orang Aceh. Untuk tujuan politik Pemerintah Belanda dalam menaklukkan Aceh, Snouck berhasil menyusup ke kota suci Makkah pada tahun 1885, dan tinggal di sana selama lima setengah bulan. Bahkan, ia menyatakan dirinya “masuk Islam” untuk bisa menyusup ke tengah-tengah jamaah kaum Muslimin di Makkah. Dan ia pun rela merubah namanya menjadi Abdul Ghaffar. Selam di Aceh, ia menulis berbagai aspek dan sisi kehidupan masyarakat Aceh, dengan pendekatan etnografi, yang kemudian dipublikasikan dalam bahasa Belanda dengan judul *De Atjehers*, 2 Jilid, (Leiden: E.J. Brill, 1893). Terjemahan ke dalam bahasa Inggris, *The Acehnese*, terjemahan A.W.S. O’Sullivan, (Leiden: E.J. Brill, 1906). Sedangkan edisi bahasa Indonesia, *Aceh, Rakyat, dan Adat Istiadatnya*, terjemahan Sutan Maimoen, (Jakarta: INIS, 1996).

Aceh menunjukkan sikap setia kepada bangsa Indonesia meskipun Aceh pada waktu itu belum bersatu dengan Indonesia. Tentu saja, ini merupakan ikatan persaudaraan seiman dan seagama; tanpa mempermasalahkan suku atau bangsa. Sikap fanatik orang Aceh jelas berkaitan dengan semangat dan pengamalan ajaran agama yang dianutnya. Kemungkinan besar Belanda merasa kesulitan dalam menundukkan orang Aceh untuk bertekuk lutut di dalam kekuasaannya. Berbagai upaya sudah dilakukan untuk menindas orang Aceh, namun akhirnya Belanda mengalami kegagalan dan kerugian besar. Pada taraf berikutnya, masyarakat Aceh sangat benci dengan berbagai bentuk penindasan, eksploitasi, dan penjajahan walaupun dilakukan oleh bangsanya sendiri. Dalam pandangan masyarakat Aceh, bentuk penjajahan masa kini tidak lebih dari kelanjutan penjajahan kafir Belanda masa lalu. ■

Bab 3



A. HASJMY: BIOGRAFI SOSIAL- INTELEKTUAL

Mengenal seorang tokoh yang pernah berjasa bagi umat, selama hidupnya, bukan saja perlu tetapi juga suatu keniscayaan bagi generasi yang menghargai karya baktinya dalam meningkatkan harkat dan martabat manusia. Untuk menelusuri celah-celah kehidupan dan pemikirannya diperlukan upaya serius untuk merekonstruksi sejarah kehidupannya secara komprehensif. Tentu saja, manfaat kajian ulang sejarah sangat signifikan bagi generasi sekarang dan akan datang. Dalam kaitan ini, Azyumardi Azra, pakar sejarah Islam, mengungkapkan: “Sejarah merupakan kenangan dan sumber identitas personal. Sejarah sebagai ingatan melestarikan berbagai pengalaman, tindakan, dan gagasan manusia di masa silam. Sejarah menghubungkan masa silam dengan masa sekarang dan mendatang melalui penempatan setiap kehidupan individu sebagai mata rantai di antara satu generasi ke generasi selanjutnya.”¹⁴¹

¹⁴¹ Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2002), h. 86. Lebih lanjut Azra menambahkan tentang pentingnya pendekatan “sejarah total” (*total history*) dalam penulisan sejarah (historiografi). “Sejarah total” adalah sejarah tentang seluruh aspek kehidupan masyarakat, tidak hanya berkaitan dengan bidang-bidang yang dianggap paling penting tetapi juga berbagai aspek kehidupan sosial dalam perkembangan historisnya, sejak dari geografi, pelapisan sosial, demografi, estetika, ekonomi dan perdagangan, birokrasi, peranan wanita, dan sebagainya. Lihat, Azyumardi Azra, *Historiografi Islam*, h. 11-12.

Berdasarkan proposisi Azra di atas maka penulisan biografi berikut pemikiran dan peranan seorang tokoh menjadi sangat krusial. Kajian ini mencoba mengungkapkan latar belakang dan gambaran seorang tokoh yang bergumul dengan aneka ragam pernik kehidupan, suka duka, pahit getir, tantangan dan harapan yang pernah dialaminya. Semua pernik kehidupan ini dilalui dengan penuh kesabaran dan *tawakal*. Salah seorang tokoh penting yang menjadi fokus kajian di sini adalah seorang ulama Aceh. Maka, studi tentang kehidupan ulama masa lalu tidaklah sempurna kalau hanya dilihat dari satu sisi saja, tanpa memandangnya secara komprehensif dan holistik. Ini berarti, kehidupan seorang tokoh, apalagi yang memiliki predikat ulama, tidak terlepas dari wacana kehidupan sosial dan politik secara luas. A. Hasjmy, misalnya, dalam kehidupannya telah mewarnai kehidupan sosial dan politik; bahkan pendidikan di Aceh. Untuk mengenal sosok A. Hasjmy, maka perlu diketengahkan totalitas perjalanan hidupnya yang meliputi: biografi intelektual, sosial, politik, karya tulis, pengaruh pemikiran, kontribusi dan peranannya dalam berbagai sektor kehidupan.

A. Riwayat Hidup A. Hasjmy

Untuk mengetahui biografi intelektual A. Hasjmy, pada bagian ini ada tiga persoalan pokok yang akan dibahas yaitu asal usul, kelahiran, keluarga, pendidikan, dan kewafatannya, ketokohnya, karya-karya A. Hasjmy, idealisme pergerakan dan karier politiknya, kontribusi dan peranannya dalam kehidupan sosial dan politik di Aceh.

1. Asal Usul, Kelahiran, dan Keluarganya

Secara genealogis, A. Hasjmy mempunyai hubungan darah dengan Arab, Hijaz. Silsilah keturunannya, diungkapkan oleh kakeknya, Pang Abbas. Menurut Pang Abbas, nenek moyang A. Hasjmy berasal dari Arab, Hijaz. Baik Pang Abbas maupun Pang Husin,¹⁴² kakek dari A. Hasjmy dari pihak ibu, adalah keturunan

¹⁴²Pang Husin, suami dari Njak Puteh, syahid dalam perang kemerdekaan di Aceh dalam pertempuran antara serdadu kolonial Belanda dan para mujahid Aceh.

Pahlawan Muda, ulama besar dari Hijaz (tidak dijelaskan, apakah dari Makkah atau Madinah). Pang Abbas hanya menceritakan bahwa seorang ulama yang datang dari Hijaz (Arab) ke Aceh Darussalam telah diberi kedudukan terhormat dalam Kerajaan Aceh Darussalam. Sultan Alaidin Jihan Syah yang memerintah dalam tahun 1735-1760 M telah mengangkat ulama asal Hijaz tersebut menjadi Orang Kaya Diraja Syahbandar Agung dengan gelar Pahlawan Muda yang bertugas memimpin Balai Pelayaran/Pelabuhan. Ulama Hijaz yang bergelar Pahlawan Muda kemudian beristerikan seorang putri bangsawan dalam Kerajaan Aceh Darussalam. Dari pernikahannya dengan putri bangsawan itu, Pahlawan Muda memperoleh tujuh orang putra.¹⁴³

Dari silsilah tersebut, menurut A. Hasjmy, diketahui bahwa Pang Husin dan pang Abbas adalah keturunan Pahlwan Muda, ulama dari Hijaz itu. Ketujuh putra Pahlawan Muda adalah: 1) Keuchik¹⁴⁴ Pasukan; 2) Keuchik Sitam; 3) Ja Bok; 4) Keuchik Meureudeh; 5) Teungku Abu; 6) Teungku Intan Sipijit; dan 7) Keuchik Palela. Adapun Ja Bok mempunyai anak yang bernama Keuchik Polem; Keuchik polem mempunyai anak bernama Keuchik Agam; Keuchik Agam mempunyai anak bernama Pang Abbas dan Pang Abdullah, dan Pang Abbas mempunyai anak bernama Teungku Hasjim, Njak Putroe, Njak Neh, Johan, dan Hasan. Sementara Keuchik Palela diaungerahi anak bernama Keuchik Njak Ahmad, Keuchik Njak Ahmad mempunyai putra bernama Keuchik Mat dan Pang Hasan, Pang Hasan mempunyai anak bernama Pang Husin, dan Pang Husen

Sedangkan Pang Abbas adalah salah seorang panglima perang kemerdekaan di Aceh di bawah Komando Teuku Panglima Polem Muda Perkasa. Namun, Pang Abbas tidak sempat syahid di medan perang. Selanjutnya, baca A. Hasjmy, *Semangat Merdeka: 70 Tahun Menempuh Jalan Pergolakan & Perjuangan Kemerdekaan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h. 4-5.

¹⁴³A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 6.

¹⁴⁴Agaknya, istilah "keuchik" (orang yang dituakan) merupakan gelar kehormatan yang diberikan kepada keturunan ulama kerajaan atau pemimpin (khusus untuk laki-laki) pada masa lalu. Istilah "keuchik" ini kemudian diberikan kepada pemimpin di tingkat desa (kampung) atau kepala kampung, yang sekarang setara dengan "lurah" atau "kepala desa". Sedangkan gelar "njak" diberikan kepada perempuan. "Njak" atau "cut njak" berarti orang perempuan mulia dan terhormat, seperti Cut Njak Dhien, pahlawan wanita Aceh yang terkenal itu.

mempunyai putri bernama Njak Buleun, yang ketika dewasa dinikahkan dengan Teungku Hasjim, putra sulung Pang Abbas.¹⁴⁵

Dalam masa perang, Pang Husin aktif bertempur melawan penjajah Belanda. Suatu kisah diceritakan A. Hasjmy, berdasarkan cerita yang ia dengar dari neneknya, Njak Puteh bahwa waktu Pang Husin berangkat ke medan perang, isterinya, Njak Puteh telah memadu janji dengan suaminya. “Kalau suaminya syahid akan menjanda sumur hidup, sebagai tanda cinta dan setianya kepada suaminya yang pahlawan itu.” Janji itu ditepatinya, ternyata di kemudian hari Njak Puteh tidak menikah lagi sampai ia meninggal dunia tahun 1953 di Medan. Selain dari neneknya, A. Hasjmy juga banyak menyerap informasi tentang perang kolonial di Aceh dari kakenya, Pang Abbas. Pang Abbas adalah salah seorang panglima kemerdekaan di Aceh di bawah komando Teuku Panglima Polem Muda Perkasa. Pang Abbas mempunyai anak (putra dan putri), Teungku Hasjim, Njak Putroe, Njak Neh, Johan, dan Njak Hasan.¹⁴⁶

A. Hasjmy dilahirkan tanggal 28 Maret 1914, dari pasangan Teungku Hasjim (1880-1984)¹⁴⁷ dan Njak Buleun, di Montasik Kabupaten Aceh Besar. Nama lengkapnya adalah Moehammad Ali Hasjim.¹⁴⁸ Kemudian nama ini disingkat menjadi A. Hasjmy, dengan membubuhkan huruf “y” (Arab: *ya' nisbah*) pada huruf akhir dari nama ayahnya, yang mengindikasikan bahwa dia adalah anak kandung Teungku Hasjim. Selain itu, penyingkatan nama bertujuan

¹⁴⁵A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, 6.

¹⁴⁶A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 4-5.

¹⁴⁷Teungku Hasjim, mempunyai delapan orang putra dari isteri keduanya, Njak Syarifah (empat laki-laki dan tiga perempuan), yaitu: Ainal Mardhiah, Rohana, Syahbuddin, Asnawi, Fachri, Nurwani, dan Fachmy. Sedangkan Moehammad Ali, yang kemudian terkenal dengan A. Hasjmy, adalah anak tertua dari isteri pertamanya, Njak Buleun. Dengan demikian, A. Hasjmy mempunyai tujuh saudara seayah (lain ibu). Teungku Hasjim meninggal dunia tahun 1984 dalam usia 104 tahun. Selama hidupnya, di samping menjalankan tugasnya sebagai pedagang, ia juga aktif sebagai ulama dan da'i di kampungnya, Montasik, Aceh Besar. A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 4-5, 57-58. Ketika berakhirnya peperangan Aceh dengan Belanda (1904), Teungku Hasjim diangkat menjadi pimpinan Badan Baitul Mal oleh Teuku Panglima Polem di Seulimeum, Aceh Besar. Lihat, A. Hasjmy, *Bunga Rampai Revolusi dari Tanah Aceh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 102.

¹⁴⁸Informasi lebih lanjut mengenai A. Hasjmy baca, A. Ghazaly, *Biografi Prof. Tgk. H. Ali Hasjmy*, (Jakarta: Penerbit Socialia, 1978), h. 3-7. Baca juga, A. Hasjmy (Penyunting), *Ulama Aceh Mujahid Pejuang dan Pembangun Tamadun Bangsa*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1997), h. 237-238.

untuk memudahkan orang lain memanggil dan mengingatnya. Dalam tahun 1930-an dan 1940-an, A. Hasjmy sering memakai nama samaran terutama dalam karya-karya cerita pendek, puisi, dan dan sajaknya, yaitu Al-Hariry, Aria Hadiningsun, dan Asmara Hakiki. Nama-nama ini hanyalah bersifat sementara sebagai daya tarik bagi pembaca majalah, antara lain *Majalah Panji Islam* dan *Pedoman Masyarakat*; dan surat kabar, seperti *Medan Rakyat* yang diterbitkan di Medan pada tahun 1930-an,¹⁴⁹ di mana tulisan-tulisannya dimuat. Dan nama samaran bagi seorang novelis atau penulis puisi merupakan hal yang biasa. Namun, nama aslinya tetap bukan rahasia; dan nama asli pemberian orang tua itulah yang tetap dikenang sepanjang masa.

Kemudian, pada 14 Agustus 1941, A. Hasjmy menikah dengan gadis yang bernama Zuriah Aziz, masih dalam satu garis keturunan dengannya yaitu saudara sepupu ibunda A. Hasjmy, Njak Buleun. Dari hasil pernikahan ini, A. Hasjmy dianugerahi tujuh orang anak, enam orang laki-laki (satu orang telah meninggal dunia) dan seorang perempuan. Anak laki-laki secara berturut-turut bernama Mahdi (lahir 15 Desember 1942), Surya (lahir 11 Februari 1945), Dharma (lahir 9 Juni 1947), Gunawan (lahir 5 September 1949; dan meninggal dunia 12 September 1949), Mulya (lahir 23 Maret 1951), dan Kamal (lahir 21 Juni 1955); sedangkan anak perempuannya diberi nama Dahlia (lahir 14 Mei 1953). Semua anaknya sudah dewasa dan berkeluarga.¹⁵⁰ Penting dicatat bahwa A. Hasjmy termasuk orang yang berhasil dalam mendidik anak-anaknya melalui jalur pendidikan sekolah formal. Dan semua anaknya berhasil menempuh pendidikan dengan gelar sarjana dalam bidang yang berbeda-beda. Dilihat dari segi ini, A. Hasjmy agaknya memberikan kebebasan kepada anak-anaknya untuk memilih pendidikan sesuai dengan minat mereka masing-masing. Namun, tidak ada seorang pun di antara anak-anaknya yang mengikuti jejaknya dalam bidang sosial keagamaan dan terlibat langsung dalam kehidupan politik.

¹⁴⁹A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 57-62.

¹⁵⁰A. Hasjmy (Penyunting), *Ulama Aceh*, h. 237-238.

2. Pendidikannya

Sejak kecil A. Hasjmy sudah menjadi piatu, ibunya meninggal dunia bersama adiknya yang baru saja dilahirkan. Dilihat dari perjalanan intelektual dan edukasinya, guru pertama A. Hasjmy adalah neneknya sendiri, Njak Puteh (w. 1953 di Medan). Neneknyalah yang berperan membesarkan dan mendidik A. Hasjmy sejak usia kecil, sebagai pengganti ibunya. Selain itu, A. Hasjmy banyak menyerap informasi tentang sejarah perang kolonial di Aceh dari kakeknya, Pang Abbas. Dari kakeknya ini, A. Hasjmy mendengar cerita-cerita tentang semangat para pahlawan Aceh dalam melawan kafir. Agaknya, dari cerita yang diserap sejak kecil ini kemudian menjiwai kepribadian dan semangat A. Hasjmy di kemudian hari. Selain ayahnya (Teungku Hasjim), Nenek Njak Puteh dan kakek Pang Abbas merupakan guru pertama bagi A. Hasjmy; dan merekalah yang mewarnai celah-celah kehidupan serta membuka cakrawala pemikiran A. Hasjmy untuk mengenal dunia. Tentu saja mereka sangat berjasa terhadap A. Hasjmy kecil yang haus akan kasih sayang dan sentuhan pendidikan di usia dini. Menurut pengakuan A. Hasjmy, dia merasa bahagia karena di saat Pang Abbas meninggal dunia pada 1930-an di Banda Aceh, dalam usia 125 tahun, sempat menjadi imam shalat jenazahnya.¹⁵¹

Seperti telah dikemukakan di atas, pendidikan pertama diterima A. Hasjmy adalah dari neneknya, Njak Puteh. Maka, setiap selesai shalat maghrib dan pagi, A. Hasjmy yang berusia 5 atau 6 tahun itu belajar di bawah bimbingan Njak Puteh. A. Hasjmy belajar membaca huruf Arab, dengan perantaraan buku pelajaran pertama yang terkenal di Aceh pada masa itu, "Qur`ân Kecil" atau *Juz 'Amma*. Setiap selesai shalat maghrib, Njak Puteh mengajarnya pelajaran dasar agama Islam, yaitu rukun iman, rukun Islam, doa dan tatacara shalat lima waktu dan sejarah Islam, yakni sejarah hidup Nabi Muḥammad dan sejarah para sahabat. Sejarah-sejarah ini diajarkan dalam bentuk hikayat secara puitis, seperti *Hikayat Muhammad Aneuk Abdullah* (Kisah tentang Muhammad bin Abdullah), *Hikayat Sahabat Peuet* (Kisah Empat Orang Sahabat Nabi), *Hikayat Hasan-Husin* (Kisah Hasan dan Husin), dan *Hikayat Prang Bada* (Kisah Perang Badar).¹⁵²

¹⁵¹A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 5.

¹⁵²Hikayat-hikayat ini berkembang secara lisan di kalangan masyarakat Aceh masa lalu; namun, generasi sekarang hampir tidak mengenal lagi hikayat-hikayat ini

Di samping itu, A. Hasjmy juga belajar di Meunasah, sebagai tempat pendidikan pada masa itu, di kampungnya sendiri, Montasik.¹⁵³

Dalam usia 7 tahun, pada tahun 1921, nenek Njak Puteh mengantarkan A. Hasjmy ke sekolah *Volkschool* (Sekolah Rakyat) di kampungnya, Lampaseh. Di sekolah ini kebanyakan tenaga pengajarnya berasal dari Mandailing dan Minangkabau. Mengenang kenyataan ini, A. Hasjmy menyimpulkan bahwa para guru itu sangat berjasa dalam usaha mencerdaskan “Angkatan Baru Aceh” setelah rakyat Aceh berpuluh-puluh tahun berperang mempertahankan sisa kemerdekaan dan kedaulatan bangsa-bangsa yang mendiami gugusan Kepulauan Nusantara, yang kemudian menjadi bangsa Indonesia yang besar.¹⁵⁴

Pada 1928, A. Hasjmy belajar di madrasah dengan sistem baru (Sekolah Islam Modern) yang didirikan oleh Teungku Muhammad Yunus Reudeup.¹⁵⁵ Madrasah ini menggunakan sistem pendidikan klasikal; berbeda dengan sistem pendidikan tradisional atau pendidikan *dayah*. Pendirian madrasah modern ini merupakan konsekuensi logis dari pembaruan sistem pendidikan Islam yang terjadi di kawasan Timur Tengah, khususnya Mesir; dan sebagai adaptasi terhadap sistem pendidikan yang diterapkan Belanda pada waktu itu. Di madrasah inilah A. Hasjmy belajar cara baris berbaris dan kepanduan (kepramukaan).

Kemudian, A. Hasjmy melanjutkan studinya ke *Gouvernement Inlandsche School* (Sekolah Rendah Negeri) di Montasik. Pada 1931, ia melanjutkan pendidikan ke Perguruan Thawalib tingkat Tsanawiyah di Padang Panjang; dan lulus pada 1935.¹⁵⁶ Pada tahun

kecuali melalui buku-buku sejarah saja. Sejauh ini belum diketahui apakah hikayat-hikayat tersebut sudah dipublikasikan dalam bentuk buku atau belum dalam bahasa Aceh. Kendatipun demikian, kisah-kisah ini dapat ditelusuri dalam buku-buku sejarah kehidupan Nabi Muhammad dan para sahabatnya, antara lain *Hayâtu Muhammad* karya Muhammad Husain Haikal.

¹⁵³A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 31.

¹⁵⁴Lihat, A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 35-37.

¹⁵⁵Baca, A. Hasjmy, *Ulama Aceh*, h. 152.

¹⁵⁶Madrasah Thawalib Padang Panjang mempunyai dua tingkat pendidikan: *pertama*, tingkat Ibtidaiyah (Tingkat Dasar), masa belajar empat tahun; dan pelajar yang diterima adalah tamatan *Gouvernement Inlandsche School*. *Kedua*, tingkat Tsanawiyah (Tingkat Menengah), pelajar yang diterima adalah lulusan Ibtidaiyah atau

itu juga A. Hasjmy kembali ke Aceh dan mengajar di Perguruan Islam Seulimeum. Di bawah bimbingan Teungku Abdul Wahab (seorang ulama Aceh terkenal berasal dari Seulimeum Aceh Besar), A. Hasjmy bersama dengan rekannya, Ali Ibrahim, yang telah pulang lebih dulu, menyempurnakan sistem baru pendidikan Islam di Madrasah tersebut.¹⁵⁷

Perguruan Islam Seulimeum yang dibina A. Hasjmy bersama teman-temannya itu mengalami kemajuan, menjadi dua tingkat yaitu Tingkat Ibtidaiyah dan Tingkat Tsanawiyah. Kurikulumnya hampir sama dengan Madrasah Thawalib Padang Panjang dan Perguruan Muslim Bukittinggi. Dengan usaha yang sungguh-sungguh akhirnya Perguruan Islam Seulimeum menjelma menjadi salah satu “Perguruan Agama” yang berbobot dan temasyhur di Tanah Aceh, yang pelajar-pelajarnya datang dari seluruh Aceh.¹⁵⁸

Setelah Perguruan Seulimeum berjalan baik dengan kurikulum baru, pada 1938 A. Hasjmy bersama rekannya, Said Abubakar berangkat ke Padang, Sumatra Barat, untuk melanjutkan pendidikan pada *al-Jâmi'ah al-Islâmiyyah* jurusan *Adab al-Lughah wa Târîkh al-Islâmiyyah* (Perguruan Tinggi Islam jurusan Sastra dan Sejarah Kebudayaan Islam) yang dipimpin Ustadz Mahmud Yunus, alumnus *Dâr al-'Ulûm* Kairo. *Al-Jâmi'ah al-Islâmiyyah* ini setingkat “Akademi” yang masa belajarnya selama empat tahun. Dilihat dari segi hubungan guru-murid, A. Hasjmy pernah belajar pada Mahmud Yunus selama studi di Padang.¹⁵⁹ Dari sini kemudian dapat dilihat pada masa berikutnya bahwa A. Hasjmy mempunyai semangat pembaruan dalam bidang pendidikan di Aceh.

Selama menempuh pendidikan, A. Hasjmy muda aktif dalam HPII (Himpunan Pemuda Islam Indonesia) Cabang Padang Panjang (1932-1935) sebagai sekretaris, sedangkan ketuanya adalah Abdul Gani. Di samping itu, A. Hasjmy menjadi anggota PERMI (Persatuan Muslim Indonesia) Cabang Padang Panjang pada tahun yang sama. Dalam tahun 1936 bersama dengan beberapa orang pemuda mendirikan

dari dayah yang lulus ujian masuk. A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 48. Lihat juga A. Ghazaly, *Biografi*, h. 7.

¹⁵⁷Lihat, A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 53.

¹⁵⁸A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 53.

¹⁵⁹A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 53.

SEPIA (Serikat Pemuda Islam Aceh) yang kemudian dirubah namanya menjadi PERAMINDO (Pergerakan Angkatan Muda Islam Indonesia). Dalam kepengurusan SEPIA, A. Hasjmy menjadi sekretaris umum dan dalam PERAMINDO menjadi anggota kehormatan.¹⁶⁰

Dalam menggeluti dunia pendidikan, A. Hasjmy pernah mengalami kesulitan ekonomi. Namun, ia selalu bertawakal kepada Allâh sehingga semua berjalan lancar. Karya-karyanya menjadi salah satu sumber pemasukan yang dapat menopang hidupnya. Karya pertamanya berjudul “*Kisah Seorang Pengembara*” dalam bentuk sajak, diterbitkan oleh Pustaka Islam Medan (1935). Melalui karyanya ini, A. Hasjmy mulai dikenal oleh masyarakat luas. Kegemaran menulis dijadikan sebagai bagian kehidupan kesehariannya. Daya imajinasinya dituangkan ke dalam bentuk tulisan baik berwujud puisi, roman, novel, maupun sajak. Kelihaiannya dalam megolah kata secara puitis dan kecintaannya pada seni dan budaya mengantarkannya ke dunia sastra. Tidak heran kalau kemudian ia menjadi sastrawan besar yang tergolong ke dalam kelompok Pujangga Baru.

Setelah menyelesaikan pendidikan pada *al-Jâmi'ah al-Islâmiyyah*, A. Hasjmy kembali lagi ke Seulimeum dan dia diangkat menjadi Guru Kepala dalam tahun 1939-1942. Selain sebagai guru, A. Hasjmy juga aktif dalam Pengurus Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA),¹⁶¹ Pemuda PUSA Cabang Aceh Besar dan Kepanduan Pemuda PUSA atau dikenal dengan Kepanduan Islam, yang berkedudukan di Seulimeum. Dilihat dari segi peranannya, PUSA amat besar jasanya dalam pembaruan pendidikan di Aceh, dan dalam salah satu kongresnya telah dapat menyatukan kurikulum pelajaran agama seluruh Aceh.¹⁶² Dalam tahun 1950-an, A. Hasjmy pernah mengikuti kuliah pada Fakultas Hukum Universitas Islam Sumatra Utara, Medan tahun

¹⁶⁰A. Ghazaly, *Biografi*, h. 3.

¹⁶¹PUSA dibentuk pada 1939, dan Teungku Moehammad Daud Beureueh sebagai Ketua Umumnya. Organisasi ini terdiri dari para ulama Aceh yang memusatkan perhatian pada pembaruan dan peningkatan kualitas pendidikan di Aceh. Lebih lanjut mengenai PUSA ini, baca M. Nur El Ibrahimy, *Peranan Tgk. M. Daud Beureueh dalam Pergolakan Aceh*, (Jakarta: Media Dakwah, 2001).

¹⁶²A. Ghazaly, *Biografi*, h. 11.

1951-1953.¹⁶³ Tampaknya, di Universitas ini, A. Hasjmy tidak sempat menempuh studinya sampai selesai.

Kendatipun demikian, A. Hasjmy tidak berhenti belajar. Selain mengajar di berberbagai sekolah dan perguruan tinggi, A. Hasjmy juga belajar secara otodidak. Hal ini dapat dilihat pada karya-karya yang dihasilkannya dari hasil bacaan dan kajian yang luas dan mendalam. Semangat belajar yang tanpa henti itu merupakan semangat awal yang ditanamkan oleh guru pertamanya, yaitu nenek Njak Puteh dan Pang Abbas, selain pengaruh dari proses perubahan sosial yang dia lalui termasuk ketika dia menempuh pendidikan di Padang, Sumatra Barat.

Secara akademis, puncak karier intelektual A. Hasjmy ditandai ketika dia dikukuhkan menjadi Guru Besar Luar Biasa (Profesor) dalam Ilmu Dakwah pada Fakultas Dakwah IAIN Jami'ah Ar-Raniry pada tanggal 20 Mei 1976.¹⁶⁴ Dalam perjalanan kariernya, Ilmu Dakwah tidak hanya ditekuni sebagai ilmu secara teoretis tetapi diaplikasikan dalam kehidupan keseharian dan semangat dakwah pun telah menyatu dengan dirinya sehingga jabatan dan peranan apa pun yang diembannya, unsur dakwah tetap mewarnai setiap kegiatan yang dilaksanakan. Hal ini termanifestasi dalam berbagai jabatan yang didudukinya, seperti Dekan Fakultas Dakwah/Publisistik IAIN Ar-Raniry Banda Aceh (1968), merupakan jabatan yang paling menyenangkan baginya. Dalam benaknya, tetap tersimpan cita-cita untuk membina kader-kader penerus dalam bidang dakwah atau apa yang sering dia sebut dengan *Rijâl al-Da'wah*.

3. Kewafatannya

Seperti lazimnya manusia yang lain atau apa saja yang hidup pasti akan mengalami masa akhir atau ajal. Demikian juga halnya

¹⁶³Badruzzaman Ismail et al. (ed.), *Delapan Puluh Tahun Melalui Jalan Raya Dunia: A. Hasjmy Aset Sejarah Masa Kini dan Masa Depan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 411.

¹⁶⁴Lihat, A. Ghazaly, *Biografi*, h. 93. Bandingkan, Syamsuddin Mahmud, "A. Hasjmy dalam Perkembangan Sosial Politik, Pendidikan, dan Ekonomi di Propinsi Daerah Istimewa Aceh dari Masa ke Masa," dalam Badruzzaman Ismail et al. (ed.), *Delapan Puluh Tahun*, h. 40.

dengan A. Hasjmy, yang telah melalui “jalan raya dunia” selama 84 tahun. Karena kiprah selama hidupnya begitu penting dan padat, kepergian A. Hasjmy menghadap Sang *Khâliq* seakan-akan berlangsung begitu cepat. Sehari sebelum kewafatannya, A. Hasjmy terlihat masih segar bugar dan menghadiri sebuah acara di Universitas Syiah Kuala, Banda Aceh. Namun, selesai memimpin rapat di Museum dan Yayasan Pendidikan A. Hasjmy, tiba-tiba dia lemah terkena serangan jantung. Kemudian, langsung dibawa ke Rumah Sakit Zainoel Abidin, Banda Aceh; tidak lama kemudian, dia pun menghembus nafasnya yang terakhir, pada tanggal 18 Januari 1998.

Kawafatan A. Hasjmy, tentu saja, tidak membuat karya-karyanya ikut mati; bahkan terus hidup selagi dunia ini masih ada. Karya baktinya kepada agama, nusa, dan bangsa terukir dalam lembaran sejarah. Kehidupannya dikenang banyak orang dari generasi ke generasi. Segala predikat istimewa disematkan kepadanya, seperti predikat ulama, pemimpin umat, pencetus pembangunan, figur yang langka, manusia teladan, idealis yang praktis, bintang di langit zaman, birokrat yang cermat, pendidik bangsa, pahlawan pendidikan Aceh, tokoh generalis, pengayom umat, pendakwah, ilmuwan, sastrawan, budayawan, dan sebagainya.¹⁶⁵

Jauh sebelum meninggalnya, pada awal tahun 1989, A. Hasjmy telah mendirikan sebuah yayasan yang diberi nama Yayasan Pendidikan Ali Hasjmy. Kemudian, pada tahun 1990, dengan persetujuan isteri dan putra putrinya, A. Hasjmy mewakafkan kepada yayasan tersebut tanah miliknya seluas hampir 3.000 meter persegi beserta rumahnya, kitab-kitab/buku-bukunya yang berjumlah lebih dari 15.000 jilid, naskah-naskah tua, album-album foto bernilai sejarah dan budaya untuk dijadikan koleksi perpustakaan dan museum yayasan tersebut. Selanjutnya, Pepustakaan dan Museum Yayasan Pendidikan Ali Hasjmy diresmikan oleh Emil Salim, Menteri Negara Urusan Kependudukan dan Lingkungan Hidup pada 15 Januari 1991. Manfaat wakaf A. Hasjmy sangat dirasakan manfaatnya

¹⁶⁵Mengenai bermacam-macam predikat ini, lebih lanjut baca Badruzzaman Ismail et al. (ed.), *Delapan Puluh Tahun Melalui Jalan Raya Dunia: A. Hasjmy Aset Sejarah Masa Kini dan Masa Depan*. Buku ini disusun dan diterbitkan dalam rangka mengenang 80 tahun A. Hasjmy, para pakar dan tokoh masyarakat menulis kesan-kesan yang indah tentang A. Hasjmy menurut versinya masing-masing.

oleh para pencinta ilmu dan peneliti dalam melacak berbagai informasi tentang aneka disiplin ilmu. Banyak naskah lama (klasik) dalam koleksi A. Hasjmy belum sempat dikaji dan menjadi tugas penting bagi generasi sesudahnya untuk meneruskan tradisi keilmuan yang pernah dirintisnya.

B. KETOKOHAN A. HASJMY

Secara sosiologis, dalam hal-hal tertentu, A. Hasjmy adalah seorang tokoh yang disegani di tengah-tengah masyarakat Aceh. Meskipun tidak memiliki karisma seperti pendahulunya, Daud Beureueh, A. Hasjmy setidaknya diperhitungkan sebagai tokoh penting baik di tingkat regional maupun nasional. Hal ini dapat dilihat dari aktivitasnya sehari-hari baik sebagai pemimpin formal maupun informal, yang menyatu dengan umat. Memang, secara kasat mata, masyarakat Aceh khususnya menyaksikan sosok A. Hasjmy, ketika hidupnya, sebagai tokoh yang selalu tampil dalam kehidupan sosial masyarakat Aceh; dan ikut serta dalam mencari solusi terhadap problema yang muncul di tengah-tengah kehidupan sosial. Ternyata A. Hasjmy tidak saja menjadi tokoh dalam keluarganya, tetapi juga tokoh dalam kehidupan sosial keagamaan yang lebih luas.

1. Sebagai Tokoh dalam Keluarga

Sebagaimana telah diterangkan di atas, A. Hasjmy sangat memperhatikan pendidikan putra-putrinya dan selalu membimbing mereka dengan baik. Apabila putra-putrinya berjauhan, karena semuanya sudah berumah tangga, A. Hasjmy selalu menghubungi putra-putrinya melalui “surat dari Ayah”. Surat itu dibuat baik dalam waktu suka maupun duka, senang maupun sedih menurut apa yang terjadi dalam keluarganya dengan mengharapkan agar putra-putrinya selalu merasa senasib dan sepenanggungan sesama keluarga, dan selalu bersyukur bersama apabila salah seorang memperoleh kemajuan, kenikmatan, dan sebagainya. Membuat surat seperti itu sudah dijadikan tugas sehari-hari, sekurang-kurangnya tiap bulan sekali, dan yang menarik di samping isinya yang mengandung nasihat dan ajaran yang bermanfaat, semua pertinggal surat itu disimpan dalam satu bundel yang disusun rapi. Kemudian,

dalam mengatur anak-anak dan keluarganya, A. Hasjmy selalu mengajarkan mereka untuk mensyukuri nikmat secara umum, mendidik dan menjaga anak-anaknya dan keluarganya agar selalu menjurus kepada hal-hal yang positif dan konstruktif, dan membina anak-anak menjadi warga negara yang berguna bagi negara, bangsa, dan agama.¹⁶⁶

2. Sebagai Pemimpin Umat

Sebagai seorang pemimpin, A. Hasjmy menganut asas *leadership* yang berpegang pada tujuh prinsip dasar: *pertama*, seorang pemimpin harus bertanggung jawab ke luar dan ke dalam, dengan memiliki sifat dan ciri-ciri merasa bangga dan terhormat apabila kepemimpinannya berhasil; dan sebaliknya merasa terpuak dan hina apabila kepemimpinannya gagal. *Kedua*, sebagai pemimpin yang bertanggung jawab tidak mencari “kambing hitam”, apabila kepemimpinannya tidak berhasil, walaupun ada orang-orang yang memang melakukan kesalahan atau *sabotage*. Kesalahan yang dibuat oleh bawahan yang menyebabkan usahanya gagal diambil alih tanggung jawab, di samping memperbaiki kesalahan yang dibuat oleh bawahannya. *Ketiga*, seorang pemimpin yang bertanggung jawab selalu menghormati atasan dan sayang pada bawahan, bukan menjilat ke atas dan menekan ke bawah. *Keempat*, selalu memberi perhatian pada soal-soal yang kecil sekalipun, karena hal-hal yang besar ditimbulkan atau dimulai dari yang kecil-kecil. *Kelima*, selalu mengusahakan atau mengutamakan kepentingan umum daripada kepentingan diri sendiri. *Keenam*, menepati janji dan amanah. Kalau sudah berjanji harus ditepati dan bila berhalangan supaya diberitahukan sebelumnya. Dan *ketujuh*, menjaga dan mengatur waktu sebaik-baiknya; menghadiri acara-acara yang telah ditentukan tepat waktu (disiplin).¹⁶⁷

Menurut A. Hasjmy, seorang pemimpin selalu dihadapkan pada kesulitan dan tantangan. Dalam menghadapi kesulitan, A. Hasjmy pertama-tama berusaha keras dengan didasari ilmu pengetahuan, ia menggambarkan seperti Pak Tani harus mempunyai pengetahuan

¹⁶⁶Lihat, A. Ghazaly, *Biografi*, h. 105.

¹⁶⁷A. Ghazaly, *Biografi*, h. 103.

bertani, kemudian berusaha dan berdoa kepada Tuhan dalam hal-hal di luar kemampuannya. Dalam menghadapi kesulitan seorang pemimpin juga harus membuat perhitungan, mendahulukan mana yang harus didahulukan dan terus berusaha kemudian baru berdoa. Lebih jauh, A. Hasjmy menerangkan tentang pentingnya doa dalam agama Islam dan kebijaksanaan pemimpin besar Islam yang perlu diperhatikan dalam menjalankan tugas-tugasnya: *pertama*, cara menyampaikan kebenaran hendaklah dengan penuh kebijaksanaan; dan kesalahan harus disampaikan dengan cara yang baik pula. *Kedua*, memahami cara mengatur rumah tangga yang baik sebelum memimpin masyarakat yang luas.¹⁶⁸

3. Sebagai Administrator

Tidak hanya surat kekeluargaan yang ia simpan baik, tetapi juga segala dokumen penting beliau pelihara dan rawat dengan baik. Kartu-kartu tanda anggota atau pengenalan mulai dari ketika ia sekolah, tanda anggota organisasi massa dan politik yang pernah ia masuki semuanya tersimpan dalam satu album. Suatu koleksi yang menarik seperti benda-benda pos, konsep atau naskah pidato penting dijilid menjadi buku, bahkan kadang-kadang masih tampak coretan tanda koreksi dan perbaikan. Dari coretan itu dapat diambil kesimpulan bahwa pidato penting selalu dikerjakan sendiri atau setidaknya-tidaknya diperiksa secara teliti. Dan yang terakhir, yang tidak kalah penting, di samping A. Hasjmy mempunyai kamar kerja khusus, ia juga memiliki sebuah perpustakaan yang dirawat sendiri, sebagai suatu perpustakaan yang terbuka untuk umum, yang memiliki koleksi buku tidak kurang dari 5000 judul dalam bahasa Indonesia/Melayu, Arab, Inggris, Belanda, dan bahasa Aceh.¹⁶⁹

4. Sebagai Tokoh Ulama

Dalam bidang sosial-keagamaan, A. Hasjmy dikenal sebagai ulama yang berpengaruh. Secara institusional, A. Hasjmy pernah menjadi anggota Dewan Pertimbangan Majelis Ulama Indonesia

¹⁶⁸A. Ghazaly, *Biografi*, h. 103-105.

¹⁶⁹A. Ghazaly, *Biografi*, h. 105.

(MUI) Pusat, di samping aktif dalam kepengurusan Majelis Ulama Daerah Istimewa Aceh, dengan jabatan wakil ketua (sejak tahun 1969) mendampingi Teungku Abdullah Ujong Rimba sebagai ketuanya. Pada akhir tahun 1982, A. Hasjmy dipilih menjadi Ketua Umum MUI Provinsi Daerah Istimewa Aceh. Jabatan ini terus dipegangnya sampai menjelang kewafatannya.¹⁷⁰ Di sela-sela kesibukannya sebagai Ketua MUI, A. Hasjmy juga giat mengadakan dakwah Islamiyah di tengah-tengah masyarakat, baik sebagai penceramah maupun khatib Jumat.¹⁷¹

Dilihat dari tipologi keulamaan, A. Hasjmy dapat digolongkan ke dalam tipe ulama modern, seperti halnya lulusan Perguruan Thawalib Padang Panjang lainnya. Kerena, selain memiliki ilmu agama, ia juga mempunyai wawasan luas dalam ilmu pengetahuan umum. Hal ini sangat berbeda dari ulama-ulama tradisional yang cenderung menggeluti ilmu agama, khususnya dalam bidang fiqh (hukum Islam). Sebagai seorang *muballigh*, A. Hasjmy hampir tidak pernah lupa, di mana saja dan dalam tiap kesempatan, selalu menganjurkan jamaah agar memakmurkan masjid. Untuk menopang anjurannya, ia juga aktif sebagai Dewan Kemakmuran Masjid di beberapa masjid. Agar kehidupan beragama dalam kehidupan sosial menjadi dinamis, A. Hasjmy melakukan kerja sama antara MUI Aceh, Kantor Wilayah Departemen Agama, dan Dinas Sosial/Kantor Wilayah Departemen Sosial Daerah Istimewa Aceh. Kerja sama ini dimaksudkan untuk meningkatkan pembinaan masyarakat termasuk di dalamnya meningkatkan fungsi meunasah dan masjid.

5. Sebagai Seorang Idealis

A. Hasjmy adalah sosok tokoh idealis. Sebagai tokoh idealis, A. Hasjmy selalu melahirkan ide-ide cemerlang yang dituangkan dalam karya-karyanya. Demikian pula dalam setiap pertemuan, ia selalu

¹⁷⁰Badruzzaman Ismail et al. (ed.), *Delapan Puluh Tahun*, h. 414.

¹⁷¹A. Ghazaly, *Biografi*, h. 107-109.

melahirkan konsep yang konstruktif untuk kemajuan. Di antara gagasan-gagasannya adalah sebagai berikut:¹⁷²

- a. Sekolah Taman Kanak-Kanak (TK) telah dirintis dan dibina oleh Pesindo Aceh, di bawah pimpinannya sejak tahun 1946, masih dalam masa Perang Kemerdekaan. Implikasi gagasannya dapat dirasakan manfaatnya sekarang, yang mana sejak tahun 1975 timbul persyaratan bahwa bagi anak-anak yang akan memasuki Sekolah Dasar (SD), harus terlebih dahulu memasuki Sekolah Taman Kanak-Kanak. Kemudian, Taman Kanak-Kanak berkembang di mana-mana, seperti jamur di musim hujan, dan “bermekarlah bunga warna-warni dalam taman indria yang indah menjadi idaman tiap ibu dan bapak untuk masa depan anak-anaknya.”
- b. Majelis Ulama Indonesia (MUI) mulai dirintis dan didirikan untuk pertama kali di bumi Aceh, di mana A. Hasjmy memainkan peranan yang menentukan baik atas gagasan pendiriannya maupun dalam pembinaan selanjutnya. Mengenai majelis ini kemudian diterima secara umum dan semakin disadari pentingnya institusi tersebut dalam pembinaan keagamaan di Indonesia. Maka, menjelang tahun 1975 dibentuklah MUI di daerah-daerah lain di seluruh penjuru Tanah Air, dan terbentuklah pula Pimpinan Pusat yang berkedudukan di Ibukota Republik Indonesia, di bawah pimpinan Buya Hamka.¹⁷³
- c. Gagasan penciptaan dan pembinaan Kopelma Darussalam sekaligus pemberian nama seperti sekarang ini adalah dicetuskan oleh A. Hasjmy. Mengenai konsepsi Pendidikan Darussalam akan dijelaskan pada uraian selanjutnya.

¹⁷²A. Ghazaly, *Biografi*, h. 109-112.

¹⁷³Hamka (Haji Abdul Malik Karim Amrullah) adalah seorang ulama terkenal yang pernah memimpin Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat periode 1975-1980. Kemudian untuk periode kedua, ia terpilih lagi sebagai MUI, tapi tidak sampai setahun, ia mengundurkan diri dari jabatan tersebut. Hamka dilahirkan pada tahun 1908 di Sungai Batang, Maninjau Sumatera Barat dan meninggal dunia pada 1981 di Jakarta. Lebih lanjut tentang Hamka, lihat Nasir Tamara et al. (Penyunting), *Hamka di Mata Umat*, (Jakarta: 1996). Mengenai pemikirannya tentang pendidikan Islam, baca Samsul Nizar, *Memperbincangkan Dinamika Intelektual dan Pemikiran Hamka tentang Pendidikan Islam*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2008).

- d. Nama-nama kota dan kampung kebanyakan dirubah dan ditukar namanya oleh A. Hasjmy dengan nama lain yang mempunyai landasan historis dan cita-cita yang tinggi, seperti Kutaraja dirubah menjadi Banda Aceh, Ibukota Daerah Istimewa Aceh, salah satu kecamatan dalam Kabupaten Singkil, diberi nama Subulus Salam; kemudian nama kampung Lamtemen di mana A. Hasjmy pernah berdomisili dan menjabat sebagai Keplor (Kepala Lorong) diberi nama Banda Jaya dan masih banyak lagi.

C. Karya-Karya Tulis A. Hasjmy

Tidak diragukan lagi bahwa A. Hasjmy adalah ulama dan intelektual yang amat produktif dalam berkarya. Dia tergolong *the prolific author* (penulis yang produktif) yang tulisannya meliputi banyak disiplin ilmu, antara lain: bidang sejarah, kebudayaan, agama, politik, pendidikan, akhlak, dakwah, dan sastra. Dalam catatan sejarah hidupnya, A. Hasjmy sudah mulai menulis sejak usia 20 tahun. Sampai akhir hayatnya, dia telah menulis lebih dari 50 buah buku dan sejumlah makalah serta tulisan lepas di beberapa majalah dan koran; dan beberapa karya terjemahan dan saduran. Ditinjau dari sudut pandang ini, A. Hasjmy termasuk intelektual yang kreatif, produktif, berwawasan luas, dan memiliki pikiran yang cemerlang. Di antara karya-karya A. Hasjmy yang diterbitkan ialah sebagai berikut:

1. *Kisah Seorang Pengembara*, diterbitkan oleh Pustaka Islam, Medan 1936. Ini adalah karya A. Hasjmy dalam bentuk sajak (kumpulan sajak) yang mengisahkan tekad seorang pengembara yang meninggalkan kampung halamannya demi cita-cita yang telah lama ingin dicapainya. Kisah ini memberikan pelajaran tentang semangat belajar dan berjuang dalam menempuh dan mencapai suatu tujuan atau cita-cita mulia. A. Hasjmy ingin menggugah semangat pemuda Muslim untuk belajar walau ke tempat yang jauh dari kampung halamannya.¹⁷⁴

¹⁷⁴Sikap ini ditunjukkan A. Hasjmy dengan semangat petualangannya ke Padang untuk menuntut ilmu. Semangat merantau yang sudah tertanam di usia mu-

2. *Melalui Jalan Raya Dunia*, diterbitkan oleh *Indische Drukkrij*, Medan 1939. Karya ini ditulis dalam bentuk roman sejarah yang mengisahkan tentang seorang pemuda tamatan *al-Jâmi'ah al-Islâmiyyah* di Sumatra Barat bercita-cita mendirikan sebuah perguruan tinggi Islam dengan nama "Seulawah Jantan Institut". Institut ini diharapkan selain mempunyai jurusan ilmu agama juga memiliki jurusan umum, seperti pertanian, teknik, kedokteran, dan sebagainya. Kandungan novel ini tidak lain adalah cita-cita A. Hasjmy sendiri yang ingin membangun sebuah pusat pendidikan representatif yang menjadi kebanggaan masyarakat Aceh. Cita-cita A. Hasjmy kemudian menjadi kenyataan, yaitu berdirinya Kopelma Darussalam di Banda Aceh, dengan dua perguruan tinggi: Universitas Syiah Kuala dan IAIN Ar-Raniry.¹⁷⁵
3. *Suara Azan dan Lonceng Gereja*, diterbitkan oleh Syarikat Tapanuli, Medan 1940; dan Bulan Bintang, Jakarta 1982. Untuk mencari data dalam penyelesaian buku ini, A. Hasjmy menyamar sebagai "orang Kristen" yang tekun mengikuti pengajian (khutbah Pastor) di gereja Katolik kota Padang. Buku novel ini

danya kelak menjadi bekal baginya dalam menempuh kehidupan yang penuh tantangan. Bahkan, dalam perantauan ia pernah mendekam selama tiga bulan dalam penjara di Sumatera Barat sebagai akibat situasi politik yang sedang memanas pada era 1930-an, karena dianggap melanggar peraturan "*Vergadering Verbond*" (larangan mengadakan rapat).. Pada waktu itu A. Hasjmy baru saja menjadi anggota HPII (Himpunan Pemuda Islam Indonesia) Cabang Padang Panjang. Berkat ketekunannya, setahun kemudian ia dipilih menjadi wakil ketua HPII Cabang Padang Panjang. Kesempatan ini tidak disia-siakan A. Hasjmy untuk memulai karier pergerakannya. Menurut pengakuannya, dalam sebuah rapat umum yang diadakan oleh salah satu Cabang HPII di Padang, ia berkenalan pertama kali dengan ulama karismatik, Hamka. Dalam rapat umum tersebut Hamka sebagai pembicara utama. Beberapa tahun kemudian, setelah Hamka menerbitkan majalah mingguan Pedoman Masyarakat, A. Hasjmy menjadi salah seorang staf tetapnya dan sering menulis sajak dan cerpen. Perkenalan pertama dengan Hamka itu telah mengikat tali persaudaraan yang berkelanjutan sampai masa-masa berikutnya. Bahkan, A. Hasjmy sempat menjenguk ketika Hamka sakit di Rumah Sakit Pertamina, Jakarta. A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 60-65.

¹⁷⁵Kedua kampus ini letaknya berdampingan, seakan-akan menyatu antara pendidikan yang bernuansa keagamaan dengan yang berwawasan sains. Ini merupakan wujud nyata dari khayalan A. Hasjmy dalam roman yang ditulisnya. Di sini dapat dilihat bahwa A. Hasjmy adalah seorang idealis yang berupaya merealisasikan cita-citanya dalam realita. Lebih jauh tentang kedua kampus tersebut dapat dilihat pada pembahasan tentang kontribusi A. Hasjmy.

melukiskan tentang perlunya kerukunan umat beragama; dan menggambarkan betapa sulitnya sebuah rumah tangga yang dibina oleh suami-istri yang berbeda agama, yang sama-sama taat kepada agamanya masing-masing, yang pada akhirnya akan menimbulkan konflik antara suami-istri. Akibat konflik ini dapat mempengaruhi mentalitas anak-anak mereka dan sekaligus dapat menyebabkan kegagalan dalam pendidikan mereka.¹⁷⁶

4. *Di Mana Letaknya Negara Islam*, diterbitkan oleh Pustaka Nasional, Singapura 1970; dan Bina Ilmu, Surabaya 1984. Buku ini merupakan karya A. Hasjmy tentang politik. Dalam buku ini, A. Hasjmy membahas tentang dasar-dasar dan tujuan negara Islam, syarat-syarat pemimpin, *khalîfah*, kewajiban dan hak *khalîfah* dan umat, sistem pembaiatan dalam Islam, dan kesetaraan hak kepemimpinan pria dan wanita. Buku ini ditulis sebagai pengimbang sistem demokrasi liberal Barat dan demokrasi rakyat sosialis. Unsur-unsur tata negara menurut Islam, oleh A. Hasjmy diharapkan dapat menjadi bahan bagi menyempurnakan “Hukum Tata Negara” Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila.¹⁷⁷
5. *Yahudi Bangsa Terkutuk*, diterbitkan oleh Pustaka Faraby, Banda Aceh 1970. Isi buku ini mencakup Bani Israil dari masa ke masa, asal usul kaum Yahudi dan sejarah perkembangannya yang dibahas dalam bab pertama. Pada bab kedua dijelaskan era awal orang-orang Yahudi memasuki Mesir, yang dimulai dari upaya Nabi Yûsuf membuka gapura Mesir untuk Bani Israil. Selanjutnya, pada bab tiga diceritakan tentang peran Nabi Mûsâ dalam menyelamatkan Bani Israil ketika keluar dari Mesir. Dan

¹⁷⁶Novel ini sarat dengan nilai dakwah dan pendidikan. A. Hasjmy ingin menegaskan bahwa perbedaan keyakinan dalam berkeluarga dapat menyebabkan kere-takan hubungan suami dan isteri, yang akibatnya akan dirasakan oleh anak-anak mereka. Sebab itulah Islam mengutamakan agama daripada yang lain dalam kaitan dengan pernikahan.

¹⁷⁷A. Hasjmy tidak menjelaskan lebih detail tentang harapannya itu, apakah pihak pemerintah menerima gagasan politik A. Hasjmy dalam menyempurnakan hukum ketatanegaraan Indonesia. Terlepas dari diterima atau tidak, A. Hasjmy sudah melakukan sesuatu yang tergolong maju pada masanya. Pada sisi lain, keinginan A. Hasjmy jelas bahwa pemerintah Indonesia sebaiknya menerapkan sistem politik Islami dalam negara Pancasila tanpa harus merubah dasar dan bentuk negara.

pada bab empat didiskusikan tentang gerakan kaum Yahudi untuk menguasai Palestina.

6. *Hikayat Perang Sabi Menjiwai Perang Aceh Lawan Belanda*, diterbitkan oleh Pustaka Faraby, Banda Aceh 1971; kemudian berubah judul, *Apa Sebab Rakyat Aceh Sanggup Berperang Puluhan Tahun Melawan Agressi Belanda*, diterbitkan oleh Bulan Bintang, Jakarta 1977. Buku ini memuat ajaran-ajaran yang terkandung dalam al-Qur`ân tentang semangat *jihâd*, berperang melawan kafir kolonialis Belanda; sehingga bagian terpenting dari *Hikayat Prang Sabi* itu adalah motivasi ayat-ayat al-Qur`ân yang dipuisikan. Penulis buku ini memberikan komentar tentang isi *Hikayat Prang Sabi* yang dikutipnya, dengan menyertakan teks aslinya dalam tulisan Arab-Melayu (dalam bahasa Aceh); dan transliterasi dalam huruf Latin serta dialihbahasakan ke dalam bahasa Indonesia secara bersajak sehingga mudah dibaca oleh siapa saja. Kisah-kisah tentang *Ainul Mardhiyah*, *Sa'id Salmi*, dan kisah *Budak Mati Hidup Kembali* merupakan substansi penting dalam alunan syair *Prang Sabi*.
7. *Dustur Dakwah Menurut Al-Qur`ân*, diterbitkan oleh Bulan Bintang, 1974 dan 1994. Buku ini mengulas tentang “teori dakwah” dalam Islam, yang pembahasannya meliputi kebijaksanaan dakwah dan rukunnya, juru dakwah dan akhlaknya, wasilah dakwah dan arenanya, sejarah pembinaan dan pengembangan dakwah. Titik tuju dakwah Islam, menurut A. Hasjmy, adalah memberi pengertian kepada umat manusia agar mengikuti seluruh ajaran Allâh yang terkandung dalam al-Qur`ân. Seluruh ajaran Islam itu secara substansial terkandung dalam surat al-Fâtihah, yaitu aqidah dan syariah atau iman dan amal saleh.
8. *Iskandar Muda Meukuta Alam*, diterbitkan oleh Bulan Bintang, Jakarta 1975. Seperti dapat terbaca dari judulnya, buku ini mengupas tentang asal usul Iskandar Muda, silsilah raja-raja, sistem pemerintahan masa Iskandar Muda, undang-undang yang berlaku pada masa itu, *Qânûn al-Asyî*, dan kemajuan-kemajuan yang dicapai pada masa pemerintahan Iskandar Muda. Buku ini memuat dokumen penting tentang landasan Kerajaan Aceh Darussalam seperti alam cap *peudeueng*, rumoh aceh, masjid

Jami' Baiturrahman, yang lama dan baru, *gunongan*, dan *pinto khob*.

9. *Sejarah Kebudayaan Islam*, diterbitkan oleh Bulan Bintang, Jakarta 1975 dan 1993. Buku ini sudah dicetak ulang untuk ketiga kalinya. Buku ini mengungkapkan bukti-bukti sejarah kejayaan *tamaddun* (peradaban) Islam masa lalu, baik dalam politik, ekonomi, sosial, maupun seni budaya. Tentu saja kajiannya dimulai dari kebudayaan dunia sebelum Islam sampai kepada revolusi Islam dan kemajuan peradabannya. Kemajuan Islam, secara historis, tidak terlepas dari kecintaan umat Islam kepada ilmu pengetahuan. Maka, tidak heran kalau umat Islam pernah memegang supremasi ilmu pengetahuan dunia selama beberapa abad. Seluruh rangkaian aktivitas dan kreativitas yang dilakukan umat Islam mengacu kepada kebangkitan dan kejayaan, yang kemudian menjadi kebudayaan. Karena itu, kebudayaan Islam adalah “penjelmaan akal dan rasa manusia Muslim, dan bersumber kepada manusia Muslim.”
10. *Tanah Merah*, diterbitkan oleh Bulan Bintang, Jakarta 1977. Ini adalah karya A. Hasjmy dalam bentuk novel sejarah. Dalam buku ini diceritakan tentang zaman perjuangan kemerdekaan Indonesia sedang memuncak sehingga membakar kemarahan pihak Belanda. Konsekuensinya, ribuan pemimpin perjuangan kemerdekaan Indonesia dibuang atau diasingkan ke Boven Digul, Irian Jaya (sekarang Papua) sarang nyamuk malaria dan berbagai penyakit lainnya. Tujuannya adalah untuk menghentikan perjuangan dan perlawanan bangsa Indonesia terhadap pemerintah penjajahan Belanda. Betapa derita yang dialami oleh mereka yang dibuang ke Tanah Merah, ibukota Kecamatan Digul, diungkapkan secara lugas dalam buku ini. Buku ini menawarkan suatu metode penulisan sejarah dalam bentuk novel atau roman.
11. *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu*, diterbitkan oleh Bulan Bintang, Jakarta 1977. Buku ini ingin menunjukkan kepada dunia bahwa Aceh pernah dipimpin oleh empat orang ratu, secara berturut-turut Ratu Safiatuddin (1641-1675 M), Ratu Nurul Alam Naqiatuddin (1675-1678 M), Ratu Zakiatuddin Inayat Syah (1678-1688 M), dan Ratu Kamalat Syah

(1688-1699). Dalam sejarah tercatat bahwa Aceh Merdeka pernah 59 tahun dipimpin oleh ratu. Selama pemerintahan ratu ini, Kerajaan Aceh Darussalam masih cukup terkenal; hubungan luar negeri terus berlangsung, pemerintahan masih teratur, ekonomi masih baik, dan angkatan perang masih handal. Tambahan lagi, ini menunjukkan bahwa dalam perjalanan sejarah politik Islam, Aceh telah memberikan hak memimpin yang setara antara laki-laki dan perempuan. Buku ini dapat disebut sebagai sejarah politik perempuan Aceh.

12. *Bunga Rampai Revolusi dari Tanah Aceh*, diterbitkan oleh Bulan Bintang, Jakarta 1978. Dalam buku ini termuat kutipan dan komentar para pakar sejarah tentang aneka rupa revolusi yang bergolak di Tanah Aceh, seperti revolusi wanita, revolusi terhadap negara Sumatera, revolusi sultan yang sedang berada dalam tahanan, revolusi dunia pendidikan, revolusi kaum ulama, revolusi pemuda terhadap sisa kekuasaan Jepang, dan revolusi bawah tanah terhadap kekuasaan Hindia Belanda menjelang kedatangan Jepang.
13. *Syī'ah dan Ahlussunnah Saling Rebut Pengaruh dan Kekuasaan Sejak Awal Sejarah Islam di Kepulauan Nusantara*, diterbitkan oleh PT. Bina Ilmu, Surabaya 1983. Buku ini memuat informasi tentang konflik teologi antara kaum Syī'ah dan Ahl al-Sunnah¹⁷⁸

¹⁷⁸Menurut A. Hasjmy, kerajaan Islam pertama, Peureulak (845 M) dapat dikatakan sebagai kerajaan Syī'ah, yang kemudian diambil alih oleh Ahl al-Sunnah. Setelah itu Syī'ah pindah ke daerah Kerajaan Islam Pase dan di sanalah ia mengembangkan dirinya sehingga ia menjadi satu kekuatan. Ini dimungkinkan karena di Pase pada waktu itu sudah ada komunitas yang berasal dari Persia (Iran). Kemudian munculnya paham *wahdat al-wujūd* di Aceh, menurut A. Hasjmy, adalah dibawa oleh orang-orang Syī'ah, yang kemudian dikembangkan melalui tasawuf (tarekat). Paham *wahdat al-wujūd* kemudian mendapat sambutan dari ulama sufi terkenal, Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumtrani, meskipun kedua ulama ini bukan Syī'ah. Dalam perjalanan sejarah, setelah kedua ulama ini wafat, ajaran *wahdat al-wujūd* itu diselewengkan oleh para pengikutnya sehingga menjadi deviasi yang mengarah kepada kesesatan; dalam bentuk lain timbul paham *sâlik* buta (Aceh: *Salek Buta*). Pada masa selanjutnya *sâlik* buta ditentang keras oleh Syekh Nuruddin al-Raniri. *Wahdat al-wujūd* dalam pandangan al-Raniri adalah suatu paham yang menyesatkan bahkan syirik karena menyamakan makhluk dengan *khâliq* (Allâh). Dengan demikian, tidak jelas lagi perbedaan antara alam atau makhluk dengan Allâh. Sebab itulah, melalui wewenang sebagai *mufti* kesultanan pada masa pemerintahan Iskandar Tsani, al-Raniri menumpas para pengikut dan penganut paham apa yang ia sebut *wujudiyah* itu. Pengamalan paham yang menyimpang dari ajaran Islam ini dikenal

yang pernah terjadi di Aceh pada masa lampau. Gerakan kebatinan, gerakan *'uzlah* atau gerakan tarekat (tasawuf) pada mulanya bertujuan baik, yaitu pembinaan sikap hijrah batin dari segala kemungkarannya karena tidak sanggup atau tidak berani diberantas baik dengan perkataan maupun perbuatan. Tetapi, kemudian gerakan-gerakan ini terpengaruh atau dimasuki unsur-unsur luar yang menyelewengkannya dari tujuan semula. Dalam perkembangan selanjutnya, tanpa dapat dielakkan, konsep *wahdat al-wujûd* dan *sâlik* buta muncul di tengah-tengah masyarakat yang mayoritas beraliran sunni. Akibatnya, timbul perbedaan pandangan antara para pengikutnya yang mengakibatkan terjadinya polemik dan bahkan konflik.

14. *Nabi Muhammad SAW sebagai Panglima Perang*, diterbitkan oleh PT. Mutiara Sumber Widya, 1983, 1997, dan 1998. Buku ini mengemukakan riwayat hidup Nabi Muḥammad dan kedudukannya sebagai panglima perang. Dengan mengutip ayat-ayat al-Qur`ân, sebagai argumen, A. Hasjmy menjelaskan tentang doktrin perang dalam Islam, undang-undang perang dan syarat-syarat menjadi tentara dalam Islam. Selain itu, dia juga mengungkapkan 10 dasar ajaran perang yang dimiliki Nabi Muḥammad. Dan yang paling penting adalah perang dalam Islam berdasarkan kemanusiaan. Di sinilah letak keunikan ajaran Islam tentang tatacara berperang dibandingkan dengan tatacara yang dilakukan orang-orang kafir.
15. *Semangat Merdeka: 70 Tahun Menempuh Jalan Pergolakan dan Perjuangan Kemerdekaan*, diterbitkan oleh Bulan Bintang, Jakarta 1985. Barangkali, dilihat dari jumlah pagina, buku *Semangat Merdeka* ini adalah buku yang paling tebal

juga dengan *sâlik* buta. Informasi selanjutnya mengenai perdebatan antara al-Raniri dan pengikut Hamzah Fansuri baca, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, (Jakarta: Prenada Media, 2004), h. 197-222. *Sâlik* buta tampaknya masih dipraktikkan di Aceh sampai sekarang; dan juga mendapat tantangan keras dari ulama Aceh awal abad ke-20, Teungku Abdullah Ujong Rimba. Menurut Abdullah Ujong Rimba, ajaran *sâlik* buta berasal dari sufi-sufi besar Aceh abad ke-16 dan 17, yang dihubungkan dengan dua tokoh ulama sufi, Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani. Lebih lanjut tentang *sâlik* buta lihat, Misri A. Muhsin, "Teungku Haji Abdullah Ujong Rimba: Representasi Ulama Aceh Abad XX," dalam Tim Penulis, *Ensiklopedi Pemikiran Ulama Aceh*, (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004), h. 213-235.

(*voluminous*), 772 halaman, dibandingkan karya-karya A. Hasjmy yang lain yang pernah ditulisnya. Buku ini merupakan rekaman atau catatan mengenai kejadian atau peristiwa penting yang mengitari penulisnya, yang erat hubungannya dengan perjalanan hidup A. Hasjmy baik yang terlibat langsung dalam peristiwa tersebut, tidak langsung maupun tidak terlibat sama sekali. Buku ini menghimpun fakta-fakta sejarah, yang secara sosio-historis dan politis, telah ikut mempengaruhi kehidupan dan kepribadian A. Hasjmy secara total. Kisah-kisah perang melawan penjajahan sejak dari awal sampai Indonesia merdeka; bahkan masa-masa sesudahnya. Menurut A. Hasjmy, “semangat ingin tetap merdeka itulah yang menyebabkan rakyat Indonesia berperang puluhan tahun melawan tentara kolonial Belanda, terutama sekali perang kemerdekaan di Aceh yang menghabiskan waktu cukup lama” Karena buku ini banyak menceritakan tentang kehidupan dan peranan diri penulis dalam berbagai peristiwa, pengalaman, dan kisah perjuangannya, maka buku ini dapat disebut sebagai karya *autobiography* yang komprehensif.

Inilah sebagian karya penting A. Hasjmy yang memuat berbagai pesan dan kesan perjuangan, motivasi dan misi gerakan, semangat keilmuan, pendidikan, politik, dan kebudayaan. Seperti diakuinya, dia menulis buku “sesekali dengan cara berat ilmiah dan lebih sering dengan cara ringan dan santai.”¹⁷⁹ Dari pernyataan ini dapat dipahami bahwa A. Hasjmy selain menulis buku-buku yang memenuhi kriteria ilmiah, juga mengarang buku-buku ringan (karya ilmiah populer) seperti novel dan roman. Di sinilah sebenarnya letak keunggulan dan kemampuan serta keunikan A. Hasjmy dalam dunia tulis menulis; dia memiliki keahlian dalam mengolah kata dengan metode yang kaya. Naluri menulisnya terus hidup meski sudah usia senja dan bahkan sudah tergeletak di rumah sakit. Seperti dikisahkan Robby Tandiar, dokter yang merawat A. Hasjmy, selama dalam ruang perawatan dia terus menulis, kadang-kadang sampai larut malam; akhirnya melahirkan sejumlah sajak yang indah dan

¹⁷⁹ A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 13.

menyentuh sanubari. Sajak-sajak ini kemudian diberi judul *Malam-malam Sepi di RS MMC*.¹⁸⁰

Dari karya-karyanya dapat dilacak lebih lanjut pemikiran atau gagasannya dalam berbagai bidang. Generasi sekarang, khususnya masyarakat Aceh, sangat beruntung karena A. Hasjmy meninggalkan banyak karya tulis sehingga tidak begitu sulit untuk melakukan rekonstruksi sejarah mengenai dirinya dan pemikirannya. Dalam hal karya tulis, patut dicatat, untuk ulama abad ke-20 hanya ada dua orang ulama Aceh saja yang gemar menulis dan menghimpun banyak informasi atau naskah tentang hukum Islam dan kesejarahan, yaitu M. Hasbi Ash-Shiddieqy dan A. Hasjmy. Dalam kaitan ini, Abu Hassan Sham (sastrawan Melayu), karena kekagumannya terhadap sosok A. Hasjmy, mengomentari bahwa kunjungannya ke Aceh, pada tahun 1980, adalah untuk bertemu dengan A. Hasjmy. Menurutnya, A. Hasjmy adalah pewaris dan penerus para penulis yang telah silam.¹⁸¹

D. Idealisme Pergerakan dan Karier Politik A. Hasjmy

Sebagai seorang yang berjiwa organisatoris, A. Hasjmy tidak dapat dipisahkan dari pergerakan baik yang bersifat politik maupun sosial. Aktivitas organisasi dilakukan mengikuti alur kondisi dan situasi yang berkembang, sehingga dia melibatkan dirinya dalam organisasi atau pergerakan yang berbeda sesuai dengan tuntutan dan perubahan sosial dan politik. Ini mengindikasikan ketajaman naluri politik A. Hasjmy yang kelak di kemudian hari menjadi prinsip hidupnya dalam membaca tanda-tanda zaman. Berdasarkan sudut pandang ini, pergerakan dan karier politiknya dapat dideskripsikan sebagai berikut:

¹⁸⁰ RS MCC singkatan dari Rumah Sakit Metropolitan Medical Center di Jakarta. A. Hasjmy di rawat di rumah sakit ini pada 1992. Lebih lanjut, lihat Robby Tandari, "Malam-malam Sepi di Rumah Sakit MMC", dalam Badruzzaman Ismail, et al. (ed.), *Delapan Puluh Tahun Melalui Jalan Raya Dunia*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 141-144.

¹⁸¹ Abu Hassan Sham, "Pengamat Sastra Melalyu Klasik Aceh yang Gigih" dalam Badruzzaman Ismail, et. al. (ed.), *Delapan Puluh Tahun*, h. 88.

1. Idealisme Pergerakan

A. Hasjmy memiliki semangat pergerakan dan berorganisasi yang tinggi. Tidak heran kalau ia terus berkiprah dalam gerakan atau organisasi kepemudaan dan perjuangan. Sejak usia muda, A. Hasjmy telah berperan aktif sebagai pemimpin organisasi. Organisasi pertama yang ia masuki adalah HPII (Himpunan Pemuda Islam Indonesia) Cabang Padang Panjang (1932-1935). Setelah setahun aktif dalam organisasi ini, ia dipilih menjadi Wakil Ketua Pimpinan Cabang. Sedangkan ketuanya adalah Abdul Gani dan pembantu umum adalah T. Banta Syam. Inilah karier organisasi pertama digeluti A. Hasjmy di perantauan. Dalam periode yang sama, A. Hasjmy juga aktif sebagai anggota partai politik PERMI (Persatuan Muslim Indonesia) Cabang Padang Panjang.¹⁸²

Karena mengadakan rapat tanpa izin dari Pemerintah Kolonial Belanda dan diklaim telah melanggar aturan *vergadering verbod*, setelah mengalami proses pemeriksaan dan pengadilan, kemudian A. Hasjmy bersama kawan-kawannya, pada tahun 1935, dijebloskan ke dalam penjara di Padang Panjang selama tiga bulan. Memang, menurut pengakuan A. Hasjmy, penjara bagi aktivis pada masa itu merupakan “surga pergerakan”.¹⁸³ Ini pengalaman pertama bagi A. Hasjmy tinggal dalam penjara. Selama dalam tahanan, A. Hasjmy nyaris tidak membaca satu buku pun karena tidak diperkenankan membawa buku ke dalam penjara. Hanya satu-satunya pembangkit inspirasinya, yakni al-Qur`ân.¹⁸⁴

Pada tahun 1936, A. Hasjmy bersama teman-temannya mendirikan organisasi dengan nama SPIA (Serikat Pemuda Islam Aceh) yang wilayah gerakannya meliputi seluruh Tanah Aceh. Setelah diadakan kongres, SPIA ini berubah nama menjadi PERAMIINDO (Pergerakan Angkatan Muda Islam Indonesia), yang gerakannya lebih bersifat radikal dan militan. Dalam organisasi SPIA, A. Hasjmy menjadi sekretaris umum dan dalam PERAMIINDO sebagai anggota besarnya.¹⁸⁵ Selama masa belajar di *al-Jâmi'ah al-Islâmiyyah* di Padang, A. Hasjmy aktif dalam organisasi PERMAI (Persatuan

¹⁸²A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 68. Lihat juga A. Ghazaly, *Biografi*, h. 7-8.

¹⁸³A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 68.

¹⁸⁴A. Ghazaly, *Biografi*, h. 8.

¹⁸⁵A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 77.

Mahasiswa *al-Jâmi'ah al-Islâmiyah*). Dalam organisasi ini dia memangku jabatan sekretaris periode 1939-1940.

Kemudian, A. Hasjmy menjadi ketua umum dalam organisasi PPPA (Persatuan Pemuda Pelajar Aceh) di Padang selama periode 1939-1941. Di sela-sela kesibukannya mengurus organisasi, dia juga menjadi sekretaris redaksi majalah bulanan *Kewajiban* di Madrasah Thawalib Padang Panjang. Di samping itu, dia memimpin majalah *Matahari Islam* di *al-Jâmi'ah al-Islâmiyah* Padang. Majalah ini mengembangkan misi kebudayaan Islam, pendidikan, dan kebangkitan dunia Islam.¹⁸⁶

Setelah berdiri PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh) pada 1939, PERAMIINDO bekerjasama dengan pemuda PUSA, terutama dalam kependuan Islam atau *Kasysyâfat al-Islâm*. Dalam pemberontakan terhadap agresi tentara Jepang pada awal 1942, PERAMIINDO ikut aktif bersama pemuda PUSA. A. Hasjmy ikut serta memimpin pemberontakan, dengan mendirikan gerakan bawah tanah "Gerakan Fajar", terhadap kekuasaan dan pendudukan tentara Jepang pada 1942-1945.¹⁸⁷

Diduga terlibat dalam pemberontakan Darul Islam (DI) di Aceh pada 1953, A. Hasjmy ditangkap kemudian dimasukkan ke dalam penjara selama delapan bulan.¹⁸⁸ Ini merupakan pengalaman keduanya mendekam dalam penjara. Kenyataan ini mengindikasikan bahwa dari awal pergerakannya, A. Hasjmy sudah menunjukkan semangat sebagai seorang pejuang yang tidak takut mati. Dan A. Hasjmy tidak pernah patah semangat dalam menghadapi aneka tantangan. Semangat perjuangan yang sudah tertanam sejak awal menjadikan dirinya semakin berani menghadapi resiko dalam setiap sepak terjangnya. Karena A. Hasjmy memimpin pemberontakan itu, ayahnya Teungku Hasjim ditangkap Jepang dan baru dibebaskan setelah Jepang meninggalkan Aceh. Pada awal tahun 1945, A. Hasjmy bersama dengan sejumlah pemuda yang bekerja pada kantor Atjeh Shimbun dan Domai mendirikan suatu gerakan rahasia, IPI (Ikatan Pemuda Indonesia). Ikatan ini bertujuan mengadakan persiapan

¹⁸⁶ A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 56-57.

¹⁸⁷ A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 79.

¹⁸⁸ Badruzzaman Islamil et al. (ed.), *Delapan Puluh Tahun*, h. 12.

perlawanan terhadap kekuasaan Jepang untuk mengantisipasi penyusupan kembali ke Aceh.¹⁸⁹

Ketika Jepang berkuasa pada tahun 1942-1945 dan T. Njak Arief diangkat sebagai pemerintah sipil untuk Daerah Aceh, A. Hasjmy ditunjuk sebagai Kepala Polisi setempat. Dalam kapasitasnya sebagai Kepala Polisi, A. Hasjmy berusaha keras memulihkan keamanan kota, dan dia berhasil. Namun, tidak bertahan lama kemudian dia kembali aktif pada Gerakan Anti Penjajah. Pada 1945, A. Hasjmy bersama-sama sejumlah pemuda yang bekerja pada kantor surat kabar Aceh Sinbun dan Domai, mendirikan satu gerakan rahasia IPI (Ikatan Pemuda Indonesia).¹⁹⁰ Dalam rapat rahasia itu, A. Hasjmy dipilih menjadi Ketua Umum IPI. Tujuannya adalah mengadakan persiapan perlawanan terhadap kekuasaan Belanda sebagai antisipasi kembalinya Belanda setelah Jepang kalah.

Setelah Jepang menyerah pada 14 Agustus 1945, IPI bergerak aktif secara terang-terangan terutama setelah proklamasi kemerdekaan Indonesia tanggal 17 Agustus 1945. IPI menggerakkan kekuatan rakyat, khususnya para pemuda, untuk mempertahankan proklamasi tersebut. Kemudian, IPI berubah nama menjadi BPI (Barisan Pemuda Indonesia); tidak lama kemudian berubah lagi menjadi PRI (Pemuda Republik Indonesia), dan akhirnya menjadi KDR (Kesatria Divisi Rencong). Sejak dari IPI sampai kepada Divisi Rencong, pergerakan ini dipimpin A. Hasjmy. Divisi Rencong bersama dengan Divisi Gajah dan Divisi Tgk. Chik Di Tiro berjuang dengan

¹⁸⁹A. Hasjmy, *Ulama Aceh*, h. 239.

¹⁹⁰Setelah IPI resmi terbentuk sebagai sebuah organisasi pemuda pertama lahir di Aceh dalam zaman pasca kemerdekaan Indonesia, maka pada tanggal 21 Agustus 1945 itu juga diadakan sidang pertama, yang mengambil keputusan antara lain: 1) mempertahankan kemerdekaan yang telah diproklamkan dan menggerakkan kekuatan rakyat untuk berperang melawan Belanda jika mereka kembali menjajah Indonesia. 2) membentuk pasukan bersenjata yang terdiri dari pemuda-pemuda. 3) menerbitkan surat kabar dan majalah. 4) Merebut kantor dan percetakan Atjeh Sinbun untuk dijadikan kantor dan percetakan surat kabar yang akan diterbitkan; dan untuk sementara dipergunakan sebagai markas IPI. Pada awal September 1945, bersama ribuan pemuda dan masyarakat Aceh lainnya A. Hasjmy memimpin pengibaran bendera Merah Putih yang pertama kali terjadi di Tanah Rencong. Pengibaran bendera merah putih tersebut dilakukan di depan Kantor IPI yang kemudian disusul di tempat-tempat lain. Hal tersebut dilakukan dengan optimis walaupun mendapat kecaman dari Jepang yang masih berkuasa saat itu. Lihat, A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 161.

penuh heroik mempertahankan kemerdekaan Indonesia.¹⁹¹ Pada akhirnya IPI berganti nama menjadi PERSINDO (Pemuda Sosialis Indonesia). PERSINDO Aceh memisahkan diri dari Dewan Pimpinan Pusat PERSINDO setelah terbukti Pimpinan Pusat dipengaruhi PKI (Partai Komunis Indonesia), yang selanjutnya berdiri sendiri dengan berasaskan Islam. Di samping itu, A. Hasjmy mendirikan sebuah lasykar yang diberi nama Divisi Rencong di mana ia tetap sebagai pemimpinnya. Divisi Rencong di bawah komando A. Hasjmy bersama-sama Divisi Gajah kemudian berubah nama menjadi Divisi X, Divisi Teungku Chik Payabakong dan Divisi Teungku Chik di Tiro.¹⁹²

Lebih jauh perlu dikemukakan, selain organisasi-organisasi yang disebutkan di atas, organisasi politik lain yang pernah dimasuki A. Hasjmy adalah PSII (Partai Syarikat Islam Indonesia).¹⁹³ Permulaan karier A. Hasjmy di dunia politik di saat masih di Aceh sebagai Ketua Dewan Pimpinan Wilayah PSII, kemudian setelah pindah ke Jakarta, A. Hasjmy menjabat sebagai Ketua Departemen Sosial Lajnah Tanfiziyah DPP PSII. Di samping bergerak di bidang politik, PSII juga bergerak di bidang ekonomi, pendidikan, dan sosial. Karena itu, ia mempunyai syarikat-syarikat dagang, sekolah-sekolah, madrasah-madrasah, dan pesantren-pesantren. Di bidang kepemudaan, PSII memiliki PMI (Pemuda Muslim Indonesia), sementara gerakan kepanduannya bernama SIAP (Syarikat Islam *Afdeling* Pandu).¹⁹⁴

Setelah Indonesia merdeka, ia aktif sebagai pegawai negeri, dan menduduki berbagai jabatan, antara lain: menjadi Kepala Jawatan Sosial Daerah Aceh, Kutaraja (1946-1947), menjadi Kepala Jawatan Keresidenan Aceh dengan pangkat Bupati tahun 1949, menjadi Inspektur Kepala Jawatan Sosial Provinsi Aceh tahun 1950, Kepala

¹⁹¹A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan*, h. 432.

¹⁹²A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 160.

¹⁹³ PSII adalah partai politik tertua di Indonesia; ia didirikan pada tahun 1911 dengan nama SDI (Syarikat Dagang Islam) di bawah pimpinan seorang tokoh Islam terkemuka, Haji Samanhoedi. Kemudian berubah nama menjadi SI (Syarikat Islam) yang selanjutnya dipimpin oleh Haji Oemar Said Tjokroaminoto. Setelah itu, berubah lagi namanya menjadi PSII (Partai Syarikat Islam Indonesia). Lebih lanjut, lihat A.K. Pringgodigdo, *Sejarah Pergerakan Rakyat Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Rakyat, 1949), h. 14-18, 45-54.

¹⁹⁴A. K. Pringgodigdo, *Sejarah Pergerakan*, h. 136-146.

Bagian Umum pada Jawatan Bimbingan dan Perbaikan Sosial dari Kementerian Sosial di Jakarta tahun 1955, diangkat menjadi Gubernur Kepala Daerah Provinsi Aceh untuk periode 1957-1960, kemudian menjadi Gubernur Kepala Daerah Istimewa Aceh periode 1960-1964, dan pensiun dari Pegawai Negeri Sipil (PNS) atas permintaan sendiri tahun 1966.¹⁹⁵ Ketika Golkar berjaya pada era 1980-an, A. Hasjmy dinobatkan sebagai *Pinisepuh* (penasehat) dalam kancah politik Orde Baru atau Golkar. Dalam pada itu, A. Hasjmy juga dipercayakan untuk menjadi Rektor Universitas Muhammadiyah Aceh (UNMUHA) dalam masa bakti 1983-1987.

Kisah pergerakan yang ditempuh A. Hasjmy selama masa-masa pra- kemerdekaan Indonesia memperlihatkan idealismenya dalam mempertahankan prinsip dan cita-cita. Dalam konteks ini dapat dikatakan, A. Hasjmy adalah sosok pejuang dan pemimpin yang telah menunjukkan dedikasi dan amal baktinya bagi agama, bangsa, dan negara sejak usia muda. Inilah modal awal kepemimpinan yang dilaluinya dengan penuh kesabaran dan tawakal, yang pada gilirannya dia menjadi pemimpin umat yang sesungguhnya.

2. Karier Politik

Puncak karier politik A. Hasjmy ditandai dengan pelantikannya sebagai Gubernur Propinsi Aceh pada tanggal 27 Januari 1957 di Banda Aceh, yang dihadiri oleh pejabat-pejabat pemerintahan sipil dan militer, pemuka-pemuka masyarakat dan Menteri Dalam Negeri bersama sejumlah pejabat tinggi lainnya, seperti kepala Staff Angkatan Darat, Kolonel A.H. Nasution bersama sejumlah perwira tinggi dan Gubernur Sumatera Utara. Pelantikan dilakukan dalam upacara resmi sebagai kelaziman pelantikan pejabat-pejabat tinggi.

Sejak saat itu A. Hasjmy resmi menjadi Gubernur Propinsi Aceh dan memulai bekerja keras membangun serta mengembalikan situasi yang semakin memanas di Aceh. Dalam usahanya, A. Hasjmy bekerja sama dengan Letnan Kolonel Syamaun Gaharu, Panglima Komando Daerah Militer Aceh, untuk memajukan Aceh dalam segala bidang

¹⁹⁵A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 432.

kehidupan: bidang pemulihan keamanan, peningkatan prasarana dan sarana, dan pendidikan,

Langkah awal yang dilakukan oleh Gubernur A. Hasjmy ketika mulai melaksanakan pemerintahan adalah mengadakan hubungan baik dengan pemimpin Darul Islam Aceh pada tanggal 30 Januari 1957 setelah lebih dahulu memberitahukan rencana kegiatan tersebut kepada Komandan Resimen Aceh, Syamaun Gaharu. Syamaun Gaharu selaku Komandan Resimen sudah merintis jalan untuk menyelesaikan masalah Darul Islam di Aceh yang terkenal dengan Nama “Konsepsi Prinsipil Bijaksana”, maksudnya adalah “Prinsipil” Aceh tetap berada di bawah payung Negara Kesatuan Republik Indonesia sedangkan “Bijaksana” maksudnya menghindari terjadi pertumpahan darah.¹⁹⁶

Konsepsi ini mendapat tanggapan serius pula dari Pemerintah Pusat. Bertepatan dengan hari pelantikan A. Hasjmy sebagai Gubernur, saat itu pula kepala Staf Angkatan Darat, Jenderal A.H. Nasution, Letnan Kolonel Syamaun Gaharu, dan A. Hasjmy mengadakan pertemuan penting membahas masalah penyelesaian DI/TII Aceh. Pertemuan itu memperoleh kesepakatan bahwa konsepsi prinsipil bijaksana yang dibuat oleh Syamaun Gaharu dapat dilaksanakan dan A.H. Nasution selaku Penguasa Perang Pusat memberikan petunjuk dan saran untuk pelaksanaan konsep tersebut.¹⁹⁷ Bersama-sama dengan Syamaun Gaharu, A. Hasjmy bertekad akan mengusahakan penyelesaian terbaik bagi kasus DI/TII Aceh. Kerjasama yang harmonis di antara dua orang yang berkuasa di Aceh ini membuahkan hasil yang sangat berharga bagi seluruh rakyat Aceh.

Pada bulan Maret 1957 Aceh dinyatakan dalam keadaan perang dan Letkol Syamaun Gaharu diangkat menjadi penguasa perang daerah. Penguasa perang daerah diberikan wewenang membuat peraturan-peraturan untuk kelancaran pelaksanaan konsepsi prinsipil bijaksana. Untuk lebih memuluskan jalan, Gubernur A. Hasjmy mengunjungi beberapa ulama terkenal seperti Teungku

¹⁹⁶A. Hasjmy, dkk. (ed.), *50 Tahun Aceh Membangun*, (Banda Aceh: MUI Aceh, 1995), h. 140.

¹⁹⁷A. Hasjmy, dkk. (ed.), *50 Tahun Aceh*, h. 140.

Hasan Krueng Kale dan Teungku Abdullah Umar Lam U. Pendekatan juga dilakukan dengan pimpinan Masyumi, Perti, PSI, PKI, NU, PNI, IPKI, Muhammadiyah, dan Lain-lain. Gubernur A. Hasjmy menjelaskan kepada mereka tentang konsepsi prinsipil bijaksana dalam menyelesaikan peristiwa Aceh; yang mendapat sambutan baik serta saran-saran tambahan, kecuali PKI yang berpendirian agar Darul Islam Aceh ditumpas habis.¹⁹⁸

Upaya selanjutnya yang ditempuh oleh Gubernur A. Hasjmy dan Letkol Syamaun Gaharu adalah melakukan suatu perundingan untuk meredakan keadaan yang sudah mulai memanas. Pertemuan diadakan di Desa Lamteh, pada tanggal 7 April 1957 dan dihadiri oleh pihak pemerintah yaitu Gubernur A. Hasjmy, Kepala Polisi Muhammad Isya, dan Tengku Abdul Wahab, Pegawai Tinggi Agama di Jakarta. Pihak DI diwakili oleh Perdana Menteri DI, Hasan Ali, Menteri Pertahanan DI, Hasan Saken, Bupati Aceh Besar DI, Ishak Amin dan seorang tokoh DI lainnya, Pawang Leman.¹⁹⁹ Pertemuan itu menghasilkan suatu persetujuan yang terkenal dengan nama "Piagam Lamteh" atau "Ikrar Lamteh" yang isi pokoknya antara lain:

1. Kami setiap putra-putri Aceh bertanggung jawab terhadap hari depan Aceh yang kami cintai dan rasa berkewajiban untuk membangun Aceh kembali dalam segala bidang.
2. Pembangunan yang sangat diharapkan oleh rakyat Aceh yang harus kami laksanakan yaitu pembangunan dalam bidang agama Islam dalam arti yang luas, dan pembangunan dalam bidang politik juga dalam arti yang luas dan pembangunan dalam bidang pendidikan, kebudayaan, peradatan dan kesemuanya harus tidak boleh bertentangan dengan ajaran Islam.
3. Untuk dapat melaksanakan cita-cita pembangunan Aceh kembali kami bersepakat untuk menghentikan pertempuran di antara sesama putera Indonesia di Aceh.²⁰⁰

¹⁹⁸Ali Hasjmy, dkk (ed.), *50 tahun Aceh Membangun*, h. 141.

¹⁹⁹Ali Hasjmy, dkk (ed.), *50 tahun Aceh Membangun*, h. 141

²⁰⁰A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 484.

Atas dasar *Ikrar Lamteh* ini pula tercapai suatu persetujuan antara pihak pemberontak dengan Komando Daerah Militer Aceh untuk berlakunya gencatan tembak-menembak.²⁰¹ Usaha tersebut dilanjutkan dengan pertemuan antara Pemerintah Daerah dengan pihak DI/TII sebagaimana dikemukakan A. Hasjmy:

Sebagai lanjutan dari pelaksanaan “Ikrar Lamteh” pada pertengahan tahun 1957, kami (Panglima Kodam I Kolonel Syamaun Gaharu, Gubernur Aceh A. Hasjmy dan Kepala Polisi M. Isya) pergi ke suatu tempat di daerah yang jauh, yang dinamakan “Mardhatillah”, untuk mengadakan pembicaraan dengan Wali Negara DI, Tgk. Muhammad Daud Beureueh. Kami pergi tanpa pengawalan, hanya diantar oleh suatu Kompi TII.²⁰²

Ikrar Lamteh yang merupakan wujud konsepsi prinsipil bijaksana tersebut kurang mendapat respon dari Daud Beureueh. Sikapnya yang keras membuat pertentangan pendapat di kalangan pemimpin DI/TII. Situasi seperti itu menimbulkan perpecahan kelompok. Daud Beureueh, Hasan Ali, Ilyas dan lain-lain bertentangan keras dengan kelompok Hasan Shaleh, Ayah Gani dan Husen Al-Mujahid. Timbulnya perpecahan ini dikarenakan perbedaan pendapat mengenai cara penyelesaian masalah Aceh dengan baik. Perbedaan pendapat itulah yang mendorong lahirnya “Dewan Revolusi” Darul Islam Tentara Islam Indonesia Aceh.²⁰³ Dewan Revolusi DI/TII ini dipimpin oleh Ayah Gani Usman sebagai Ketua dan A.G. Mutiara sebagai Sekretaris. Pada tanggal 15 Maret 1959 terjadilah pengambilalihan kekuasaan “Negara Bagian Aceh” yang pada waktu itu sedang dikuasai oleh Dewan Revolusi DI/TII. Pengambilalihan kekuasaan tersebut terjadi di Metareum, Pidie.

Tujuan satu-satunya dibentuk Dewan Revolusi adalah ikut bekerja sama dengan Pemerintah Daerah dan Penguasa Perang serta segenap lapisan masyarakat untuk menertibkan kembali masyarakat Aceh. Langkah selanjutnya dari Dewan Revolusi ialah mengadakan musyawarah dengan Pemerintah Republik Indonesia. Keinginan

²⁰¹M. Nur El Ibrahimy, *Tgk. M. Daud Beureueh Peranannya dalam Pergolakan di Aceh*, (Jakarta: Gunung Agung), 1982. h. 108.

²⁰²Lihat, T. Alibasyah Talsya, *10 Tahun Daerah Istimewa Aceh*, (Banda Aceh: Pustaka Putroe Tjanden, t.th.), h. 16.

²⁰³Hasan Saleh, *Mengapa Aceh Bergolak*, (Jakarta: Graffiti Press, 1992), h. 356

Dewan Revolusi ditanggapi serius oleh Pemerintah Pusat. Hal ini terbukti dengan terbentuknya Missi Hardi untuk memulihkan kembali keamanan di Aceh pada masa pemerintahan Perdana Menteri, Ir. Juanda.²⁰⁴ Pimpinan DI yang hadir dalam pertemuan itu adalah Perdana Menteri, Hasan Ali, Hasan Saleh, T.M. Amin, A.G. Mutiara, Teungku M. Ali Piyegung, Teungku Zainal Abidin Tiro, dan A. Jalil Amin.

Pada tahun 1958 terjadi pula peristiwa PRRI yang berpusat di Sumatera Barat. Dengan terjadinya peristiwa tersebut Pemerintah Daerah lebih intensif lagi menangani peristiwa DI/TII. Karena, ada kekhawatiran Darul Islam Aceh terhadap PRRI yang akan menyebabkan terganggunya usaha perdamaian yang telah dirintis selama ini. Namun PRRI ini dapat diselesaikan Pemerintah Pusat pada awal Mei 1958. Dengan demikian Ikrar Lamteh dapat dipertahankan tanpa adanya gangguan yang berarti.

Untuk meyakinkan para petinggi pemerintahan, pada awal Mei 1958, Perdana Menteri Ir. Juanda meminta Gubernur A. Hasjmy didampingi Letkol Syamaun Gaharu berangkat ke Jakarta guna menghadiri sidang istimewa kabinet untuk memberikan penjelasan tentang politik pemulihan keamanan di Aceh. Setelah Panglima dan Gubernur masing-masing berpidato lebih dari 1 jam di depan para menteri, maka seluruh anggota kabinet menyetujui penyelesaian DI Aceh dengan cara damai. Namun demikian, hal ini bukanlah keputusan akhir. Persetujuan Presiden Soekarno masih diharapkan. Perdana Menteri Juanda meminta supaya Panglima dan Gubernur Aceh menghadap Soekarno untuk memberikan penjelasan.²⁰⁵ Dalam pertemuan tersebut, hadir Kepala Staf Angkatan Darat Kolonel Nasution, Kepala Staf Angkatan Laut Kolonel Sugiarto dan Kepala Staf Angkatan Udara Kolonel Surya Darma. Panglima Gaharu dan Gubernur A. Hasjmy, masing-masing berpidato memberi penjelasan, yang mana penjelasan kedua pejabat tersebut diterima baik oleh Perdana Menteri Juanda dan Kepala Staf angkatan Darat Kolonel Nasution.²⁰⁶ Namun Kepala Staf Angkatan Laut Sugiarto berpendapat bahwa Darul Islam harus dihancurkan dengan kekuatan senjata,

²⁰⁴M. Nur. El Ibrahimy, *Kisah Kembalinya Tgk. Moh. Daud Beureueh ke Pangkuan Republik Indonesia*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), h. 109.

²⁰⁵T. Alibasyah Talsya, *10 Tahun Daerah Istimewa Aceh*, h. 16.

²⁰⁶T. Alibasyah Talsya, *10 Tahun Daerah Istimewa Aceh*, h. 17.

sedangkan Kepala Staf Angkatan Udara bersikap moderat dengan menyatakan dalam menyelesaikan peristiwa Aceh perlu dicarikan jalan yang paling baik. Akhirnya Perdana Menteri Juanda memberi tanggapan panjang lebar dengan bahasa yang halus mengatakan: “Kalau rakyat Aceh kini ibarat seorang anak nakal, bapaknya tidak harus memukul anak itu. Selama ada jalan bagi anak nakal untuk menjadi baik kembali haruslah kita pergunakan jalan itu. Kelihatannya jalan itu ada dan alangkah tidak bijaksananya seorang ayah tidak pandai menggunakan jalan itu.”²⁰⁷

Akhirnya Presiden Soekarno menyetujui cara damai yang ditawarkan oleh panglima Gaharu dan Gubernur A. Hasjmy. Selanjutnya untuk memperlancar penyelesaian masalah Aceh, diutuslah wakil Perdana Menteri Mr. Hardi ke Aceh dengan anggota 20 orang, terkenal dengan nama Missi Hardi. Para utusan tersebut tiba di Banda Aceh pada tanggal 22 Mei 1959 dengan membawa harapan baru yang akan menyelesaikan peristiwa yang berkecamuk di Serambi Makkah. Missi ini bertugas mengadakan musyawarah segitiga dengan para pemimpin pemerintahan daerah dan juga para pemimpin gerakan DI/TII. Missi ini disambut baik oleh kedua belah pihak tersebut.

Musyawarah segitiga: Missi Hardi, Penguasa Perang/Pemerintah Daerah Aceh dan delegasi DI tersebut berlangsung selama 3 hari, sejak tanggal 24-26 Mei 1959. Upacara pembukaan dilakukan oleh Gubernur A. Hasjmy yang bertindak sebagai ketua delegasi Penguasa Perang/Pemerintah Daerah. Musyawarah yang menurut Panglima Komando Daerah Militer Aceh dan Pemerintahan Daerah berjalan sangat lancar dan penuh persahabatan, sehingga membuahkan butir-butir pemikiran:

1. Keputusan Perdana Menteri Republik Indonesia tanggal 26 Mei 1959 No.1/Misi/1959 yang pokoknya menyatakan bahwa Daerah Swatantra Tingkat I Aceh dapat disebut dengan “Daerah Istimewa Aceh” dengan catatan, bahwa kepada daerah itu tetap berlaku ketentuan-ketentuan mengenai Daerah Swatantra Tingkat I seperti termuat dalam undang-undang No.1 tahun 1957 tentang pokok-pokok pemerintahan daerah, begitu pula

²⁰⁷A. Hasjmy, dkk. (ed.), *50 Tahun Aceh*, h. 143

lain-lain peraturan perundangan yang berlaku untuk Daerah Swatantra Tingkat I, mengenai otonomi yang seluas-luasnya. Terutama dalam lapangan keagamaan, peradatan dan pendidikan.

2. Keputusan termaksud mulai berlaku sejak tanggal 26 Mei 1959 sampai ada ketentuan lain, memberikan instruksi kepada segenap kementerian, jawatan, dan dinas-dinas yang bersangkutan agar memberikan bantuan seperlunya kepada Daerah Swatantra Tingkat I Daerah Istimewa Aceh dalam pertumbuhan otonomi yang seluas-luasnya.²⁰⁸

Status Daerah Istimewa yang diberikan untuk Aceh membuat masyarakat di daerah ini benar-benar bahagia. Walaupun demikian suasana masih belum sepenuhnya aman. A. Hasjmy diangkat kembali menjadi Gubernur Daerah Istimewa Aceh, berdasarkan keputusan Presiden RI tanggal 24 Desember 1959 Nomor 469/M/1959. Sebagai Penguasa Perang dijabat oleh Kolonel Yasin, menggantikan Letkol Syamaun Gaharu yang telah berakhir masa jabatannya. Kolonel Yasin dalam usahanya menghentikan sisa-sisa pemberontakan mengadakan seruan-seruan yang pada pokoknya meminta para pemberontak tersebut kembali ke pangkuan Ibu Pertiwi. Upaya tersebut disambut baik oleh masyarakat Aceh dan sebagian besar pemberontak DI/TII. Kampanye yang dilakukannya sejak bulan April 1961 memperlihatkan hasil yang sangat menguntungkan bagi terciptanya penyelesaian masalah keamanan di Aceh.

Kemudian, langkah selanjutnya Kolonel Yasin dengan bantuan Pemerintah Daerah mulai mengadakan surat menyurat dengan Daud Beureueh. Setelah mendapat jawaban positif, Kolonel Yasin langsung mengadakan pertemuan dengan Daud Beureueh. Dalam kesempatan itu, Yasin menyampaikan hasrat dan keinginan Menteri Keamanan Nasional dan hasrat hati Kolonel Yasin sendiri agar Daud Beureueh bersedia kembali ke pangkuan Ibu Pertiwi.²⁰⁹ Sebagian dari anggota DI/TII tersebut banyak yang dengan suka rela kembali ke pangkuan Ibu Pertiwi. Dan presiden RI telah pula memberikan amnesti dan abolisi kepada semua anggota DI/TII yang kembali tersebut,

²⁰⁸T. Alibasyah Talsya, *10 Tahun Daerah Istimewa Aceh*, h. 19.

²⁰⁹T. Alibasyah Talsya, *10 Tahun Daerah Istimewa Aceh*, h. 20.

berdasarkan keputusan presiden nomor.449 tahun 1961, tanggal 17 Agustus 1961.²¹⁰

Setelah menempuh perjalanan panjang dalam proses penyelesaian konflik di Aceh, tanggal 21 Mei 1962, Daud Beureueh kembali ke pangkuan Republik Indonesia. Akhirnya pada tanggal 17-21 Desember 1962, atas prakarsa Panglima Daerah Militer (Pangdam) I/Iskandar Muda. Kolonel M. Yasin diadakan “Musyawarah Kerukunan Rakyat Aceh” yang didukung oleh tokoh-tokoh pemerintahan daerah Aceh dan masyarakat.

Musyawarah tersebut melahirkan piagam Blang Padang (Piagam Kerukunan Rakyat Aceh), yang berisikan pernyataan tekad bulat mufakat, memelihara, dan memupuk kerukunan yang bersinarkan persatuan dan *silaturrahmi* yang abadi sehingga merupakan kekuatan batin dan penggerak pembinaan generasi turun temurun, dalam rangka pembangunan yang dijiwai proklamasi 17 Agustus 1945 menuju masyarakat sejahtera, adil dan makmur.²¹¹ Hal lain yang dilakukan pemerintah untuk mengembalikan semangat kebesaran jiwa rakyat Aceh, adalah mengubah kembali nama Kutaraja menjadi Banda Aceh. Perubahan nama ini dituangkan dalam surat keputusan Gubernur Kepala Daerah Istimewa Aceh tanggal 28 Desember 1962 No. 153/1962 terhitung mulai 1 Januari 1963; dan dikuatkan dengan keputusan Menteri Pemerintahan dan Otonomi Daerah tanggal 9 Mei 1963 No. Des. 52/1/43 nama Banda Aceh disahkan menjadi nama Ibukota Daerah Istimewa Aceh.²¹²

Demikianlah semangat dan kerja kerja keras A. Hasjmy dalam memulihkan keamanan di Aceh. Memang, dalam kapasitasnya sebagai gubernur, A. Hasjmy pada satu sisi ditantang oleh masalah internal masyarakat Aceh, dan pada sisi yang lain dia harus berhadapan dengan Pemerintah Pusat untuk menentukan kebijakan politiknya. Langkah awal ditempuh A. Hasjmy sudah tepat, yaitu memulihkan keamanan untuk memulai pembangunan Aceh. A. Hasjmy mengakui bahwa tanpa keamanan, Aceh tidak dapat

²¹⁰Bambang Suwondo, *Sejarah Daerah Propinsi Daerah Istimewa Aceh*, (Banda Aceh: Depdikbud, 1978), h. 190.

²¹¹A. Hasjmy, dkk. (ed.), *50 Tahun Aceh*, h. 291-292.

²¹²A. Hasjmy, dkk. (ed.), *50 Tahun Aceh*, h. 292.

dibangun; dan daerah yang dijuluki “Serambi Makkah” ini akan terus tertinggal dibandingkan dengan daerah-daerah lain di Indonesia. Dalam kebijakan politiknya, tampak bahwa A. Hasjmy menempuh jalan bijak, persuasif, lembut, dan demokratis. Setiap penyelesaian masalah Aceh selalu diawali dengan musyawarah mufakat antara pemerintah dan rakyat. Kendatipun pemulihan keamanan tidak mencapai hasil yang maksimal, setidaknya A. Hasjmy telah mampu membujuk Daud Beureueh turun gunung untuk kembali ke pangkuan Ibu Pertiwi (Indonesia).

Pada masa A. Hasjmy mulai menjabat sebagai Gubernur, Aceh sedang mengalami kemunduran di bidang pendidikan. Hal ini disebabkan berbagai faktor dan peristiwa yang terjadi di Aceh. Pada masa pemerintahan Kolonial Belanda, pendidikan formal di Aceh sangat mundur. Lebih-lebih pada masa pendudukan militer Jepang selama 3,5 tahun. Setelah Jepang kalah dalam perang dunia II, bangsa Indonesia memproklamasikan kemerdekaannya. Karena seluruh rakyat Aceh terlibat dalam perjuangan mempertahankan kemerdekaan dari berbagai serangan, maka bidang pendidikan tidak sempat ditingkatkan secara sungguh-sungguh. Namun, Aceh tidak kekurangan kaum intelektual, pemikir dan perencana. Hal ini disebabkan sejak masa Belanda, masa Jepang, peranan pendidikan agama cukup besar, sehingga dapat menghasilkan sumber daya manusia yang dibutuhkan pada saat itu. Pendidikan di daerah Aceh mulai berkembang pesat sejak tahun 1958, di mana pemerintahan mulai menggalakkan pendidikan sebagai salah satu usaha pemulihan keamanan di Aceh.²¹³

Pada tanggal 21 Agustus 1959 terbentuklah suatu badan pelaksana yang disebut Yayasan Dana Kesejahteraan Aceh (YDKA), yang tujuannya adalah mengadakan pembangunan dalam segala bidang, baik bidang rohani maupun jasmani guna mewujudkan kesejahteraan bagi masyarakat Aceh dalam arti seluas-luasnya.²¹⁴ Setelah diadakan pembahasan dan penelitian yang mendalam diambillah tekad untuk membangun sebuah kampus universitas yang diberi nama “Kota Pelajar/ Mahasiswa Darussalam”. Untuk menciptakan ide-ide, sistem-sistem, jenis-jenis sekolah, tahap-tahap pembangunan, cara-cara penggerakan keikutsertaan rakyat dan

²¹³Bambang Suwondo, *Sejarah Daerah*, h. 197.

²¹⁴A. Hasjmy, dkk. (ed.), *50 Tahun Aceh*, h. 268.

kegiatan-kegiatan lain, dibentuklah sebuah lembaga lain di samping YDKA yang diberi nama “Komisi Pencipta Darussalam”. Pembangunan Kopelma Darussalam ini mendapat dukungan yang sangat antusias dari seluruh lapisan masyarakat Aceh.²¹⁵

Pada tanggal 2 September 1959, Presiden Soekarno meresmikan Kopelma Darussalam, kebanggaan masyarakat Aceh. Dengan diresmikannya Kampus Darussalam, berarti kemajuan pendidikan di daerah Aceh mulai menjadi kenyataan. Tanggal 2 September merupakan hari yang bersejarah bagi masyarakat Aceh dan tanggal tersebut telah ditetapkan sebagai hari pendidikan Daerah Istimewa Aceh, berdasarkan Surat Keputusan Gubernur Kepala Daerah Aceh tanggal 5 Oktober 1960, No. 90/1960.²¹⁶

Dalam bidang prasarana dan sarana juga terus ditingkatkan untuk menopang lajunya pembangunan. Untuk merealisasikan tugas ini, A. Hasjmy memfokuskan pembangunan pada pembinaan berbagai prasarana ekonomi, sosial, politik, dan budaya. Pemanfaatan prasarana ini sangat tergantung pada tanggapan masyarakat. Berdasarkan tanggapan ini A. Hasjmy kemudian menjalankan program-program pembangunan yang disusun oleh pemerintah. Setiap program berisikan banyak proyek yang dibangun dan dibiayai oleh pemerintah. Pelaksanaan proyek-proyek relatif lebih mudah diselesaikan karena adanya kontrak kerja antara pemerintah dan para pemborong. Sedangkan pelaksanaan program pada umumnya memerlukan partisipasi masyarakat dalam bentuk pelbagai macam kegiatan usaha yang dilakukan atas resiko sendiri. Dan tingkatan partisipasi ini akan menentukan sukses tidaknya suatu program pembangunan berdasarkan kebijakan pemerintah dengan mempertimbangkan aspirasi masyarakat Aceh.²¹⁷ Demikianlah A. Hasjmy, dalam kapasitasnya sebagai gubernur, melakukan pelbagai usaha untuk meningkatkan pembangunan di daerah Aceh.

²¹⁵A. Hasjmy, dkk. (ed.), *50 Tahun Aceh*, h. 269.

²¹⁶Bambang Suwondo, *Sejarah Daerah*, h. 197.

²¹⁷ Ismail Suni, *Bunga Rampai Tentang Aceh*, (Jakarta: Bharata Karya Aksara, 1980), h. 463-464.

E. Kontribusi dan Peranan A. Hasjmy

Sebagai budayawan, sejarawan, birokrat, dan ulama, A. Hasjmy memiliki sejumlah gagasan yang masih terpendam dalam karya-karya tulisnya. Dalam kapasitasnya sebagai seorang idealis dan penulis, A. Hasjmy lebih dikenal sebagai seorang birokrat yang merakyat dan senang bekerja secara praktis. Namun, ide-ide briliannya sebenarnya tertuang dalam buku-buku yang dia karang. Tentu saja gagasan atau pemikirannya sangat berguna bagi generasi sekarang; bahkan generasi mendatang. Setelah mempelajari karya-karyanya dalam berbagai disiplin ilmu, maka dapat dikatakan bahwa pemikiran-pemikiran A. Hasjmy masih relevan dengan situasi dan kondisi sekarang; apalagi kalau pemikiran itu direaktualisasikan sehingga menjadi sebuah gagasan yang hidup dan *aplicable* (dapat diterapkan). Gagasan-gagasannya kemudian menjadi distribusi yang sangat penting bagi pembangunan negara dan bangsa.

Dalam bagian ini akan dikemukakan dua hal: *pertama*, kontribusi A. Hasjmy dari totalitas kehidupannya yang akan dikenang sepanjang masa yakni kontribusi dalam bidang pendidikan dan dakwah. Dan *kedua*, peranan A. Hasjmy dalam pembangunan peradaban di Aceh, terutama ketika dia menjadi Gubernur Provinsi Daerah Istimewa Aceh, Rektor IAIN Ar-Raniry, Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia (MUI) Provinsi Daerah Istimewa Aceh, dan menjadi Ketua Umum Lembaga Adat dan Kebudayaan Aceh (LAKA) Provinsi Daerah Istimewa Aceh.

1. Kontribusi A. Hasjmy

a. Kontribusi dalam Bidang Pendidikan

Sejauh ini tidak ada konsep pendidikan secara spesifik yang ditulis A. Hasjmy dalam bentuk buku kecuali beberapa percikan pemikirannya yang bertebaran dalam beberapa karyanya. Untuk mengetahui konsep pendidikan menurut A. Hasjmy, karyanya yang berjudul *Bunga Rampai Revolusi dari Tanah Aceh* (1978) dan *Semangat Merdeka* (1985) dapat dijadikan referensi utama. Dalam kedua buku ini, A. Hasjmy mengungkapkan sejarah pendidikan Islam di Aceh dan cita-citanya untuk membangun sebuah perguruan tinggi Islam yang representatif. Maka, dari gagasannya itu dapat dikemukakan pokok-pokok pemikiran A. Hasjmy mengenai

pendidikan, yang meliputi: pengertian pendidikan Islam, tujuan pendidikan Islam, dan konsepsi pendidikan Darussalam.

1) Pengertian Pendidikan Islam

Pengertian pendidikan Islam, menurut A. Hasjmy, adalah penanaman rasa kesadaran beriman dan beramal salih yang berdasarkan ilmu pengetahuan, sehingga karenanya manusia menjadi makhluk sosial yang menghayati ajaran-ajaran Islam dalam segala bidang kehidupannya, baik kehidupan pribadi maupun kehidupan jama'ah; baik dalam kehidupan politik, kehidupan ekonomi maupun dalam kehidupan sosial.²¹⁸

Definisi pendidikan Islam yang dikemukakan A. Hasjmy di atas mencakup segala aspek kehidupan di mana anak didik diharapkan mempunyai kesadaran tinggi dalam meningkatkan keimanan dan beramal yang didasarkan pada ilmu. Ini berarti ilmu tanpa iman akan sesat, iman tanpa amal salih akan sia-sia. Jadi, perpaduan ilmu, iman, dan amal merupakan suatu keniscayaan. Dan nilai-nilai itulah yang harus ditanamkan kepada anak didik. Selanjutnya, definisi di atas dapat diuraikan lebih lanjut, pendidikan diharapkan dapat membentuk kepribadian anak menjadi makhluk sosial (jamaah); bukan manusia individual yang egoistis. Dengan semangat kebersamaan itu maka manusia akan dapat meraih kesuksesan hidup baik dalam bidang politik, ekonomi maupun sosial.

2) Tujuan Pendidikan Islam

Dalam menentukan tujuan pendidikan Islam, seperti halnya pengertian pendidikan di atas mengacu kepada surat al-'Alaq/96: 1-5, A. Hasjmy merujuk kepada al-Qur`ân. Adapun tujuan pendidikan Islam menurut A. Hasjmy ialah sebagai berikut:

- a) Membina manusia muslim yang beriman dan beramal salih, sehingga memenuhi syarat untuk menjadi khalifah Allah di atas bumi, yang bertugas memakmurkan dunia raya ini (al-Nûr/24: 55-56).

²¹⁸A. Hasjmy, *Bunga Rampai Revolusi dari Tanah Aceh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 52.

- b) Membina manusia mukmin yang beramar makruf dan bernahi mungkar, sehingga mereka memiliki syarat-syarat untuk ditampilkan menjadi umat pilihan di depan mata dunia (Ali 'Imrân/3: 110).
- c) Membina jamaah *Anshâr Allâh*, yang bertugas melaksanakan dakwah *Islamiyah* dengan hikmah (kebijaksanaan) dan ajaran-ajaran yang indah, sebagai syarat mutlak bagi kaum Muslimin untuk menjadi umat yang beruntung dan mendapat kemenangan (Ali 'Imrân/3: 104 dan al-Nahl/16: 125).
- d) Membina angkatan dakwah yang tugasnya berjihad membela rakyat melarat yang tertindas, dengan segala daya, dana dan jiwa, sebagai syarat mutlak untuk mendapat ampunan Allah dan kemenangan di dunia dan di akhirat (al-Nisâ'/4: 74-75 dan al-Shaff/61: 10-12).²¹⁹

Tujuan pendidikan Islam yang dirumuskan A. Hasjmy di atas sangat jelas. Pendidikan Islam diharapkan dapat membentuk angkatan dakwah yang memiliki semangat *mujâhid*, pejuang agama demi tegaknya agama Allah di bumi. Hasil dari sebuah pendidikan adalah tampilnya manusia yang berkualitas yang peduli terhadap rakyat tertindas. Ditinjau dari sisi ini, A. Hasjmy agaknya menekankan pentingnya pembinaan kader melalui lembaga pendidikan. Tanpa memperhatikan pada pembinaan kader ini, masa depan umat Islam akan suram. Karena itu, umat Islam melalui proses pendidikan diharapkan tampil menjadi manusia terbaik seperti diisyaratkan al-Qur`ân. Umat terbaik adalah umat yang memiliki kapasitas ilmu, iman, dan sekaligus menjadi juru penerang bagi masyarakat di mana ia berada. Inilah yang dimaksud A. Hasjmy sebagai *Anshâr Allâh* (penolong agama Allah).

3) Konsepsi Pendidikan Darussalam

Sebagaimana tercatat dalam sejarah pembaruan pemikiran Islam di Indonesia, khususnya awal abad ke-20, bahwa di Minangkabau, Sumatra Barat, merupakan wilayah pertama ditempati kaum pembaru atau lebih dikenal dengan sebutan *Kaum Mudo*.

²¹⁹ A. Hasjmy, *Bunga Rampai*, h. 53.

Minangkabau merupakan wilayah pertama di Nusantara yang melaksanakan pembaruan sistem pendidikan Islam, sehingga karenanya wilayah ini menjelma menjadi pusat kegiatan ilmu pengetahuan. Maka, berdirilah di sana sekolah-sekolah Islam modern, seperti Madrasah Thawalib, Madrasah Diniyah Putra/Putri, Normal Islam, Perguruan Muslim (*Islamic College*), *al-Jâmi'ah al-Islâmiyyah*, *Modern Islamic College*, dan *Dâr al-Mu'allimîn*. Murid-murid dari daerah-daerah lain berdatangan ke Minangkabau untuk belajar dan meperdalam serta memperluas wawasan mereka dalam bidang keagamaan.²²⁰ Salah seorang dari mereka adalah A. Hasjmy, berasal dari Aceh.

Seperti dapat diduga sebelumnya, semangat pembaruan dalam jiwa A. Hasjmy telah tertanam, terutama sejak dia bersentuhan dengan lingkungan kaum pembaru di Madrasah Thawalib. A. Hasjmy belajar dari guru-guru alumni Timur Tengah, yang sedang besemangat menghembuskan ide-ide pembaruan yang mereka peroleh dari para pembaru di tempat mereka belajar. Sejak di Padang Panjang, A. Hasjmy sudah memiliki cita-cita untuk membangun sekolah modern di Aceh, yang dituangkan dalam novelnya, *Melalui Jalan Raya Dunia*, di mana dalam novel ini tokoh utamanya adalah alumnus sebuah *al-Jâmi'ah al-Islâmiyyah* di Sumatra Barat yang bercita-cita mendirikan sebuah Perguruan Tinggi Islam dengan nama *Seulawah Jantan Institut*, yang memiliki jurusan umum dan agama atau *co-education* (sekolah terpadu). “Khayalan” A. Hasjmy ini kemudian menjadi kenyataan dengan semangatnya yang gigih dan kerja keras. Dalam konteks ini, kita menempatkan A. Hasjmy sebagai salah satu tokoh pembaru sistem pendidikan di Aceh; tanpa menafikan peran PUSA yang sangat signifikan.

Dalam kerangka membangun masyarakat Aceh, A. Hasjmy tetap berpegang pada prinsip, “adalah sukar untuk memelihara kelestarian Masyarakat Darussalam kalau Aceh tidak dikelola oleh tangan-tangan cekatan yang berjiwa besar, berpengetahuan luas, dan berakhlak mulia.”²²¹ Salah satu cara yang ditempuh A. Hasjmy adalah melalui pendidikan; pendidikan di Aceh harus diperbarui dengan sistem

²²⁰ Informasi lebih lanjut mengenai pembaruan di Indonesia, baca Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1991).

²²¹ A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 538.

pendidikan modern. Sistem pendidikan modern ini oleh A. Hasjmy disebut “Konsepsi Pendidikan Darussalam”, yaitu “pendidikan yang bertugas mendidik manusia agar menyadari bahwa dia diciptakan Allah dalam bentuk paling sempurna; sempurna bentuk jasmani dan kondisi ruhaninya, sempurna akal pikiran dan budi nuraninya.”²²²

Lebih lanjut, A. Hasjmy menjelaskan, kesadaran akan hakikat dirinya menimbulkan hasrat-hasrat sejati kepada Allah yang Maha Pencipta dan keyakinan akan ke-Esaan Allah; yang menumbuhkan akibat logis, yaitu mekarnya kemanusiaan beradab dalam wujud persatuan berlandaskan persaudaraan umat yang segala sesuatunya dalam membina kehidupan dan penghidupan diputuskan bersama dengan bermusyawarah, menuju terbentuknya suatu masyarakat yang adil dan makmur. Di samping itu, kesadaran akan hakikat dirinya membuat jiwa manusia menjadi besar dan tangguh, sehingga dia menjelma menjadi manusia idealis yang membubung ke langit dengan ilmu pengetahuannya dan tetap menjadi pemeluk agama yang berakhlak mulia.²²³

Dalam rangka melaksanakan Konsepsi Pendidikan Darussalam di Aceh, sebagai tindak lanjut pelaksanaan “Ikhar Lamteh”,²²⁴ itu maka Penguasa Perang Daerah dan Pemerintah Daerah Aceh menyusun rencana sebagai langkah awal untuk membangun pusat pendidikan di ibukota Daerah Istimewa Aceh, pusat pendidikan di tiap-tiap kabupaten, dan pusat pendidikan di tiap-tiap kecamatan. Untuk mewujudkan ini, jelas A. Hasjmy tidak bekerja sendirian tetapi didukung oleh seluruh masyarakat Aceh dan aparat pemerintah. Apa yang dicita-citakan A. Hasjmy dan seluruh masyarakat Aceh akhirnya terwujud.

Sebagai realisasi dari gagasan tersebut, maka di ibukota Daerah Istimewa Aceh didirikan sebuah pusat pendidikan tinggi yang kemudian dinamakan Kopelma Darussalam (Kota Pelajar/Mahasiswa

²²² A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 539.

²²³ A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 539.

²²⁴ Ikhar ini sebagai hasil musyawarah ulama-alama Aceh di desa Lamteh, 7 kilometer dari kota Banda Aceh, pada 1957. Musyawarah ini menghasilkan sebuah naskah piagam yang terkenal dengan *Piagam Lamteh*, yang berisi tiga putusan penting: *pertama*, membangun kembali Aceh dalam segala bidang; *kedua*, pembangunan meliputi agama, pendidikan, budaya, dan adat dalam arti luas; dan *ketiga*, menghentikan pertikaian antar sesama anak bangsa.

Darussalam). Di Kopelma Darussalam dibangaun dua buah lembaga pendidikan tinggi umum dan agama, yaitu Universitas Syiah Kuala, yang bernaung di bawah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (sekarang Departemen Pendidikan Nasional) dan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) di bawah Departemen Agama.

Secara singkat Konsepsi Pendidikan Darussalam, menurut A. Hasjmy, dapat disimpulkan sebagai berikut:

- a) Pusat pendidikan di ibukota Daerah Istimewa Aceh dinamakan Kota Pelajar/Mahasiswa Darussalam yang berkumpul di dalamnya taman kanak-kanak, sekolah tingkat dasar, sekolah lanjutan atas dan berbagai lembaga pendidikan tinggi, rumah guru/dosen, dan asrama mahasiswa. Di samping itu, didirikan pula satu perguruan tinggi Islam sebagai kelanjutan pendidikan *dayah* (Aceh: *Dayah Manyang*) dengan nama Dayah Teungku Chik Pante Kulu, untuk spesialisasi ilmu-ilmu agama.
- b) Pusat pendidikan di tiap-tiap kabupaten dinamakan Perkampungan Pelajar yang berhimpun di dalamnya Sekolah Dasar, Madrasah Ibtidaiyah, Sekolah Menengah Pertama, Madrasah Tsanawiyah, Sekolah Menengah Atas, Madrasah Aliyah, dan akademi-akademi, rumah guru, dan asrama pelajar.
- c) Pusat pendidikan di tiap-tiap kecamatan dinamakan Taman Pelajar yang bergabung di dalamnya Sekolah Dasar, Madrasah Ibtidaiyah, Sekolah Menengah Pertama, Madrasah Tsanawiyah, Sekolah Menengah Atas, Madrasah Aliyah, dan rumah guru.²²⁵

Demikianlah A. Hasjmy yang telah mengukir kenangan indah dalam lembaran sejarah dan kontribusi pemikirannya tentang pendidikan untuk memajukan putra-putri Aceh. Ini merupakan terobosan penting yang dilakukan A. Hasjmy atas dukungan seluruh lapisan masyarakat demi kejayaan rakyat Aceh. Konsepsi Pendidikan Darussalam merupakan gagasan yang luar biasa di mana tradisi keilmuan terbentuk secara simultan di berbagai daerah yang kemudian diharapkan dapat melahirkan kader-kader umat yang berkualitas iman, ilmu, dan amal saleh.

²²⁵ A.Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 540-541.

b. Kontribusi dalam Bidang Dakwah

Kehidupan A. Hasjmy tidak bisa dipisahkan dari dakwah. Bahkan, dia dapat disebut seorang *da'i* (juru dakwah) yang handal dalam mengemas misi dakwahnya. Dalam berbagai kesempatan, baik dalam berbicara, mengajar, menjalankan tugas kenegaraan, maupun dalam tulisan-tulisannya misi dakwah tetap saja disisipkan. Selain buku khusus yang ditulis untuk dakwah, dua karya novelnya, *Tanah Merah* dan *Suara Azan dan Lonceng Gereja* sarat dengan pesan-pesan religius, yang mengarah kepada penyadaran pembaca akan keunggulan agama Islam. Karyanya yang lain, *Dustur Dakwah Menurut Al-Quran*, dan ini amat penting dan termasuk teori dakwah yang sangat bagus atau dapat disebut *scientific work*, membahas seluk beluk dakwah dan sejarahnya sejak masa awal kerasulan Nabi Muhammad sampai kepada generasi sahabat sesudahnya.

Di samping melakukan dakwah praktis, A. Hasjmy juga menulis teori dakwah sebagai hasil perenungan dan sejumlah bacaannya tentang persoalan-persoalan yang berhubungan dengan dakwah. Untuk mengetahui lebih jauh tentang pemikiran dakwahnya, di sini akan dikemukakan beberapa prinsip dakwah yang mencakup: definisi dan tujuan dakwah, syarat-syarat juru dakwah, sifat-sifat juru dakwah, metode dakwah, dan media dakwah.

1) Definisi dan Tujuan Dakwah

Dakwah, menurut A. Hasjmy, ialah mengajak orang lain untuk meyakini dan mengamalkan aqidah dan syariat Islam yang lebih dulu telah diyakini dan diamalkan oleh pendakwah sendiri. Sedangkan tujuan dakwah adalah membentangkan jalan Allâh di atas bumi agar dilalui umat manusia. Jalan Allâh di sini ialah mengajak manusia kepada tauhid; bukan di atas jalan musyrik, dan mengambil ajaran Allâh menjadi jalan hidupnya.²²⁶

A. Hasjmy merumuskan definisi dakwah secara sederhana tetapi sarat makna. Ada dua konsekuensi dakwah, yaitu: *pertama*, menyeru orang lain agar mengamalkan ajaran Allah, dengan aqidah yang benar; dan *kedua*, sebelum mengajak orang lain, juru dakwah harus

²²⁶ A. Hasjmy, *Dustur Dakwah Menurut Al-Qur'an*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 4-9.

mengamalkannya terlebih dahulu. Tentu saja, konsekuensi ini bukanlah hal yang mudah. Seringkali dalam praktik, lebih mudah mengajak orang lain daripada mengamalkan untuk diri sendiri. Jadi, A. Hasjmy menekankan seorang juru dakwah harus bersifat konsisten terhadap apa dan siapa yang diajaknya. Definisi ini juga mengandung makna dakwah *bi al-hâl*, yaitu dakwah yang diwujudkan dalam perilaku sehingga dapat dicontoh langsung oleh orang yang diseru. Kemudian, tujuan dakwah adalah “membenteng jalan Allah di atas bumi”, ini pun bukan tugas yang ringan. Seringkali juru dakwah tidak siap atau tidak berani menyuarakan kebenaran; apalagi hal ini dikaitkan dengan kepentingan-kepentingan. Maka, tidak sedikit masyarakat dibingungkan oleh para juru dakwah karena para juru dakwah ini tidak tegas dalam menyuarakan kebenaran. Lebih-lebih lagi persoalan yang dibicarakan itu menyangkut bidang aqidah, yang harus dibersihkan dari syirik.²²⁷

2) Syarat-syarat Juru Dakwah

Untuk menjadi juru dakwah (*dâ'i*) diperlukan seperangkat syarat atau kualifikasi. Sekurang-kurangnya ada dua syarat utama yang harus dipenuhi juru dakwah: *pertama*, pengetahuan mendalam tentang Islam. Seorang juru dakwah harus benar-benar mendalami ilmu mengenai *ushûl* dan *furû'* Islam, sehingga apabila dia mendakwahkan orang lain, dia benar-benar mengindahkan hakikat risalah yang sempurna. Dengan begitu, dia akan menjelaskan kepada manusia, bahwa Islam bukanlah semata-mata ikatan yang menghubungkan manusia dengan Allah dalam mesjid saja, tetapi Islam juga berhubungan dengan urusan-urusan keduniaan dalam segala aspek kehidupan, termasuk urusan negara. *Kedua*, juru dakwah harus memiliki jiwa kebenaran. Para juru dakwah haruslah menjadi ruh yang penuh dengan kebenaran, kegiatan, kesadaran, dan kemauan. Seorang juru dakwah haruslah memandang kehidupan ini dengan mata yang jernih, sehingga apabila melihat penyelewengan dalam masyarakat, dengan tegas dia berteriak sembari meluruskannya.²²⁸

²²⁷ A. Hasjmy, *Dustur Dakwah*, h. 17.

²²⁸A. Hasjmy, *Dustur Dakwah.*, h. 148-149.

Kemudian, A. Hasjmy menegaskan, dalam masyarakat juru dakwah haruslah menjadi lonceng peringatan, yang secara otomatis berbunyi membahana setiap ada bahaya yang mengancam ajaran Islam. Garis hubung antara para juru dakwah dengan penguasa harus jelas. Para juru dakwah pada hakikatnya adalah pembela agama yang fanatik, sekalipun di suatu waktu terpaksa berbeda sikap dan pandangan dengan politik penguasa. Karena itu, hubungan bagaimana pun yang bersifat kompromi dengan orang jahat dalam bentuk apa pun, adalah pengkhianatan kepada keimanan dan agama.²²⁹ Begitulah pandangan A. Hasjmy tentang syarat yang harus dimiliki juru dakwah. Perlu ditegaskan di sini, yang dimaksud dengan “fanatik” dalam konteks beragama adalah sikap *istiqamah* dalam mempertahankan prinsip kebenaran; bukan mendobrak atau merubah sesuatu secara frontal.

3) Sifat-sifat Juru Dakwah

Berkenaan dengan sifat-sifat juru dakwah, bagi A. Hasjmy sebagai seorang yang akan menjalankan *amânah* Allah di atas bumi, maka juru dakwah harus memiliki sifat-sifat khusus yang membentuk kepribadian Muslim sejati. Mengenai sifat-sifat khusus ini, A. Hasjmy mengutip Muḥammad Ghazâli,²³⁰ yang menyatakan bahwa ada tiga sifat dasar yang harus dimiliki seorang juru dakwah, yaitu: *pertama*, setia kepada kebenaran; *kedua*, menegakkan perintah kebenaran; dan *ketiga*, menghadapi semua manusia dengan kebenaran. Ketiga sifat ini adalah sikap hidup yang utama bagi juru dakwah yang menyeru manusia ke jalan Allâh. Dan dipandang sebagai suatu celupan mutlak bagi sikap laku mereka, bahkan menjadi strategi dakwah yang amat penting.

Selain tiga sifat di atas, juru dakwah juga perlu membekali diri dengan tiga sifat positif lainnya, yaitu: *pertama*, mengekalkan hubungan dengan Allâh. Adanya hubungan atau komunikasi yang tetap dengan Allâh adalah dasar utama akhlak para juru dakwah. Karena tidak mungkin melakukan dakwah kepada Allah kalau tidak ada hubungan antara juru dakwah dengan Allâh. *Kedua*, mengadakan *ishlâh* diri. Maksudnya, juru dakwah harus berupaya memperbaiki

²²⁹A. Hasjmy, *Dustur Dakwah*, h. 149.

²³⁰Muḥammad Ghazâli, *Ma'a Allâh Dirâsat fî al-Da'wah wa al-Du'ah*, (Kairo: Dâr al-Kutub al-Ḥadîts, 1961), h. 74-79.

diri dan menghiasi diri dengan akhlak mulia serta menjaga kesopanan dan harga diri. *Ketiga*, memiliki wawasan luas tentang agama dan dunia. Seorang juru dakwah yang arif, yaitu orang yang dapat melihat penyakit di depannya dan segera menyediakan obat yang sesuai dengan penyakit. Kemampuan yang demikian tidak akan ada kecuali orang yang memiliki kapasitas: kekayaan pengetahuan tentang al-Qur`ân dan al-Sunnah; dan pengetahuan yang luas tentang situasi dan kondisi masyarakat di mana dia berada.²³¹

4) Metode Dakwah

Salah satu faktor keberhasilan dakwah adalah penggunaan metode. Setiap dakwah pasti ada metodenya; dan metode ini sangat menentukan keberhasilan atau kegagalan suatu misi dakwah. Setiap aktivitas dakwah tentu memiliki metode yang berbeda. Karena itu, seorang juru dakwah perlu memahami metode apa yang akan dipakai dalam berdakwah sehingga dia dapat berdakwah sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat yang didakwahnya. Di sini dikemukakan enam metode dakwah, seperti yang pernah dipraktikkan oleh Rasûl Allâh, dan disebutkan dalam al-Qur`ân ialah sebagai berikut:²³²

- a) Metode *Ta`lîm* dan *Tarbiyah*. *Ta`lîm* artinya pengajaran yaitu mengajar atau memberi pelajaran berdasarkan pengetahuan dan penyelidikan. Sedangkan *tarbiyah* atau pendidikan adalah mendidik manusia dengan pengetahuan dan penyelidikan sehingga dia sadar akan hakikat aqidah dan syariah.
- b) Metode *Tadzki`r* dan *Tanbîh*. Setelah mengajar dan mendidik, yang berlandaskan pengetahuan dan penyelidikan, maka perlu dimotivasi agar ilmu yang telah diperoleh itu diamalkan dalam kehidupan sehari-sehari. *Tadzki`r* artinya memperingatkan; sedangkan *tanbîh* memberi teguran kalau seseorang lupa.
- c) Metode *Targhib* dan *Tabsyîr*. Metode ini bertujuan untuk mendorong manusia untuk meningkatkan amal salih dan menggembirakannya dengan ganjaran pahala dan surga. Setiap

²³¹A. Hasjmy, *Dustur Dakwah*, h. 152-158.

²³²A. Hasjmy, *Dustur Dakwah*, h. 210-233.

manusia yang beriman kemudian melakukan amal salih maka Allah akan memberi pahala yang berlipat ganda.

- d) Metode *Tarhîb* dan *Indzâr*. Di samping memberikan kabar gembira kepada manusia, juga perlu dimbangi dengan berita duka, yaitu informasi tentang adanya azab kubur dan neraka bagi siapa saja yang ingkar kepada perintah Allâh. Metode ini bersifat menakut-nakuti orang yang tidak mau menjalankan perintah Allah; atau tidak mau meninggalkan larangan-Nya.
- e) Metode *Amr* dan *Nahy*. *Amr* artinya menyuruh; sedangkan *nahy* artinya melarang atau mencegah. Maksudnya, menyuruh kepada yang baik (*ma'rûf*) dan melarang dari perbuatan jahat (*munkar*). Adalah tugas juru dakwah untuk mengingatkan manusia agar tidak terjerumus ke dalam perbuatan yang dilarang Allâh; dan mengingatkan manusia agar mengamalkan segala kewajiban yang diperintahkan Allâh kepadanya.

5) Media Dakwah

Selain metode-metode yang biasa digunakan juru dakwah dalam berdakwah, ada juga faktor pendukung lain dalam mencapai keberhasilan dakwah, yaitu media-media dakwah. Ada beberapa media penting yang biasa dipakai dalam berdakwah:²³³

- a) Mimbar dan *Khithâbah*. Mimbar atau podium termasuk media yang sudah lama digunakan, bahkan sejak masa nabi. Demikian juga *khithâbah*., sama tuanya dengan mimbar. Baik mimbar maupun *khithâbah* memiliki fungsi signifikan dalam penyampaian pesan-pesan kepada khalayak. *Khithâbah* artinya ceramah atau pidato yang disampaikan secara verbal atau lisan. Perbedaan kedua media ini, kalau mimbar bersifat pasif, sedangkan *Khithâbah* bersifat aktif. Jadi, *khithâbah* tidak harus menggunakan mimbar. Khutbah atau ceramah resmi biasanya menggunakan mimbar sebagai medianya.
- b) *Qalam* dan *Kitâbah*. *Qalam* artinya pena atau alat tulis; sedangkan *kitabah* adalah tulisan atau menulis. Nabi Muhammad SAW pernah menulis surat, oleh juru tulis, kemudian dikirimkan

²³³ A. Hasjmy, *Dustur Dakwah*, h. 250-270.

kepada raja-raja yang masih kafir; mengajak mereka untuk memeluk agama Islam. Ada sebagian mereka yang patuh lalu masuk Islam; dan ada pula yang tidak mau memeluk agama Islam. Dakwah dengan media ini biasanya dilakukan untuk orang-orang yang berjauhan dan umumnya kalangan yang melek huruf. Media ini masih relevan sampai sekarang, misalnya dakwah melalui *handphone*, *SMS*, *e-mail*, *fax*, *internet*, dan seumpama dengannya.

- c) *Masrah* dan *Malhamah*. *Masrah* artinya pementasan; sedangkan *malhamah* adalah drama. Jadi, dakwah dapat juga disampaikan melalui seni pementasan, semacam drama atau sandiwara. Tentu saja dalam pementasannya tetap memegang teguh etika Islami sehingga tidak menyimpang dari jiwa Islam itu sendiri. Dalam kehidupan modern, di mana manusia sedang haus hiburan, maka media ini sangat tepat digunakan. Tentu saja, secara ekonomi, memerlukan dana atau biaya yang banyak. Karena, untuk sebuah pementasan memerlukan seperangkat alat pendukung dan dekorasi latar panggung yang menarik.

Inilah beberapa kontribusi pemikiran A. Hasjmy tentang dakwah Islam. Sudah barang tentu, teori tidak selalu sama dengan praktik; bahkan apa yang dipraktikkan tidak selamanya sinkron dengan teori. Namun, A. Hasjmy dalam kapasitasnya sebagai ulama dan sekaligus *dâ'i*, telah meletakkan dasar-dasar teori tentang bagaimana dakwah dapat dilakukan secara baik dan benar. Apa yang dikemukakan A. Hasjmy dalam tulisan-tulisannya adalah hasil perenungan, bacaan, dan pengalaman pribadinya dalam berdakwah. Dikaitkan dengan konteks kekinian, pemikiran dakwah A. Hasjmy masih relevan untuk diaktualisasikan dan dan bahkan, dalam hal-hal tertentu, dapat dijadikan pedoman oleh juru dakwah masa kini.

2. Peranan A. Hasjmy

Peranan A. Hasjmy dalam pembangunan di Aceh pada masa awal kemerdekaan sangat signifikan. A. Hasjmy dengan segenap lapisan masyarakat benar-benar bekerja keras untuk mengejar ketertinggalan Aceh dari daerah-daerah lain di Indonesia. Meski sudah merdeka, semangat perjuangannya untuk umat tetap membara. Kedudukannya baik sebagai pegawai pemerintah, pemimpin perguruan tinggi, ketua Majelis Ulama maupun sebagai

ketua LAKA (Lembaga Adat Kebudayaan Aceh) tidak disia-siakannya; dia terus bekerja dan berpacu dalam waktu. Semangat membangun untuk kesejahteraan masyarakat terus digagasnya, sehingga apa yang pernah dilakukan dan diperankannya membuahkan hasil, meski ada juga kegagalan, terutama dalam memberdayakan masyarakat ekonomi lemah. Keberhasilan dalam bidang-bidang lain, seperti pendidikan dan pembangunan, merupakan kontribusinya yang amat penting bagi umat; dan terukir sebagai karya monumental yang *unforgettable* (tak terlupakan).

a. Membangun Aceh di Atas “Puing-puing”

Perang belum lama usai. Konflik sosial masih berlangsung. Aceh dalam keterpurukan. Penduduknya amat menderita. Kebanyakan anak-anak usia sekolah tidak mendapat pendidikan formal. Perekonomian masih berantakan. Gedung-gedung dan rumah-rumah banyak yang terbakar. Pasar-pasar sunyi, kereta api menjadi mati. Kecemasan dan kekhawatiran masih terjadi. Bumi Aceh seakan-akan tidak ada lagi mentari. Langit seolah-olah tak lagi terang. Begitulah gambaran Aceh pada masa awal kemerdekaan.

Dalam situasi dan kondisi yang demikian, A. Hasjmy dilantik menjadi Gubernur pertama Provinsi Aceh II pada 1957, sebelumnya Provinsi Aceh I dilebur ke dalam Provinsi Sumatera Utara. Dalam kapasitasnya sebagai gubernur, A. Hasjmy membangun Aceh kembali di atas “puing-puing” kehancuran. Peranan A. Hasjmy pada masa-masa awal ini sangat penting. Seperti penuturannya, dia bermodalkan dan 25 juta rupiah. Dari dana ini kemudian memikirkan pembangunan gedung untuk kelengkapan Pemerintah Daerah, seperti Kantor Gubernur dan Gedung Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD).²³⁴ Tentu saja dalam upaya ini, A. Hasjmy selain dibantu oleh aparaturnya Pemerintah Daerah, juga oleh masyarakat Aceh baik yang ada di daerah maupun di luar daerah.

Dengan menggalang partisipasi masyarakat secara luas, A. Hasjmy kemudian menjalankan putusan musyawarah yang dituangkan dalam konsep “Trikarya Utama”, yaitu *pertama*, pemeliharaan keamanan dan ketertiban umum. *Kedua*,

²³⁴A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 560.

penyempurnaan Pemerintah Daerah. Dan *ketiga*, pembangunan daerah. Ditopang oleh semangat membangun, A. Hasjmy bersama kawan-kawannya menjalankan roda pemerintahan dengan berpedoman pada tiga karya utama tersebut. Hasilnya, kemudian, dalam tahun-tahun revolusi fisik, Aceh telah memelopori pembangunan dua buah bank, sebagai kemajuan dalam bidang ekonomi, yaitu Bank Dagang Nasional dan Bank Persindo, yang keduanya disebut sebagai bank perintis perjuangan. Selanjutnya, dalam tahun 1958, Aceh kembali memelopori pembentukan Bank Pembangunan Daerah, yang diberi nama BKA (Bank Kesejahteraan Aceh). Bank ini dipimpin pertama kali oleh Teuku Jakfar sebagai Direktur Utama.²³⁵

Perlu dicatat bahwa A. Hasjmy menjabat Gubernur Aceh selama dua periode: periode pertama 1957-1960; dan periode kedua 1960-1964. Dalam dua periode ini, A. Hasjmy menata Aceh dari awal sehingga secara gradual berkembang dan maju. Kemudian, dilanjutkan dengan pelaksanaan Konsepsi Prinsipil Bijaksana yang disusun dalam satu rencana pembangunan yang dinamakan “Tri Karya Bakti”, meliputi tiga bidang utama: *pertama*, pemulihan keamanan; *kedua*, pembangunan dalam segala bidang; dan *ketiga*, pengembangan otonomi yang luas. Dalam bidang pembangunan, prioritas diberikan kepada sektor pembangunan pendidikan dalam arti yang luas.²³⁶

Dalam bidang pendidikan A. Hasjmy bercita-cita mengembalikan Aceh sebagai gudang ilmu pengetahuan. Karena, menurut A. Hasjmy, masa lalu terutama abad ke-16, Aceh merupakan gudang ilmu pengetahuan dan pusat pendidikan di Asia Tenggara. Aceh bahkan menjadi lima besar di dunia; ada sebagian ulama Aceh, seperti Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani, dan Syeikh Abdurrauf al-Sinkili, yang memiliki reputasi di tingkat internasional. Banyak orang luar datang ke Aceh untuk belajar tentang ilmu-ilmu keislaman; dan karenanya Aceh menjadi pusat budaya Islam. Semasa menjadi gubernur, bersama kawan-kawan, A. Hasjmy mencurahkan pikiran dan perhatian untuk membangun pusat-pusat pendidikan di seluruh Aceh. Hasilnya adalah, antara lain, berdiri dengan megah dua

²³⁵A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 561-567.

²³⁶A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 538.

perguruan tinggi di ibukota Provinsi Aceh, yang dikenal dengan Kopelma Darussalam²³⁷ dengan Universitas Syiah Kuala dan IAIN Ar-Raniry; dan ditambah lagi Dayah Teungku Chik Pante Kulu serta sejumlah sekolah lainnya.

Pembangunan Kota Pelajar/Mahasiswa Darussalam ini dimulai dari segala kekurangan dan keterbatasan, khususnya dalam masalah dana. Karena keterbatasan dana, peran penting Syamaun Gaharu tidak bisa diabaikan. Syamaun Gaharu pada waktu itu menjabat sebagai Ketua Penguasa Perang Daerah Aceh dan Panglima Kodam I Iskandar Muda, dia berperan aktif dalam menghimpun dana. Syamaun Gaharu mengambil suatu langkah, yang oleh A. Hasjmy disebut sebagai “langkah yang amat berani”, yaitu mengadakan perdagangan *barter* antara Aceh dengan Singapura dan Pulau Penang. Upaya ini kemudian membuahkan hasil; dan segala kesulitan dana dalam pelaksanaan konsepsi pendidikan Darussalam dapat teratasi, di samping mendapat dukungan dari masyarakat luas dengan segala kemampuan mereka.²³⁸

Suatu hal yang penting dicatat, dan ini jarang diketahui khususnya generasi sekarang, adalah bahwa A. Hasjmy pernah diberikan gelar “Pahlawan Pendidikan” oleh Pemerintah Daerah Tingkat II Aceh Selatan, Bupati Cut Mamat.²³⁹ Pemberian gelar ini bukan tanpa alasan. Semenjak usia muda, A. Hasjmy telah menaruh perhatian besar terhadap pengembangan pendidikan. Karena, menurut A. Hasjmy, seperti dapat dibaca dalam beberapa karyanya, salah satu cara meraih kemajuan atau mengejar ketertinggalan adalah melalui peningkatan kualitas pendidikan. Masyarakat yang berpendidikan akan dapat mencapai peradaban yang tinggi; dan dengan begitu akan lahir sumber daya manusia yang handal dan cekatan. Manusia model ini, menurut A. Hasjmy, adalah umat pilihan yang menjadi pelopor pembangunan.

²³⁷Pembangunan Kopelma Darussalam diresmikan oleh Presiden RI, Soekarno pada tanggal 2 September 1959. Setiap tanggal 2 September kemudian ditetapkan sebagai “Hari Pendidikan” Daerah Aceh.

²³⁸A. Hasjmy, *Semangat Merdela*, h. 542.

²³⁹Lihat, A. Ghazaly, *Biografi*, h. 83.

b. Menggagas Musyawarah Ulama: Fatwa Haram Komunisme

A. Hasjmy tergolong ulama yang responsif terhadap perkembangan sosial dan politik. Pada saat isu komunisme muncul di tengah-tengah masyarakat, A. Hasjmy secara cepat mengusulkan agar diadakan musyawarah ulama untuk membuat fatwa terhadap ajaran komunis di Aceh pada khususnya dan di Indonesia pada umumnya. Untuk merealisasikan gagasannya, A. Hasjmy bersama ulama Aceh mengadakan musyawarah penting untuk memutuskan sikap terhadap ajaran komunis, yang beberapa hari sebelumnya telah terjadi peristiwa penculikan dan pembunuhan tragis para jenderal pada 30 September 1965, yang kemudian dikenal dengan ‘G 30 S PKI.’”

Setelah mempelajari ajaran komunis dan kasus penculikan para jenderal tersebut, tiga bulan kemudian musyawarah ulama se-Daerah Istimewa Aceh diadakan, tepatnya pada tanggal 16 sampai dengan 18 Desember, di Banda Aceh. Hasil musyawarah ulama tersebut memutuskan delapan keputusan penting menyangkut komunisme, sebagai berikut:

1. Ajaran komunis adalah kufur hukumnya dan haram dianut oleh umat Islam.
2. Penganut ajaran komunis dengan keyakinan dan kesadaran adalah kafir dan haram jenazahnya deselenggarakan secara Islam.
3. Orang Islam yang memasuki organisasi atau partai yang menganut ajaran komunis seperti PKI dan antek-anteknya, yang bukan dengan keyakinan dan kesadaran, adalah sesat dan wajib diperingatkan supaya mereka meninggalkan organisasi atau partai tersebut.
4. Pelaku/dalang G-30-S adalah *kafir harbi* yang wajib ditumpas habis.
5. Pembubaran PKI dan larangan penyebaran atheisme dalam bentuk apapun adalah wajib.

6. Hukum menumpas G-30-S dan memberantas Nekolim adalah wajib bagi umat Islam.
7. Orang yang berjuang menghapuskan nekolim dan menumpas kezaliman G-30-S atas nama Allah, ia termasuk *Mujahid fi Sabilillah*.
8. Barangsiapa gugur dalam perjuangan memerantas Nekolim/kezaliman G-30-S tersebut atas nama Allah dan Negara yang berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa adalah *syahid*.²⁴⁰

Selanjutnya, salah satu pernyataan yang amat penting dari musyawarah ulama itu adalah rekomendasi kepada Presiden Republik Indonesia (Pemimpin Besar Revolusi/Panglima Tertinggi) agar PKI (Partai Komunis Indonesia) dilarang di Indonesia. Tentu saja keputusan ini sangat menggemparkan masyarakat pada waktu itu. Lebih-lebih lagi hasil musyawarah tersebut diumumkan secara terbuka dalam rapat akbar di depan Masjid Raya Baiturrahman Banda Aceh pada tanggal 19 Desember 1965. Akhirnya, keputusan berani ini mendapat sambutan hangat dari Panglima Ishak Djuarsa dan sekaligus memberikan penghargaan kepada ulama Aceh atas fatwa tersebut. Ketika itu pula ditetapkan bahwa organisasi PKI dan antek-anteknya sebagai organisasi terlarang. Pada kenyataannya, Aceh merupakan daerah yang pertama kali PKI dan Ormas-Ormasnya dibubarkan.²⁴¹

c. Meredam Gerakan DI/TII

Meski telah merdeka, di Aceh masih saja terjadi pemberontakan. Pada tanggal 21 September 1953 meletus peristiwa berdarah yang merupakan suatu tragedi bagi rakyat Aceh. Peristiwa ini menurut versi Pemerintah Pusat disebut pemberontakan Daud Beureueh, sebagai pemimpin Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII) untuk wilayah Aceh. Secara faktual, suasana aman secara paripurna belum terwujud. Konflik sosial masih berkecamuk meskipun tidak berdampak global. Namun, secara politis sangat menentukan

²⁴⁰A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 707.

²⁴¹A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 708-709. Rapat akbar itu dihadiri pula oleh Panglima Sumatera, Mayor Jenderal A.J. Mokoginta.

terutama hubungan Pemerintah Pusat dengan Pemerintah Daerah Aceh pada satu sisi; dan hubungan ulama dengan umara di sisi yang lain. Dalam suasana kacau pasti pembangunan di segala bidang tidak dapat berjalan dengan lancar. Karena itu, harus ada upaya-upaya pemulihan keamanan dan sekaligus meredam pertikaian dan konflik. Upaya untuk meredam konflik ini, antara lain dilakukan oleh A. Hasjmy yang didukung oleh kawan-kawannya. Di sini kita melihat betapa penting peran A. Hasjmy dalam mengakrabkan ulama dengan umara.

Selama menjabat gubernur, A. Hasjmy mengadakan pendekatan dan mencoba membuka komunikasi dengan Teungku Muhammad Daud Bereueh,²⁴² pemimpin pemberontakan DI/TII. Dalam rangka penyelesaian Darul Islam di Aceh, A. Hasjmy menjumpai Daud Beureueh dengan mendaki gunung menuju *Mardhât Allâh* (tempat yang diridhai Allâh), Markas Besar Wali Negara. Enam bulan kemudian, A. Hasjmy berhasil bertemu dengan Daud Beureueh.²⁴³ Kontak-kontak selanjutnya terus dilakukan oleh Pemerintah Pusat, Daerah, atau secara bersama-sama. Keinginan Daud Beureueh dan teman-temannya agar Aceh diberi status Daerah Istimewa. Pada 1962, A. Hasjmy mengadakan Musyawarah Kerukunan Rakyat Aceh (MKRA)²⁴⁴ di Blang Padang, Banda Aceh yang dihadiri ulama-ulama dari seluruh Aceh. Setelah musyawarah ini, Aceh dijuluki *Darussalam*, sehingga pada masa berikutnya memudahkan A. Hasjmy membangun Aceh secara lebih leluasa. Pada awal 1963, Daud Beureueh kembali ke pangkuan Republik Indonesia.

Berkat usaha A. Hasjmy dan kawan-kawannya, melalui pendekatan persuasif-edukatif maka pemberontakan DI/TII dapat diatasi sehingga keamanan di Aceh menjadi pulih, meskipun tidak sepenuhnya. Untuk meredakan pemberontakan tersebut maka dipenuhi salah satu syarat yaitu memberikan hak istimewa kepada Daerah Aceh. Setelah pemulihan ini maka Provinsi Aceh mempunyai hak istimewa dalam bidang: agama, pendidikan, dan adat istiadat.

²⁴²Muhammad Daud Beureueh meninggal dunia di Jakarta pada tanggal 10 Juni 1987, dalam usia 88 tahun.

²⁴³A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 495.

²⁴⁴MKRA dilangsungkan tanggal 18-21 Desember 1962 di Banda Aceh.

Inilah antara lain peranan A. Hasjmy dalam mengamankan Daerah Aceh agar pembangunan dapat berjalan dengan baik dan lancar. Kendatipun demikian, Aceh tetap bergejolak pada masa-masa berikutnya, seperti munculnya Gerakan Aceh Merdeka (GAM) pada tahun 1976. Namun, sekarang Aceh sudah mulai normal yang ditandai dengan penandatanganan nota kesepahaman perdamaian antara GAM dan Pemerintah RI di Helsinki, Finlandia pada 15 Agustus 2005.

d. Memimpin Perguruan Tinggi

Seperti dimaklumi, A. Hasjmy pernah menjadi dekan Fakultas Dakwah/Publisistik IAIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh pada 1968. Kemudian, pada 1977, dia diangkat menjadi Rektor IAIN Ar-Raniry. Dalam kapasitasnya sebagai dekan Fakultas Dakwah, dia telah memperjuangkan ilmu dakwah menjadi sebuah disiplin ilmu, dan di lingkungan IAIN harus ada Fakultas Dakwah yang mendapat pengakuan secara formal. Seperti telah dikemukakan di atas, beberapa pokok pemikirannya tentang dakwah, karyanya *Dustur Dakwah Menurut Al-Qur'an* menjadi buku dasar (*text-book*) di Fakultas Dakwah. Keberadaan Fakultas Dakwah ini kemudian diikuti oleh daerah-daerah lain di Indonesia.

Ketika menjadi Rektor IAIN Ar-Raniry (1977-1982), A. Hasjmy memainkan peranan penting dalam pengembangan tradisi keilmuan dan disiplin akademik. Seminar-seminar dalam berbagai bidang ilmu digalakkan; para dosen, karyawan, dan mahasiswa berprestasi diberikan penghargaan. Penerbitan jurnal ilmiah ditingkatkan. Pada masa belakangan, A. Hasjmy juga diangkat menjadi Rektor Universitas Muhammadiyah Aceh. Sejak awal, dia ikut berperan aktif dalam mendirikan universitas ini. Melalui tangannya, universitas tersebut berkembang dan masih eksis sampai kini. Ini merupakan prestasi yang patut dihargai dari peran penting yang dimainkan A. Hasjmy. A. Hasjmy bukan saja inisiator dalam bidang-bidang yang baru tetapi juga sebagai motivator dan dinamo pembangkit semangat berkarya.

e. Membendung Aliran Sesat: Fatwa Haram Darul Arqam

Sebagai Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia (MUI) Provinsi Daerah Istimewa Aceh, sejak tahun 1982, A. Hasjmy selain mengadakan kajian-kajian keagamaan dan seminar-seminar baik tingkat regional, nasional maupun internasional, dia juga sangat peka terhadap perkembangan aliran atau paham keagamaan di tengah-tengah masyarakat. Salah satu aliran keagamaan itu adalah Darul Arqam.²⁴⁵ Diawali dengan *halaqah* pengajian di beberapa tempat di Aceh, organisasi ini kemudian berkembang dan ajaran-ajarannya diterima oleh sebagian masyarakat Aceh khususnya, kelompok muda (mahasiswa). Karena ajaran yang dibawanya berbeda dari keyakinan masyarakat Islam pada umumnya, maka timbul perbedaan pandangan, keresahan, dan kecurigaan sebagian masyarakat terhadap Darul Arqam.

Menyikapi fenomena tersebut, MUI Aceh tidak tinggal diam. A. Hasjmy membentuk tim penyelidikan. Tim ini bertugas meneliti ajaran-ajaran yang dikembangkan Darul Arqam dan sejauh mana penyimpangannya dari aqidah Islam. Setelah diteliti secara cermat, sampai ke markasnya di Malaysia dan kitab-kitab yang menjadi pegangan atau pedoman mereka, maka MUI Aceh beserta segenap jajarannya mengadakan *mudzâkarah* (diskusi). Hasil *mudzâkarah* tersebut memutuskan, “mengharamkan ajaran Darul Arqam seluruh Aceh.”²⁴⁶ Fatwa diteruskan kepada Jaksa Tinggi Aceh dan disampaikan pula kepada Jaksa Agung di Jakarta. Ini termasuk langkah berani yang ditempuh A. Hasjmy; padahal di Malaysia itu sendiri, sebagai pusat gerakan Darul Arqam, belum memberikan fatwa apa-apa terhadap organisasi ini.

²⁴⁵Darul Arqam didirikan sekitar tahun 1900-an oleh Syekh Muhammad Suhaimi bin Abdullah kelahiran Wonosobo, Jawa Tengah; dan meninggal dunia tahun 1923. Organisasi ini berkembang pesat di Malaysia, kemudian meluas sampai ke beberapa negara, termasuk Indonesia. Sekitar tahun 1990-an, organisasi ini mulai merentangkan sayapnya di Aceh.

²⁴⁶Baca, *Utusan Malaysia* 29 Januari 1992. Lebih lanjut mengenai Darul Arqam berikut ajaran-ajarannya, lihat Abdul Rahman Haji Abdullah, *Gerakan Islam Tradisional di Malaysia: Sejarah dan Pemikiran Jamaat Tabligh dan Darul Arqam*, (Kuala Lumpur: Penerbitan Kintan SDN. BHD., 1992). Lebih jauh tentang berbagai aliran sesat, baca Hartono Ahmad Jaiz, *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002).

Untuk diketahui, ada empat alasan utama penetapan keharaman ajaran Darul Arqam: *pertama*, para pengikut Darul Arqam meyakini bahwa Muhammad Suhaimi bin Abdullah adalah Imam Mahdi yang ditunggu-tunggu akan muncul pada 1994 dan mengklaim al-Mahdi tersebut adalah khalifah Rasûl Allâh. *Kedua*, zikir-zikir yang diberi nama *Aurad Muhammadiyah* itu diyakini sebagai pemberian langsung dari Nabi Muḥammad kepada Muhammad Suhaimi di dalam *Ka'bah*, Makkah dalam keadaan jaga dan sadar, bukan mimpi. Ini memberi kesan salah-olah syariat Islam belum sempurna. *Ketiga*, penafsiran mereka mengenai surat al-Nisâ' ayat 3, "kawinlah terlebih dahulu dua orang istri, lalu tiga orang, lalu empat orang; setelah dicoba ternyata tidak mampu berbuat adil, maka barulah mereka diceraikan satu persatu." Dan *keempat*, mereka mempercayai bahwa Nabi Muḥammad mempunyai 36 atau 37 orang istri. Paham ini memberi kesan penghinaan terhadap diri Rasûl Allâh.²⁴⁷

f. Merintis Pembangunan Masjid "Kupiah Meukeutob"

Dalam aspek sosial-keagamaan, A. Hasjmy telah berperan sebagai perintis pembangunan masjid '*Kupiah Meukeutob*' atau *Baitul Musyahadah* yang berlokasi di Taman Sari, Seutui Banda Aceh. Dilihat dari segi arsitektur bangunannya masjid ini sangat tipikal Aceh, yaitu kubahnya berbentuk kupiah yang biasa dikenakan Teuku Umar, pahlawan Aceh yang terkenal itu. Dari kota Banda Aceh menuju Aceh Barat, atau sebaliknya, kubah dengan 'kupiah meukutob' itu sudah terlihat dengan indahnya. Ornamen Aceh Barat sebagai ciri khas yang terdapat pada masjid *Baitul Musyahadah* itu merupakan gagasan A. Hasjmy. Tambahan lagi, dia sendiri termasuk salah seorang panitia pembangunan dan sekaligus pengurus masjid tersebut.

g. Menggagas Pekan Kebudayaan Aceh (PKA)

A. Hasjmy termasuk tokoh yang sangat menaruh perhatian pada pelestarian budaya Aceh. Dia menghargai partisipasi rakyat tidak hanya melalui aktivitas keagamaan, tetapi juga dengan menghargai ekspresi kultural mereka. Di usia tua, dia tetap memainkan peranan dalam bidang pengembangan budaya ini. Pemugaran prasasti dan

²⁴⁷ Lihat, Abdul Rahman Haji Abdullah, *Gerakan Islam Tradisional di Malaysia*, h. 129-130.

peninggalan sejarah atau warisan masa lampau secara intensif terus dilakukan. Untuk memompa semangat rakyat Aceh agar mencintai budayanya sendiri, A. Hasjmy memasyarakatkan pemakaian pakaian adat Aceh setiap ada acara resmi dan upacara kenegaraan dalam jajaran Pemerintah Daerah Aceh. Demikian pula untuk menghidupkan suasana kebudayaan untuk menarik perhatian pihak luar agar datang ke Aceh, A. Hasjmy menggagas Pekan Kebudayaan Aceh (PKA). PKA ini sampai sekarang menjadi agenda tetap Pemerintah Daerah secara periodik. Dengan adanya PKA ini, masyarakat Aceh dapat mengenal budayanya sendiri yang unik dan benda-benda budaya yang memiliki nilai sejarah yang tinggi.

Demikianlah biografi sosial, intelektual, dan politik A. Hasjmy yang telah berkiprah di panggung kehidupan selama tiga zaman. Tidak sedikit karya dan kontribusi yang sudah disumbangkannya kepada agama, bangsa, dan negara. Terlepas dari kelemahan dan kekurangannya, memang, tak dapat dipungkiri, A. Hasjmy adalah tokoh fenomenal yang sempat hidup sampai penghujung abad ke-20, yang sarat dengan karya nyata, dedikasi, dan kepedulian terhadap pembangunan dan pencerahan umat dalam segala bidang kehidupan. Tambahan lagi, dilihat dari perspektif tradisi keilmuan ulama Aceh, A. Hasjmy adalah pencinta ilmu dan khazanah klasik Aceh. ■

Bab 4



URGENSI NEGARA DAN PRINSIP-PRINSIP DASAR NEGARA ISLAM DALAM PEMIKIRAN A. HASJMY

Sebagaimana telah diuraikan pada pembahasan terdahulu bahwa A. Hasjmy dilahirkan dan dibesarkan dalam kondisi yang penuh gejolak di Aceh, seperti dikatakan Ibnu Khaldûn, “iklim dapat mempengaruhi karakter seseorang.”²⁴⁸ Kenyataan ini mempengaruhi kepribadian dan pola pikir A. Hasjmy baik dalam kehidupan keluarga, sosial, maupun politik. Situasi dan kondisi yang penuh gejolak itu telah mendorong A. Hasjmy untuk berani menghadapi tantangan alam dan sekaligus memberi tanggapan terhadap perubahan yang terjadi di lingkungan sekitarnya. Segala peristiwa yang pernah terjadi seakan-akan terekam dalam benak A. Hasjmy yang kelak di kemudian hari dituangkannya ke dalam karya-karyanya. Ungkapan perasaan dan pikirannya digoreskan di atas lembaran-lembaran kertas dengan mata penanya. Tidaklah berlebihan apabila dikatakan bahwa A. Hasjmy adalah penulis yang sangat produktif pada zamannya. Tulisan-tulisannya, seperti sudah disinggung pada bagian awal kajian ini, meliputi berbagai disiplin ilmu. Salah satu di antara karya-karyanya adalah aspek politik atau ketatanegaraan Islam. Sebelum dijelaskan lebih jauh tentang pokok-pokok pemikiran A. Hasjmy mengenai konsep negara Islam, ada

²⁴⁸Abd al-Rahmân ibn Khaldûn, *Muqaddimah ibn Khaldûn*, taḥqîq Ḥâmid Ahmad al-Thâhir, (Al-Qâhirah: Dâr al-Fajr li al-Turâts, 2004), h. 119.

baiknya dipaparkan terlebih dahulu sekilas tentang latar belakang pemikirannya.

A. Latar Belakang Pemikiran Politik A. Hasjmy

Berbicara mengenai A. Hasjmy berarti berbicara tentang seorang tokoh yang memiliki kemampuan multi-dimensional, yang dapat ditinjau dari banyak segi. Namun, ketika A. Hasjmy dilihat dari pemikirannya tentang kenegaraan dalam Islam, maka terlihat agak asing dibandingkan dengan tokoh-tokoh politik Islam lain semisal, Abû Hasan al-Mâwardî, Ibnu Taimiyah, Sayyid Quthb, Thâhâ Husain, Muḥammad Husain Haikal, Abû al-A'la al-Maudûdî, M. Natsir, dan Nurcholish Madjid yang secara khusus menawarkan konsep kenegaraan yang utuh dalam Islam. Sementara A. Hasjmy, dalam literatur kesusastraan Indonesia, lebih dikenal sebagai sastrawan Pujangga Baru.²⁴⁹ Akan tetapi setelah menelusuri dan membaca karya-karyanya ternyata A. Hasjmy juga berbicara tentang konsep negara dalam Islam. Karyanya yang berjudul *Di Mana Letaknya Negara Islam* (1984), sedikit banyaknya telah memberikan gambaran tentang garis besar gagasan-gagasannya yang berhubungan dengan politik kenegaraan dalam Islam. Gagasan dan pemikiran tersebut lebih memadai jika dikaitkan dengan artikulasi dan kiprah politik A. Hasjmy sejak masa-masa perjuangan kemerdekaan Indonesia yang ia sendiri terlibat langsung di dalamnya hingga menjadi seorang birokrat dan negarawan yang sukses. Untuk melihat lebih jauh tentang latar belakang pemikiran politik atau wawasan kenegaraan A. Hasjmy, maka perlu ditinjau kembali lingkungan sosial politik dan

²⁴⁹Pujangga Baru adalah angkatan dalam kesusastraan Indonesia yang muncul sekitar tahun 1930-an yang ditandai oleh semangat kebangsaan dan semangat mengejar kemajuan dan dipengaruhi oleh aliran romantik dan individualisme. Angkatan Pujangga Baru dipelopori oleh Sutan Takdir Alisyahbana, Armin Pane, Amir Hamzah, dan Sanusi Pane. H. B. Jassin menggolongkan A. Hasjmy ke dalam kelompok angkatan Pujangga Baru, suatu angkatan yang lahir pada tahun 1933, yang memiliki nuansa sastra corak tersendiri dibandingkan angkatan sebelumnya. Selain bercorak Islami, sajak-sajak A. Hasjmy menampakkan perasaan kebangsaan, pendidikan, dan pengajaran keagamaan. Corak-corak ini tercermin dalam karya-karyanya, antara lain: *Kisah Seorang Pengembara* (1936) dan *Suara Azan dan Lonceng Gereja* (1978). Lebih lanjut baca H. B. Jassin, *Pujangga Baru: Prosa dan Puisi*, (Jakarta: CV. Haji Masagung, 1987), h. 185-198.

lingkungan intelektual dan kebudayaan di mana ia beriteraksi dan ikut serta di dalamnya.

1. Lingkungan Sosial-Politik

Latar belakang kemunculan pemikiran A. Hasjmy tentu tidak terlepas dari proses yang membentuk kepribadian, karakter, dan lingkungannya. Pendidikan dan pergerakan yang pernah diikutinya menjadikannya lebih matang dalam berpolitik. Demikian juga perannya sebagai birokrat dalam tiga zaman telah membawanya kepada kesadaran yang tinggi akan pentingnya dedikasi kepada umat, agama, dan negara. Tambahan pula, kiprahnya sebagai guru atau dosen di beberapa madrasah dan perguruan tinggi telah menyemangati dirinya untuk menyelami kedalaman ilmu pengetahuan. Nilai-nilai kesejarahan yang diserapnya sejak kecil telah pula membangkitkan semangat heroik dalam jiwa raganya. Hal ini diakui oleh tokoh nasional, Roeslan Abdulgani. Dalam tulisannya tentang A. Hasjmy, Roeslan menulis:

..... Lingkungan alam serta sosial Aceh yang penuh dengan sejarah kepahlawanan dalam melawan penjajahan Belanda nampak jelas dalam jiwa keislamannya dan semangat nasionalismenya. Akhirnya faktor didaktisme yang sangat menarik sekali. Yaitu suka membaca, gemar membanding, halus dalam mengutarakan pikiran dan perasaannya. Baik secara lisan maupun tulisan. Baik dalam bentuk novel maupun dalam ungkapan sajak dan puisi. Semua berisi. Ada getaran jiwanya, ada dambaan idealismenya, dan ada pesan religiusnya.²⁵⁰

Hikayat perang *fi sabîl Allâh* (Aceh: *prang sabî*) yang diterjemahkan secara realis kepada perang Aceh membuatnya begitu terpengaruh hingga menimbulkan hasrat untuk selalu membaca baik buku-buku roman, buku-buku sejarah, dan kebudayaan Aceh maupun kebudayaan Islam yang kelak mengambil tempat dalam

²⁵⁰Roeslan Abdulgani, "Prof. Ali Hasjmy Sebagai Pembangun Jembatan Kepercayaan antara Pusat dan Daerah," dalam Badruzzaman Ismail, et al. (ed.), *Delapan Puluh Tahun Melalui Jalan Raya Dunia: A. Hasjmy Aset Sejarah Masa Kini dan Masa Depan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 19.

perjuangan pergerakan kemerdekaan.²⁵¹ Bahkan akhirnya membentuk postulasi pemikirannya tentang kenegaraan dalam Islam. Karena nilai-nilai kebudayaan ini telah tertanam dan mengambil tempat dalam hati A. Hasjmy, sehingga ketika ia melanjutkan studinya di *Jâmi'ah al-Islâmiyyah* di Sumatera Barat, ia cenderung memilih jurusan *Tsaqâfah Islâmiyyah* (kebudayaan Islam). Kemudian, pada kenyataannya ia tertarik kepada kebudayaan, khususnya kebudayaan Aceh. Sesuai dengan perhatian dan minatnya terhadap kebudayaan, belakangan ia bersedia diangkat menjadi ketua Lembaga Kebudayaan Aceh (LAKA). Dalam kapasitasnya sebagai ketua LAKA, A. Hasjmy memberikan kontribusi penting dalam pengembangan adat istiadat Aceh dan menghidupkan kembali situs-situs bersejarah di Aceh.

Selama belajar di perguruan tersebut, bersama Imam Zarkasyi memasuki organisasi HPII (Himpunan Pelajar Islam Indonesia). Dalam setiap diskusi yang diadakan, A. Hasjmy mulai menampakkan perhatiannya tentang kenegaraan yang dilandasi atas dasar-dasar kebudayaan Islam. Akan tetapi pada waktu itu baru pada dasar-dasar pemikirannya bagi sebuah negara Indonesia merdeka. Kalau Imam Zarkasyi lebih mementingkan pembinaan pendidikan terutama pengetahuan agama, maka A. Hasjmy di samping mendukung gagasan Imam Zarkasyi, menurutnya pengetahuan kebudayaan juga tidak kalah pentingnya bagi pendukung Indonesia Merdeka.²⁵² Lebih khusus A. Hasjmy mengatakan bahwa salah satu dari segi kebudayaan Islam yaitu masalah yang berhubungan dengan ketatanegaraan Islam pada umumnya dan dasar-dasar negara Islam pada khususnya.²⁵³

Dalam membangun pemikirannya yang berasaskan kebudayaan Islam, A. Hasjmy tidak hanya sekedar mengajarkan secara teoretis saja. Lebih dari itu ia mencoba memahami, dan menganalisis beberapa praktik kenegaraan di masa lampau dalam sejarah Islam.

²⁵¹Sayed Mudhahar Ahmad, "A. Hasjmy: Antara Teungku Chik Di Tiro dan Teungku Daud Beureueh", dalam Badruzzaman, et al. (ed.), *Delapan Puluh Tahun*, h. 339.

²⁵²Lihat A. Hasjmy, "K.H. Imam Zarkasyi Ibarat Laut, Tenang Tetapi Dalam", dalam Amir Hamzah Wiryo Sukarto dkk. (ed.) *Autobiografi K.H. Imam Zarkasyi Di Mata Ummat*, (Ponorogo: Gontor Press, 1996), h. 702.

²⁵³A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya Negara Islam*. (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1984), h. 7.

Praktik kenegaraan ini ditelusuri sejak dari masa Nabi Muhammad yang mulai membangun negara Madinah, yang kemudian dilanjutkan oleh *al-Khulafâ' al-Rasyidûn* sampai kepada sejarah jatuh banggunya negara Islam di segala bidang.

Peristiwa-peristiwa itu dijadikan dasar untuk menumbuhkan kepercayaan dirinya dan selalu yakin bahwa Islam adalah agama yang komprehensif yang di dalamnya lengkap dengan ajaran-ajaran yang menuntun kehidupan. Ajaran-ajaran tersebut tidak hanya yang berdimensi transendental tetapi juga yang non-transendental seperti politik, ekonomi dan sosial. Jadi, dapat dikatakan bahwa pemikiran kenegaraan A. Hasjmy timbul dari pemahamannya terhadap dasar-dasar kebudayaan Islam. Dalam kaitan ini A. Hasjmy menulis sebagai berikut:

Membahas masalah kebudayaan Islam berarti membahas alam pikiran Islam, alam perasaan Islam dan alam cita Islam, yang meliputi bidang-bidang politik, ekonomi dan sosial. Karena itu, memberi ceramah atau kuliah tentang kebudayaan Islam, berarti mengajar dasar-dasar negara Islam yang meliputi politik, ekonomi dan sosial; berarti membahas kehidupan politik Islam, kehidupan ekonomi Islam, dan kehidupan sosial Islam. Kalau kita mempelajari sejarah kebudayaan Islam, berarti mempelajari sejarah pertumbuhan dan perkembangan politik, ekonomi dan sosial Islam; berarti mempelajari sejarah bangun dan jatuhnya Negara Islam dalam segala bidang.²⁵⁴

Keyakinannya yang tinggi terhadap Islam, yang dilihat dari pendekatan kebudayaan, ternyata mempengaruhi pikiran dan perilakunya. Prinsip ini ada kaitannya dengan teori “interaksionisme simbolik” yang menyatakan bahwa manusia sebagai makhluk sosial dalam suatu pengertian mendalam, yakni suatu makhluk yang ikut serta dalam berinteraksi sosial dengan dirinya sendiri, dengan menciptakan indikasinya sendiri, dan memberikan respon terhadap sejumlah indikasi. Dilihat dari sudut pandang ini, manusia bukanlah makhluk yang merespon saja terhadap keadaan di sekitarnya melainkan juga bertindak dan beraksi. Dengan demikian, keyakinan seseorang mempengaruhi perilakunya, tidak saja perilaku sehari-

²⁵⁴A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 7.

hari melainkan juga dalam sikap yang lebih besar seperti sikap politik, sosial, dan sebagainya.²⁵⁵ Politik menurut A. Hasjmy tidak seharusnya dipisahkan dari agama karena kata-kata Islam sendiri sudah mengandung politik. Karena itu, masalah kenegaraan dalam Islam adalah bagian dari ajaran Islam itu sendiri. Konsep kenegaraan yang diajukan A. Hasjmy seperti dapat dilihat dalam uraian selanjutnya, memiliki nuansa tersendiri di antara para pemikir politik lainnya. Kendatipun landasan pemikiran politik A. Hasjmy tidak terlepas dari pemikiran para tokoh politik yang mendahuluinya, ia mempunyai corak pemikiran yang berbeda, tentang konsep negara Islam, di samping terdapat pula persamaannya.

Salah satu contohnya adalah sikap politik A. Hasjmy terhadap negara Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila tidak pernah dipertentangkan dengan Islam. A. Hasjmy melihat betapa pentingnya sebuah ideologi yang dapat mempersatukan bangsa Indonesia dari kemajemukan agama, etnis, dan bahasa. Unsur-unsur yang ada dalam Pancasila dapat memberi jaminan dalam mewujudkan tujuan negara sebagaimana yang dikehendaki oleh Islam. Pandangan inilah yang diserap A. Hasjmy selama bertahun-tahun di tengah-tengah masyarakat Aceh yang sangat kental dengan nilai religiusnya. Dalam konteks masyarakat Aceh, A. Hasjmy tidak pernah mempermasalahkan kemajemukan agama meskipun rakyat Aceh dikenal sangat kental dengan semangat Islami dalam kehidupan keseharian mereka. Maka, hampir tidak pernah terjadi konflik antar umat beragama agama di dalam masyarakat Aceh.

Dalam kaitannya dengan pendekatan kesejarahan dan kebudayaan, A. Hasjmy melihat bahwa Islam hadir di dunia ini untuk memperbaiki akidah. Apabila hubungan manusia dengan Tuhannya rusak, maka rusak pula masyarakat yang menghubungkan manusia dengan manusia. Kedatangan Islam adalah untuk mempertegas semangat tauhid yang disampaikan dan diwariskan dari para rasûl sampai kepada rasûl terakhir. Tujuan utama tauhid, selain mengesakan Allâh juga untuk mempersatukan umat manusia. Atas dasar tujuan inilah, menurut A. Hasjmy, Islam membangun negara. Dalam hubungan ini, A. Hasjmy mencoba mendekatkan “dua unsur

²⁵⁵Lihat, R. Riyadi Soeprapto, *Interaksionisme Simbolik: Perspektif Sosiologi Modern*, (Yogyakarta: Averroes Press, 2002), h. 139-146.

utama Islam” yang menjadi dasarnya yaitu: *pertama*, tauhid (pengesaan Allah) dan *kedua*, ukhuwah Islamiyah (persaudaraan Islam).²⁵⁶ Bagi A. Hasjmy, kedua unsur utama ini tersimpul dalam al-Qur’ân (Âli ‘Imrân/3: 103-104). Kedua ayat tersebut menggambarkan tujuan negara, dengan pengertian bahwa negara adalah bukan tujuan akhir melainkan sarana untuk mencapai tujuan yaitu keadilan dan kemakmuran bagi masyarakat umat.²⁵⁷

Dalam pandangan A. Hasjmy, Islam melebihi dari ideologi mana pun di dunia. Karena itu, ia tidak memandang Islam setara dengan ideologi sebuah negara. Suatu ideologi yang sesuai dengan ajaran agama adalah bagian dari Islam itu sendiri. Islamlah yang seharusnya menjadi sumber ideologi. Bukan menyetarakan agama dengan ideologi. Dari sisi ini tampak A. Hasjmy berbeda pandangan dengan M. Natsir yang pada awal kemerdekaan ingin menjadikan Islam sebagai ideologi negara dalam bentuknya yang formal.²⁵⁸ Memang, A. Hasjmy tidak pernah mempersoalkan ideologi negara Indonesia, Pancasila dengan Islam. Dalam hal ini, A. Hasjmy dalam berbagai tulisannya hampir tidak menyinggung tentang pentingnya Islam sebagai ideologi. A. Hasjmy memandang bahwa Islam sebagai agama yang bersifat universal; dan nilai-nilai diterapkan baik dalam kehidupan individu, sosial maupun dalam kehidupan politik; tidak harus mengatasnamakan Islam secara resmi.

Ketika terjadi polemik mengenai ideologi negara antara M. Natsir dengan Soekarno pada era 1940-an, A. Hasjmy ternyata tidak memberikan tanggapan apa pun. Sebaliknya, A. Hasjmy justru selalu mendukung langkah-langkah politik Soekarno. Karangan-karangan Soekarno menjadi bahan bacaannya sehingga secara gradual dapat pula mempengaruhi pandangan-pandangan politiknya, terutama pada tataran konsep kenegaraan Indonesia yang berdasarkan Pancasila. Namun, pengaruh pandangan politik Soekarno terhadap A. Hasjmy tidak sampai kepada tingkat sekularisme. Di sinilah keunggulan A. Hasjmy dalam mempertahankan ciri khas dan watak keislamannya. A. Hasjmy sama sekali tidak tertarik membahas isu-isu

²⁵⁶A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 51.

²⁵⁷A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h.51.

²⁵⁸Lebih lanjut tentang pemikiran politik M. Natsir, baca Ahmad Suhelmi, *Polemik Negara Islam: Soekarno versus Natsir*, (Jakarta: Penerbit Teraju, 2002).

sekularisasi pada masa-masa sebelum kemerdekaan Indonesia, dan juga masa-masa sesudahnya.

Sebagai birokrat, sikap politik A. Hasjmy terhadap Pemerintah Pusat jelas bahwa ia tidak ingin mencari pertentangan; bahkan mendukung sepenuhnya kebijakan Pusat. Strategi yang dimainkan A. Hasjmy baik selama Orde Lama maupun Orde Baru menjadi teka-teki sebagian masyarakat Aceh. Kadang-kadang mereka menilai A. Hasjmy “mencari muka” atau “penjilat” bagi Pemerintah Pusat. Sajak bertajuk “Aku Serdadumu” yang dikarangnya membuat heboh dan gempar tidak saja tokoh-tokoh aktivis Islam tetapi juga masyarakat Aceh secara umum. Sehingga M. Nur El Ibrahimy, salah seorang ulama Aceh, menilai bahwa terlambatnya Teungku Muhammad Daud Beureueh kembali ke pangkuan Republik Indonesia karena beliau marah kepada Gubernur A. Hasjmy. Ada kesan bahwa A. Hasjmy terlalu mengikatkan diri kepada Presiden Soekarno. Menanggapi kesan miring terhadap A. Hasjmy, El Ibrahimy menulis:

Demikian juga sikap Gubernur Hasjmy yang seakan-akan terlalu mengikat diri kepada Soekarno, Presiden Seumur Hidup, Pemimpin Besar Revolusi dan Waliyul Amri Bisysyaukah yang pada waktu itu telah telah dirangkul PKI dengan politik NASAKOM-nya. Sikap ini, menurut anggapan Tgk. Muhammad Daud Beureueh dan kawan-kawan, dimanifestasikan oleh sebuah syair yang dipersembahkan oleh Gubernur A. Hasjmy kepada Presiden Soekarno yang bunyinya adalah sebagai berikut:²⁵⁹

.... Bung Karno
Pacu kuda jihadmu
Jangan mundur lagi
Kami turunan Iskandar Muda
Tetesan darah Ratu Safiah
Anak cucu Mujahid Tiro
Kemenakan Umar Pahlawan
.... Bung Karno

²⁵⁹ M. Nur El Ibrahimy, *Peranan Tgk. M. Daud Beureueh dalam Pergolakan Aceh*, (Jakarta: Media Da'wah, 2001), h. 204-205.

*Beri komando maju
Aku serdadumu.²⁶⁰*

Penilaian negatif terhadapnya, kemudian dibantah sendiri oleh A. Hasjmy. Dalam pembelaannya, A. Hasjmy mengatakan suatu hal yang betul-betul aneh bin ajaib, bagaimana Teungku Muhammad Daud Beureueh dan kawan-kawan menganggap bahwa sajak yang diciptakannya itu ditujukan kepada beliau sebagai “Wali Negara Darul Islam” yang dimulai September 1953, padahal sajak itu diciptakan tanggal 7 Oktober 1945. A. Hasjmy menganggap bahwa El Ibrahimy sengaja mengutip sajaknya itu tidak utuh, sepotong-sepotong sehingga menimbulkan salah pengertian. Untuk mengklarifikasinya, A. Hasjmy dalam bukunya, *Semangat Merdeka* memuat sajak tersebut secara lengkap. Sajak itu penting dikutip di sini untuk membantu dalam memahami latar belakang pemikiran politik A. Hasjmy.

AKU SERDADUMU

Untuk Bung Karno

*Gegap gempita membahana,
Mengguruh riuh mengguntur,
Menggetarkan jiwa tidur,
Menyentak, merentak-rentak,
Membayu, menderu-deru,
Demikian nyanyi proklamasimu,
Nenek-nenek menuntut balas,
Bara dendam nyala memanas,
Kakek-tua bangkit menerpa,
Dara remaja mara mewaja,
Muda belia maju menyerbu,
Semua bersatu tuju,
Bergegas ke medan bakti,
Suaramu cambuk sakti,*

*Bung Karno,
Pacu kuda jihadmu,*

²⁶⁰ M. Nur El Ibrahimy, *Peranan Tgk. M. Daud Beureueh*, h. 204-205.

*Jangan mundur lagi,
Kami turunan Iskandar Muda,
Tetes darah Ratu Safiah,
Anak cucu Mujahid Tiro,
Kemenakan Umar pahlawan,
Telah siap bertempur,
Kami sedang menggempur,*

*Dengar derap kaki,
Gemerincing pedang jenawi,
Damba sorga Hikayat Prang Sabi,
Lihat rencong bertuah,
Hauskan darah,
Kami api memerah,
Menyala membakar penjajah,
Pantang menyerah ...*

*Bung Karno,
Beri komando maju,
Aku serdadumu!²⁶¹*

Ditinjau dari isinya, wajar saja kalau sajak tersebut mengundang sikap kontroversial terhadap A. Hasjmy. Apalagi sajak itu jelas-jelas ditujukan kepada Soekarno. Tanggapan terhadap sajak yang dibacakan A. Hasjmy di depan Presiden Soekarno, antara lain datang dari Nurdin Abdurrahman, Bupati Pidie pada era 1990-an, yang berkaitan dengan beberapa penilaian dari sebagian orang yang kurang simpati terhadap A. Hasjmy. Nurdin cukup realistis dalam menanggapi sikap A. Hasjmy tersebut dengan mengatakan bahwa siapakah pada waktu itu yang tidak menjadi pengikut setia Soekarno? Ketika itu hanya orang-orang yang anti kemerdekaan saja, yang berarti pro Belanda, yang tidak setuju dengan pandangan Soekarno tentang kemerdekaan. Dengan kata lain, sebagian besar

²⁶¹A. Hasjmy, *Semangat Merdeka: 70 Tahun Menempuh Jalan Pergolakan dan Perjuangan Kemerdekaan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h. 580-582.

pemimpin dan rakyat Indonesia waktu itu adalah juga “serdadunya” Bung Karno”.²⁶²

Memang, dalam sajak itu, A. Hasjmy secara tegas menyatakan dirinya sebagai “serdadu” Soekarno yang bersedia mengikuti apa saja komando yang dibuat Soekarno. Namun, tidak semua paham Soekarno diserap begitu saja oleh A. Hasjmy. Hal ini secara tegas dinyatakan oleh A. Hasjmy, “tetapi mereka telah berlampukan pelita setan buatan manusia di malam gelap gulita, sehingga mereka tersesat masuk perangkap *komunisme, sosialisme, marhaenisme* dan sebagainya.”²⁶³

Akan tetapi gaya bahasa personifikasi yang digunakan A. Hasjmy dalam sajaknya itu telah mengundang sikap pro dan kontra terhadap dirinya. Lebih-lebih lagi sajak tersebut khusus dipersembahkan untuk Soekarno. Ditinjau dari segi politik, sajak itu sarat makna. Pada satu sisi, muatan politik yang diekspresikan melalui sajak tersebut sebagai nuansa “pengkultusan” terhadap Soekarno, yang tidak lazim dalam tradisi masyarakat Aceh. Pada sisi lain, sajak itu hanya sekedar ekspresi kebanggaan dan kegembiraan A. Hasjmy atas kedatangan Presiden Soekarno dalam rangka mewujudkan perdamaian di bumi Aceh. Seolah-olah Soekarno, dalam situasi dan kondisi itu, sebagai “juru selamat” bagi masyarakat Aceh, yang sedang dilanda konflik. Ini ditunjukkan pada bait terakhir sajaknya, “*Bung Karno/Beri komando/Aku serdadumu*”, mengekspresikan sikap A. Hasjmy yang demikian serius dalam memberi dukungan sepenuh jiwa raganya kepada Soekarno.

Memang diakui bahwa A. Hasjmy adalah tokoh moderat dalam berpikir dan bertindak. Tetapi tidak serta merta terpengaruh oleh berbagai paham atau pemikiran yang berkembang. Dalam hal ini A. Hasjmy sangat selektif dalam menganut suatu paham seperti yang dikemukakan di atas bahwa ia tidak mau terperangkap ke dalam

²⁶²Nurdin Abd. Rahman, “A. Hasjmy, Salah Seorang Peletak Dasar Era Modern Aceh”, dalam Badruzzaman Ismail et al. (ed.), *Delapan Puluh Tahun*, h. 107. Sajak tersebut ditulis pada tanggal 7 Oktober 1945. Lihat A. Hasjmy, *Rindu Bahagia*, (Banda Aceh: Pustaka Putroe Cande, 1966), h. 7. Kemudian dimuat kembali dalam A. Hasjmy, *Semangat Merdeka*, h. 581-582.

²⁶³A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 298.

*komunisme, sosialisme, marhaenisme.*²⁶⁴ Padahal ketiga paham ini termasuk bagian dari gagasan-gagasan Soekarno pada masa awal kemerdekaan dalam mencari format ideologi negara Indonesia. Namun, sikap A. Hasjmy jelas bahwa ia menolak ketiga paham tersebut.

Bila dilihat dari artikulasi politik dan pandangan-pandangan kenegaraan A. Hasjmy yang agak moderat, namun tradisional, maka itu adalah hal yang wajar karena di samping semangat nasionalismenya yang kental juga menempatkan Pancasila sebagai bagian ideologi yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Hal yang sama dikatakan Nurcholish Madjid bahwa harus dibedakan antara seorang Muslim yang harus berideologi berdasarkan Islam dan Muslim yang tidak menjadikan Islam sebagai ideologi. Karena di sini ada masalah interpretasi. Maka, dalam ruang lingkup Islam yang luas masih ada kemungkinan timbulnya berbagai ideologi, bahkan kadangkala ada yang bertentangan.²⁶⁵

Selanjutnya, A. Hasjmy melihat sila-sila dari Pancasila inheren dengan dasar-dasar negara yang dikehendaki Islam. Adapun konstitusi negara tetap komitmen dengan pendiriannya bahwa al-Qur`ân sebagai satu-satunya undang-undang dasar negara. Dengan pengertian bahwa al-Qur`ân haruslah menjadi pedoman dasar bagi kaum Muslimin baik dalam kehidupan pribadi maupun dalam kehidupan masyarakat dan negara.²⁶⁶ Di sini A. Hasjmy tampak sangat dipengaruhi oleh pemahamannya yang mendalam tentang kandungan al-Qur`ân. Pandangan-pandangan mengenai konsep

²⁶⁴Konsep Marhaenisme mulai dimunculkan Soekarno pada tahun 1927. Kemudian, konsep ini dipopulerkan kembali pada tahun 1963 bersamaan dengan dibentuknya *Front Marhaenis*. Menurut Soekarno, konsep marhaenisme mengacu pada sosio-nasionalisme dan sosio-demokrasi. Selanjutnya, lihat Artawijaya, *Dilema Mayoritas*, (Jakarta: Medina Publishing, 2007), h. 212-236.

²⁶⁵Nurcholish Madjid, "Natsir, Seorang Tokoh Yang Universalis", dalam Anwar Haryono dkk. (ed.), *Pemikiran dan Perjuangan M. Natsir*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), h. 60. Senada dengan Nurcholis, Endang Saifuddin Anshari juga mengatakan bahwa Islam bukan ideologi, tapi ideologi Islam ada yaitu yang bersumber dan berdasarkan Islam (Islam *oriented*). Jadi ideologi Islam inilah ideologi. Lihat Endang Saifuddin Anshari, *Wawasan Islam: Pokok-pokok Pikiran tentang Islam dan Umatnya*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1993), h. 205.

²⁶⁶A. Hasjmy, "Al-Quran Sebagai Undang-Undang Dasar Negara", *Sinar Darusalam* No. 01 (1998), h. 10.

negara, seperti dapat dilihat pada kajian selanjutnya, selalu dikaitkan dengan ayat-ayat al-Qur`ân, di samping hadis.

Pernyataan A. Hasjmy yang menjadikan al-Qur`ân sebagai hukum dasar tercermin suatu pandangan yang tidak menolerir pemisahan agama dan negara. Aturan apa pun yang ada dalam negara mestinya kembali kepada al-Qur`ân dan al-Sunnah (tercakup di dalamnya tauhid dan ukhuwah Islamiyah) meskipun negara tersebut tidak menyatakan ideologinya Islam; yang terpenting adalah prinsip-prinsip dasar al-Qur`ân dan al-Sunnah yang harus dijalankan. Kalau prinsip dasar tersebut sudah dilaksanakan maka dengan sendirinya negara tersebut menjadi negara Islam. Dengan demikian dapat dipahami bahwa A. Hasjmy, dalam mengemukakan gagasannya tentang konsep negara Islam, tidak sepenuhnya terpengaruh oleh peran politik yang digelutinya. Lingkungan intelektualnya yang diawali dari kegemaran membaca berbagai literatur dalam berbagai bidang ilmu dan peran sosial politik yang dimainkannya, telah mengantarkan A. Hasjmy kepada pengembaraan intelektual ke alam pemikiran Islam dalam hubungannya dengan sejarah dan kebudayaan. Pengembaraan intelektual ini kemudian membentuk pandangan dunia (*worldview*) A. Hasjmy dalam melihat dasar-dasar negara dalam Islam.

2. Lingkungan Intelektual dan Budaya

Masih dalam kaitan dengan latar belakang pemikiran A. Hasjmy yang mengambil dasar ilmu pengetahuan kebudayaan sebagai pijakannya, cukup memberi pengaruh terhadap pikiran dan tindakannya. Pada peristiwa Aceh bergolak, misalnya, Ainal Mardhiah Ali menggambarkan A. Hasjmy sebagai sosok yang meneladani beberapa sahabat Rasûl Allâh seperti 'Abd Raḥman ibn 'Auf, Ibn 'Abbas, dan 'Ammar ibn Yassir, ketika 'Alî ibn Thâlib bersengketa dengan Mu'awiyah ibn Abî Sufyân mereka malah munyuruh umat agar tidak melibatkan diri dan mereka yakin bahwa setiap sengketa tidak mungkin diselesaikan dengan senjata, tetapi

harus dengan musyawarah. Padahal pada masa itu banyak tokoh kharismatik Aceh yang terlibat dalam peristiwa itu.²⁶⁷

Sebagai orang yang berjiwa sastra dan berpikir bijak, A. Hasjmy ditunjuk sebagai penengah kedua kelompok yang sedang bertikai. Dengan sekuat tenaga ia mencoba menjembatani antara pihak *Dâr al-Islâm* dengan Pemerintah Pusat. Usaha A. Hasjmy tidak sia-sia dan terbukti pada akhirnya Pemerintah Pusat dapat membaca secara positif buah pikirannya. Akhirnya, A. Hasjmy diangkat menjadi Gubernur Aceh pada 1957. Sebenarnya berat bagi A. Hasjmy menerima tugas ini, sebab Aceh sedang dalam kondisi *Dâr al-Harb* dan ia harus berhadapan dengan para seniornya yang “membangkang”, seperti Muhammad Daud Beureueh, Hasan Ali, Hasan Saleh, Amir Husein al-Mujahid, Ayah Gani, dan lain-lain. Namun, karena tugas ini sangat mulia, untuk mengakhiri pertumpahan darah, A. Hasjmy menjalankannya dengan penuh antusias.²⁶⁸

Deskripsi tersebut sebagai analogi kebijakan yang diambil A. Hasjmy ketika membujuk Daud Beureueh dan pengikutnya agar ikut bergabung kembali dengan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) atau istilah yang lazim disebut pada masa itu, kembali ke pangkuan Ibu Pertiwi. Padahal Daud Beureueh dan kawan-kawannya ingin mendirikan “Negara Islam” sebagai reaksi protes terhadap Pemerintah Pusat karena mengingkari janjinya.²⁶⁹ Namun A. Hasjmy

²⁶⁷Ainal Mardhiah Ali, “A. Hasjmy Bapak untuk Semua,” dalam Badruzzaman Ismail, et al. (ed.), *Delapan Puluh Tahun*, h. 238.

²⁶⁸Ainal Mardhiah Ali, “A. Hasjmy Bapak untuk Semua,” Badruzzaman Ismail, et al. (ed.), *Delapan Puluh Tahun*, h. 238.

²⁶⁹Janji yang dimaksudkan oleh Daud Beureueh adalah penetapan Aceh sebagai Daerah Istimewa dalam tiga bidang: bidang agama, pendidikan, dan adat istiadat. Ternyata janji itu tidak pernah dipenuhi oleh Pemerintah Pusat. Akhirnya, sebagai protes Daud Beureueh melakukan gerilya ke gunung di kawasan Langkahan, Aceh Besar. Dalam rangka membujuk Daud Beureueh dan teman-temannya turun gunung, Gubernur A. Hasjmy bersama aparaturnya menjemputnya ke “*Mardhatillah*”, tempat gerilya Daud Beureueh. Akhirnya, Daud Beureueh bersedia kembali ke pangkuan Ibu Pertiwi, pada tahun 1962 dengan syarat tuntutan dipenuhi, yaitu menjalankan syariat Islam di Aceh dalam tatanan kehidupan sosial dan politik. Kendatipun sudah disetujui oleh Pemerintah Pusat, pada tahap berikutnya janji itu diingkari lagi. Tidak heran apabila kemudian Aceh tetap terus bergolak sebagai, meminjam istilah Azyumardi Azra, *collective memory* rakyat Aceh yang sangat kompleks. Selanjutnya, muncul gerakan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia; dan terakhir Gerakan Aceh Merdeka (GAM) dimulai tahun 1976. Dalam suasana konflik yang

justru mengambil sikap netral dan bahkan memprakarsai untuk mengadakan musyawarah antara pihak pemerintah dengan pihak Daud Beureueh. Akhirnya, peristiwa dapat diselesaikan secara bijaksana tanpa “kehilangan muka” kedua belah pihak.

Sikap A. Hasjmy yang tidak berpihak kepada gurunya, Daud Beureueh, memberi pengertian yang cenderung menafsirkan doktrin politik Islam secara “elastis”, bukan “fundamentalisme” politik Islam. Di lain pihak sikap ini tidak terlepas dari pengaruh pendidikannya ketika belajar di Sumatera Barat yang bernuansa reformasi. Ide-ide reformasi Islam diserapnya ketika ia berguru kepada Mahmud Yunus. Di samping itu, kontaknya dengan alumni Kairo telah membuka wawasannya tentang pemikiran Islam kontemporer. Sepulangannya ke Aceh, tampak ia aktif mengajar di madrasah-madrasah modern yang merupakan pengaruh dari Madrasah Thawalib Padang Panjang. A. Hasjmy mendapat dukungan dari ulama-ulama pembaharu Aceh, termasuk Daud Beureueh. Karena itu, ia tidak begitu dekat dengan ulama-ulama tradisional Aceh, yang umumnya alumni *dayah*. Namun, dalam konteks sosial dan perkembangan pemikiran masyarakat Aceh, A. Hasjmy tidak begitu fenomenal dalam mengemukakan gagasan pembaharuannya; bahkan ia lebih mengambil sikap akomodatif dengan tradisi lokal.

Dalam hal kepemimpinan, A. Hasjmy tidak diragukan kepiawaiannya. Hampir seluruh hidupnya ia dedikasikan untuk agama, nusa, dan bangsa. Dalam kaitan ini, Syamsuddin Mahmud, sebagai Gubernur Aceh pada waktu itu, mengomentari sosok A. Hasjmy, “Ali Hasjmy bukan hanya seorang tokoh yang langka, tapi ia adalah seorang tokoh yang unik dan spesifik, sehingga di samping mampu melaksanakan tugas ulama, juga sanggup menangani pekerjaan umara.”²⁷⁰ Ini tidaklah mengherankan sebab kenyataan membuktikan bahwa ia pernah menjadi Gubernur Kepala Daerah Istimewa Aceh, menjadi Rektor IAIN Ar-Raniry dan Universitas Muhammadiyah Aceh, menjadi Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI),

berkepanjangan di Aceh, A. Hasjmy tanpa jemu-jemunya terus berperan sebagai juru runding antara pihak “pemberontak” dengan Pemerintah Pusat. Di sinilah A. Hasjmy diuji kepiawaian dan sensitifitas politiknya yang ternyata memang ia sangat konsisten dengan prinsipnya, sebagai birokrat nasionalis-religius.

²⁷⁰Syamsuddin Mahmud, “Kata Sambutan”, dalam Badruzzaman Ismail, et al. (ed.), *Delapan Puluh Tahun*, h. 6.

dan Ketua Lembaga Adat dan Kebudayaan Aceh (LAKA). Dan A. Hasjmy adalah seorang yang berpendirian teguh, amat gigih melaksanakan keistimewaan Aceh dalam bidang pendidikan, agama, adat istiadat, dan dalam pemulihan keamanan di Aceh. Di samping seorang kolumnis, A. Hasjmy juga seorang sastrawan, seniman, sejarawan, budayawan, ilmuwan, sekaligus sebagai praktisi dan politisi.²⁷¹

Dalam kapasitasnya sebagai politikus, adalah sangat relevan bagi A. Hasjmy untuk mengemukakan pemikirannya tentang politik. Seperti pengakuannya, pemikiran politik yang ditulisnya dilatarbelakangi oleh enam faktor: *pertama*, minat kaum Mulsimin untuk mempelajari masalah-masalah Islam, terutama mengenai bidang-bidang politik, ekonomi, dan sosial bertambah besar. *Kedua*, kesadaran kaum Muslimin untuk bermasyarakat semakin meningkat. *Ketiga*, ada anggapan bahwa politik harus dipisahkan dari Islam. *Keempat*, kaum terpelajar Islam semakin berminat mempelajari ajaran Islam dalam arti seluas-luasnya. *Kelima*, buku-buku mengenai politik Islam yang berbahasa Indonesia (Melayu) masih langka. Dan *keenam*, pengalamannya memberikan ceramah atau kuliah di Malaysia dan Singapura pada akhir 1967, berdasarkan pengamatannya, bahwa masyarakat di kedua negara itu sangat memerlukan buku yang membahas tentang politik Islam.²⁷²

Berdasarkan enam alasan di atas, akhirnya A. Hasjmy menyusun sebuah karya yang memuat konsep politik ketatanegaraan Islam. Merujuk kepada buku yang ditulisnya itu, dan beberapa karyanya yang lain, penulis mencoba melakukan konseptualisasi pemikiran politik A. Hasjmy tentang konsep negara Islam. Untuk menggambarkan konstelasi pemikiran tersebut, maka perlu dibuat sistematika penyusunan yang mencakup: urgensi negara dalam Islam dan prinsip-prinsip negara Islam.

²⁷¹Syamsuddin Mahmud, "Kata Sambutan", dalam Badruzzaman, et.al. (ed.), *Delapan Puluh Tahun*, h. 6.

²⁷²A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 8.

B. Urgensi Negara dalam Islam

Menyangkut keharusan adanya negara dalam Islam, A. Hasjmy menandakan bahwa dalam kehidupan setiap bangsa, cepat atau lambat, pasti akan datang suatu masa di mana bangsa itu akan mendapat kebebasan untuk menentukan nasibnya sendiri. Suatu masa akan ada kepastian ke arah yang akan dituju, yaitu di saat terbebas dari tekanan. Demikianlah momen sejarah, kadangkala suatu kesempatan yang sudah diraih kemudian hilang dan tak akan kembali lagi. Kesempatan bebas memilih kini sudah datang untuk bangsa-bangsa yang mendiami dunia Islam. Setelah berjuang sekian lama dengan penuh perjuangan dan pengorbanan, harapan dan kecemasan, maka sebagian besar negeri yang berpenduduk Muslim telah mencapai kemerdekaannya dari kekuasaan para penjajah. Kemudian timbul pertanyaan perlukah adanya negara?²⁷³ Demikian A. Hasjmy mengawali pandangannya tentang ketatanegaraan. Kemudian, ia menjawab secara tegas bahwa “menurut ajaran Islam adanya negara wajib.”²⁷⁴

Kemudian perlu diperjelas di disini tentang pengertian negara, apakah secara politis Madinah di bawah pimpinan Nabi Muhammad dapat dikatakan sebuah negara? Negara merupakan integrasi dari kekuatan politik dan sarana dari masyarakat yang mempunyai kekuasaan untuk mengatur hubungan-hubungan manusia dalam kehidupan sosial. Karena itu, negara terdiri dari, setidaknya, empat komponen: *pertama*, adanya wilayah. Setiap negara menduduki tempat tertentu di muka bumi dan mempunyai perbatasan tertentu. *Kedua*, adanya penduduk. Setiap negara mempunyai penduduk dan kekuasaan negara dapat menjangkau semua penduduk di dalam wilayahnya. *Ketiga*, sebuah negara memiliki pemerintah. Setiap negara mempunyai suatu organisasi yang berwenang untuk merumuskan dan melaksanakan keputusan-keputusan yang mengikat bagi seluruh penduduk dalam wilayahnya. Dan *keempat*, adanya kedaulatan. Kedaulatan adalah kekuasaan yang tertinggi untuk membuat undang-undang dan melaksanakannya dengan semua cara agar kekuasaan berjalan efektif.²⁷⁵

²⁷³A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 14.

²⁷⁴A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 14.

²⁷⁵ Lihat, Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, h. 41-44.

Pendapat lain tentang makna negara dikemukakan oleh Musdah Mulia, negara adalah lembaga sosial yang diadakan manusia dalam memenuhi kebutuhan-kebutuhannya yang vital. Suatu negara sekurang-kurangnya mempunyai tiga unsur, yaitu wilayah, penduduk, dan pemerintah. Dalam kinteks masyarakat Madinah terdapat tiga unsur tersebut: *pertama*, masyarakat Madinah memiliki wilayah tertentu sebagai tempat mereka berdomisili. *Kedua*, semua kelompok dalam masyarakat (Yahudi, Nasrani, Majusi, dan Muslim) mengakui dan menerima Nabi Muhammad sebagai pemimpin atau pemegang otoritas yang sah dalam kehidupan mereka. Dan *ketiga*, kelompok-kelompok yang ada mempunyai kesadaran dan keinginan untuk hidup bersama dalam rangka mewujudkan kedamaian, kerukunan, dan kemaslahatan bersama sebagai refleksi dari Piagam Madinah.²⁷⁶

Berdasarkan pandangan di atas mengenai negara dapat diketahui bahwa sebuah negara Islam, setidaknya, mengandung empat elemen pokok yaitu: *pertama*, terdapat penduduk yang menetap; *kedua*, wilayah yang terbebas dari intimidasi; *ketiga*, adanya hukum atau undang-undang (syariat Islam) yang mengatur sistem kehidupan; dan *keempat*, pemimpin atau kepala negara yang adil yang memihak kepada rakyat serta menjalankan tugasnya sebagai amanah dan penuh tanggung jawab yang berorientasi kepada kemakmuran dan kesejahteraan umat. Dengan demikian, yang dimaksud dengan negara Islam adalah institusi umat yang mempunyai kewenangan untuk mengatur masyarakat dalam satu sistem undang-undang atau hukum berdasarkan *syara'* yang berpedoman pada al-Qur'ân, al-Sunnah, dan ijtihad. Secara historis, kemunculan sistem pemerintahan dalam Islam, yang kemudian disebut negara Islam, adalah ketika Nabi Muhammad hijrah ke Madinah sejak tahun 623 M.

1. Manusia sebagai *Khalifah*

Sebelum mengemukakan tentang pentingnya negara dalam Islam, A. Hasjmy dengan pendekatan ontologis menggambarkan terlebih dahulu wujud alam semesta sebagai wahana manusia berkiprah dan fungsi manusia sebagai *khalifah* di bumi. Menurut A. Hasjmy, alam ini adalah ciptaan Allâh. Karena negara yang didirikan

²⁷⁶ Musdah Mulia, *Negara Islam*, h. 190.

manusia terletak di atas alam ini, maka sudah pasti ada hubungan yang tak terpisahkan antara manusia, negara, dan alam. Islam mengajarkan, bahwa alam semesta ini, di mana manusia hidup dengan segala hasil yang ada di dalamnya, bukanlah buatan manusia, dan tidak ada kemampuan mereka untuk menciptakannya, tidak di masa yang lalu, tidak sekarang, dan tidak pula di masa yang akan datang. Adanya wujud mereka sendiri ialah ciptaan Khâliq semesta alam (al-Mâ'idah/5: 18). Sudah pasti tidak ada kemampuan sama sekali bagi manusia untuk menciptakan alam ini, juga tidak sanggup membuat yang lebih kecil daripada alat, sekalipun mereka bergotong-royong seluruhnya (al-Hajj/22: 73).²⁷⁷

Allâh telah menciptakan manusia dari tanah, membentuknya dalam keadaan yang amat sempurna, menjadikan pria dan wanita, memperlengkapi mereka dengan mata, telinga, hati, otak, dan pikiran, semoga mereka sadar dan mengenal rahmat Allâh serta bersyukur atas karunia-Nya (Fâthir/35: 11, al-Infithâr/82: 5-8, al-Mu'min/40: 64, dan al-Naml/27: 78). Allâh Pencipta segala-galanya, baik yang di ketahui ataupun yang tidak; baik yang terjangkau oleh ilmu ataupun tidak; Allâh telah menjadikan langit dan bumi dengan segala isinya, baik yang telah diketahui oleh ilmu manusia ataupun yang belum. Dan bahkan kekuasaan Allâh tiada batasnya (al-An'âm/6: 102, al-Mâ'idah/5: 17, al-Anbiyâ'/21: 33, dan al-Mulk/67: 1-2).²⁷⁸

Allâh telah menciptakan alam ini dengan berkebijaksanaan-Nya telah memberikan kuasa kepada manusia untuk mengolah segala isi alam dengan mempergunakan kapasitas yang ada pada dirinya, seperti mata, telinga, akal, dan sebagainya, yang akan membantu mereka untuk mengambil manfaat dari kandungan alam itu (Luqmân/31: 20). Manusia yang hidup di atas bumi telah diberikan kekuasaan kepada mereka untuk memanfaatkan segala isi bumi ini, baik yang berada di laut maupun di darat. Kepada manusia telah diberi hak untuk menyelidiki rahasia langit dan bumi; diberi hak

²⁷⁷A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 24.

²⁷⁸A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 24-25.

untuk menggali segala apa yang bermanfaat bagi mereka (al-Jâtsiyah/45: 12-13 dan Ibrâhîm/14: 32-34).²⁷⁹

Apabila Allâh telah memberi hak kepada manusia untuk menguasai alam dan untuk menghindari terjadi kekacauan dalam pelaksanaan sunnah Allâh itu, maka Allâh, sesuai dengan hikmah-Nya memberi kuasa pula kepada sebagian manusia untuk menguasai (memerintah) manusia yang lain dalam arti memimpin (al-Zukhruf/43: 32). Hak yang diberikan Allâh kepada sebagian manusia untuk memimpin (menguasai) sebagian yang lain bertujuan untuk kebahagiaan dan kepentingan manusia sendiri (al-An'âm/6: 132-133, 165). Berdasarkan ayat-ayat tersebut dapat dicatat tiga poin penting: *pertama*, alam semesta ini adalah ciptaan Allâh. *Kedua*, manusia mendapat mandat dari Allâh untuk menguasai alam. Dan *ketiga*, manusia dikuasakan pula oleh Allâh untuk memimpin atau mengurus sesama manusia, dengan pengertian bahwa yang sebagian memimpin sebagian yang lain.²⁸⁰

Pemberian kuasa (mandat) kepada manusia sebagai *khalîfah* untuk memakmurkan bumi ini, tidaklah dimaksudkan supaya mereka boleh berbuat sesuka hati tanpa adanya suatu ketentuan hukum; mereka tidak akan dibiarkan berbuat sesuka hatinya tanpa adanya pengawasan. Mandat yang diberikan kepada mereka itu dengan ketentuan, supaya mereka beribadat kepada Allâh saja. Melaksanakan perintah-Nya, dan menjauhi segala larangan-Nya. Dengan diberikan mandat itu kepada manusia berarti kepadanya diberikan pula banyak kewajiban (al-Hajj/22: 41). Dalam ayat ini terkandung tiga kewajiban yang meliputi tiga bidang yaitu: *pertama*, kewajiban beribadat kepada Allâh, yang ditonjolkan sebagai contoh adalah ibadah shalat yang melambangkan hubungan manusia dengan Tuhan, tapi penting juga dari segi hubungan kemasyarakatan dan kenegaraan. *Kedua*, kewajiban beramal sosial, yang diketengahkan sebagai contoh pembayaran zakat karena zakat tidak saja sangat penting dilihat dari segi sosial, melainkan juga sangat penting ditinjau dari segi ekonomi dan perbendaharaan negara. Dan *ketiga*, kewajiban berdakwah yang diistilahkan dengan *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar*, karena dakwah adalah suatu tugas yang sangat

²⁷⁹A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h 25-26.

²⁸⁰A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 27.

penting bagi suatu negara. Di samping itu, dakwah juga menyentuh kepentingan segala bidang kenegaraan dan kemasyarakatan.²⁸¹

Manusia sebagai *khalifah* mempunyai kewajiban untuk tunduk kepada hukum Allâh dalam penyelenggaraan negara. Ketundukan ini dibuktikan dengan menjalankan perintah dan menjauhi larangan. Dalam penyelenggaraan negara, A. Hasjmy menekankan pentingnya program pemberantasan segala tindakan yang menyimpang dari ajaran agama. Sebab itu, tuga *khalifah* adalah merealisasikan syariat dalam kehidupan bernegara dan menjalankan tugas dakwah secara optimal menuju masyarakat dan negara yang penuh kedamaian dan keamanan.

2. Hubungan Islam dan Negara

Menyangkut hubungan Islam dan negara, meskipun sudah sering dibahas dalam wacana pemikiran politik Islam, tetap menjadi perhatian A. Hasjmy dalam membahas konsep negara Islam. Berangkat dari hubungan Islam dan negara inilah A. Hasjmy membangun kerangka pemikirannya tentang pentingnya negara dalam Islam. Agama dan negara, menurut A. Hasjmy, merupakan dua sisi mata uang yang tak dapat dipisahkan antara satu dengan yang lain. Agama akan pincang tanpa diatur dengan kekuasaan negara; demikian juga negara akan lumpuh tanpa aturan agama di dalamnya. Pandangan ini sejalan dengan pemikiran Sayyid Quthb, yang menyatakan bahwa ajaran Islam bersifat komprehensif, saling keterkaitan antara satu dengan yang lain, yang meliputi seluruh aspek kehidupan dan kebutuhan primer manusia dalam aktivitas yang berbeda-beda.²⁸² Pendapat ini didukung oleh Falur Rahman yang menegaskan “...in Islam there is no separation between religion and state” (tidak ada pemisahan antara agama dan negara dalam Islam).²⁸³

²⁸¹A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 32.

²⁸²Sayyid Quthb, *Islam the Religion of the Future*, (Kuwait: Sahaba Islamic Press, 1984), h. 6.

²⁸³Fazlur Rahman, “Islam and Political Action: Politics in the Service of Religion” dalam Nige Biggar, et al. (ed.), *Cities of Gods: Faith, Politics, and Pluralism in Judaism, Christianity, and Islam*, (New York: Greenwood Press, 1986), h. 154.

Meskipun al-Qur`ân sangat mementingkan agama dan etika, hanya sedikit mengulas hukum, dan lebih sedikit lagi membahas masalah pemerintahan, al-Qur`ân mengungkapkan semangat yang melandasi berbagai aspek kehidupan. Secara khusus beberapa gagasan muncul di seputar konsep Islam tentang komunitas (*ummah*). Konsep mendasarnya adalah *aslama, yuslimu, islâm*, yang artinya tunduk kepada Tuhan dan “masuk ke dalam kesepakatan damai”. Konsep ini menggambarkan hubungan yang fundamental antara Tuhan dan manusia. Konsep utama Islam mengungkapkan kesatuan antara agama dan kekuasaan, antara yang sakral dan yang profan. Konsep ini merupakan bentuk baru dari gagasan Yahudi tentang ikatan:²⁸⁴ *“Bahwasanya mereka yang berjanji kepadamu (Muhammad) sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allâh, tangan Allâh di atas tangan mereka”* (al-Fath/48: 10).

Dalam hubungan agama dan negara, gagasan tentang umat dilepaskan dari gagasan kebangsaan. Orang non-Arab disambut baik, bahkan mereka secara moral wajib bergabung dalam ikatan umat seperti halnya orang Arab. Manusia “adalah umat (rakyat/bangsa) yang tunggal, kemudian mereka terpecah-pecah”. Komunitas Islam bisa dibedakan dari komunitas Kristen (yang juga menganjurkan universalisme) karena kesatuan mereka yang harmonis dan tiadanya perdebatan doktrinal, yang menurut sebagian orang disebabkan oleh kesederhanaan ajarannya. Tugas internal paling penting yang mesti dilakukan oleh seorang pemimpin adalah menyelesaikan perselisihan secara damai di antara para anggotanya, dan menghimpun barisan untuk melawan orang-orang yang tidak beriman. Inilah yang menjadi alasan aktivitas Nabi Muhammad dan para penggantinya. Sementara tugas eksternalnya yang paling utama adalah menyebarkan wahyu.²⁸⁵

Keterangan Black di atas memberikan suatu gambaran jelas tentang fungsi agama (Islam) bagi kehidupan manusia. Sesungguhnya Islam tidak membeda-bedakan status umat dalam perikehidupan. Hanya saja Islam mencoba menuntun umat manusia ke arah yang lebih baik dan bersahaja. Sebab itu dalam menempuh

²⁸⁴Antony Black, *Pemikiran Politik Islam Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, terjemahan Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006), h. 44.

²⁸⁵Antony Black, *Pemikiran Politik Islam*, h. 44-45.

kehidupan yang bersahaja itu diperlukan komitmen bersama. Manusia akan tetap damai dan aman selama setiap individu memegang teguh komitmen yang pernah dibuatnya. Dalam konteks politik, komitmen itu merupakan sebuah kesepakatan untuk hidup dalam sebuah negara merdeka di bawah pimpinan seorang penguasa, di mana seluruh warga tunduk dan patuh kepadanya selama penguasa itu masih memegang komitmennya dengan teguh. Ini berarti ada hubungan timbal balik antara rakyat dan pemimpin; dan sekaligus saling menghargai dan menghormati. Maka, tugas pemimpin umat sesungguhnya adalah merealisasikan kehidupan yang lebih bermakna, yaitu kehidupan yang penuh keadilan.

Dalam konteks tersebut, maka Islam mengatur suatu negara dan masyarakat atas tiga prinsip fundamental: *pertama*, negara dan masyarakat harus ditegakkan di atas dasar keadilan (*al-'adâlah*). Dalam pandangan Islam pendirian suatu negara harus bertujuan untuk melaksanakan keadilan dalam arti seluas-luasnya, tidak saja keadilan hukum melainkan juga keadilan sosial dan ekonomi. Dengan demikian, negara harus memberantas setiap fenomena dan bentuk eksploitasi yang muncul di tengah-tengah masyarakat. *Kedua*, adalah *syûrâ* atau musyawarah. Musyawarah yang dijalankan sebagaimana diajarkan Islam akan menjadi pencegah bagi kemungkinan penyelewengan negara ke arah otoriterisme, despotisme, diktatorisme, dan pelbagai sistem lain yang membunuh hak-hak politik rakyat. Partisipasi rakyat dihargai sepenuhnya dalam pengelolaan negara sebab rakyat adalah pemilik negara yang sesungguhnya yang seolah-olah mendapat "mandat" dari Allâh. Sistem kerajaan di mana kekuasaan dipegang oleh para raja secara turun temurun sesungguhnya tidak memiliki tempat dalam ajaran Islam. Dan *ketiga*, persaudaraan atau persamaan (*ukhûwah* dan *musâwah*). Islam tidak membedakan umat manusia atas jenis kelamin, asal usul, etnis, warna kulit, latar belakang historis, sosial, ekonomi, dan sebagainya. Persaudaraan tidak berarti dengan sesama Muslim saja tetapi juga di antara sesama manusia.²⁸⁶

Dengan demikian, agama membutuhkan keberadaan negara. Sesungguhnya agama dan negara saling membutuhkan satu sama

²⁸⁶M. Amien Rais, *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta*, (Bandung: Mizan, 1991), h. 45-49.

lain. Dengan demikian, posisi kepemimpinan politik (*sulthân, mulk, amîr*) dan syariat saling melengkapi satu sama lain untuk membentuk sebuah pemerintahan berdasarkan syariat. Kepemimpinan adalah fungsi khusus yang membutuhkan otoritas, kerajaan, dan kekuatan yang berkuasa. Negara disatukan sepenuhnya dalam pemikiran agama. Pada saat yang sama, perbedaan antara *khalîfah* dan sultan sirna demi mencapai tujuan-tujuan praktis. Menurut Ibnu Taimiyah,²⁸⁷ semua pemimpin yang baik harus menjalankan tugas-tugas agama yang sebelumnya menjadi tugas *khalîfah*. Konsep ini memiliki implikasi yang lebih jauh, tidak ada pemimpin, pemegang otoritas, atau pun rakyat yang terbebas dari pemerintahan Tuhan dan *khalîfah* nabi. Artinya mereka semua terikat dengan kewajiban agama yang sama sebagai pejabat pemerintah, serupa dengan kewajiban para *khalîfah*.²⁸⁸

Perdebatan hubungan agama dan negara dalam konteks sejarah politik dan kehidupan umat Islam dalam berbangsa dan bernegara belum selesai. Sejak akhir abad ke-19 sampai sekarang, dunia Islam menghadapi masalah pelik dalam interaksinya dengan dunia Barat. Setelah memperoleh kemerdekaannya, masing-masing negeri Muslim menunjukkan kecenderungan-kecenderungan ideologis yang barangkali dapat digolongkan menjadi beberapa jenis: *pertama*, tradisional-Islami, yang diwakili oleh para ulama konservatif dan pembela *status-quo*. *Kedua*, sekular-nasionalis yang diwakili oleh pegawai negeri tingkat tinggi, tokoh-tokoh militer, dan kaum minoritas non-Muslim yang telah mengalami westernisasi. *Ketiga*, reformis-radikal-Islami, yang mencerminkan pandangan sementara kelas menengah maupun kelas bawah yang juga telah mengalami sedikit banyak modernisasi; dan *keempat*, komunis, yang didukung oleh kebanyakan kelas bawah tetapi pada umumnya kemudian kehilangan daya tarik di dalam masyarakat Muslim.²⁸⁹

Adanya kecenderungan ideologis yang semakin kuat itu, kemudian masalah hubungan politik antara Islam dan negara seringkali muncul dari pandangan-pandangan tertentu yang dirumuskan dengan cara sedemikian rupa sehingga Islam

²⁸⁷Taqîy al-Dîn Ahmad ibn Taimiyah, *al-Siyâsah al-Syar'iyah fî Ishlâh al-Râ'î wa al-Ra'iyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), h. 131.

²⁸⁸Antony Black, *Pemikiran Politik Islam*, h. 292-293.

²⁸⁹M. Amien Rais, *Cakrawala Islam*, h. 187.

disejajarkan secara konfrontatif dengan negara. Demikianlah, seolah-olah antara keduanya tidak mungkin dibangun hubungan yang saling melengkapi. Karena itu, setidaknya pada awalnya, kandungan ideologis dan kerangka konstitusional menjadi faktor-faktor yang sangat penting dalam menentukan watak sebuah negara Islam. Dalam kaitan ini Bahtiar Effendy menegaskan, tidak ada landasan yang kuat untuk meletakkan Islam dalam posisi yang bertentangan dengan sistem politik modern.²⁹⁰

Namun dalam perkembangan selanjutnya, para pakar politik Islam mencoba menoleh kepada nilai-nilai normatif yang terkandung dalam al-Qur`ân untuk menemukan sebuah konsep yang berkenaan dengan pengaturan negara. Dalam hal ini, Syafii Maarif mengemukakan bahwa konsep negara Islam memang tidak ada bentuknya yang pasti, bahkan ada yang berpendapat tidak ada konsep negara Islam. Dalam Islam, negara tidak lain dari sebuah alat yang perlu bagi agama. Tetapi, menurut teori politik klasik atau modern, konsep negara merupakan inti filsafat politik Islam. Pertanyaan yang timbul adalah: mengapa al-Qur`ân tidak berbicara apa-apa tentang soal penting ini? Al-Qur`ân tidak memberikan suatu pola teori kenegaraan yang pasti yang harus diikuti oleh umat Islam di berbagai negeri. Alasannya adalah: *pertama*, al-Qur`ân pada prinsipnya adalah petunjuk etik bagi manusia; ia bukanlah kitab ilmu politik. *Kedua*, sudah merupakan suatu kenyataan bahwa institusi-institusi sosio-politik dan organisasi manusia selalu berubah dari masa ke masa. Tujuan terpenting al-Qur`ân adalah agar nilai-nilai dan perintah-perintah etiknya dijunjung tinggi dan bersifat mengikat atas kegiatan-kegiatan sosio-politik umat manusia. Nilai-nilai ini bertalian secara organik dengan prinsip-prinsip keadilan, persamaan, dan kemerdekaan yang juga menempati posisi sentral dalam ajaran moral al-Qur`ân. Dari perspektif ini, suatu negara hanyalah dapat dikatakan bercorak Islam manakala keadilan dan lainnya itu benar-

²⁹⁰Lihat, Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 14. Dalam karyanya, Bahtiar menjelaskan secara kritis transformasi pemikiran dan praktik politik di Indonesia. Dalam catatan penutupnya, Bahtiar menegaskan bahwa konsepsi Islam politik yang formalistik atau legalistik hanya mungkin muncul kembali jika rasa ketertindasan, secara sosial, ekonomi, dan politik, juga makin tumbuh. Agaknya, fenomena ini sudah mulai terasa saat ini ketika gairah keagamaan di Indonesia semakin meningkat; sementara kesenjangan sosial dan ekonomi semakin fenomenal.

benar terwujud dan terasa di dalamnya serta mempengaruhi kehidupan rakyat.²⁹¹

Islam dengan sifatnya yang khas bertujuan menciptakan kesejahteraan umum bagi umat manusia seluruhnya, baik Muslim maupun non-Muslim. Ajaran-ajarannya tentang ibadah dan muamalat, sosial, ekonomi, pemerintahan, politik, damai, dan perang; semuanya ditetapkan sebagai suatu keharusan agama yang wajib ditaatinya, tanpa ada pilihan; menerima atau tidak. Karena itu, unsur *ilzâm* (keharusan) dalam penetapan Islam tentang tatanan kehidupan lebih kuat dibandingkan dengan penetapan tatanan yang diciptakan manusia. Tatanan kehidupan yang ditetapkan Islam adalah “penetapan dari Tuhan” yang sudah pasti kebenarannya dan sudah pasti pula kemanfaatannya untuk kesejahteraan umat manusia, maka pada dasarnya tatanan yang harus diikuti manusia adalah aturan baku yang telah digariskan Allâh dan Rasûl-Nya.²⁹²

Berdasarkan kenyataan tersebut, maka sukarlah dalam Islam untuk menamakan suatu “agama” saja atau “politik” saja; sebab:

- a. Tiap yang berhubungan dengan akidah dan ibadah adalah agama, dan dapat disebut “Politik Islam” dalam memperbaiki akidah dan ibadah.
- b. Tiap yang bersangkutan dengan moral dan pendidikan adalah agama, dan dapat disebut “Politik Islam” dalam bidang pendidikan dan moral.
- c. Tiap yang bertalian dengan mu’amalat adalah agama dan dapat disebut “Politik Islam” dalam bidang ekonomi dan sosial.
- d. Tiap yang bersangkutan dengan pemerintah dan pentadbiran kesejahteraan kaum Muslimin adalah agama, dan dapat disebut

²⁹¹Ahmad Syafii Maarif, “Kata Pengantar, Islam dan Negara: Mencari Platform Bersama,” dalam Ahmad Suhelmi, *Polemik Negara Islam, Soekarno versus Natsir*, (Jakarta: Penerbit Teraju, 2002), h. xi-xii.

²⁹²A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 52-53.

“Politik Islam” dalam bidang pemerintahan dan tata usaha negara.²⁹³

Lebih lanjut A. Hasjmy menegaskan bahwa hubungan agama dengan negara, menurut ajaran Islam, sangat erat dan sama eratnya antara pertautan tiang dengan gedung, karena memang agama adalah tiang negara. Karena itu, konsepsi negara Islam tanpa agama tidak mungkin, seperti tidak mungkin konsepsi agama Islam yang kosong dari cita kemasyarakatan dan politik negara, sebab kalau demikian halnya maka tidak lagi disebut Islam. Demikian pentingnya hubungan antara agama dan negara sehingga Islam mengatur umatnya untuk bersatu dalam menegakkan kebenaran dan keadilan; dan penegakan syariat secara paripurna tidak dapat terwujud tanpa diatur dengan kekuasaan (negara).

Pada sisi lain, Islam tidak hanya dilihat dari segi normatif saja tetapi juga segi praktisnya sesuai dengan perkembangan dan tuntutan zaman. Perdebatan hubungan Islam dan negara memang tidak pernah selesai karena belum ada sebuah model negara modern yang mengimplementasi sistem ketatanegaraan Islam secara paripurna. Melihat kenyataan ini, Musdah Mulia mengemukakan bahwa dalam peta pemikiran politik Islam kontemporer, khususnya dalam kajian mengenai hubungan antara negara dan Islam, ditemukan tiga pola pemikiran: sekularis, tradisional, dan reformis. Pola sekularis mengatakan bahwa Islam hanyalah agama yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan. Di dalamnya tidak ditemukan aturan-aturan yang berkaitan dengan masalah kenegaraan. Sebaliknya, pola tradisional menegaskan bahwa Islam adalah agama yang paripurna. Di dalamnya ditemukan semua aturan, termasuk aturan yang berkaitan dengan hidup kenegaraan. Karena itu, umat Islam tidak perlu meniru aturan Barat, tetapi harus kembali kepada aturan yang digariskan Islam. Adapun pola reformis menyatakan bahwa Islam bukanlah agama yang ajarannya semata-mata mengatur hubungan manusia dengan Tuhan dan bukan juga agama yang paripurna dalam arti ajarannya telah mencakup semua aturan secara rinci, termasuk aturan tentang hidup kenegaraan. Menurut kaum reformis, Islam cukup memberikan prinsip-prinsip dasar yang dapat dipedomani manusia dalam mengatur perilaku dan

²⁹³A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 53.

hubungannya dengan sesama manusia dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.²⁹⁴

Pandangan al-Maudûdî²⁹⁵ tentang hubungan agama dan negara patut dipertimbangkan. Tokoh karismatik yang berasal dari kawasan Indo-Pakistan ini, sebagaimana juga pendahulunya, al-Mâwardî dan Ibnu Taimiyah, telah merumuskan konsep *khilâfah* Islamiyah yang komprehensif dalam karyanya, *al-Khilâfah wa al-Mulk*. Dalam pandangan al-Maudûdî, Islam dan negara tidak bisa dipisahkan. Karena itu, negara harus bekerja untuk dua tujuan utama: *pertama*, menegakkan keadilan dalam kehidupan manusia dan menghentikan kezaliman serta menghancurkan kesewenang-wenangan. Ini didasarkan pada ayat al-Qur`ân (al-Hadîd/57: 25). *Kedua*, menegakkan sistem syariat dengan mendirikan shalat dan mengeluarkan zakat melalui segala daya dan cara yang dimiliki pemerintah, yakni sistem yang membentuk sudut terpenting dalam kehidupan Islam; agar negara menyebarkan kebaikan, dan memerintah yang makruf sebagai tujuan utama misi Islam serta mencegah kemungkaran. Mengenai aspek ini, al-Maudûdî mendasarkan argumennya pada ayat al-Qur`ân (al-Hajj/22: 41).²⁹⁶

Jika dikaitkan dengan fenomena pemikiran politik Islam yang berkembang kemudian, sekitar abad ke-19 dan awal abad ke-20, maka pengaruh sekularisme²⁹⁷ terhadap pola pikir sebagian tokoh

²⁹⁴Musdah Mulia, *Negara Islam*, h. 239.

²⁹⁵Al-Maudûdî dilahirkan pada tanggal 25 September 1903 di Aurangabad, India Tengah; dan wafat pada tanggal 23 September 1979 di New York Amerika Serikat. Pada tanggal 1919 di India timbul gerakan *khilâfah* dengan tujuan mendukung kelangsungan *khilâfah* Islamiyah pada Dinasti Utsmâniyah yang berpusat di Istanbul; dan al-Maudûdî menggabungkan diri dengan gerakan tersebut. Dia merupakan salah seorang propagandis terkemuka dari gerakan *khilâfah*, dan kemudian dia dipercaya memimpin penerbitan *al-Jam'iyah* dari Panitia Pusat gerakan tersebut dari tahun 1924 sampai dengan 1928. Lebih lanjut, lihat Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, h. 157-179.

²⁹⁶Abû al-A'lâ al-Maudûdî, *Khilafah dan Kerajaan*, h. 69-70.

²⁹⁷Kata sekular (Inggris: *secular*) berasal dari kata Latin "*saeculum*" yang berarti temporal, duniawi atau tidak berhubungan dengan urusan agama dan spiritual secara khusus. Kemudian, sekularisme (*secularism*) adalah pandangan yang menolak keyakinan terhadap praktik keagamaan; atau suatu paham yang memisahkan hal-hal yang bersifat spiritual atau keagamaan dari kehidupan duniawi. Sedangkan sekularisasi adalah upay-upaya yang dilakukan untuk merubah pola pikir dan pandangan yang terfokus pada kepentingan duniawi; mengabaikan ajaran agama dan urusan akhirat. Dengan kata lain, sekularisasi ialah proses pelepasan diri dari ikatan agama.

Muslim pada saat itu menemukan momentumnya. Indikasi ini dapat dilihat ketika terjadi penetrasi Barat, dengan imperialisme dan kolonialisme, ke negeri-negeri Muslim semakin meluas. Puncak perdebatan besar hubungan agama dan negara terjadi ketika negara Turki, dari sistem *khilâfah*, secara resmi diproklamirkan menjadi Republik Turki tanggal 29 Oktober 1923. Dan resmilah Turki menganut paham sekular menurut pemahaman Barat, yaitu pemisahan antara agama dan negara dan mulai mengadopsi kebudayaan dan bergabung dengan kebudayaan Barat secara penuh. Agama dianggap sebagai urusan pribadi, tidak boleh dilibatkan ke dalam sistem kenegaraan. Kemudian, terjadilah upaya sekularisasi Turki secara intensif. Paham sekular ini dipelopori oleh Presiden Turki, Mustafa Kemal Atatürk dan kemudian Kemal memutuskan untuk memisahkan kesultanan dari kekhalifahan.

Seperti sudah disinggung di atas, di Mesir muncul pula tokoh kontroversial, 'Alî 'Abd al-Râziq yang menafikan kekhalifahan dalam sistem pemerintahan Islam. Pokok-pokok pikiran yang dikemukakan adalah: *pertama*, Nabi Muhammad tidak pernah memberi petunjuk khusus tentang model pemerintahan Islam; *kedua*, nabi tidak pernah mencampuri persoalan politik orang Arab, apalagi merubahnya; *ketiga*, tidak pernah melakukan aktivitas politik kenegaraan di tengah-tengah masyarakat di Madinah; dan *keempat*, kekuasaan nabi terbatas pada persoalan spiritual. Kalau di Turki pemikiran sekularisme diprakarsai oleh Ziya Gökalp (1876-1924), maka di Mesir 'Abd al-Râziq oleh sebagian ulama, khususnya di lingkungan al-Azhâr, dianggap telah membawa paham sekular ke negeri itu. Pendapat kontroversial 'Abd al-Râziq dalam bidang politik itu berpengaruh juga ke Indonesia. Dan tokoh-tokoh agama dan nasionalis di Indonesia pada masa itu sedang mencari format politik

Menurut Harun Nasution, prose ini tidak hanya terdapat dalam masyarakat Barat, tetapi juga dalam masyarakat Islam, dengan perbedaan bahwa sekularisasi di Barat membawa orang melepaskan diri dari seluruh ikatan agama, sehingga masyarakat Barat cenderung tidak beragama. Sedangkan dalam Islam, pelepasan diri itu hanya terjadi dalam batasan-batasan tertentu dari agama, namun masyarakat tetap beragama. Lihat, *Longman Dictionary of Contemporary English*, (England: Longman Group UK Limited, 1987), h. 944. Harun Nasution, "Kata Pengantar" dalam Syahrin Harahap, *Al-Qur'an dan Sekularisasi: Kajian Kritis terhadap Pemikiran Thaha Husein*, (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1994), xiii. Informasi lebih lanjut tentang sekularisme, baca A. Mukti Ali, *Islam dan Sekularisme di Turki Modern*, (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1994).

ketatanegaraan yang tepat. Wacana ini terus berlangsung sampai masa-masa sesudahnya, pasca kemerdekaan.

Format baru Islam politik di Indonesia, menurut Bahtiar Effendy,²⁹⁸ memiliki tiga ciri utama. *Pertama*, dalam hal landasan teologis, format baru Islam politik ini tidak membutuhkan kaitan legalistik atau formalistik antara Islam dan negara (atau politik pada umumnya). Sejauh menyangkut negara, baik ideologis maupun politis, berjalan di atas sebuah sistem nilai yang tidak bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam, maka cukup bagi para aktivis politik Islam untuk menyatakan loyalitas dan dukungan mereka terhadapnya. Hal ini menjadikan mereka, dalam konteks Indonesia, dapat menerima Pancasila yang sejalan dengan ajaran-ajaran Islam.

Kedua, Islam politik tidak lagi mengaspirasikan pembentukan sebuah negara Islam. Melainkan, berdasarkan pemahaman mereka terhadap ajaran-ajaran Islam maupun corak sosiologis masyarakat Indonesia yang sangat heterogen, mereka berkiprah dalam rangka pembangunan sebuah sistem sosio-politik yang mencerminkan, atau sejalan dengan, prinsip-prinsip umum nilai-nilai politik Islam termasuk keadilan, musyawarah, egalitarianisme dan partisipasi.

Ketiga, dalam hal pendekatan untuk mencapai tujuan-tujuan di atas, Islam politik tidak lagi menekankan upaya-upayanya dalam politik partisan dengan parlemen sebagai arena perjuangan yang utama, karena sekarang Indonesia tidak lagi menggunakan sistem parlementer. Namun, Islam politik dalam format baru ini memperluas dan meragamkan mekanisme politiknya, seperti membentuk partai-partai Islam yang berbasis ormas Islam atau “menghidupkan kembali” partai-partai Islam yang pernah ada di masa lalu dengan format baru.

Sebagai sanggahan terhadap proposisi yang dikemukakan ‘Abd al-Râziq di atas, perlu dikemukakan pandangan Philip K. Hitti mengenai cakupan ajaran Islam. K. Hitti menjelaskan bahwa urusan bermasyarakat dan bernegara itu sangat banyak. Di samping hukum yang mengikat seluruh warga negara, terdapat urusan politik, ekonomi, pendidikan, pertahanan, dan lain-lain. Semuanya adalah urusan dunia dan agama. Hal itu dicontohkan oleh rasûl dalam

²⁹⁸Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hl. 333-335.

kehidupan bermasyarakat dan bernegara beliau di Madinah dan diikuti oleh para penerus beliau yang disebut *al-Khulafâ` al-Râsyidûn*. Nabi menjalankan perintah Allâh dalam bidang hukum, politik, ekonomi, pendidikan, pertahanan dan lain-lain. Beliau memutuskan sengketa, melaksanakan hukuman, mengangkat *amîr* dan pejabat negara, memimpin atau mengirim pasukan, menerima dan mengirim delegasi, mengumumkan keadaan darurat dan perang, memobilisasi umat, melaksanakan ketertiban umum, mengatur kehidupan ekonomi, mengajar dan melaksanakan pendidikan masyarakat, membangun kas negara (*Bait al-Mâl*), memungut dan membagikan zakat, dan lain-lain. Semua itu adalah urusan masyarakat dan negara. Beliau tidak pernah memisahkan antara sesuatu yang bernama sekular dan sesuatu yang bernama agama. K Hitti, menyebut urusan negara dan agama yang tidak terpisah ini sebagai jalan hidup Islam (*way of life*).²⁹⁹

Dalam sistem Islam tidak terdapat pemisahan antara urusan agama dan negara. Mengutip Muḥammad al-‘Immârah, sekali lagi, bila perlu dibedakan antara keduanya, maka yang ada sebenarnya adalah pemilahan (*tamyîz*) antara sesuatu yang murni agama dan tidak murni agama atau hal-hal yang bersifat duniawi. Dalam hal ini, sebuah kaidah *Ushûl al-Fiqh* terkenal berbunyi: “Dalam urusan kehidupan dunia ini, semua hal dibolehkan dalam Islam, kecuali yang dilarang.” Kategori larangan inilah yang disebut agama murni, dan begitu juga suruhan yang merupakan perintah yang harus dilaksanakan oleh manusia sebagai hamba Allâh. Di luar larangan dan suruhan itu, terdapat wilayah yang sangat luas, yang tidak membutuhkan aturan khusus bersifat langsung dari Allâh untuk pengaturannya. Semua itu diserahkan kepada kebijakan akal budi manusia sebagai usaha beribadat kepada Allâh.³⁰⁰

Sehubungan dengan ini, penulis sepakat dengan Rifyal Ka’bah yang menyebutkan bahwa masalah umat Islam dalam bidang politik bukanlah masalah sekularisme dan sekularisasi, tetapi masalah konstitusionalisme bagaimana negara dan rakyat berjalan sesuai

²⁹⁹Philip K. Hitti, *Islam a Way of Life*, (Indiana: Regnery/Gateway Inc., 1970), h. 104-105.

³⁰⁰Muḥammad al-‘Immârah, *Al-Islâm wa al-‘Arûbah wa al-‘Ilmâniyyah*, (Al-Qâhirah: Dâr al-Waḥdah, 1981), h. 75.

dengan keinginan dan kedaulatan mereka. Tidak ada negara atau lembaga internasional di mana pun di dunia ini yang memperlmasalahakan apakah sebuah negara itu sekular atau bukan, menjalankan sekularisasi atau sekularisme. Kerajaan Inggris yang mempunyai tradisi tertua praktik pemerintahan demokratis di dunia mengakui agama Kristen Anglikan sebagai agama resmi negara. Ratu di negeri itu ditahbiskan oleh Uskup Anglikan. Beberapa negara Eropa seperti Jerman dan Italia mempunyai partai politik yang menghubungkan diri dengan agama Kristen. Keberatan-keberatan internasional baru akan tertuju kepada negara yang tidak berdasarkan konstitusi yang sah, *rule of law*, pemilihan umum dan praktik-praktik lain yang melambangkan kedaulatan rakyat dalam sebuah negara. Hal-hal yang terakhir ini sebenarnya yang harus menjadi pusat perhatian umat Islam dan bangsa Indonesia secara keseluruhan bila umat ini ingin mendapat tempat dalam percaturan internasional.³⁰¹

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa ketika Islam dikaitkan dengan politik, maka dapat dipastikan yang muncul kemudian adalah polemik. Karena, seperti telah disinggung di atas, tidak semua pihak sepakat dengan pepaduan antara Islam dan politik. Apalagi kalau Islam dikaitkan dengan sistem kenegaraan, jelas akan menimbulkan konsekuensi-konsekuensi yang tidak pernah ada ujungnya. Karena perbedaan sudut pandang mengenai hubungan agama dan negara maka sebagai konsekuensi logis menimbulkan tiga paham tentang Islam dalam hubungannya dengan kenegaraan, yaitu: *pertama*, integralistik yakni paham yang menyatakan bahwa ajaran Islam bersifat universal, yakni mencakup seluruh aspek kehidupan manusia termasuk masalah kenegaraan dan ketatanegaraan. Paham ini menghendaki pemerintahan yang Islami atau negara yang berdasarkan syariat Islam. *Kedua*, sekularistik yaitu suatu paham yang mengatakan bahwa Islam sebagai agama harus dipisahkan dari persoalan-persoalan keduniaan, termasuk masalah kenegaraan. Pengamalan ajaran Islam merupakan tugas individual, bukan komunal. Karena itu, implementasi nilai-nilai Islam tidak ada hubungannya dengan urusan negara. Dengan kata lain, Islam tidak inklusif politik; dan dengan demikian tidak ada politik Islam atau

³⁰¹Rifyal Ka'bah, "Polemik Hubungan Islam dengan Negara," dalam Denny JA., et al., *Negara Sekuler Sebuah Polemik*, (Jakarta: Putra Berdikari Bangsa, 2000), h. 104-105.

partai Islam. Dan tidak ada pula apa yang dinamakan “negara Islam”. Dan *ketiga*, substantivistik ialah pandangan yang seakan-akan menafikan bentuk-bentuk formalistik Islam dalam sistem ketatanegaraan. Paham ini lebih menekankan pada substansi Islam dalam penyelenggaraan negara. Karena itu, paham ini tidak begitu mempersoalkan bentuk suatu negara selama di dalamnya mengandung nilai-nilai Islami. Dibandingkan dua paham di atas, paham ketiga ini lebih moderat dan akomodatif.

Jika ditinjau dari segi historis, selama Nabi Muhammad di Makkah misi Islam difokuskan pada pemantapan akidah dan pembinaan akhlak. Ajaran-ajaran yang disampaikan nabi tidak menyentuh aspek pengaturan sebuah masyarakat dalam bentuk ketatanegaraan atau politik; dan bahkan hukum-hukum fundamental Islam pun belum diaplikasikan selama periode Makkah. Kemudian, setelah nabi hijrah ke Madinah baru diturunkan perintah untuk menerapkan syariat Islam dalam kehidupan bermasyarakat. Penting dicatat bahwa agama lebih dulu diperintahkan daripada pengelolaan sebuah komunitas dan negara. Maka, ayat-ayat al-Qur`ân mengenai pelaksanaan ibadah dan pengaturan kehidupan sosial, ekonomi, jihad, dan kepemimpinan justru diturunkan selama periode Madinah. Ini berarti urusan pengaturan negara merupakan bagian dari ajaran agama yang disebut aspek *siyâsah* atau *mu`âmalah ijtimâ'iyah*. Sebab itu, bagaimana pun juga, agama sama sekali tidak terpisahkan dari pemerintahan baik dalam kehidupan keluarga, sosial, maupun negara.

3. Proses Lahirnya Negara Islam

Proses kelahiran negara Islam tidaklah sama seperti proses kelahiran negara-negara lain, yang merupakan pelaksanaan dari teori-teori ilmu politik dan hukum. Perbedaan antara negara Islam yang lahir pada sekitar empat belas abad yang lalu dengan negara-negara yang muncul pada abad-abad berikutnya mungkin bersumber pada pendapat para ahli tentang wujud politik Islam. Sebagian ahli berpendapat bahwa wujud politik negara Islam pertama itu tidak ada. Sementara sebagian yang lain mengatakan sebaliknya, mereka berkeyakinan bahwa wujud politik negara Islam yang didirikan Rasûl

Allâh itu memang ada dan telah berdiri di alam nyata.³⁰² Perbedaan pandangan tentang ada atau tidaknya negara Islam, kemudian, menjadi polemik di kalangan para sarjana. Sebagian mereka mengatakan bahwa Nabi Muḥammad tidak membangun negara; tetapi memimpin sebuah komunitas di Madinah. Menurut pandangan ini, negara Islam itu tidak ada. Sebagian yang lain menyebutkan bahwa Nabi Muḥammad, selain sebagai Rasûl Allâh juga sebagai kepala negara yang memegang kekuasaan untuk memimpin penduduk Madinah.

Lebih lanjut, A. Hasjmy menjelaskan bahwa cara-cara yang ditempuh untuk membangun suatu negara pada masa sekarang bermacam-macam. Ada yang menempuh cara yang tertib, yaitu lembaga politik mengadakan sidang untuk membicarakan nama, bentuk, asas, ibukota negara, dan kepala negara. Ada pula yang menempuh cara perjuangan merebut kemerdekaan dari tangan penjajah. Dan ada juga yang memperoleh kemerdekaan dari negara lain yang sebelumnya menguasai suatu negara. Tetapi, secara historis, negara Islam pertama di jazirah Arab, tidaklah menempuh salah satu cara tersebut. Karena, munculnya negara Islam bukan tujuan utama dakwah nabi di Madinah. Nabi Muḥammad hijrah ke Madinah tidak bermaksud untuk membangun negara; dan bukan pula untuk merebut kerajaan-kerajaan. Kedatangan nabi di Madinah adalah untuk menyampaikan misi kerasulannya, sebagai utusan Allâh. Sebagai seorang rasûl, ia selalu memperhatikan persoalan yang dihadapi masyarakat setempat dan sekaligus memberikan solusinya, baik yang bersifat pribadi maupun umum. Dalam kapasitasnya sebagai pencerah sosial, ia memimpin umat, mengurus mereka, menghukum penjahat dan mendidiknya, menegakkan hukum dan mengadili pihak yang bertikai, mewujudkan keadilan, membuat perencanaan umum dan melaksanakannya.³⁰³ Melalui interaksi sosial yang intensif antar individu dalam masyarakat Madinah, kemudian terbentuklah suatu sistem kehidupan bersama dalam komunitas yang majemuk.

Menurut A. Hasjmy, negara Islam secara *de jure* pertama kali dibangun di Madinah. Setelah selesai membangun masjid di Madinah

³⁰²A. Hasjmy, *Nabi Muhammad SAW Sebagai Panglima Perang*, (Jakarta: PT. Mu-tiara Sumber Widya, 1998), cet. ke-3, h. 20.

³⁰³A. Hasjmy, *Nabi Muhammad SAW*, h. 21-24.

yang merupakan pusat ibadah dan politik, Nabi Muhammad memulai dengan satu langkah yang amat penting, yaitu mendekritkan suatu *sahifah* (piagam) sebagai proklamasi lahirnya negara Islam. Lebih lanjut, A. Hasjmy menegaskan bahwa isi kandungan *sahifah* mengandung prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah hukum baru, ibarat-ibarat, dan istilah-istilah yang tidak dikenal di kalangan masyarakat Arab sebelumnya.³⁰⁴

Intisari *sahifah* dapat disimpulkan: *pertama*, pengakuan bahwa kaum Muslimin adalah satu umat; yaitu umat Islam. *Kedua*, mengakui baik kaum Muhâjirîn maupun Anshâr, masing-masing tetap dalam keadaannya semula; tidak ada sesuatu perubahan. *Ketiga*, mengatur hubungan kaum Muslimin sesamanya dan menetapkan bahwa mereka saling membela dan saling membantu. *Keempat*, menetapkan, kalau ada perselisihan dalam suatu masalah harus dikembalikan kepada Rasûl Allâh untuk diselesaikan dalam kedudukannya sebagai pemegang kekuasaan tertinggi. *Kelima*, menetapkan garis hubungan antara kabilah-kabilah Yahudi dengan kabilah-kabilah Arab, ditentukan bahwa kaum Yahudi harus mengeluarkan belanja perang bersama-sama kaum Muslimin. *Keenam*, mengakui bahwa kaum Yahudi adalah satu umat yang mempunyai agama sendiri, seperti halnya kaum Muslimin. *Sahifah* juga menetapkan agar terjalin rasa saling mengerti antara mereka. *Ketujuh*, menetapkan bahwa menjadi kewajiban bersama, kaum Muslimin dan kaum Yahudi, untuk mempertahankan Yatsrib (Madinah) apabila diserang, dan tidak boleh salah satu golongan mengikat perdamaian sendiri. Dan *kedelapan*, *sahifah* menjadikan kota Madinah sebagai daerah aman bagi kedua golongan, Islam dan Yahudi, baik yang menetap atau pun yang keluar masuk kota, kecuali orang jahat dan orang zalim. Itulah *sahifah* Rasûl Allâh yang merupakan satu “proklamasi” yang dikeluarkan oleh seorang panglima, setelah memenangkan perang, untuk membangun negara baru, negara Islam.³⁰⁵

³⁰⁴A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 274. Lihat juga A. Hasjmy, *Nabi Muhammad SAW*, h. 24-27.

³⁰⁵A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 274-275.

Kesimpulan tersebut didasarkan atas tiga alasan atau dalil, yaitu dalil *'aqlî*, dalil *naqlî*, dan dalil *târîkhî*.³⁰⁶ *Pertama*, bila ditinjau dari dalil *'aqlî* menurut A. Hasjmy bahwa manusia sesuai dengan tabiatnya adalah makhluk yang cenderung untuk hidup bermasyarakat dan bergaul terhadap sesamanya untuk saling membantu dalam memenuhi kebutuhannya. Manusia tanpa manusia lainnya tidak mungkin dapat bertahan hidup. Ini berarti di dalam diri manusia ada kelemahan dan kelebihan sebagai sifat alami yang dibawa sejak lahir. Bila yang lain mempunyai suatu kelebihan, kelebihan itulah yang akan melengkapi kelemahan dan kemudian membentuk suatu kekuatan sosial masyarakat manusia.

Sampai pada proses selanjutnya bahwa suatu masyarakat yang mendiami suatu wilayah tertentu akan ada keinginan hidup teratur, damai, dan rasa aman. Maka dibuatlah aturan-aturan yang dijalankan oleh institusi yang disebut dengan pemerintah. Dari proses ini terbentuklah negara. Proses terbentuknya negara tersebut pada dasarnya adalah proses kemanusiaan karena lahir dan tumbuh dari perilaku manusia itu sendiri. Dengan demikian masalah kenegaraan tidak bisa terlepas dari masalah pokok manusia yang telah menjadi watak kebutuhannya. Hal ini berarti secara alami (*fithri*) akan terbentuk suatu negara dengan sendirinya selama manusia itu masih ada.

Untuk menopang argumennya dalam masalah pembentukan negara, A. Hasjmy merujuk pada pendapat-pendapat al-Fârâbî, Ibnu Khaldûn, dan Muhammad Asad. Namun, yang menjadi catatan dalam masalah tersebut bahwa proses terbentuknya negara, secara teoretis, bukan hanya timbul dari hasil perenungan dan pemikiran para tokoh pemikir politik Islam sendiri. Akan tetapi pemikiran ini telah timbul dari filosof Yunani seperti Socrates, Plato, Aristoteles, dan sebagainya. Bahkan ada indikasi para pemikir kenegaraan Islam justru mengadopsi pendapat para filosof Yunani tersebut. Bedanya, para pemikir Islam seperti Abû Rabî', al-Fârâbî, al-Mâwardî, al-Ghazâli dan Ibnu Khaldûn memadukan teorinya dengan akidah yang mereka anut. Tidak semata-mata tabiat murni manusia tanpa campur tangan Tuhan. Sebagai contoh meskipun Abû Rabî' sepakat dengan

³⁰⁶A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 14.

pemikiran filosof Yunani bahwa manusia adalah makhluk sosial, tetapi ia mengaitkan adanya intervensi Tuhan dalam proses tersebut.

Pertama, kecenderungan manusia untuk berkumpul dan bermasyarakat itu watak yang diciptakan oleh Tuhan pada manusia. *Kedua*, Tuhan telah meletakkan tentang peraturan-peraturan tentang hak dan kewajiban masing-masing anggota masyarakat sebagai rujukan dan harus dipatuhi, dan peraturan-peraturan itu tercantum dalam kitab suci al-Qur'an. *Ketiga*, Allah juga mengangkat penguasa-penguasa yang bertugas menjaga berlakunya peraturan-peraturan rakyat dari Tuhan itu dan mengelola masyarakat berdasarkan petunjuk-petunjuk Ilahi.³⁰⁷

Bagi al-Fârâbî manusia tidak hanya mempunyai kecenderungan alami untuk bermasyarakat dan saling membutuhkan satu sama lain dan tidak pula semata-mata hidup memenuhi kebutuhan pokok yang merupakan cikal bakal lahirnya negara, tetapi juga memberikan kepuasan material dan spiritual atau lahir dan batin.³⁰⁸ Demikian juga al-Mâwardî berpendapat bahwa manusia adalah makhluk yang mustahil hidup dalam kesendiriannya, karena itu berhajat kepada bantuan dari orang lain. Tetapi Tuhan tidak membiarkannya dalam keadaan lemah, karena Tuhan memberi akal untuk menuntunnya dalam berperilaku tertentu sehingga bermanfaat bagi kehidupan dunia dan akhirat.³⁰⁹

Sementara al-Ghazâlî mengaitkan pendapatnya dengan kekuasaan Allâh, ia mengatakan bahwa manusia diciptakan oleh Allâh tidak mungkin dapat hidup seorang diri, ia memerlukan orang

³⁰⁷Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1990), h. 45.

³⁰⁸Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, h. 51. lihat A. Hasjmy *Di Mana Letaknya Negara Islam*, h. 18. Al-Fârâbî mengungkapkan tabiat manusia yang suka bergaul dan mendorong terciptanya masyarakat yang membentuk negara. Oleh al-Fârâbî hakikat negara ini kemudian diibaratkan sebagai suatu tubuh yang hidup sebagaimana halnya tubuh manusia. Di dalamnya terdapat unsur-unsur organik yang berkaitan satu sama lain, tersusun rapi. Dari gambaran inilah kemudian al-Fârâbî melahirkan "teori organik" (*organic theory*). Lihat Zainal Abidin Ahmad, *Negara Utama (Madinah al-Fâdlilah)*, (Jakarta: Kinta, t.th.), h. 58.

³⁰⁹Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, h. 60.

lain untuk hidup bersama.³¹⁰ Oleh al-Ghazâli disebut “*teori saling bergantung*” (*theory of interdependence*). Teori saling bergantung ini menurut al-Ghazâli tidak hanya berlaku terhadap manusia sebagai makhluk sosial sehingga menimbulkan negara, tetapi juga berlaku pada suatu negara dengan negara lainnya dalam segala aspek dan menimbulkan organisasi internasional.³¹¹ Kalau diamati teori yang dikemukakan al-Ghazâli ini cukup menjadi bukti bahwa di abad modern ini hampir semua bangsa dan negara saling bergantung sama lain. Perlu dicatat juga bahwa saling ketergantungan itu pasti ada konsekuensinya, antara saling menolong dan sekaligus saling menguntungkan.

Adapun Ibnu Khaldûn yang dianggap sebagai orang pertama yang mengemukakan teori tentang proses terbentuknya negara melalui tabiat manusia sebagai makhluk sosial, sebagaimana pendapatnya yang diketengahkan A. Hasjmy, ternyata dapat diragukan keorisinalannya, mengingat para tokoh pemikir politik kenegaraan Islam sebelumnya (yang hidup di zaman klasik) sebagaimana yang diuraikan di atas tampak ada kesamaan pandangan. Bahkan jauh sebelumnya para filosof Yunani telah melahirkan pandangan yang sama tentang proses terjadinya negara sebagai refleksi dari proses tabiat manusia.

Memang sulit melacak keaslian suatu pemikiran. Karena setiap pemikiran pasti ada hubungannya dengan pemikiran-pemikiran terdahulu. Kalau dikatakan bahwa ada pengaruh yang menghubungkan antara pemikiran para filosof Yunani dan para pemikir politik Islam tersebut, karena di masa mereka banyak buku-buku filsafat Yunani yang beredar dan telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, maka boleh jadi mereka membaca buku-buku tersebut. Bila dicari alternatif lain, maka dapat dikatakan bahwa pendapat mereka lahir dari lingkungan alam pikiran sendiri yang bersumber dari pemahamannya terhadap al-Qur’ân, khususnya yang membicarakan tentang kemasyarakatan dan didukung oleh realitas sosial masyarakat di sekelilingnya, seperti yang pernah ditekuni Ibnu Khaldûn. Maka boleh jadi pemikiran mereka tanpa dipengaruhi para filosof Yunani tersebut.

³¹⁰Zainal Abidin Ahmad, *Konsep Negara Bermoral Menurut Imam Al-Ghazali*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 32

³¹¹Zainal Abidin Ahmad, *Konsep Negara Bermoral*, h. 25.

Pada kenyataannya, mereka dalam mengemukakan pendapat mengenai proses perkembangan manusia dalam membentuk negara tidak terlepas dari proses penciptaan Tuhan terhadap tabiat kemanusiaan yang cenderung berkumpul itu (*homo socius*). Penciptaan ini sesuai dengan kehendak Tuhan yang menjadikan manusia sebagai *khalifah* di muka bumi ini untuk memakmurkan serta membangun peradaban. Meskipun para filosof Yunani dengan para pemikir Islam berbeda dalam paradigma, tetapi pendapatnya tentang manusia sebagai makhluk sosial telah menjadi pendapat yang universal.

Terlepas dari ada atau tidaknya pengaruh filosof Yunani, A. Hasjmy cukup konsisten terhadap pemikiran-pemikiran mereka untuk dijadikan dalil '*aqlî* mengenai perlunya negara. Bahkan dengan paradigma yang berbeda A. Hasjmy tidak hanya memasukkan ke dalam dalil '*aqlî* semata tetapi juga substansinya sama dengan dalil *naqlî* (*syar'î*). Alasannya adalah bila proses tabiat manusia dapat membentuk negara dikaitkan dengan adanya rekayasa Tuhan di dalamnya tidak lain karena manusia mempunyai akal yang diberikan oleh Allâh agar manusia membangun akalunya sehingga dapat berkembang dan berpikir, dan yang demikian itu satu di antara tugas-tugas Islam.³¹²

Dalam hal kejadian manusia, A. Hasjmy memposisikan akal sebagai anugerah yang paling berharga. Dengan akal manusia dapat tolong menolong dan dapat memilih hidup yang lebih baik melalui sarana dan prasarana yang dibuatnya sendiri. Ini berarti dengan akal saja manusia bisa hidup bernegara sebagai sarana untuk mencapai tujuan hidup yaitu kemakmuran bagi satu masyarakat manusia.³¹³ Inilah yang melatarbelakangi mengapa Allâh melalui jararan-ajarannya selalu merangsang manusia agar dapat menggunakan akalunya. Dalam al-Qur'ân banyak ayat yang berkaitan dengan perintah menggunakan akal, antara lain: al-Baqarah/2: 164, al-Syu'arâ'/26: 28, dan al-Rûm/30: 24.

Isyarat ayat-ayat di atas menjadi dasar dari tugas manusia untuk memilih jalan hidup yang lebih baik, menjadi masyarakat yang

³¹²A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 18.

³¹³A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 18.

teratur, tertib dan damai. Karena dengan akalanya pula manusia memiliki potensi menjalin hubungan yang saling menguntungkan terhadap sesamanya, baik yang terkait dengan sistem musyawarah, perjanjian maupun masalah hak dan kewajiban serta segala sesuatu yang berhubungan dengan masalah kenegaraan. Jadi akal pikiran manusialah yang menghendaki untuk hidup bernegara. Sedangkan negara tidak akan berwujud dengan sendirinya tanpa aktifitas manusia yang berakal itu.

Tindakan manusia untuk membangun negara, tidak lain karena manusia memiliki dua keistimewaan yaitu akal pikiran dan tangan. Dengan akal, manusia mampu berpikir, merenung, merencanakan dan membentuk gagasan. Dengan tangan, manusia mampu menerjemahkan pikiran, perenungan, dan gagasannya menjadi sebuah kenyataan. Dari penggabungan antara kedua keistimewaan inilah manusia mampu membangun dan merubah wajah dunia. Dengan itu pula dia mendirikan desa, kota, membuat karya-karya, dan alat-alat dalam bentuk sedemikian rupa sehingga manusia itu dapat dikatakan sebagai satu-satunya makhluk Tuhan yang menjadi makhluk pembangun.³¹⁴

Dalam konteks tersebut, A. Hasjmy mencoba mengaitkan proses terbentuknya negara melalui tabiat manusia dengan akalanya, tidak lain karena dengan akal dan pikirannya ia berbeda dari makhluk lainnya. Namun, di balik akal yang dimiliki manusia terdapat konsekuensi di mana segala perbuatannya harus dipertanggungjawabkan di hadapan Tuhan. Itu sebabnya mengapa manusia sanggup berkorban demi kepentingan negara. Ini tidak lain karena negaralah yang paling pantas untuk memberi perlindungan, keadilan bahkan untuk menjaga agamanya sekalipun.

Dalam mengemukakan dalil 'aqlî ini, A. Hasjmy sangat dipengaruhi oleh pendapat Ibnu Khaldûn dan Majid Khadduri.³¹⁵ Sebagaimana ia katakan bahwa dari pendapat kedua tokoh tersebut cukup menjadi dalil 'aqlî bagi eksisnya suatu negara.³¹⁶ Di samping

³¹⁴A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara: Pemikiran Politik Ibnu Khaldun*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992), h. 75.

³¹⁵Lihat Majid Khadduri, *War and Peace in The Law of Islam*, (Baltimore: John Hopkins Press, 1995), h. 3-5.

³¹⁶A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 19

itu A. Hasjmy mencoba menghubungkan dalil 'aqlî dengan kelebihan akal yang dimiliki manusia. Kemudian penggunaan akal sebagai realisasi dari kehendak Tuhan, maka dalil 'aqli ini dapat juga dikatakan sebagai dalil *naqli*.

Kedua, dalil *naqli* atau dalil *syar'î* yang keterangannya diambil dari al-Qur'ân dan hadis nabi. Dalam hal ini A. Hasjmy melihat dukungan dari dalil *naqli* terhadap lahirnya suatu negara cukup banyak untuk dapat dijadikan dasar. Meskipun tidak dinyatakan secara eksplisit, tapi paling tidak implisit di dalamnya bahwa masalah kenegaraan dalam Islam telah menjadi kehendak Allâh dengan memerintahkan Rasûl-Nya untuk membiasakan dan berlatih dalam urusan-urusan kenegaraan sebagaimana halnya juga ditujukan kepada segenap kaum Muslimin.³¹⁷

Di antara ayat-ayat yang dikategorikan A. Hasjmy sebagai dasar dan prinsip-prinsip ajaran Islam tentang hidup bernegara adalah surat al-Nûr/24: 55, pemahaman makna *layastakhlifannahum fî al-ardl*, dan Âli 'Imrân/3: 159 mengenai makna *wa syâwirhum fî al-amr*. Ayat pertama menerangkan bahwa Allâh akan memenuhi janji-Nya kepada orang-orang Mukmin yang berbakti dan beramal saleh untuk menjadikan mereka sebagai pemimpin dunia (*khalîfah*) yang ditugaskan untuk mengadakan perubahan ke arah yang lebih baik, dari kehidupan yang kacau balau kepada suatu pencerahan kehidupan yang damai dan bahagia. Kemudian ayat kedua menunjukkan adanya indikasi bahwa Allâh menugaskan Nabi Muḥammad membiasakan diri dalam berbagai urusan melalui musyawarah. Baik ayat pertama maupun ayat kedua tersebut oleh A. Hasjmy dijadikan dalil tentang keharusan adanya negara karena prinsip kepemimpinan dan musyawarah terkait langsung dalam sistem kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Dengan sistem ini pula ditemukan sistem hukum yang berhubungan erat dengan sistem kenegaraan dan pemerintahan.

Untuk mencari substansi makna kepemimpinan atau *khalîfah* pada ayat pertama di atas yang merupakan dalil eksisnya negara dalam Islam menurut A. Hasjmy, ada baiknya diuraikan secara sepiantas dari arti kata tersebut. Kepemimpinan yang juga disebut

³¹⁷A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 19

imâmah dalam istilah politik Islam dipakai untuk mewujudkan bimbingan ke arah kebaikan. *Imâmah* berasal dari kata *imâm*. Kata ini sering dipakai oleh al-Qur'ân dalam al-Isrâ'/17: 17, al-Anbiyâ'/21: 72-73, al-Taubah/9: 12. Menurut Hasbi Ash Shiddieqy kata itu menjadi sifat para nabi seperti Nabi Ibrâhîm, Ishâq, Ya'qûb, Mûsâ dan juga sebagai sifat orang-orang yang bertaqwa, dan kepadanya diberi tugas untuk mengendalikan tata aturan sesuai dengan makna umum yang dimaksud oleh al-Qur'ân.³¹⁸

'Ali 'Abd al-Râziq mengartikan *imâmah* ini sebagai kepemimpinan yang menyeluruh yang berkaitan dengan urusan keagamaan dan urusan keduniaan sebagai fungsi kenabian.³¹⁹ Demikian juga al-Mâwardî dan al-Taftazani memberi pengertian yang sama. Karena istilah *imâmah* ini sering digunakan nabi yang maksudnya "orang yang melaksanakan kekuasaan dan mengendalikan pemerintahan, dan orang-orang ini merupakan salah satu unsur yang utama bagi terwujudnya sebuah negara."³²⁰ Kemudian *khalîfah* yang merupakan sebutan masa pemerintahan *al-Khulafâ' al-Râsyidûn* juga dimaksudkan untuk melaksanakan wewenang yang diamanatkan kepada mereka. Dengan kepemimpinan itu mereka diberi gelar *khalîfah*.

Dalam perkembangan selanjutnya, kata *khalîfah* yang menjadi institusi diberi pengertian sebagai pemerintahan suatu negara. Kata *istakhlafa* dan *yastakhlifu*³²¹ dalam surah al-Nûr/24: 55 di atas berarti orang-orang mukmin yang taat dan beramal saleh, dan hal ini telah menjadi kenyataan dalam sejarah umat Islam bahwa antara *imâmah* dan *khilâfah* mempunyai substansi yang sama yaitu

³¹⁸Hasbi Ash Shiddieqy menyebutkan bahwa ada tiga gelar kepala negara, yaitu *imâm*, *khalîfah*, dan *amîr al-mu'minin*. Masing-masing gelar ini mempunyai sejarah perkembangannya yang menunjukkan kepada makna tertentu. Lebih lanjut lihat T.M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Islam dan Politik Bernegara*, (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2002), h. 35-40.

³¹⁹'Ali 'Abd al-Râziq, *Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm: Bahts fi al-Khilâfah wa al-Hukûmah fi al-Islâm* (Al-Qâhirah: Mathba'ah Mishr Syarikah Muhâsamah Mishriyyah, 1925), cet., ke-3, h. 2.

³²⁰'Abd al-Karîm Zaidân, *Rakyat dan Negara dalam Islam*, terjemahan Muttahid Anwar, (Jakarta: Media Dakwah, 1975), h. 68.

³²¹Bentuk kata ini merupakan pola *istaf'ala-yastaf'ilu* antara lain bermakna *ja'ala* "menjadikan". Dengan makna seperti ini maka kata kerja tersebut bermakna "menjadikan *khalîfah*". Lihat Abd Muin Salim, *Fiqh Siyasah: Konsep Kekuasaan Politik dalam Al-Qur'an*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995), h. 113.

pengganti nabi sebagai pemelihara agama dan penanggung jawab urusan umat. Kepemimpinan atau kekhalifahan, menunjukkan bahwa istilah-istilah tersebut muncul dalam sejarah Islam sebagai ungkapan bagi institusi politik untuk menggantikan fungsi kenabian dalam urusan agama dan urusan politik, di mana hal ini mempunyai relevansi yang erat dengan pembentukan sebuah negara Madinah.

Adapun musyawarah dalam surat Âli-'Imrân/3: 159 yang dijadikan A. Hasjmy sebagai prinsip dasar bagi suatu kepemimpinan dalam urusan politik kenegaraan sejalan dengan pemikiran politik Ibnu Taimiyah dan Muhammad Yûsuf Mûsâ. Konsep Ibnu Taimiyah tentang musyawarah ini sama luasnya dengan konsep *bai'at*. Kalau *bai'at* berarti akhir sebuah transaksi atau keputusan dalam kaitan dengan masalah kepemimpinan, maka *syûra* merupakan penjagaan penelitian dan perkiraan dengan tujuan meraih cita-cita atau keputusan paling baik yang berkaitan dengan semua persoalan, termasuk masalah kepemimpinan.³²²

Ibnu Taimiyah mengapresiasi ayat tersebut sebagai perintah Allâh kepada seorang kepala negara agar tidak meninggalkan musyawarah. Kalau Nabi diperintahkan Allâh untuk melakukan hal ini mmengindikasikan bahwa musyawarah itu tidak saja penting tetapi suatu keniscayaan dalam menentukan suatu keputusan politik. Dengan demikian dapat terhindar dari sikap subjektifitas dalam memutuskan suatu perkara. Dengan musyawarah in sedapat mungkin dapat dihindari tindakan otoriter. Sedangkan pihak yang diperintah diharapkan pula berpartisipasi aktif, agar tidak menjurus kepada tindakan anarkis atau melawan hukum. Musyawarah, dengan begitu, merupakan lembaga penyaluran aspirasi untuk mendapat suatu hasil yang terbaik (*'azam*)

Seperti halnya Ibnu Taimiyah, Yusuf Musa memandang surat 'Ali 'Imrân/3: 159 di atas mengandung ketegasan adanya kewajiban musyawarah jika dibandingkan dengan ayat-ayat lain (al-Syûrâ/42: 38). Alasannya karena nabi diperintahkan untuk melakukan sesuatu yang berhubungan dengan kepemimpinannya terhadap masyarakat dan negara. Sedangkan pada ayat lain hanya menyatakan bahwa

³²²Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Pemerintahan Islam menurut Ibnu Taimiyah*, terjemahan Mufid, (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), 86.

musyawarah merupakan salah satu sifat terpuji bagi orang-orang Mukmin yang melaksanakannya.³²³

Melihat prinsip *syûra* yang harus dilaksanakan dalam kehidupan manusia, maka berdasarkan prinsip ini, A. Hasjmy mengalihkan *syûra* yang terkandung dalam surat Âli-'Imrân/3: 159 kepada suatu pemerintahan yang harus mengajak rakyat selalu bermusyawarah dalam segala urusan pemerintahan dan kenegaraan.³²⁴ Maka, berdasarkan prinsip-prinsip dasar al-Qur'ân surat al-Nûr/24:55 dan 'Ali-'Imrân/3: 159 tentang kepemimpinan musyawarah ini, A. Hasjmy berkesimpulan bahwa keharusan adanya negara didukung oleh *syara'* dan dalil *naqli*. Meskipun dalam dalil tersebut tidak secara langsung menyebut "negara", namun berdasarkan analisis di atas mempunyai implikasi tentang perlunya eksistensi negara. Di dalam negara inilah hal-hal mengenai kepemimpinan dan musyawarah sangat efektif untuk dilaksanakan. Tujuan musyawarah ini adalah untuk mengangkat derajat warga negara agar ikut memikirkan masalah umum dan memperhatikan hari depan bangsa serta bekerja sama dalam urusan-urusan negara secara langsung.³²⁵

Selain kedua ayat disebut di atas yang menjadi prinsip dasar keharusan adanya negara, menurut A. Hasjmy masih terdapat beberapa ayat yang membawa indikasi ke arah dan tujuan yang sama sebagaimana yang terlihat dalam ayat-ayat tentang urusan peradilan, peperangan, administrasi pemerintahan, dan sebagainya yang kesemuanya itu baru dapat dilaksanakan dengan adanya negara. Ayat-ayat tersebut antara lain: al-Baqarah/2: 178, 190, al-Nisâ'/4: 159, al-Mâ'idah/5: 38, dan al-Taubah/9: 4.

Menurut A. Hasjmy, apabila ayat-ayat tersebut mengandung ketentuan-ketentuan hukum yang berkenaan *qishâs*, kewajiban berjihad, ketaatan kepada pemimpin (pemerintah), memotong tangan bagi pencuri, serta menunaikan janji dengan pihak lawan, maka semua s itu adalah urusan negara dan pemerintahan.³²⁶

³²³Lihat Muḥammad Yûsuf Mûsâ, *Politik dan Negara dalam Islam*, terjemahan M. Thalib, (Surabaya: Al-Ikhlâs, 1990), h. 182.

³²⁴A. Hasjmy, *Di mana Letaknya*, h. 204.

³²⁵A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 90.

³²⁶A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 21. Lihat juga 'Abd al-Karîm Zaidân, *Rakyat dan Negara*, h. 2.

Prinsip-prinsip tersebut menunjukkan bahwa dalam syariat Islam terdapat berbagai peraturan seperti: peraturan hukum, kewajiban mengatur manusia, jihad di jalan Allâh dan sebagainya. Menurut ‘Abd al-Karîm Zaidân, peraturan-peraturan ini biasanya dilaksanakan oleh setiap individu yang merupakan bagian dari pengamalan ajaran Islam itu sendiri.³²⁷

Mengenai prinsip-prinsip dari hadis sering dijumpai kata-kata *amîr*, *imâm* dan *sulthân*. Kata-kata ini mengandung makna orang-orang yang memiliki kekuasaan yakni pemerintah, dan pemerintahan merupakan salah satu aspek dari kenegaraan. Hadis-hadis nabi yang dimaksud antara lain: “Tiap-tiap kamu adalah pemimpin dan bertanggung jawab terhadap yang dipimpinnya, seorang kepala negara adalah menjadi pemimpin dari rakyatnya dan bertanggung jawab atas mereka” (al-Bukhârî dan Muslim).³²⁸ “Akan datang kepadamu para pemimpin yang memerintah kamu untuk urusan sesuatu, padahal mereka tidak melaksanakannya. Barang siapa yang melegalisasi kedustaan mereka itu dan membantu kezalimannya, maka ia tidak termasuk golonganku dan aku tidak pula masuk ke dalam golongannya” (Aḥmad).³²⁹ “Jika ada tiga orang yang sedang dalam perjalanan, hendaklah salah seorang di antara mereka menjadi pemimpin” (Abû Dâwud).³³⁰ “Para pemimpin kamu yang baik adalah pemimpin-pemimpin yang kamu mencintai mereka dan mereka mencintaimu, mereka berdoa untukmu dan kamu berdoa untuk mereka. Sedangkan pemimpin-pemimpin jelek adalah pemimpin yang kamu membenci mereka dan mereka membencimu, kamu menghujat mereka dan mereka menghujatmu” (Aḥmad).³³¹

Ketiga, dalil berdasarkan fakta sejarah masa lampau. A. Hasjmy melihat dalil ini dari pendekatan negara dalam perspektif kesejarahan di mana al-Qur’ân menjadi sumber informasi. A. Hasjmy mengambil referensi dari kisah-kisah para nabi pada masa lampau

³²⁷‘Abd al-Karîm Zaidân, *Masalah Kenegaraan dalam Pandangan Islam*, terjemahan Abdul Aziz, (Jakarta: Al-Amin, 1984), h. 2.

³²⁸Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imâm Aḥmad ibn Hanbal*, (Beirut: Maktab al-Islâmi, t.th.), Jilid II, h. 5.

³²⁹Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad al-Imâm*, h. 90.

³³⁰Abû Dâwud, *Sunan Abû Dâwud*, (Al-Qâhîrah: Dâr al-Ḥadîts, 1988), Jilid III, h. 90.

³³¹Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imâm*, jilid VI, h. 24.

antara lain: 1) Kisah Nabi Nûh. Nabi diutus kepada suatu kaum, di mana pemerintah dan rakyatnya telah sangat durjana, mereka terus menerus membangkang kepada Allâh dan Rasûl-Nya. Akhirnya kaum yang membangkang itu bersama dengan negaranya musnah total dilanda suatu bencana alam yang maha dahsyat. 2) Kisah Nabi Hûd. Pada masa lampau di sebuah tempat sebelah selatan Jazirah Arab, berdiam suatu bangsa yang mempunyai pemerintahan yang kuat, kaya, mewah dan makmur. Karena kekayaan itu mereka lupa kepada Allâh, membangkang kepada kebenaran. Sebagai ganti Allâh, mereka menyembah patung, kepada merekalah berturut-turut Allah mengutus Nabi Hûd, Nabi Shâlih, Nabi Lûth, dan Nabi Syu'aib karena kaum tersebut terus membangkang dan selalu mengabaikan seruan para nabi yang telah diutus tadi, maka akhirnya dimusnahkan Allah. 3) Kisah Nabi Yûsuf. Setelah Nabi Yûsuf menghadapi cobaan sejak kecil hingga dewasa, maka akhirnya menjadi pemimpin di Mesir. Nabi Yûsuf dalam memimpin pemerintahan dengan penuh bijaksana dan keahlian tanpa dendam dengan saudara-saudaranya yang dulu pernah menyakitinya. 4) Kisah Nabi Mûsâ. Dalam al-Qur'ân dikisahkan betapa angkuh dan sombong serta kejam Fir'aun sebagai kepala negara, sampai-sampai dia menganggap dirinya Tuhan. Tetapi pada akhirnya Fir'aun dapat dikalahkan oleh Nabi Musa, bersama dengan kerajaan dan keangkuhannya itu musnah di laut merah. 5) Kisah Nabi Sulaimân. Kisah ini mengungkapkan riwayat Nabi Sulaimân bersama Ratu Balqis sebagai negara dari kerajaan Saba' (Yaman Sekarang). Negara Ratu Balqis ini dilukiskan al-Qur'ân sebagai negara yang indah dan makmur.³³²

Beberapa kisah para nabi yang diungkapkan di atas tidak secara eksplisit disebutkan bahwa mereka memimpin suatu negara, namun paling tidak al-Qur'ân memberi informasi bahwa praktik kenegaraan dalam arti yang luas telah ada pada masa kehidupan para nabii terdahulu. Mengenai hakikat negara memang ada dua versi pemikiran yang perlu dipertanyakan. *Pertama*, apakah negara mengandung pengertian yang luas sehingga dapat diterapkan dalam menghadapi setiap kenyataan yang bersifat negara yang mungkin terdapat dalam hampir seluruh sejarah manusia. *Kedua*, apakah negara hanya terbatas pada kenyataan yang ada pada suatu tahap dari perkembangan sejarah manusia saja.

³³²A.Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 21-2

Sehubungan dengan ini Rahman Zainuddin mengutip Crawford Young dalam bukunya *The Politics of Cultural Pluralism* bahwa negara dalam pengertian pertama adalah “*the term ‘state’ is frequently applied to any form of human government* (istilah “negara” sering diaplikasikan untuk suatu bentuk pemerintahan manusia). Akan tetapi dalam pengertian yang kedua, istilah negara itu menjadi terbatas; atau dibatasi hanya pada bentuk negara yang dikenal dewasa ini. Dengan demikian pengertian negara yang sesungguhnya terdapat dalam sejarah modern saja, terutama sekali negara bangsa (*nation-state*) yang terdapat dalam sejarah Eropa sejak perjanjian *Westphalia* tahun 1648.³³³

Menyimak dua pengertian di atas, maka pendapat yang pertama dapat dihubungkan dengan teori-teori kenegaraan seperti “teori organism” oleh al-Fârâbî, “teori saling ketergantungan” oleh al-Ghazâlî, “teori ‘*ashabiyyah*” oleh Ibnu Khaldûn dengan konsep-konsep yang abstrak seperti konsep kebudayaan, peradaban, kepemimpinan, kekuasaan negara, ekonomi serta ilmu pengetahuan dan teknologi,³³⁴ sesuai dengan perkembangan masyarakat dan negara dalam sejarahnya yang bersifat universal. Sedangkan negara dalam pengertian yang kedua terbentuk melalui proses yang formal seperti harus adanya pengakuan dari organisasi atau badan internasional yang tidak mungkin dilakukan pada proses pembentukan negara dalam pengertian yang pertama.

Terlepas dari perbedaan di atas bahwa unsur-unsur negara dalam pengertian negara yang pertama telah terpenuhi yaitu adanya rakyat, adanya wilayah, dan adanya pemerintah. Kalau dianalogikan dengan kisah kehidupan para nabi seperti yang contohkan A. Hasjmy itu dapat diterima. Akan tetapi dalil ‘*aqli* dan dalil *naqli* yang menjadi dasar utama bahwa eksistensi negara dan pemerintahan dalam konteks kepemimpinan dalam Islam adalah “*wajib*” (*kifâyah*), dan menurutnya hampir semua aliran atau mazhab dalam Islam berpendapat demikian, kecuali golongan ‘Ashamiyah dari Mu’tazilah dan segolongan kecil dari Khawârij.³³⁵

³³³A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara*, h. 156.

³³⁴A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara*, h. 159.

³³⁵A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 157.

Sehubungan dengan alasan yang dilontarkan A. Hasjmy tentang perlunya eksistensi negara, ia cenderung kepada wajib *syar'i* dan *'aqli* di samping keharusan sosial; dan tidak hanya ijthad semata seperti yang dikatakan oleh 'Alî 'Abd al-Râziq bahwa kalau ada di antara umat Islam yang merasa wajib untuk membentuk negara dan pemerintahan, maka kewajiban itu bukanlah atas dasar perintah *nash* yang tegas, melainkan semata-mata atas dasar *ijthad* dan pemikiran rasional berdasarkan surat al-Nisâ'/4: 59. Menurut 'Abd al-Râziq, ijthad yang demikian tidak sampai kepada *ijmâ'* atau konsensus karena adanya golongan sebagian Mu'tazilah,³³⁶ dan sebagian dari golongan Khawârij³³⁷ yang memandang tidak wajibnya bagi kaum Muslimin untuk mendirikan negara.³³⁸

Namun demikian, dari alasan dan pemikiran A. Hasjmy yang mewajibkan mendirikan negara adalah patut dihargai karena sudah menjadi pendapat kebanyakan ulama Sunni yang menegaskan bahwa

³³⁶Mu'tazilah adalah aliran teologi Islam yang timbul akibat pertikaian politik antara 'Alî dan Muawiyah yang memperbincangkan posisi pelaku dosa besar di kalangan orang beriman di akhirat kelak. Harun Nasution, menjelaskan bahwa kaum Mu'tazilah adalah golongan yang membawa persoalan teologi yang lebih mendalam dan bersifat filosofis dari persoalan-persoalan yang dibawa kaum Khawârij dan Murji'ah. Dalam pembahasan mereka banyak menggunakan rasio (akal) sehingga Mu'tazilah dikenal dengan "kaum rasionalis Islam." Ajaran Mu'tazilah yang paling pokok ada lima: pertama, *al-tauhîd*; kedua, *al-'adl* (keadilan); ketiga, *al-wa'd wa al-wa'îd* (janji baik dan ancaman); keempat, *al-manzilah baina al-manzilatain* (posisi di antara dua posisi); dan kelima, perintah berbuat baik dan larangan berbuat jahat. Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI-Press, 1986. Bandingkan, Abî Bakr Abû al-Fath Muḥammad 'Abd al-Karîm ibn Abî Bakr Aḥmad al-Syahrastânî, taḥqîq 'Abd al-'Azîz Muḥammad al-Wakîl, *Al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 43-90.

³³⁷Aliran Khawârij muncul bersamaan dengan mazhab syi'ah. Nama Khawârij berasal dari kata al-khârijah yang berarti keluar atau pembelot. Maksudnya, keluar dari pasukan 'Alî karena tidak setuju dengan penyelesaian pertikaian di antara tentara 'Alî dengan tentara Muawiyah melalui *tahkîm* (mengangkat dua orang dari kedua pihak yang bertikai untuk menjadi juru damai (hakim). Lebih lanjut, lihat Amîr al-Najjâr, *Al-Khawârij, 'Aqîdatan wa Fikran wa Falsafatan*, (Al-Qâhirah: Dâr al-Ma'arif, 1990). Abû al-Fath Muḥammad 'Abd al-Karîm ibn Abî Bakr Aḥmad al-Syahrastânî, taḥqîq 'Abd al-'Azîz Muḥammad al-Wakîl, *Al-Milal wa al-Nihal*, h. 114-139.

³³⁸'Alî 'Abd al-Râziq, *Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm: Baḥts fî al-Khilâfah wa al-Hukûmah fî al-Islâm* (al-Qahirah: Mathba'ah Mishr Syarîkah Muhâsamah Mishriyyah, 1925), h. 12-13., cet., ke-3

antara agama dan negara tidak dapat dipisahkan.³³⁹ Menurut A. Hasjmy tauhid dan ukhuwah Islamiyah yang menjadi dasar negara Islam telah menjadikan agama dan negara satu kesatuan yang tidak terpisahkan.³⁴⁰ Dalam pada itu, kebanyakan tokoh pemikir politik kenegaraan dalam Islam, yang memandang keterkaitan itu, menegaskan bahwa syariat Islam dapat berjalan dan eksis dalam masyarakat jika dilaksanakan melalui negara. Agar negara terhindar dari kesewenangan pemerintah terhadap rakyatnya, maka harus melalui tuntunan agama sebagai sumber etik moral yang dapat memberi keadilan dan kemakmuran masyarakat yang merupakan salah satu dari cita Islam.

Selanjutnya A. Hasjmy menghendaki terjadinya hubungan yang simbiotik antara agama dan negara tanpa batas yang harus ditentukan. Hal yang terpenting ialah bagaimana prinsip-prinsip yang terdapat di dalam al-Qur`ân dan hadis itu dapat ditransformasikan ke dalam bentuk rumusan-rumusan kenegaraan yang dipandang akan memenuhi urusan hajat atau kebutuhan umat Islam di suatu negara, baik yang berkenaan dengan urusan ibadah, pendidikan, ekonomi, sosial, maupun dalam urusan pemerintahan dan tata usaha negara yang semuanya ini di tetapkan sebagai suatu keharusan utama yang harus ditaati tanpa ada pilihan menerima atau menolak. Kalau memang demikian, kata A. Hasjmy, ironis sekali bila Islam hanya dinamakan suatu agama saja atau politik saja.³⁴¹

4. Sumber Kedaulatan dan Kekuasaan Negara

Sumber kedaulatan³⁴² dan kekuasaan negara menjadi tema khusus dalam perbincangan para tokoh pemikir politik kenegaraan,

³³⁹A. Hasjmy, "Kelahiran Negara Islam", dalam *Sinar Darussalam*, No. 05, (1968), h. 52.

³⁴⁰A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 52.

³⁴¹A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 53

³⁴²Kedaulatan disebut juga kekuasaan. Mengenai pengertian kedaulatan ini terdapat perbedaan pendapat di kalangan para pakar politik. Pada mulanya kedaulatan diartikan sebagai kekuasaan tertinggi yang bersifat mutlak, karena tidak ada kekuasaan lain yang mengatasinya (*superlative*). Kemudian, dengan timbulnya hubungan antarbangsa dan negara, maka pengertian kedaulatan itu mulai terbatas, terutama dengan adanya perjanjian-perjanjian internasional dan adanya batas wilayah jangkauan kekuasaan suatu negara. Dengan adanya batas negara maka ruang gerak kekuasaan menjadi terbatas. Teori kedaulatan dikemukakan pertama kali oleh Jean

baik dari kalangan Muslim maupun non-Muslim. Persoalan pokok yang dibahas adalah siapakah pemilik kedaulatan dan kekuasaan negara itu? Apakah kekuasaan itu akan bersifat abadi atau sementara?

Para pemikir politik kenegaraan Islam selalu menyetengahkan masalah ini dengan argumen-argumen yang memadai bahkan karena urgensinya, ada tokoh pemikir yang dengan tegas mengkafirkan jika konsep kedaulatan dan kekuasaan itu menyimpang dari ketentuan yang diinginkannya. Abû al-A'lâ al-Maudûdi, misalnya, menganggap "demokrasi" adalah "syirk" karena kedaulatan dan kekuasaan itu dari rakyat semata yang berarti menafikan kedaulatan dan kekuasaan Tuhan. Sejalan dengan teorinya tentang kekhilafahan manusia di muka bumi, *khalifah* berarti orang yang menikmati hak-hak dan kekuasaan tertentu yang bukan merupakan haknya sendiri melainkan hak sebagai wakil atas kekuasaan Tuhannya. Dia tidak bebas untuk melakukan apa pun yang dikehendakinya, tetapi harus bertindak sesuai dengan pengarahan dari prinsip-prinsip-Nya. Karena itu bagi al-Maudûdi, tidak ada tempat untuk demokrasi dalam Islam.³⁴³

Sejalan dengan pendapat al-Maudûdi, A. Hasjmy juga berangkat dari konsep kekhilafahan dan "teori mandat" mengemukakan bahwa mandat yang diberikan Allâh bagi sebagian manusia untuk memimpin sebagian yang lain dimaksudkan untuk kebahagiaan dan kepentingan manusia sendiri.³⁴⁴ Konsep kedaulatan berdasarkan al-Qur'ân cukup sederhana, Tuhan adalah pencipta alam semesta. Dia adalah pemelihara dan penguasa sejati. Karena itu, makhluk adalah milik-Nya. Allâh memberi mandat kepada manusia untuk menguasai alam agar tidak terjadi kekacauan dalam pelaksanaan sunnah-Nya. Sesuai dengan hikmah-Nya, Allâh pula yang memberikan kekuasaan

Bodin (1530-1596), yang mendefinisikan kedaulatan sebagai kekuasaan tertinggi terhadap para warga negara dan rakyat tanpa suatu pembatasan undang-undang. Kedaulatan dalam pengertian ini tidak terbatas, dan kekuasaan raja biasanya tidak terikat dengan undang-undang. Menurut urutan waktunya, kedaulatan ada bermacam-macam: kedaulatan Tuhan, kedaulatan raja-raja, kedaulatan rakyat, kedaulatan negara, dan kedaulatan hukum. Lihat, Moh. Kusnardi dan Bintan R. Saragih, *Ilmu Negara*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2000), h. 122-123.

³⁴³Abû al-A'lâ al-Maudûdi, *Nazhariyyah al-Islâm wa Hadyih fi al-Siyâsah wa al-Qânûn wa al-Dustûr*, (Tt.: Al-Dâr al-Sa'ûdiyyah, 1985), h. 36-38.

³⁴⁴A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 27.

kepada sebagian manusia untuk menguasai (memerintah) manusia yang lain dalam arti memimpin.³⁴⁵

Sementara itu, kalangan para sarjana Muslim mempunyai pandangan tersendiri tentang teori kedaulatan Tuhan. Menurut kebanyakan sarjana Muslim, dalam suatu negara yang berdaulat adalah Tuhan. Di masa Klasik (dalam konsep perkembangan zaman Islam) di antaranya Nizhâm al-Mulk al-Tûsî (1058-1111), seorang negarawan yang berhasil memerintah kerajaan Islam di masanya, menegaskan bahwa raja memerintah atas dasar anugerah kekuasaan Allâh untuk menciptakan kebahagiaan mahluk di dunia. Karena itu dia memperingatkan manusia agar selalu ingat bahwa Tuhan yang Maha Kuasa telah menganugerahkan kerajaan kepadanya. Selanjutnya, al-Tûsî mengatakan, *“God Almighty is pleased with a king only when he treats his people with kindness and justice”* (Allâh yang maha Kuasa meridhai seorang raja yang memperlakukan rakyatnya dengan kelembutan dan keadilan).³⁴⁶ Bani Umayyah membenarkan mengatakan *“khalîfah Allâh”* (Wakil Tuhan) untuk *khalîfah* yang berkuasa dan Bani Abbasiyah selain menamakan *“khalîfah Allâh”* juga mempopulerkan gelar *“zhill Allâh fi al-Ardl”* (bayangan Tuhan di permukaan bumi),” yang menyimpulkan bahwa kata-kata tersebut mengandung arti bahwa *“khalîfah* memperoleh kekuasaan dari Allâh sebagai pemegang kedaulatan yang mutlak.”³⁴⁷

Tokoh politik kontemporer yang berpendapat bahwa kedaulatan negara berada pada Tuhan adalah Abû al-A'lâ al-Maudûdî dan Ayatullah Khomeini. Al-Maudûdî dalam menjelaskan struktur negara Islam mengatakan bahwa dalam Islam, Allâh sajalah yang memiliki

³⁴⁵Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 26. Lihat juga Ismail Muhammad Syah, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), h. 214

³⁴⁶Lihat, Haroon Khan Sherwani, *Studies in the History of Early Muslim Political Thought and Administration*, (India: Idârah Adabiyat Delli, 1976), h. 178-179.

³⁴⁷Sejak khalîfah ke-8 al-Mu'tashim bi Allâh (833-842 M) hingga akhir pemerintahan Dinasti Abbasiyah, para khalîfah mulai mengklaim gelar yang disandingkan dengan nama Allâh. Pada masa kemundurannya, rakyat mulai menyebut mereka dengan gelar-gelar yang berlebihan seperti *khalîfah Allâh* (God's caliph) dan *zhill Allâh 'ala al-Ardl* (God's shadow on earth). Gelar-gelar semacam ini pertama kali diberikan kepada al-Mutawakkil (847-861), dan terus bertahan sampai hari-hari terakhir Turki Utsmani. Lihat, Philip K. Hitti, *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*, (London and Basingstoke: The Macmillan Press Ltd., 1970), h. 317.

kedaulatan. Dasar yang paling utama bagi negara adalah *al-hâkimiyah* (kekuasaan legislatif dan kedaulatan hukum tertinggi) berada di tangan Allâh sendiri.³⁴⁸ Namun, al-Maudûdî tidak menamakan teori ini dengan teokrasi seperti biasanya dinamakan oleh pakar politik Barat, al-Maudûdî memberi nama dengan *theodemocracy*.³⁴⁹ Sementara Ayatullah Khomeini mengatakan bahwa pemerintahan Islam adalah pemerintahan berdasarkan hukum. Nabi Muḥammad atau siapa saja yang memerintah adalah merupakan kekuasaan yang didelegasikan oleh Allâh. Jadi, dalam konteks ini Allâh sendirilah yang memiliki kedaulatan.³⁵⁰

Di kalangan pakar politik Muslim, seperti juga yang pernah dirumuskan oleh kalangan pakar politik Barat, dalam penyelenggaraan negara itu menganut kedaulatan hukum, di antara penganut tersebut adalah Majid Khadduri.³⁵¹ Kedaulatan hukum maksudnya adalah yang memiliki bahkan yang merupakan kekuasaan tertinggi di dalam suatu negara itu adalah hukum itu sendiri. Karena baik raja, penguasa maupun rakyat atau warga negara, bahkan negara itu sendiri semuanya harus sesuai atau menurut hukum. Dalam hal ini Majid Khadduri berpendapat bahwa sistem pemerintahan yang menggunakan hukum walaupun hukum dari Tuhan disebut negara nomokrasi (kedaulatan hukum). Menurut Muhammad Tahir Azhary, Ibnu Khaldûn juga berpendapat bahwa apa pun bentuk negara tetap dalam kedaulatan hukum, yaitu bila itu negara Islam maka dinamakan *siyâsah dîniyyah* yang diterjemahkan sebagai nomokrasi Islam dan *siyâsah 'aqliyyah* yang diterjemahkan sebagai negara nomokrasi sekular.³⁵²

³⁴⁸Abû al-A'lâ al-Maudûdî, *Khilafah dan Kerajaan*, terjemahan Muhammad al-Baqir, (Bandung: Karisma, 2007), h. 85.

³⁴⁹Abû al-A'lâ al-Maudûdî, *The Political Theory of Islam*, (Pathankot: Maktaba Jama'at-e-Islami, t.th.), h.254.

³⁵⁰Ayatullah Khomeini, "An Islamic State: Point of View", dalam Salem Azzam (ed.), *Concept of Islamic State*, (Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia, t.th.), h. 5.

³⁵¹Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955), h. 16.

³⁵²Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-Prinsip Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 64.

Dengan pendelegasian kekuasaan kepada manusia sebagai *khalifah* di muka bumi ini, maka menjadi jelas bahwa Tuhanlah sebenarnya yang mempunyai kedaulatan. Dalam konteks kenegaraan, dapat dipahami bahwa kekuasaan pertama-tama bersumber dari kekuasaan Tuhan. Tuhanlah sebenarnya yang berdaulat, bukan manusia. A. Hasjmy menyatakan bahwa negara pada dasarnya kepunyaan Allah. Demikian pula kedaulatan negara itu adalah milik Allah.³⁵³ Hal ini menurutnya didasarkan pada firman Allah yang menegaskan, kerajaan (*al-mulk*) langit dan bumi adalah kepunyaan Allah (*al-Ḥadīd/57: 5* dan *al-Mulk/67: 1*).

Kata *al-mulk* (kerajaan) dalam ayat di atas diberi pengertian oleh A. Hasjmy sebagai “negara”. Untuk mengurus negara (kerajaan) Allah di atas muka bumi, Allah mendelegasikan kekuasaan-Nya itu kepada manusia, dalam kapasitasnya sebagai *khalifah* (*al-Baqarah/2: 30*). Menurut A. Hasjmy realisasi pemberian kekuasaan kepada manusia melalui pemberian “mandat” itu sekaligus sebagai ujian dan cobaan. Jika tugas-tugas kepemimpinan itu tetap dalam keinginan-Nya berarti dipenuhi syarat bagi kelanjutan “mandat” itu. Bila terjadi penyelewengan, Allâh berhak mencabut “mandat” tadi dan diserahkan kepada umat atau pribadi yang lain (*Āli ‘Imrân/3: 26*).

Ayat tersebut di atas menunjukkan bahwa manusia tidak memiliki sumber kekuasaan. Kalaupun manusia menjadi penguasa atau pemimpin dalam suatu masyarakat dan negara berarti kepemimpinan dan kekuasaan itu datang dari Allâh. Kepercayaan atau amanat kekuasaan dijalankan sesuai kehendak Allâh. Jadi, kekuasaan itu bersifat titipan, hal ini berarti, sewaktu-waktu dapat ditinggalkan ketika pemegang kekuasaan itu tidak amanah. Pokok-pokok pikiran A. Hasjmy tentang kedaulatan Tuhan sebagai sumber dan legitimasi kekuasaan mirip dengan “teori kedaulatan Tuhan”,³⁵⁴ meskipun sebenarnya A. Hasjmy tidak pernah mengatakannya.

³⁵³A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 27 dan 233.

³⁵⁴Menurut teori ini, kekuasaan tertinggi suatu negara adalah milik Tuhan (*Divine Rights of King*). Penguasa bertahta atas kehendak Tuhan sebagai pemberi kekuasaan kepadanya. Teori ini berkembang pada zaman pertengahan (antara abad ke-5 sampai abad ke-15), dan di dalam perkembangannya, teori ini sangat erat hubungannya dengan gagasan baru yang timbul saat itu dari pengaruh agama Kristen yang kemudian diorganisir dalam satu organisasi keagamaan yaitu gereja yang

Ibnu Abî Rabî', seperti dikutip Suyuthi Pulungan, mengatakan bahwa Allâh mengangkat penguasa-penguasa bagi masyarakat. Penguasa-penguasa itu mendapat pancaran dari Ilahi dan menetapkan mereka dengan karamah-Nya. Tetapi ia tidak menyinggung apakah seorang penguasa yang tidak mendapat pancaran Ilahi ditetapkan melalui penunjukan atau pemilihan. Dengan demikian, sumber kekuasaan kepala negara bukan berasal dari rakyat, tetapi datang dari Allâh yang melimpahkannya kepada sejumlah kecil orang pilihan. Hal ini sesuai pula pandangan al-Ghazâli yang mendukung adagium dan menyatakan bahwa kepala negara atau sultan adalah bayangan Allah di atas bumi-Nya, karena itu kepala negara *muqaddas* (suci). Maka, rakyat wajib mengikuti dan mentaatinya. Untuk itu Tuhan memilih di antara cucu-cucu Adam menjadi nabi-nabi dan para pemimpin. Para nabi bertugas bertugas untuk membimbing rakyat ke jalan yang benar; sedangkan para raja atau pemimpin mengendalikan rakyat agar tidak bermusuhan sesama mereka, dan mereka mewujudkan kemaslahatan rakyat dengan penuh kebijaksanaan.³⁵⁵

Menurut perspektif politik Islam, pada hakikatnya, hukum yang muncul dari kekuasaan itu tidak sama dengan teori Barat. Al-Qur'ân secara eksplisit menerangkan bahwa sumber dan cakupan kekuasaan adalah kepunyaan Allâh. Allâh memberikan peluang kepada manusia untuk berkuasa; dan sekaligus dinyatakan bahwa suatu saat kekuasaan itu akan musnah dari penguasa. Allâh juga memuliakan seseorang; dan menjatuhkan seseorang menjadi hina (Âli 'Imrân/3: 26). Selanjutnya, ditegaskan bahwa Allâh memiliki kerajaan langit dan bumi; dan Dia Maha Perkasa atas segala sesuatu (Âli 'Imrân/3: 189).

Ayat-ayat tersebut menegaskan bahwa Allâh adalah sumber kekuasaan. Dengan demikian, dalam Islam tidak ada seorang pun yang mempunyai kekuasaan mutlak seperti yang terdapat pada sistem monarki. Kemudian, al-Qur'ân menjelaskan bahwa Allâh adalah pemilik kekuasaan mutlak yang menghendaki manusia agar mampu berperan sebagai khalîfah di bumi. Karena itu, manusia dapat

dikepalai oleh seorang Paus. Para penganut teori ini antara lain: Agustinus, Thomas Aquinas, dan Marsilius. Lihat Abu Daud Busroh. *Ilmu Negara*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1990), h. 69-70.

³⁵⁵J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasa*, h. 265-266

menyatakan dirinya mempunyai kekuasaan tak terbatas sepanjang digunakan hanya untuk mematuhi kehendak-Nya. Argumen pelimpahan kekuasaan kepada manusia di bumi, misalnya, dinyatakan dalam al-Qur'ân, "sesungguhnya Dia menjadikanmu penguasa-penguasa (*khalâ'if*) di bumi dan Dia meninggikan derajatmu atas sebagian yang lain untuk mengujimu tentang apa yang telah diberikan kepadamu" (al-An'âm/6: 165).

Konsep kekuasaan seperti yang dikemukakan tersebut semakin memperjelas bahwa tidak ada pertentangan antara kekuasaan Allâh dan kebutuhan manusia akan adanya pemerintahan. Allâh tetap menempati posisi sebagai satu-satunya pemilik segala kekuatan dan kekuasaan. Tetapi, uji coba kekuatan dan kekuasaan itu "didelegasikan kepada Nabi Muḥammad atau *khalîfah* Allâh di bumi yang mendapat instruksi untuk menegakkan pemerintahan yang adil."³⁵⁶ Hanya saja kekuasaan dianggap sah jika pengembannya merealisasikan kehendak Allâh dan menjalankan syariat-Nya. Apabila Allâh adalah penguasa yang sebenarnya, maka syariat merupakan ungkapan kekuasaan itu. Sedangkan tugas para *khalîfah* adalah menerapkan hukum-hukum Allâh. Untuk menjalankan tugas itu tentu saja memerlukan kerjasama seluruh lapisan masyarakat dengan penuh tanggung jawab.

Selanjutnya, dalam hubungan dengan sistem kekuasaan, Muḥammad Dhiyâ` al-Dîn al-Rayis berpendapat bahwa sistem pemerintahan Islam adalah *khilâfah*, bukanlah teokrasi, karena kedaulatan terletak di tangan orang-orang beragama, tidak nomokrasi karena bukan undang-undang satu-satunya yang berperan di dalamnya, dan bukan pula demokrasi karena rakyat tidak mempunyai kedaulatan absolut. Di dalam *khilâfah* yang memegang kedaulatan adalah dua yaitu syariat dan umat. Oleh karena itu, Islam adalah sistem yang unik yang tidak sesuai dengan sistem-sistem lainnya.³⁵⁷ Pandangan seperti ini ternyata juga berkembang banyak sampai masa-masa akhir dasawarsa ini, seperti diakui Syeikh Syaукât Ḥussain bahwa sistem politik Islam

³⁵⁶Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, (London: The Johns Hopkins, 1984), h. 227-228.

³⁵⁷Muḥammad Dhiyâ` al-Dîn al-Rayis, *Al-Nazhariyyât al-Siyâsiyyah al-Islâmiyyah*, (Al-Qâhirah: Maktabah al-Anjlu, 1957), h. 297.

merupakan manifestasi demokrasi yang paling sempurna, tetapi dia melihat ada perbedaan antara konsep demokrasi Barat dan konsep demokrasi Islam. Perbedaannya terletak pada persoalan pemegang kedaulatan. Dalam sistem Barat, kedaulatan tetap berada di tangan rakyat, sementara itu dalam Islam kedaulatan tetap adanya di tangan Allah; sedangkan rakyat hanyalah sebagai *khalîfah*-Nya. Sebab itu, dia menyimpulkan bahwa negara Islam bukan demokrasi dan bukan pula teokrasi.³⁵⁸ Namun, dalam keterangannya Hussain menambahkan bahwa sistem politik Islam merupakan demokrasi yang paling sempurna. Menurut teori ilmu politik, sistem demokrasi adalah kekuasaan dari rakyat, oleh rakyat, dan untuk rakyat. Pernyataan ini masih mengambang; dia sendiri tidak menyebutkan sistem kekuasaan atau pemerintahan Islam secara konkret, masih mengaitkannya dengan demokrasi. Terlepas dari ketidakjelasan konsep kekuasaan yang diajukannya, dia pada prinsipnya menolak konsep kekuasaan Barat.

Pandangan yang agak berbeda dikemukakan al-Rayis dalam menjawab persoalan tentang letak kedaulatan (*sovereignty*), “siapa pemilik kedaulatan itu dalam negara Islam?” Al-Rayis menjelaskan bahwa Islam tidak identik dengan sistem pemerintahan apa pun di dunia. Dengan demikian, seorang pemimpin bukanlah pemilik kedaulatan itu, karena Islam bukan sistem autokrasi, bukan kependetaan atau para dewa; maka jelas bukan teokrasi. Islam juga bukan undang-undang semata, karena pemerintahan Islam bukan sistem nomokrasi (*nomocracy*), serta bukan umat semata; dan bukan pula sistem demokrasi dengan pengertiannya yang sempit. Menurut al-Rayis, pemilik kedaulatan itu bukan satu; pemiliknya ada dua komponen yang saling bersatu dan berhubungan. Keberadaan negara dan kelangsungannya tidak terbayangkan adanya tanpa ada hubungan antara dua komponen tersebut. Dua komponen itu adalah umat (rakyat) dan undang-undang (syariat Islam). Umat dan syariatlah, secara bersamaan, pemilik kedaulatan dalam negara Islam.³⁵⁹

Dengan demikian, negara Islam, dengan bentuk seperti itu adalah suatu sistem khusus yang unik dan tidak dapat dikatakan

³⁵⁸Syeikh Syaokât Hussain, *Hak Azasi Manusia dalam Islam*, terjemahan Abdul Rahim C.N., (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 13.

³⁵⁹Muhammad Dliyâ` al-Dîn al-Rayis, *Al-Nazhariyyât al-Siyâsiyyah*, h. 312.

bahwa ia identik dengan sistem lain yang dikenal di dunia. Oleh sebab itu, sistem kedaulatan dalam Islam harus dicari istilah khusus yang mencerminkan hakikat perpaduan kedua komponen, umat dan syariat. Untuk sementara, secara umum, kedaulatan dalam negara Islam dapat disebut *al-Nizhâm al-Islâmî* (sistem politik Islam). Dari sistem ini terpancar sifat demokratis, humanis, universal, religius, moralis, spiritual, dan material. Secara ringkas dapat disebut “demokrasi Islam.”³⁶⁰ Demikian pandangan al-Rayis tentang kedaulatan dalam Islam. Tampaknya, al-Rayis pun belum menemukan suatu istilah baku mengenai model atau sistem kedaulatan dalam sistem pemeritahan Islam. Berbeda dengan pandangan-pandangan sebelumnya, dia telah memperluas cakrawala pemikiran politik Islam; dan sekaligus menolak teori kekuasaan dalam perspektif para sarjana Barat.

Tokoh politik kontemporer yang dapat digolongkan sebagai pendukung kedaulatan rakyat antara lain adalah Hasan al-Banna. Hasan al-Banna mengatakan bahwa ajaran Islam, pada hakikatnya, tanggung jawab negara dan para pemimpinnya. Kepala Negara boleh bertindak apa yang dianggap perlu tetapi harus diperhitungkan untuk kepentingan umat. Jika tindakannya baik, umat harus mendukungnya tetapi jika tidak baik, maka umat harus meluruskannya.³⁶¹ Pendapat Hasan al-Banna ini senada dengan pernyataan *khalifah* Islam pertama, Abû Bakr al-Shiddîq ketika berpidato dalam pelantikannya.³⁶²

³⁶⁰Muhammad Dhiyâ` al-Dîn al-Rayis, *Al-Nazhariyyât al-Siyâsiyyah*, h. 312

³⁶¹Hasan al-Bannâ, *Konsep Pembaharuan Masyarakat Islam*, (Jakarta: Media Dakwah, 1987), h. 383.

³⁶²Abû Bakr memberikan pidato pertamanya di dalam masjid Nabawi di Madinah setelah *bai'at* umum. Abû Bakr menandakan: “Wahai manusia, aku telah terpilih sebagai wakil kalian meski aku tidak lebih dari seseorang di antara kalian. Jika aku benar, taatilah aku. Jika aku salah dalam memimpin kalian, betulkan aku. Tentu kebenaran adalah kejujuran; dan kebohongan adalah ketidakjujuran. Orang yang paling lemah di antara kalian adalah sangat kuat di mataku, hingga aku tidak memberikan haknya, *insyâ` Allâh*. Orang paling kuat di antara kalian adalah paling lemah di mataku, sampai aku tidak membuatnya memperhatikan hak-hak kepada orang lain, *insyâ` Allâh*. Allâh akan menimpakan aib atas orang-orang yang menghentikan jihad di jalan Allâh. Allâh pasti menimpakan bencana atas orang-orang yang memperturutkan kejahatan. Aku meminta kalian untuk mentaatiku sepanjang aku mentaati Allâh dan Rasûl-Nya. Jika aku tidak mentaati Allâh dan Rasûl-Nya, kalian bebas tidak mentaatiku. Sekarang mari kita dirikan shalat.” Selanjutnya lihat ‘Abd al-

Akan tetapi pemikiran A. Hasjmy sebenarnya berbeda dengan teori kedaulatan Tuhan di atas. Menurutnya, dalam Islam tidak dikenal istilah kekuasaan gereja atau kepala negara sebagai “bayangan Allâh” di muka bumi. Karena itu A. Hasjmy memakai istilah “mandat”. Menurutnya, pemberian mandat merupakan proses penyerahan oleh Allâh kepada manusia yang dibaginya menjadi dua jalan. *Pertama*, mandat yang bersifat umum, yakni berkenaan dengan pengertian “*khalîfah*” yang mempunyai pengertian kedaulatan Tuhan di dalamnya. *Kedua*, mandat yang bersifat khusus, yakni pemberian kuasa dalam bidang hukum yang dibagi menjadi dua yaitu: mandat yang secara khusus diberikan kepada kelompok masyarakat (negara) dan mandat yang diberikan kepada pribadi.³⁶³

Mandat yang bersifat umum adalah mandat yang diberikan Tuhan kepada seluruh dan setiap umat manusia sebagai *khalîfah*-Nya di muka bumi dalam rangka: *pertama*, untuk mengolah dan mengelola alam semesta; dan *kedua*, untuk memimpin atau mengurus kehidupan sesama manusia kepada sebagian yang lain dalam arti yang luas, seperti yang pernah diberikan kepada Nabi Adam. Adapun yang bersifat khusus adalah mandat yang diberikan oleh Tuhan kepada sekelompok manusia untuk mewujudkan negara atau untuk meraih kekuasaan dengan syarat kerja keras (beramal saleh) dan beriman. Hal ini dinyatakan dalam al-Qur`ân, surat al-Nûr/24: 55. Sedangkan mandat kepada pribadi (perseorangan), untuk menguasai kepada seseorang menjadi pemimpin negara, seperti yang pernah diberikan kepada Nabi Dâwud yang dinamakan-Nya *khalîfah*, kepada Nabi Ibrâhîm Dia namakan *imâm li al-nâs*, dan kepada Nabi Mûsâ disebut-Nya *malik* atau raja (al-Baqarah/2: 124, 247; al-Mâ'idah/5: 20, dan. Shâd/.38: 26).³⁶⁴

Melihat kepada proses pemberian mandat, menurut A. Hasjmy, tidak perlu penerapan teori ketuhanan secara langsung sebagaimana pengertian yang terkandung dalam teori tersebut. Memang di satu pihak A. Hasjmy mengatakan bahwa negara dan kedaulatannya kepunyaan Allâh, tetapi pengertian “kepemilikan”, dan pendelegasian

Wahhâb al-Najjâr, *Al-Khulafâ` al-Râsyidîn*, (Al-Qâhirah: Al-Maktabah al-Tauffiqiyyah, t.th), h. 31; dan Majid Ali Khan, *Sisi Hidup*, h. 28-29.

³⁶³A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 30.

³⁶⁴A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 31.

melalui “mandat”, bukan pula wakil-Nya dalam bentuk materi, melainkan sebuah amanah yang harus dijalankan oleh hamba-hamba-Nya yang terpilih. Itu sebabnya A. Hasjmy membagi proses pengalihan kekuasaan itu kepada yang bersifat umum dan bersifat khusus. Kekuasaan yang bersifat umum, dapat dilihat dari konsep *khalifah* yang mengacu pada tugas manusia secara keseluruhan. Ini berarti bahwa kepada manusia diberi tanggung jawab untuk mengurus dan memakmurkan bumi ini seluas-luasnya, dan berlaku bukan hanya dalam hubungan dengan urusan kenegaraan, tetapi juga mencakup seluruh aspek kehidupan.

Kemudian, kekuasaan yang bersifat khusus adalah terkait langsung dengan kekuasaan negara yang harus menjamin terlaksananya hukum-hukum Tuhan. Hukum-hukum ini dapat berjalan jika ada seorang pemimpin yang diangkat oleh sekelompok orang dari mereka yang bertindak sebagai pengemban amanah. Karena Tuhan itu tak dapat dijangkau dengan pancaindera, hanya hukum-hukum-Nyalah yang nyata tertulis, maka “kedaulatan hukum” sebagai sebutan dalam predikat negara dalam Islam. Oleh Majid Khadduri dan Muhammad Tahir Azhary memakai istilah “nomokrasi”³⁶⁵ Taqîy al-Dîn al-Nabhâni menyatakan sebagai kedaulatan syariat, artinya yang menangani dan mengendalikan aspirasi individu adalah syariat, bukan individu dengan sesuka hatinya. Oleh karena itu tidak ada tempat demokrasi yang lepas dari ruh syariat yang dikendalikan berdasarkan petunjuk-petunjuk hukum-Nya.³⁶⁶ Inilah yang dimaksud A. Hasjmy bahwa kekuasaan yang diemban oleh kepala negara adalah kekuasaan melaksanakan hukum Allâh.³⁶⁷ Kekuasaan itu adalah aplikasi dari mandat Allâh, bukan kekuasaan teokrasi yang pada puncaknya berdiri seorang wakil Tuhan di permukaan bumi.

³⁶⁵Nomokrasi adalah suatu sistem pemerintahan yang didasarkan pada suatu kode hukum, *rule of law* dalam suatu masyarakat. Lihat Muhammad Tahir Azhary, *Negara dan Kekuasaan*, h. 65.

³⁶⁶Taqîy al-Dîn al-Nabhâni, *Al-Daulah al-Islâmiyyah*, (Beirut: Dâr al-Ummah, 2002), cet. ke-7, h. 139-145.

³⁶⁷A. Hasjmy. *Di Mana Letaknya*, h. 56. Lihat juga Yûsuf al-Qardlâwî, *Fiqh Daulah dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sunnah*, terjemahan Kathur Suhardi, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1998), h. 49.

Proses *bai'ah* dapat digolongkan sebagai pemberian kuasa yang bersifat khusus, dan implisit di dalamnya kedaulatan umat atau rakyat. Umat yang digolongkan A. Hasjmy sebagai kelompok orang yang beriman dan beramal saleh, dikenal dengan istilah *ahl al-halli wa al-'aqdi*. Golongan inilah yang nantinya berkedudukan secara langsung mengawasi jalannya roda pemerintahan yang dijalankan oleh seseorang pemegang mandat kekuasaan, bukan tanggung jawabnya langsung kepada Allâh yang pada akhirnya mengaburkan tanggung jawab itu, seperti praktik kenegaraan yang berjalan berdasarkan "teori kedaulatan raja".³⁶⁸

Teori kedaulatan raja ini menurut A. Hasjmy berbeda pula dengan sifat khusus yang diberikan kepada pribadi seperti yang diberikan kepada Nabi Dâwud, Nabi Ibrâhîm, dan Nabi Mûsâ, meskipun Allâh sendiri menggelar Mûsâ sebagai raja. Raja tidak lain sebagai amanat khusus yang bersifat perseorangan untuk menjalankan syariat-Nya. Seperti yang dikatakan di atas, pemikiran A. Hasjmy tentang sumber kedaulatan dan kekuasaan negara, maka konsep kedaulatan Tuhan (*divine right of kings*) dan konsep kedaulatan hukum (*popular theistic nomocracy*) tampak berjalan secara seimbang. Keseimbangan ini terjadi karena tiga faktor: *pertama*, mengacu pada proses pendelegasian kekuasaan yang bersifat umum. Manusia mendapat gelar *khalîfah* tidak terlepas dari otoritas Tuhan yang mempunyai kedaulatan mutlak. Sedangkan kedaulatan nisbi/insani dianugerahkan kepada manusia/rakyat sebagai *khalîfah* Allâh untuk merealisasikan kehendak-Nya di atas bumi.³⁶⁹ Oleh karena itu, tidak ada hukum yang tidak bersumber dari Allâh..

Kedua, karena wujud Tuhan yang abstrak, sedangkan kekuasaan didasarkan kepada hukum-hukum-Nya yang konkret, maka berlaku prinsip supremasi syariat yang berimplikasi terhadap pemberian wewenang yang bersifat khusus kepada manusia agar menata kehidupannya dengan menerapkan hukum Allâh. Di sini diperoleh

³⁶⁸Menurut teori ini, kekuasaan tertinggi dalam negara ada pada raja, karena raja wakil Tuhan untuk melaksanakan kedaulatan di dunia. Oleh karena itu raja berkuasa mutlak dan merasa dalam tindak tanduknya menurut kehendak Tuhan sehingga tanggung jawabnya hanya kepada Tuhan. Selanjutnya, lihat Abu Daud Busroh, *Ilmu Negara*, h. 71.

³⁶⁹Endang Saifuddin Anshari, *Wawasan Islam: Pokok-pokok Pikiran Tentang Islam dan Umatnya*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1993), h. 158

pengertian bahwa hakikat kekuasaan adalah kewenangan untuk menyelenggarakan tertib masyarakat berdasarkan hukum-hukum Allâh. Kekuasaan bersumber dari Allâh dan dilimpahkan kepada orang-orang yang menjadi pilihan-Nya. (orang beriman dan beramal saleh). Penyelenggaraan tertib masyarakat berdasarkan hukum Allâh itulah yang merupakan perwujudan dari kekuasaan tersebut. Wujud kekuasaan merupakan suatu sistem yang diselenggarakan berdasarkan hukum-hukum Allâh atau syariat-Nya.³⁷⁰

Ketiga, wujud kekuasaan dapat berjalan bila mengangkat seorang pemimpin negara untuk melaksanakan hukum-hukum-Nya. Dan disebut “mandataris Allâh” di muka bumi karena kekuasaan diserahkan melalui pemberian mandat atau “kontrak sosial”, yang pada hakikatnya merupakan restrukturisasi sosial menurut hukum Allâh.³⁷¹ Mengenai sumber kedaulatan dan kekuasaan negara dalam konsepsi A. Hasjmy, lebih mengacu pada “teo-demokrasi”.³⁷² Sedangkan untuk menyebut predikat negara lebih dekat kepada “nomokrasi Islam”, sebagaimana disebut Majid Khadduri dan Muhammad Tahir Azhary. Istilah lain, seperti dimunculkan oleh Anas Urbaningrum, adalah “Islamodemokrasi”.³⁷³

³⁷⁰Lihat Abd. Muin Salim, *Fiqh Siyasah*, h. 295.

³⁷¹A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 32. Menurut Muhammad Fachruddin di sini terdapat “*personal responsibility*”, di mana manusia mempunyai tanggung jawab masing-masing. Lihat Fuad Muhammad Fachruddin. *Pemikiran Politik Islam*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1988), h. 251.

³⁷²Teo-demokrasi (*theo-democracy*) adalah konsep kekuasaan yang dikemukakan al-Maudûdî. Dikatakan Teo-demokrasi karena di samping dominannya syariat yang diwahyukan Tuhan, musyawarah umat juga mempunyai kedudukan utama. Menurut al-Maudûdî, kekuasaan negara harus tunduk kepada hukum Tuhan. Karena itu, pemerintahan harus dijalankan berdasarkan hukum Allâh atau syariat. Teo-demokrasi dalam bahasa Arab oleh al-Maudûdî disebut *al-hukûmah al-Ilâhiyyah al-dîmuqrathiyah*, sebagai lawannya, *al-hukûmah al-syaithâniyyah*. Selanjutnya, lihat Abû al-A'lâ al-Maudûdî, *Nazhariyyah al-Islâm wa Hudâhu fi al-Siyâsah wa al-Qânûn wa al-Dustûr*, (Jeddah: Al-Dâr al-Sa’ûdiyyah, 1985), h. 26-27.

³⁷³Istilah yang disebut terakhir ini oleh Anas dibedakan dari “teo-demokrasi” yang dikembangkan al-Maudûdî. “Islamodemokrasi” tetap menempatkan rakyat sebagai pemegang kedaulatan; sedangkan “teo-demokrasi” berdasarkan keyakinan bahwa Islam menyediakan secara lengkap atauran ketatanegaraan, termasuk teknis penyelenggaraan negara; dan kedaulatan berada di tangan Tuhan. Namun, secara substansial kedua istilah tersebut sebenarnya tidak jauh berbeda karena sama-sama mengacu pada ajaran Islam. Informasi lebih lanjut mengenai ini, lihat Anas Urban-

Seperti telah dijelaskan dalam uraian yang lalu, dan al-Qur'ân sendiri telah menegaskan berkali-kali, bahwa Allâh adalah Pencipta alam semesta; Tuhan segala yang ada dan Penguasa Mutlak, sedangkan semua manusia adalah hamba-Nya, budak-Nya, dan mereka sebagai makhluk mempunyai kedudukan yang sama dalam pandangan Allâh. Manusia adalah makhluk yang hidup dalam kerajaan atau negara Allâh, yang harus patuh dan tunduk kepada segala perintah dan peraturan-peraturan-Nya. Menurut A. Hasjmy, berdasarkan penegasan al-Qur'ân itu, negara dan kedaulatannya adalah kepunyaan Allâh (al-Ĥadîd/ 57: 5-6, al-Mulk/67: 1, dan al-Syûrâ/42: 49). Untuk mengurus negara (kerajaan) Allâh di atas bumi ini, maka Allâh memberi amanah kepada manusia (al-Baqarah/2: 30). Dalam ayat ini Allâh memberitahu kepada para Malaikat tentang seorang *khalîfah* untuk mengurus kerajaan bumi dari bangsa manusia. Namun, Malaikat telah menyatakan kekhawatirannya tentang kemungkinan-kemungkinan terjadinya perselisihan dan pertengkar di bumi. Karena itu, dalam ayat yang lain Allâh menegaskan bahwa pemberian mandat kepada manusia untuk memerintah kerajaan bumi, adalah sebagai ujian dan percobaan, dengan suatu peringatan bahwa Allâh di samping sangat Pengampun juga akan memberikan hukuman kepada orang yang bersalah (al-An'âm/6: 65). Disamping Allâh memberi peringatan yang demikian, juga Allah menegaskan tentang tugas utama manusia yang telah diangkat menjadi "*khalîfah*" Allâh di atas bumi (Ĥûd/11: 61).³⁷⁴

Berdasarkan penjelasan di atas, jelas bahwa manusia adalah makhluk yang dikuasakan untuk memerintah bumi raya ini, mereka diwajibkan tunduk kepada ajaran Allâh, baik mengenai perintah maupun larangan, baik yang mengenai urusan pribadi maupun mengenai urusan masyarakat, dan sebagainya. Hal ini merupakan syarat bagi kelanjutan mandat yang telah diberikan kepada mereka (al-Baqarah/2: 38-39). Setelah ada penegasan yang demikian, maka Allâh menandakan dengan lebih gamblang lagi, bahwa Dia dapat mencabut kekuasaan atau mandat yang telah diberikan kepada suatu umat atau kepada seseorang, apabila mereka ternyata telah

ingrum, *Islam-Demokrasi Pemikiran Nurcholish Madjid*, (Jakarta: Katalis dan Republik, 2004), h. xxiv-xxvi.

³⁷⁴A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 28-29.

menyeleweng dari jalan Allâh; dan kemudian mandat “*khalîfah*” itu diserahkan kepada umat atau orang lain (Âli ‘Imrân/3: 26).³⁷⁵

Pemberian kuasa (mandat) kepada manusia untuk mengurus (memerintah) bumi ini, seperti telah diuraikan di atas, ada yang bersifat umum dan ada pula yang bersifat khusus. Kekuasaan yang bersifat umum, yaitu kepada manusia diberikan mandat untuk memakmurkan bumi dalam arti seluas-luasnya; dan orang pertama yang diberi kuasa secara umum itu ialah Nabi Adam. Sedangkan kekuasaan yang bersifat khusus, yaitu pemberian kuasa dalam bidang hukum, ada dua macam: *pertama*, mandat yang diberikan kepada negara; dan *kedua*, mandat yang diberikan kepada pribadi.³⁷⁶

Mandat yang diberikan dalam bidang hukum baik kepada negara maupun pribadi, adalah suatu karunia dari Allâh untuk manusia setelah mereka diberi kuasa secara umum (al-Qashash/28: 5 dan al-Sajdah/32: 24). Sedangkan pemberian kuasa (mandat) kepada negara, berarti pembebasan dan pemberian hak kepada umat untuk memerintah diri sendiri dengan mendirikan negara untuk melindungi segala kepentingan rakyat dan meninggikan derajat bangsa. Di samping itu sebagai perluasan kekuasaan negara secara keseluruhannya. Pemberian mandat untuk mendirikan negara di permukaan bumi ini bagi suatu umat dapat terwujud dengan kerja keras dan keimanan sejati, yaitu perpaduan amal dan iman. Tidak akan diberi kuasa kepada umat yang duduk malas, tidak etos kerja yang tinggi, tidak mau berjuang (berjihad) baik baik dengan harta, tenaga maupun dengan jiwa (al-Nûr/24: 55).³⁷⁷

Adapun pemberian kuasa (mandat) kepada pribadi ialah menguasai kepada seseorang untuk menjadi pemimpin negara. Orang yang diberi kuasa itu (mandataris) adakalanya Allâh menamakannya dengan *khalîfah* (Shad/ 38: 26). Dan kadang-kadang Allâh menamakannya dengan *imâm* (al-Baqarah/2: 124 dan al-Anbiyâ`/21: 73). Gelar lain disebutkan dengan nama *malik* (al-Baqarah/2: 247 dan al-Mâ`idah/5: 20). Terhadap pribadi dan umat yang telah diberi mandat itu akan digulung dan dibinasakannya,

³⁷⁵A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 29.

³⁷⁶A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 30.

³⁷⁷ A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 30.

kalau mereka membangkang terhadap Allah dan menyeleweng dari ajaran-Nya, serta akan diganti dengan pribadi dan umat yang lain untuk menjadi “mandataris” Allâh di atas permukaan bumi ini (Yûnus/10: 13-14).³⁷⁸

5. Dasar dan Tujuan Negara

Setiap negara mempunyai dasar dan tujuannya sebagai landasan dan sekaligus sasaran yang ingin dicapainya. Mengenai dasar negara Islam, yang berasaskan syariat Islam, meliputi dua aspek fundamental dari kehidupan individu dan sosial, yaitu tauhid dan ukhuwah Islamiyah.

a. Tauhid

Dalam kaitan dengan dasar dan tujuan negara, A. Hasjmy menjelaskan bahwa pada waktu Islam datang, umat manusia sedang mengalami kerusakan dalam berbagai bidang kehidupan, yaitu rusak dalam bidang akidah, dalam hubungan manusia dengan Tuhan, dan rusak masyarakat yang menghubungkan manusia dengan manusia, sehingga masyarakat manusia lebih buas daripada binatang. Islam datang memperbaiki akidah dengan memastikan keesaan Allâh dalam pengertian luas, dan memperbaiki kerusakan masyarakat dengan menghapus segala bentuk perbedaan derajat manusia; dan seterusnya Islam membimbing manusia ke arah cinta kasih, kerja sama untuk mencapai kebahagiaan, dan perdamaian serta keadilan mutlak bagi umat manusia sendiri. Maka atas dasar dan tujuan inilah, Islam membangun *daulah* atau negara. Negara menurut cita Islam tidak tergantung di awang-awang dan tidak pula hanya terhunjam di bumi saja. Tetapi Islam mendirikan *daulah* yang urat nadinya mencengkram di bumi dan pucuknya menjangkau 'Arasy tinggi.³⁷⁹

Menurut ajaran Islam, manusia adalah “pemegang amanah Allâh” untuk mengurus kerajaan bumi. Sedangkan negara dan kedaulatannya itu sendiri adalah milik Allah. Negara yang demikian sifatnya, dibangun dengan nama dan mandat Allah yang Esa untuk kesejahteraan umat manusia, jasmani dan rohani, dunia dan akhirat. Karena itu, dua unsur utama Islam menjadi dasarnya, yaitu: tuhid

³⁷⁸ A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 31-32.

³⁷⁹ A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 51.

(pengesaan Allah) dan ukhuwah Islamiyah (persaudaraan Islam). Kedua dasar ini tersimpul dalam ayat-ayat al-Qur'an (Âli 'Imrân/3: 103-104). Kedua ayat tersebut tidak saja menggariskan dasar-dasar negara, tetapi juga sekaligus menggambarkan tujuan dari negara itu sendiri. Jelaslah, bahwa bagi Islam "negara" bukanlah tujuan terakhir; negara hanyalah alat dan jalan untuk mencapai tujuan, yaitu keadilan dan kemakmuran bagi masyarakat umat.³⁸⁰

Dalam keterangannya, Ismâ'îl Râjî al-Fârûqî menyatakan bahwa tauhid merupakan esensi Islam. Tauhid menegaskan keesaan Allâh sebagai Pencipta yang mutlak dan transenden; dan Penguasa segala yang ada.³⁸¹ Dalam konteks ini, tauhid berarti pemisahan ontologis antara Tuhan dan seluruh alam. Segala sesuatu yang ada di alam adalah makhluk yang tunduk pada hukum-hukum ruang dan waktu.³⁸² Mengakui bahwa tidak ada Tuhan selain Allâh berarti mengakui bahwa Allah satu-satunya Pencipta, Penguasa, dan Hakim dunia. Dari pengakuan ini dapat disimpulkan bahwa manusia diciptakan dengan tujuan, karena Tuhan tidaklah melakukan sesuatu dengan sia-sia; dan tujuan ini merupakan realisasi dari kehendak Ilahi menyangkut dunia yang merupakan panggung kehidupan manusia. Dalam tauhid, kehidupan setiap Muslim berada dalam pengawasan Allâh secara terus menerus. Allâh mengetahui segala sesuatu dan setiap perbuatan dicatat dan diperhitungkan bagi pelakunya baik berupa kebaikan maupun kejahatan. Kehendak Tuhan benar-benar relevan dan pola-polanya haruslah dipatuhi. Tujuan manusia karenanya haruslah berupa aktualisasi pola-pola Ilahi di seluruh alam semesta. Kepatuhan kepada Tuhan dan ketaatan pada perintah-Nya adalah merupakan *raison d'être* manusia.³⁸³

A. Hasjmy menegaskan, tauhid adalah salah satu prinsip dasar negara Islam. Al-Qur`ân membimbing manusia ke arah pembebasan akal dari belenggu kejumudan secara turun temurun, sehingga dengan terbebasnya akal, berarti sempurnalah pengertian tentang keesaan Allâh. Dengan begitu tercapailah empat tujuan misi Islam: *pertama*, penghapusan kemusyrikan, yang berarti perbaikan akidah.

³⁸⁰A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 51.

³⁸¹Ismâ'îl Râjî al-Fârûqî, *Tawhid: Its Relevance for Thought and Life*, (Malaysia: International Islamic Federation of Student Organizations, 1983), h. 18.

³⁸²Ismâ'îl Râjî al-Fârûqî, *Tawhid*, h. 240.

³⁸³Ismâ'îl Râjî al-Fârûqî, *Tawhid*, h. 70.

Kedua, penghapusan perbedaan derajat manusia, yang berarti perbaikan keadaan sosial. *Ketiga*, akal tidak lagi menyembah kecuali Allâh. Dan *keempat*, akal tidak lagi membeda-bedakan manusia dari segi status sosial, pangkat, kekayaan, dan jabatannya; dan tidak pula membeda-bedakan baik dalam kejadiannya maupun ibadahnya (al-Nisâ`/4: 1). Kemuliaan seseorang dinilai pada amalnya. Manusia yang paling utama, yaitu mereka yang paling kuat menjalankan ajaran agama dan paling berguna bagi manusia lain. Orang yang paling celaka adalah mereka yang paling sering mencelakakan orang lain. Dengan dasar tauhid, kemerdekaan sejati dapat terwujud dalam kehidupan manusia dan tegak pula sendi-sendi persaudaraan sempurna di antara sesama manusia.³⁸⁴

Tauhid menegaskan bahwa “Sesungguhnya ummatmu ini adalah umat yang satu dan Aku adalah Tuhanmu, maka sembahlah Aku” (al-Anbiyâ`/21: 92). Wawasan *ummah* adalah satu, begitu pula perasaan, kehendak, dan tindakan mereka. Lebih lanjut, al-Fârûqî menyatakan bahwa tauhid mengajarkan *ummah* sama dengan negara, dalam arti bahwa ia berdaulat, dan memiliki organ-organ serta kekuasaan yang diperlukan oleh kedaulatan tersebut. Sebagai negara, *ummah* lebih tepat disebut sebagai *khilâfah* daripada *daulah*. Sebutan pertama lebih dekat kepada tradisi Islam dan tauhid, sumber pengambilannya langsung dari al-Qur`ân. Sebutan yang kedua adalah gagasan modern dan sangat jauh terpisah dari gagasan al-Qur`ân. *Ummah* adalah suatu tatanan manusia yang sepakat dalam tiga hal: pikiran, perasaan, dan tindakan. *Ummah* adalah persaudaraan universal yang tidak mengenal warna kulit atau identitas etnis. *Ummah* tidak didasarkan pada suku, wilayah, teritorial, bahasa, atau pun kekuasaan politik dan militer atau sejarah masa lampau. Siapa pun yang memilih Islam sebagai agamanya dan mengatur kehidupannya dengan hukum-hukumnya berarti ia telah menjadi anggota *ummah*. Kekhalifahan adalah *ummah* sepanjang menyangkut kedudukan *ummah* sebagai *khalîfah* Allâh.³⁸⁵

³⁸⁴A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 54-55.

³⁸⁵Ismâ`il Râjî al-Fârûqî, *Tawhid*, h. 170-172.

b. Ukhuwah Islamiyah

Dalam masyarakat yang dibangun atas dasar tauhid akan terjalin ikatan padu antara para anggotanya. Karena itu, terbentuklah tiga sikap yang kokoh: *pertama*, pengakuan mereka akan kedaulatan mutlak bagi Allâh, Pencipta semesta alam. *Kedua*, pengakuan akan persaudaraan umat manusia seluruhnya, karena mereka berasal dari bapak (Adam) dan ibu (Hawa) yang satu. Dan *ketiga*, pengakuan akan persaudaraan Islam dengan kesatuan cita dalam mengemban Islam dan kesatuan tugas yaitu , bertanggung jawab terhadap kemajuan agama, kesejahteraan pribadi, dan jamaah.³⁸⁶

Ayat berikut ini menegaskan sifat ukhuwah Islamiyah yaitu umat manusia yang terdiri dari berbagai unsur bangsa haruslah bersatu dengan berkenalan satu sama lain, dan mereka semua mempunyai derajat yang sama dalam kedudukan sosialnya. Kalaupun ada kelebihan atau kekurangan itu adalah karena perbedaan kemampuan bertakwa saja (al-Hujurat/49: 13). Ukhuwah Islamiyah adalah ikatan persatuan umat yang dengan sendirinya terpadu oleh keimanan semata (al-Hujurat/49: 10). Betapa kuatnya ukhuwah Islamiyah, persaudaraan karena iman, yang telah dapat mengalahkan segala bentuk persaudaraan yang lain, bahkan persaudaraan darah atau keturunan (al-Mujâdilah/58: 22). Karena eratnya hubungan antar umat Islam dengan semangat ukhuwah Islamiyah itu, maka Allah mengajarkan doa kepada orang-orang beriman agar mereka saling mendoakan untuk keselamatan, keampunan, dan kesucian hati, tanpa dengki dan khianat (al-Hasyr/59: 10). Selanjutnya, A. Hasjmy menegaskan bahwa tauhid dan ukhuwah Islamiyah yang menjadi dasar negara Islam, telah menjadikan agama dan negara satu kesatuan yang padu tak terpisahkan.³⁸⁷

Dengan demikian tujuan negara Islam, dalam pandangan A. Hasjmy, adalah mewujudkan kesejahteraan umat manusia, jasmani dan rohani, dunia dan akhirat.³⁸⁸ Selain itu, A. Hasjmy menyatakan bahwa negara berkewajiban menegakkan segala perundang-undangan atas dasar moral. Karena itu, negara dalam perspektif Islam adalah negara moral yang berasaskan undang-undang tertulis,

³⁸⁶A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 55.

³⁸⁷A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 52.

³⁸⁸A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 51.

yaitu al-Qur'ân. Dalam pada itu, negara mempunyai tentara sendiri, yang terdiri dari semua Mukmin yang sanggup memanggul senjata. Negara Islam juga mempunyai politik luar negeri yang berintikan perdamaian. Dalam kaitan ini, maka negara Islam juga bertujuan mewujudkan perdamaian abadi bersendikan keadilan universal. Demikianlah Islam mempunyai undang-undang yang mengatur hukuman bagi para pelanggar pidana, seperti halnya negara Islam mempunyai hukum internasional yang mengatur cara menghadapi negara-negara lain di waktu perang dan di masa damai.³⁸⁹

C. Prinsip-Prinsip Dasar Negara Islam

Setiap negara harus ditegakkkan berdasarkan prinsip-prinsip mulia yang mengacu pada penegakan nilai-nilai kemanusiaan. Baik atau buruknya suatu negara sangat tergantung pada pelaksanaan prinsip atau nilai yang dianut. Dalam kaitan dengan prinsip-prinsip negara Islam, menurut A. Hasjmy, terdapat empat prinsip utama, yaitu persamaan derajat manusia, jaminan sosial, hak asasi manusia, dan keadilan sosial. Keempat prinsip ini dapat dielaborasikan sebagai berikut:

1. Prinsip Persamaan Derajat Manusia

Persamaan yang diajarkan Islam adalah persamaan berdasarkan cita perikemanusiaan yang lengkap dan bersih dari unsur keturunan dan fanatisme agama (*'ashabiyyah dîniyyah*). Islam memberikan hak yang sama kepada orang-orang musyrik dalam bidang pidana selama janji damai antara mereka dengan kaum Muslimin masih dijaga dengan baik. Islam dengan tegas telah menghapus kemegahan suku dan keturunan serta kemegahan beragama. Dengan demikian, Islam telah sampai pada satu taraf yang belum pernah dicapai oleh kemajuan Barat sampai dewasa ini. Ini oleh A. Hasjmy digambarkan tindakan semena-mena yang dilakukan oleh turunan Amerika kulit putih untuk menindas bangsa kulit hitam dan tindakan diskriminasi antara kulit putih dan hitam. Dalam masalah persmaan ini, islam sangat berhati-hati dan teliti. Setiap ada celah yang dapat menimbulkan perbedaan kasta ditutup rapat-rapat. Nabi Muḥammad

³⁸⁹A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 54.

sendiri dinyatakan sebagai manusia biasa, dan dia sendiri khawatir akan disucikan oleh para pengikutnya. Menopang argumennya, A. Hasjmy mengutip hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari, “Jangan kamu kultuskan aku seperti yang dilakukan oleh kaum Nasrani terhadap putra Maryam; aku hanyalah hamba Allah, katakan saja: “Hamba Allah dan Rasûl-Nya.” Bahkan. Dalam perspektif Islam, orang yang senang dipuja akan diancam dengan api neraka. Islam sangat mencela sikap diskriminatif dalam status sosial karena manusia seluruhnya mempunyai kemuliaan dan kehormatan yang sama. Allâh telah memuliakan manusia sebagai makhluk terhormat di muka bumi (al-Isrâ’/17: 70). Islam memberi pengertian kepada setiap individu bahwa kehormatan seseorang tidak boleh dirusak oleh yang lain. Kehormatan seseorang tidak kurang dari kehormatan yang lain. Dalam hal ini mereka mempunyai hak dan status yang sama dalam kehidupan sosial dan politik. Untuk menopang argumennya tentang prinsip persamaan ini, A. Hasjmy merujuk pada ayat-ayat al-Qur’an surah al-Nisâ’/4: 92, al-Nûr/24: 27-28, dan al-Hujurat/49: 11-12.³⁹⁰

Demikianlah dalam sejarahnya, bahwa Islam sambil memperkuat dirinya dengan kekuatan nyata, terus serentak memperkembangkan asas-asas persamaan dan kemerdekaan, sehingga pada waktu negara Islam terbangun sebagai suatu kekuatan nyata, maka prinsip kemerdekaan dan persamaan pun telah menjadi perbuatan nyata dalam masyarakat umat. Islam telah menetapkan hak persamaan antara umat manusia seluruhnya dan mewajibkan kepada kaum Muslimin pelaksanaannya sebagai suatu keharusan agama. Islam menentukan adanya persamaan antara pribadi dengan pribadi, antara jamaah dengan jamaah, antara bangsa dengan bangsa, dan antara warna kulit dengan warna kulit; bahkan antara atasa dengan bawahan, antara pemerintah dengan rakyat.³⁹¹

Kalau memang manusia berasal dari seorang laki-laki dan perempuan, maka kesatuan asal mereka mengharuskan adanya persamaan hak dan kewajiban serta persamaan tanggung jawab. Semua kaum Muslimin, sekalipun berbeda warna kulit dan kebudayaan mereka, berbeda suku dan negeri mereka, semua

³⁹⁰A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 68-72.

³⁹¹A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 220-221.

mereka sama kedudukan dalam pandangan Islam. Hak dan kewajiban agama mereka sama, mereka sama dalam pandangan negara dan sama di depan hukum (pengadilan). Berkenaan dengan hak dan kewajiban pun harus seimbang, sehingga tidak boleh ada seorang diberi hak tidak sepadan dengan kewajiban yang dilakukannya. Persamaan hak dan kewajiban ini menghapuskan perbedaan antara manusia karena turunan darah, harta kekayaan, dan pangkat kemegahan.³⁹²

Al-Qur`ân telah menetapkan asas persamaan di antara manusia: *pertama*, pengakuan bahwa semua manusia bersaudara (al-Hujurat/49: 10). *Kedua*, pengakuan bahwa semua manusia mempunyai kewajiban yang sama dan akan mendapat balasan atau ganjaran yang sama (al-Zalzalah/99: 7-8). *Ketiga*, semua manusia mempunyai kedudukan yang sama, tidak ada perbedaan derajat dan kelas sosial (al-Hujurat/49: 13). *Keempat*, penghapusan rasa bangga karena keturunan (al-Baqarah/2: 199). Dan *kelima*, penegasan bahwa kedudukan sosial para fakir dan miskin sama dengan golongan mana pun dalam masyarakat. Untuk meningkatkan kedudukan atau status sosial mereka, maka Islam mewajibkan negara dan orang kaya untuk membantu mereka. Perhatian Islam yang begitu besar terhadap para fakir miskin sehingga fakir dan miskin itu tidak dianggap hina (al-Taubah/9: 60, 103).³⁹³

2. Prinsip Jaminan Sosial

Kebebasan jiwa manusia tanpa suatu ikatan dan persamaan dan tanpa suatu ketentuan tidak akan menguntungkan pribadi dan masyarakat. Bahkan akan mengakibatkan kehancuran total. Kepentingan masyarakat adalah kepentingan tertinggi di mana kepentingan pribadi lebur di dalamnya. Kepentingan pribadi haruslah berhenti pada batas-batas yang telah ditetapkan supaya tidak paradoks dengan kepentingan masyarakat. Islam telah memberikan kemerdekaan pribadi dalam suatu konsep yang sempurna dan menganugerahkan persamaan umat manusia dalam arti luas. Bagi masyarakat ada ketentuan-ketentuan, yang harus

³⁹²A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 221.

³⁹³A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 221-222

diindahkan oleh manusia. Karena itu, ditetapkanlah prinsip “tanggung jawab pribadi” untuk mengimbangi “kemerdekaan pribadi” dan “tanggung jawab sosial” yang meliputi pribadi dan jamaah dengan segala tugasnya. Inilah yang disebut “jaminan sosial.”³⁹⁴

Islam menetapkan prinsip jaminan dalam segala bentuknya dengan konsep yang jelas: *pertama*, jaminan antara pribadi dan jamaah. Setiap pribadi diharuskan menahan dirinya dari pengaruh hawa nafsu, membersihkan diri dan jiwanya dari segala macam kejahatan dan membimbing dirinya ke jalan keselamatan. Di samping itu, setiap individu diberikan kebebasan untuk mengenyam kesenangan hidup dalam batas-batas yang tidak merusak nilai kemanusiaannya. Karena setiap pribadi harus mempertanggung jawabkan setiap perbuatannya. Dengan begitu, setiap orang menjadi pengawas bagi dirinya sendiri. Setiap individu memiliki dua fungsi: sebagai pelaksana dan pengawas. Untuk merealisasikan kedua fungsi ini, terutama dalam menjaga keseimbangan antara keseimbangan jiwa dan persamaan manusia, antara kemerdekaan dan tanggung jawab harus dilakukan secara kooperatif.³⁹⁵

Kedua, jaminan antara pribadi dan keluarga. Setiap keluarga harus terjamin kelanjutan hidupnya dengan terpeliharanya jaminan timbal balik antara anggota keluarga sesuai dengan kedudukannya dalam keluarga. Nilai jaminan itu dalam lingkungan keluarga merupakan nilai yang menentukan bagi kelangsungan hidup suatu keluarga; dan keluarga itu adalah batu dasar bagi bangunan masyarakat. Nilai keluarga yang demikian adalah berdasarkan fitrah manusia yang berlandaskan rasa cinta kasih dan kemaslahatan. Di antara kenyataan-kenyataan adanya jaminan keluarga dalam Islam ialah adanya peraturan warisan yang mengatur pemindahan hak harta kekayaan seseorang yang sudah meninggal dunia.³⁹⁶

Ketiga, jaminan antara pribadi dan jamaah. Baik pribadi maupun jamaah, masing-masing ada tanggung jawabnya. Untuk terlaksana prinsip jaminan timbal balik antara pribadi dan jamaah, Islam

³⁹⁴A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 73.

³⁹⁵A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 73-75.

³⁹⁶A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 76.

mempersatukan antara kepentingan pribadi dan kepentingan jamaah. Setiap pribadi berupaya memperbaiki amal ibadah dan akhlaknya karena baik amal maupun akhlak akan mempengaruhi masyarakat. Di samping itu, setiap orang ditugaskan untuk memelihara kepentingan jamaah. A. Hasjmy mengumpamakan bahwa “hidup ini ibarat kapal di tengah samudera, dan para penumpang sekalian bertanggung jawab atas keselamatan kapal itu. Siapa pun tidak boleh melubangi kapal atas nama kemerdekaan pribadi.”³⁹⁷ Menurut Islam, tiada seorang pun yang terbebas dari tanggung jawab terhadap keselamatan masyarakat. Setiap pribadi dalam masyarakat berfungsi sebagai pemimpin dan rakyat. Kerja sama atau gotong royong antara semua pribadi wajib hukumnya demi kepentingan masyarakat dalam batas-batas ketaatan dan kebaikan. Setiap orang bertanggung jawab atas terlaksananya amar makruf dan mencegah perbuatan mungkar. Mengabaikan tugas ini akan berakibat dosa. Sebab itu, negara dan bangsa akan menghadapi kehancuran dan bencana besar di dunia dan di akhirat, kalau membiarkan sebagian warganya berbuat mungkar yang meliputi perzinaan, pencurian, pembunuhan, dan segala bentuk kriminalitas. Atas dasar kebebasan jiwa manusia, persamaan manusia, dan jaminan sosial akan tegak keadilan sosial dan akhirnya akan menjelma perikemanusiaan.³⁹⁸ Dalam hubungan ini, A. Hasjmy mendambakan sebuah negara yang damai, aman, sejahtera, dan makmur dengan pancaran nilai-nilai Islami dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Sebab itu, sebuah negara harus memperhatikan tegaknya keamanan dan kedamaian melalui dakwah yang berkesinambungan dalam kehidupan sosial yang digerakkan secara kolektif dengan cara kerja sama antara pemerintah dan rakyat (umat).

3. Prinsip Hak Asasi Manusia (HAM)

*Khuthbah Wada'*³⁹⁹ yang disampaikan Nabi Muhammad oleh beberapa negarawan terkemuka dipandang sebagai “Pernyataan

³⁹⁷A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 77.

³⁹⁸A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 77-81.

³⁹⁹*Khuthbah Wada'* dalam sejarah Islam dicatat sebagai khutbah perpisahan yang disampaikan nabi ketika melakukan ibadah haji di Makkah pada tahun ke-9 Hijrah. Ibadah haji yang dikerjakan nabi bersama para sahabatnya itu dianggap sebagai detik-detik yang menentukan dan sekaligus sebagai isyarat perpisahan antara nabi dan para sahabatnya. Isyarat ini kemudian terbukti bahwa pada tahun beri-

Hak-Hak Asasi Manusia (HAM)'' yang pertama (*The First Declaration of Human Rights*) di dunia, telah menggariskan hak-hak dan kewajiban pokok bagi tiap-tiap manusia. Intisari *Khuthbah Wada'* tersebut mencakup lima aspek kehidupan: *pertama*, keharusan menjamin jiwa, harta dan kehormatan tiap-tiap orang; *kedua*, keharusan memelihara amanah; *ketiga*, keharusan membersihkan modal manusia dari unsur riba; *keempat*, penetapan hak dan kewajiban timbal balik bagi suami isteri; dan *kelima*, pernyataan semua manusia bersaudara dan sama derajat di sisi Allâh. Selain lima prinsip tersebut di atas, Nabi Muḥammad juga memperingatkan dalam khutbahnya tentang bahaya bujuk rayu setan dan manusia setan, serta pertanggungjawaban setiap manusia di depan mahkamah Allâh nanti.⁴⁰⁰

Menurut ajaran Islam, hak asasi manusia yang terpenting ialah persamaan dan kemerdekaan. Kemerdekaan dan persamaan hak manusia dalam kehidupan individual, sosial, dan politik dapat terjamin apabila masyarakat manusia itu sendiri kuat, sehingga sanggup menjalankan asas-asas yang mulia itu dan sanggup pula mencegah orang-orang jahat dalam segala kaliber dari tindakan memperkosa hak-hak tersebut.⁴⁰¹

Hak asasi manusia adalah dasar yang amat penting bagi setiap negara. Hak asasi manusia dalam sistem negara Islam mencakup empat aspek: *pertama*, setiap orang memiliki hak yang sama di depan undang-undang. *Kedua*, setiap orang mempunyai hak yang sama di depan pengadilan. *Ketiga*, setiap orang memiliki hak yang sama dalam jabatan. Dan *keempat*, setiap orang mempunyai hak yang sama dalam melaksanakan kewajiban.⁴⁰²

Selain empat hak fundamental tersebut, A. Hasjmy menambahkan bahwa setiap individu sebagai warga negara diberikan kemerdekaan dalam delapan aspek kehidupan, sebagai berikut:

kutnya nabi diwafatkan oleh Allah dalam usia 63 tahun di Madinah. Khutbah yang diucapkan nabi tersebut oleh para sahabat dianggap sebagai nasihat yang menggetarkan hati dan jiwa karena muatannya sarat dengan pesan-pesan moral.

⁴⁰⁰A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 58.

⁴⁰¹A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 220

⁴⁰²A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 100.

- (1) Kemerdekaan pribadi, yang terbatas dengan hukum Allah
- (2) Kemerdekaan memiliki harta kekayaan, dengan cara yang sah menurut hukum Islam.
- (3) Kemerdekaan berumah tangga.
- (4) Kemerdekaan berusaha.
- (5) Kemerdekaan beribadat dan akidah.
- (6) Kemerdekaan berpikir dan berkumpul.
- (7) Kemerdekaan pendidikan (kebebasan mimbar).
- (8) Kemerdekaan mengajukan perkara dan membanding.⁴⁰³

Sebelum Islam datang, pendapat dan pikiran manusia terbelenggu dalam tradisi atau kebiasaan nenek moyang mereka. Islam datang sebagai bahana zaman, membangunkan manusia dari tidur nyenyaknya, membebaskannya dari belenggu pikiran, kepercayaan, dan tradisi nenek moyangnya, memberanikan mereka supaya berpikir bebas, mendorong mereka untuk belajar supaya mengetahui rahasia alam, membimbing mereka ke arah penyelidikan dan penemuan baru, bahkan mengubah mereka menjadi manusia bebas pendapat dan pikiran; merdeka dalam berkehendak dan berkemauan bebas bahkan cakap memanfaatkan pemberian Allah. Karena itu, Islam mencela setiap orang yang mengikuti kesalahan meskipun dari warisan nenek moyangnya (Luqmân/31: 21 dan al-Zukhrûf/43: 22).⁴⁰⁴

Kedatangan Islam adalah proklamasi kemerdekaan berpikir dan penggunaan akal karena Islam dengan keras menyerang khurafat dan taklid serta menolak segala yang tidak sesuai dengan akal sehat. Karena itu, Islam mengajak manusia untuk memikirkan kejadian langit dan bumi, dan bahkan kejadian mereka sendiri. Al-Qur`ân mendorong manusia untuk memikirkan apa yang dilihat mata dan didengar telinga agar dengan demikian mereka sampai kepada *Khâliq*, dan sanggup membedakan antara yang benar dan yang salah. Di samping memotivasi akal, al-Qur`ân juga menentang sikap *jumûd* (kebekuan berpikir). Sebab itulah belajar dalam Islam merupakan kewajiban. Perintah al-Qur`ân ke arah dinamika berpikir ini dapat

⁴⁰³A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 101.

⁴⁰⁴A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 224.

ditelusuri dalam al-Qur`ân (Saba'/34: 46, al-Rûm/30: 8, al-Baqarah/2: 170, al-Hajj/22: 46, dan Âli 'Imrân/3: 190-192).⁴⁰⁵

Kemerdekaan dan kebebasan yang diberikan Islam kepada manusia tidak terbatas pada satu atau dua bidang saja, tetapi menyeluruh dan meliputi segala aspek kehidupan yakni kehidupan beragama, kehidupan berbicara, kehidupan pendidikan, kehidupan pemilikan harta dan sebagainya. Dalam kehidupan beragama, Islam membenarkan kemerdekaan atau kebebasan beragama, bahkan Islam sejak dari awal menghormati dan memberikan hak kepada setiap pemeluk agama-agama untuk menjalankan ajaran agamanya. Menurut syariat Islam setiap orang bebas menganut agama yang diyakininya; dan dengan demikian tidak boleh seseorang dipaksa meninggalkan keyakinan agamanya untuk menganut agama lain. Memberi kebebasan beragama tidak berarti membiarkan orang tidak beragama dan anti agama. Islam tidak membolehkan paham anti agama dan ateis (tanpa Tuhan). Syariat Islam tidak hanya mengakui kebebasan beragama, tetapi juga mempraktikkannya. Untuk melaksanakan prinsip kebebasan beragama ini, Islam menempuh dua jalan: *pertama*, mewajibkan manusia untuk menghormati keyakinan orang lain dan membiarkannya beramal sesuai dengan keyakinannya (Yûnus/10: 99). *Kedua*, menganjurkan pemeluk agama (Islam) untuk mempertahankan keyakinan agamanya. Kalau mendapat tantangan dari lingkungan sekitarnya, maka diperintahkan berhijrah ke tempat lain agar bebas melaksanakan ajaran agamanya (al-Nisâ'/4: 97-99).⁴⁰⁶

Kemerdekaan berbicara dan mengeluarkan pendapat diakui oleh Islam sebagai hak asasi manusia. Kemerdekaan ini tentu saja dalam batas-batas hukum dan moral, bahkan Islam menandakan bahwa mengemukakan pendapat tentang kebenaran adalah wajib. Demikian juga mengemukakan pendapat tentang kemaslahatan umum, menyuruh berbuat baik, dan mencegah perbuatan jahat (Âli-'Imrân/3: 104). Setiap manusia bebas menyatakan keyakinannya dan bebas membela kebenaran yang diyakininya itu baik dengan lisan maupun tulisan. Namun, A. Hasjmy menegaskan bahwa kebebasan mengeluarkan pendapat itu tidak bersifat mutlak, harus dalam

⁴⁰⁵A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 224-225.

⁴⁰⁶A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 226-227.

batasan koridor syariat Islam dan hukum moral. Kebebasan mengeluarkan pendapat dalam batas-batas syariat dan hukum moral ini akan menguntungkan pribadi dan umat, akan menyuburkan persaudaraan, dan kehormatan di tengah-tengah kehidupan sosial. Bahkan prinsip ini akan mengukuhkan kebenaran serta menumbuhkan kebersamaan dan memusnahkan penyakit dalam kehidupan individual dan masyarakat secara umum.⁴⁰⁷

Dalam kaitan dengan kepemilikan, Islam memberikan kemerdekaan kepada manusia untuk memiliki harta kekayaan dari hasil usaha dan jerih payahnya. Setiap pribadi bebas memiliki jumlah kekayaan yang mampu dicapainya sebagai pemilikan manfaat dan boleh mengambil manfaat dari harta miliknya sesuai dengan keperluan hidupnya. Di samping itu, Islam mengajarkan manusia bahwa dalam harta yang dimilikinya terdapat hak orang lain. Islam mewajibkan kepada orang kaya untuk mengeluarkan zakat dari sebagian harta kekayaannya. Selain itu, Islam juga menganjurkan memberikan sedekah kepada orang-orang yang kekurangan. Perintah ini menandakan bahwa Islam ingin memerdekakan manusia dari kemiskinan dan ketertinggalan. Dengan begitu, tujuan persamaan dan keadilan sosial secara gradual dapat tercapai.⁴⁰⁸

Seperti sudah dikemukakan di atas bahwa hak asasi merupakan hak yang secara alamiah diperoleh seseorang sejak lahir. Karenanya, hak asasi itu sejalan dengan *fithrah* manusia itu sendiri. Penafian terhadap hak asasi manusia berarti penolakan nilai fithri yang merupakan anugerah Allâh yang amat penting. Sebab itulah, Allâh menyuruh manusia agar memusatkan perhatiannya pada *fithrah* itu. *Fithrah* di sini berarti agama yang lurus, yaitu agama Islam (al-Rûm/30: 30). Mengamalkan ajaran agama sama dengan menjunjung tinggi nilai-nilai fithri dan sekaligus menegakkan HAM secara universal. Karena Allâh yang menciptakan manusia, maka Dia lebih mengetahui pola kehidupan makhluk-Nya yang terbaik. Dalam konteks ini, setiap orang yang meninggalkan kewajibannya terhadap Allâh, seperti meninggalkan shalat, puasa Ramadhan, zakat dan haji bagi yang mampu, termasuk pelanggaran HAM dalam arti luas. Maka, kewajiban melaksanakan ibadah termasuk penegakan HAM yang paling penting dalam kehidupan manusia. Karena, kemuliaan dan

⁴⁰⁷A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 227-228.

⁴⁰⁸Bandingkan, A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 232.

ketinggian martabat seorang manusia sangat tergantung pada tingkat ketaatannya kepada perintah Allâh. Jadi, penegakan HAM tidak hanya diukur pada aspek moralitas atau budaya tetapi juga pada aspek *'ubûdiyyah* dan ketaatan.

Dalam pada itu, Islam memerintahkan umat manusia agar mengikuti bimbingan atau hidayah Allâh selama hidupnya. Seluruh bumi ini merupakan masjid tempat manusia menyatakan kehambaanannya dan melakukan serangkaian ibadah kepada-Nya. Tujuan eksistensi manusia di dunia adalah semata-mata untuk beribadah kepada Allâh. Dalam totalitas Islam, kewajiban manusia kepada Allâh mencakup juga kewajibannya kepada kepada setiap individu yang lain. Dengan kata lain, manusia mempunyai kewajiban ganda: pertama, kewajiban kepada Allâh, dan kedua adalah kewajiban kepada sesama manusia (sosial). Dengan demikian, hak-hak setiap individu itu dilindungi oleh segala kewajiban di bawah panduan hukum Ilahi. Di sinilah sebenarnya letak perbedaan pandangan antara hak asasi manusia dalam perspektif Islam dan Barat.⁴⁰⁹

Petunjuk Ilahi yang berisikan hak dan kewajiban tersebut telah disampaikan kepada umat manusia semenjak manusia itu ada.

⁴⁰⁹Secara terminologis dan sosiologis, terdapat perbedaan antara konsep HAM dalam Islam dan konsep HAM Barat. HAM, dalam pandangan Islam, dipahami sebagai aktivitas manusia sebagai hamba dan khalifah Allâh di bumi. Sedangkan dalam pemahaman Barat, HAM ditentukan oleh aturan-aturan publik demi tercapainya perdamaian dan keamanan semesta alam. Selain itu, perbedaan juga terdapat dalam cara memandang HAM itu sendiri. Dalam pandangan Islam, tujuan hidup manusia adalah untuk mengabdikan kepada Allâh, selain bertugas untuk mengelola dunia menjadi indah dan tertib. Karena itu, nilai-nilai yang selama ini dikenal di dunia Barat, seperti demokrasi, kesejahteraan, kenyamanan, pemerataan ekonomi, dan sebagainya diperuntukkan bagi tegaknya HAM yang berorientasi pada penghormatan kepada manusia. Sebaliknya di Barat, ukuran sesuatu diselaraskan dengan keberadaan manusia sehingga watak yang berkembang lebih dekat penghargaan individu semata. Pemahaman inilah yang kemudian dikenal dengan *antrophosentris*. Ukuran ini berbeda dengan Islam di mana HAM dijiwai oleh al-Qur`ân dan al-Sunnah. Al-Qur`ân sebagai transformasi dari kualitas kesadaran manusia; manusia diperintahkan untuk hidup dan beramal sesuai dengan kesadaran dan kepatuhan kepada Allâh. Pandangan ini dalam literatur ilmu-ilmu sosial disebut *theosentris*. Lihat, Syekh Syaikat Hussain, *Hak Asasi Manusia dalam Islam*, terjemahan Abdul Rochim C.N., (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 39-42.

Diutusnya Nabi Adam ke dunia mengindikasikan bahwa Allâh telah memberikan petunjuk kepada manusia. Kemudian, ketika umat manusia menjadi lupa akan petunjuk tersebut, Allâh mengutus nabi dan Rasûl-Nya untuk mengingatkan manusia akan keberadaannya di dunia serta hak dan kewajibannya. Kemudian, Nabi Muḥammad diutus untuk menyelamatkan manusia dari kesesatan dan kebejatan moral. Nabi terakhir ini diutus untuk memberikan teladan kepada seluruh umat manusia sepanjang zaman. Hal ini secara jelas menunjukkan bahwa menurut pandangan Islam, konsep HAM bukanlah hasil evolusi pemikiran apa pun, tetapi petunjuk wahyu dari Allâh yang disampaikan kepada manusia melalui Rasûl-Nya.

Kewajiban yang diperintahkan kepada manusia di bawah petunjuk Ilahi dapat dibagi ke dalam dua kategori: pertama, *ḥuqûq Allâh* (hak-hak Allâh); dan kedua, *ḥuqûq al-'ibâd* (hak manusia). *Ḥuqûq Allâh* adalah kewajiban-kewajiban manusia kepada Allâh yang diwujudkan dalam bentuk ibadah; sedangkan *ḥuqûq al-'ibâd* adalah kewajiban-kewajiban manusia kepada sesama manusia dan kepada makhluk-makhluk Allâh lainnya. Hak-hak Allâh tidak berarti bahwa hak-hak itu merupakan permintaan Allâh. Karena, Allâh memiliki segalanya dan Dia tidak memerlukan kepada yang lain. Kedua istilah ini mengacu kepada makna bahwa manusia melaksanakan kewajiban sesuai dengan yang diperintahkan Allâh dan Allâh akan memberikan hak manusia yang telah menunaikan kewajibannya.

Ada dua macam HAM jika ditinjau dari paradigma *ḥuqûq al-'ibâd*: pertama, HAM yang keberadaannya dapat diselenggarakan oleh suatu negara (Islam). Kedua, HAM yang keberadaannya tidak secara langsung dapat dilaksanakan oleh suatu negara. Hak-hak yang pertama dapat disebut sebagai hak-hak legal; sedangkan hak-hak yang kedua dapat dikatakan sebagai hak-hak moral. Perbedaan antara keduanya terletak pada masalah pertanggungjawaban di depan suatu negara Islam. Adapun dalam masalah sumber asal, sifat, dan pertanggungjawabannya di depan Allah adalah sama. Dengan kata lain, menurut pandangan Islam, setiap pelanggaran HAM tidak hanya dipertanggungjawabkan di depan manusia; tetapi di akhirat juga akan diminta pertanggungjawabannya.

Syaukat Hussain mengklasifikasikan HAM ke dalam dua bagian: pertama, HAM dasar yang telah diletakkan oleh Islam bagi seseorang

sebagai manusia. *Kedua*, HAM yang dianugerahkan oleh Islam kepada kelompok rakyat yang berbeda dalam situasi tertentu, status, posisi, dan lain-lain yang mereka miliki. Hak-hak khusus bagi non-muslim, wanita, buruh, anak-anak, dan lainnya merupakan beberapa contoh dari kategori hak-hak ini.⁴¹⁰

Adapun hak-hak asasi manusia dalam perspektif syariat Islam ialah: hak untuk hidup (al-Isrâ`/17: 33; al-An`âm/6: 151), hak milik (al-Baqarah/2: 188; al-Nisâ`/4: 29), hak perlindungan kehormatan (al-Hujurât/49: 11-12), hak perlindungan keamanan (al-Nûr/24: 27), hak kemerdekaan (al-Hujurât/49: 6), hak perlindungan dari kekerasan (al-An`âm/6: 164); Fathir/35: 18), hak mengajukan protes (al-Nisâ`/4: 148; Âli `Imrân/2: 110), hak kebebasan berekspresi (al-Taubah/9: 71), hak beragama (al-Baqarah/2: 256; al-Kâfirûn/109: 6), hak kebebasan berserikat (Âli `Imrân/2: 104-105), hak berdomisili (al-Baqarah/2: 84-85), hak persamaan di depan hukum (al-Nisâ`/4: 58), hak mendapat keadilan (al-Syûrâ/42: 15), hak mendapat keperluan hidup (al-Dzâriyât/51: 19), hak mendapat pendidikan (Yûnus/10: 101; al-Taḥrîm/66: 6), hak kesetaraan jender, wanita dan pria (al-Baqarah/2: 228), hak anak (al-Baqarah/2: 233), hak mendapat suaka (al-Nisâ`/4: 97); hak berkeluarga (al-Nûr/24: 32), al-Mumtaḥanah/60: 9), dan hak untuk bekerja dan berkarya (al-Taubah/9: 105).

Itulah ajaran-ajaran dasar mengenai hak-hak asasi manusia menurut syariat Islam yang harus ditegakkan dalam kehidupan bernegara. Dalam konteks ini, Baharuddin Lopa menegaskan bahwa hak asasi manusia dalam Islam mengandung kepastian, namun tetap memelihara keluwesan. Hal ini tercermin di dalam sejumlah ayat al-Qur`ân seperti tidak diperbolehkan perkawinan antar agama dan membela diri dengan melampaui batas. Ini memerlukan ketabahan serta kemampuan menahan diri disebabkan adanya kecenderungan sifat manusia dalam melakukan pembalasan dengan menonjolkan

⁴¹⁰Lihat Syekh Syaukat Hussain, *Hak Asasi Manusia*, h. 59-60. Lihat juga Rusjdi Ali Muhammad, *Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Syariat Islam*, (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004), h. 17-43. Selanjutnya, mengenai studi empirik mengenai HAM dalam kaitannya dengan syariat Islam di beberapa daerah di Indonesia baca Sukron Kamil dan Chaider S. Bamualim, *Syariah Islam dan HAM: Dampak Perda Syariah terhadap Kebebasan Sipil, Hak-Hak Perempuan, dan Non-Muslim*, (Jakarta: Center for the Study of Religion and Culture (CSRC), 2007).

hawa nafsunya. Selanjutnya, dalam menghadapi suatu masalah, apabila diliputi keraguan, oleh Allâh diberi petunjuk yang pasti untuk menghilangkan keraguan dan menghindari kesesatan (al-Baqarah/2: 147). “Ayat ini memerintahkan agar kita berpegang teguh pada ajaran agama yang benar karena kebenaran mutlak itu hanya datangnya dari Allâh.”⁴¹¹

Penegakan HAM dalam sistem kenegaraan Islam, menurut A. Hasjmy, merupakan suatu keniscayaan. Suatu negara tidak akan dapat mewujudkan keadilan tanpa ada upaya untuk menjamin hak hidup bagi seluruh warganya. Hak hidup merupakan anugerah Tuhan yang dibawa seseorang sejak lahir. Karena itu, negara wajib melindunginya dengan penuh keadilan; tanpa membeda-bedakan antara satu dengan yang lain. Adanya prinsip hak asasi manusia ini dalam suatu negara merupakan wujud nyata negara itu mengamalkan syariat Islam. Karena, menurut Islam setiap orang harus diberikan hak kebebasan bertindak, berpikir, dan berkarya sesuai dengan syariat. Maka, negara yang merealisasikan prinsip HAM menjunjung tinggi syariat Islam. Sebaliknya, mengabaikan HAM sama dengan membangkang terhadap syariat, yang berarti kezaliman.

4. Prinsip Keadilan Sosial

Negara Islam mempunyai cita dasar tentang alam, kehidupan, dan manusia. Cita keadilan sosial bertaut rapat dengan cita dasar itu. Keadilan sosial, menurut pandangan Islam perikemanusiaan yang meliputi segala bidang kehidupan, tidak saja bidang kebendaan dan ekonomi tetapi juga mencakup kebutuhan hidup manusia yaitu “*mâddi dan ma’nawî*” (material dan spiritual), dua kesatuan yang tak terpisahkan, karena “kemanusiaan” adalah kesatuan yang terjalin rapat; bukan gabungan yang berserakan atau bercerai-berai.⁴¹²

Mengenai keadilan sosial, lebih lanjut A. Hasjmy menjelaskan bahwa Islam mengarahkan pandangannya ke segala penjuru dan meneliti segala daya cipta untuk mencapai cita kemanusiaan yang

⁴¹¹Baharuddin Lopa, *Al-Qur’an dan Hak-Hak Asasi Manusia*, (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1996), h. 11-20.

⁴¹²A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 59.

menyeluruh. Pandangan menyeluruh tentang keadilan sosial ini kemudian diwujudkan dalam berbagai perundang-undangan Islam yang menyentuh masalah-masalah pribadi, masyarakat, bangsa dan generasi. Sebab itu dasar-dasar pokok keadilan sosial menurut pandangan Islam terdiri dari enam kesatuan, yaitu: *pertama*, kesatuan jiwa dengan tubuh dalam pribadi; *kedua*, kesatuan material dan spiritual dalam kehidupan; *ketiga*, kesatuan arah antara perseorangan dengan jamaah; *keempat*, kesatuan kepentingan antara berbagai jamaah; *kelima*, kesatuan cita antara umat manusia; dan *keenam*, kesatuan kepentingan antara generasi masa kini dengan generasi mendatang.⁴¹³

Keenam dasar pokok keadilan sosial di atas akan membuahkan tiga nilai penting bagi kehidupan manusia: *pertama*, pembebasan perasaan tak terbatas; *kedua*, persamaan umat manusia secara paripurna; dan *ketiga*, adanya jaminan sosial yang pasti. Pembebasan perasaan tak terbatas, menurut A. Hasjmy, adalah keadilan sosial tidak akan terwujud dan terlaksana selama tidak bersendikan pada realita kehidupan. Suatu perundang-undangan tidak akan terlaksana dan terpelihara selama tidak ada keyakinan dan *imkâniyât 'amaliyyah* (kemungkinan kerja) yang menguatkannya. Islam menyatakan kebutuhan jasadi dan kerinduan rohani dalam satu peraturan. Dengan demikian, kebebasan jiwa terjamin dengan munculnya perasaan kemanusiaan yang sangat dalam dan kepedulian yang tinggi kepada sesama. Dalam kaitan ini, E. Shepard, ketika mengemukakan konsep keadilan sosial menurut Sayyid Quthb, menyebutkan bahwa keadilan sosial dalam Islam berdasarkan atas tiga prinsip utama: *pertama*, kebebasan mutlak bagi jiwa (*absolute liberation of the inward soul*); *kedua*, persamaan seluruh umat manusia (*complete human equality*); dan *ketiga*, solidaritas sosial yang kuat (*firm social solidarity*).⁴¹⁴

Masalah keadilan menurut A. Hasjmy adalah keadilan yang berlaku untuk semua orang tanpa membedakan asal usul, ras, suku dan agama. Kalau keadilan sudah dijalankan oleh penyelenggara

⁴¹³A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 59.

⁴¹⁴Lihat William E. Shepard, *Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, (Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1996), 39-40.

negara, maka segala yang berbentuk diskriminatif seperti hukum, sosial, dan ekonomi tidak akan ditemukan dalam masyarakat. Prinsip keadilan ini juga akan menghilangkan penyalahgunaan kekuasaan. Oleh karena itu, A. Hasjmy menghendaki keadilan menjadi pegangan dalam segala situasi dan kondisi.

Untuk merealisasikan prinsip keadilan dalam satu pemerintahan, A. Hasjmy merujuk pada al-Nahl/16: 90 dan al-Nisa'/4: 58. Pada kedua ayat ini, menurut Muhammad Tahir Azhary, jika dirumuskan dengan menggunakan metode pembentukan garis hukum, dapat ditarik dua garis hukum, yaitu: *pertama*, manusia diwajibkan menyampaikan amanah kepada yang berhak menerimanya. *Kedua*, manusia diwajibkan menetapkan hukum dengan adil.⁴¹⁵ Amanah merupakan pendelegasian atau pelimpahan kewenangan dalam konteks “kekuasaan negara” adalah lebih dekat kepada pengertian pemerintahan itu sendiri, demikian juga hukum dan keadilan. Oleh karena itu, A. Hasjmy dalam memberikan interpretasi ayat tersebut lebih cenderung mengatakan, “apabila kamu memegang tampuk pemerintahan di tengah-tengah manusia, haruslah kamu memerintah dengan adil.”⁴¹⁶ Dengan kata lain, pemerintah menetapkan hukum dengan adil mengandung pengertian bahwa penggunaan kekuasaan politik harus berfungsi dan bertujuan untuk memelihara martabat kemanusiaan sesuai dengan kedudukannya sebagai makhluk yang mulia.

Prinsip keadilan tidak terbatas pada penetapan keputusan hukum saja tetapi juga termasuk pemberian hak dan kewajiban politik, yang sama dengan kaum lelaki, kepada kaum perempuan. Menurut A. Hasjmy, persamaan hak di hadapan undang-undang sesuai prinsip dasar keadilan yang terdapat dalam Islam. Implikasi persamaan ini adalah memberikan hak dan kewajiban politik yang sebesar-besarnya kepada kaum wanita agar terhindar dari diskriminasi politik. Sebagaimana yang dikatakannya bahwa mencopot hak-hak wanita dalam kedudukan politiknya bertentangan dengan ajaran Islam, karena pria dan wanita mempunyai hak dan

⁴¹⁵Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum: Studi tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 79.

⁴¹⁶A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 173.

kewajiban yang sama dalam bidang agama, politik, ekonomi dan sosial kecuali dalam pertimbangan fisik dan biologis.⁴¹⁷

Dasar pemikiran A. Hasjmy di atas diambil dari al-Qur`ân dan surat al-Mumtah^{an}ah/60: 12 tentang wanita Muslimah yang berbaiat (sumpah setia) kepada Nabi Mu^hammad. Menurutnya, wanita dalam Islam mempunyai kepribadian tersendiri dalam urusan kenegaraan. Demikian juga kandungan surat al- Nahl/16: 97 dan al-Taubah/9: 71-72 yang mengisyaratkan kesetaraan derajat pria dan wanita. A. Hasjmy berpendapat bahwa menjalankan prinsip keadilan berlaku secara umum. Pemikiran A. Hasjmy ini adalah suatu pemikiran yang maju, karena tidak semua pemikir politik kenegaraan Islam memberi peluang kepada kaum wanita dalam bidang politik. Mengenai peran wanita dalam politik, dengan fokus kepemimpinan wanita, akan diuraikan pada bagian tersendiri kajian ini.

Apabila persamaan kemanusiaan didasarkan pada kebebasan dan pelaksanaan undang-undang yang jelas, maka rasa berkepentingan dengan persamaan itu sama kuatnya dalam diri tiap-tiap pribadi, baik orang kaya maupun orang miskin, baik orang berkuasa maupun rakyat jelata. Persamaan kemanusiaan ini akan bertemu dalam diri pribadi dengan kepercayaan kepada Allah, kepercayaan kepada kesatuan umat, dan kepercayaan kepada kesatuan manusia. Inilah sendi negara Islam yang memberikan kebebasan penuh kepada perasaan manusia, beriringan dengan menjamin kebutuhan jasadi dan kepentingan hidup yang diatur dengan hukum atau undang-undang yang sejalan dengan jiwa manusia.⁴¹⁸

Mengenai pesan tentang penegakan keadilan, Amien Rais menjelaskan bahwa al-Qur`ân dan al-Sunnah sudah cukup jelas memberi petunjuk guna menegakkan keadilan hukum, keadilan sosial, dan keadilan ekonomi. Persamaan kedudukan setiap manusia di depan hukum, tanpa kecuali, sudah terlalu jelas diterangkan dalam ajaran Islam. Pernyataan Nabi Mu^hammad bahwa “seandainya Fathîmah binti Mu^hammad terbukti mencuri, maka akan dipotong tangannya,” adalah suatu ajaran persamaan setiap manusia di depan

⁴¹⁷A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 173.

⁴¹⁸A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 60.

hukum. Ajaran keadilan sosial-ekonomi dalam Islam pun cukup gamblang. Islam memang menoleransi perbedaan tingkat kekayaan yang dimiliki masing-masing anggota masyarakat atau masing-masing warganegara dalam suatu negara, tetapi perbedaan itu tidak boleh terlalu menonjol, sehingga menimbulkan perbedaan kelas yang tajam serta kebencian sosial antarkelas. Islam menentukan institusi-institusi pemerataan ekonomi melalui penyaluran zakat dari orang kaya kepada kelompok miskin agar kesenjangan sosial tidak terjadi.⁴¹⁹

Selanjutnya, pembebasan perasaan manusia dari beribadat kepada selain Allâh. Islam memulai dengan membebaskan perasaan manusia dari beribadat dan kepada sesuatu yang bukan Allâh. Hanya Allâh-lah yang berkuasa mutlak atas manusia; menghidupkan dan mematikannya, memberi kesenangan dan memberi kemelaratan kepadanya; tidak ada perantara antara Allâh dan manusia (al-Ikhlâsh/112: 1-4). Apabila telah mendalam keyakinan akan keesaan Allâh, maka semua wajah dan cita tertuju kepada-Nya; tidak ada lagi ibadat kecuali kepada-Nya; tidak akan ada lagi segolongan manusia yang dilebihkan atas manusia yang lain (Âli 'Imrân/3: 64). Islam mengajarkan bahwa hubungan manusia dengan Allâh sifatnya langsung, tidak ada perantara, dan Allâh maha Penyayang kepada hamba-hamba-Nya (al-Syûrâ/42: 19).⁴²⁰

Demikianlah, Allâh telah mewajibkan shalat lima waktu sehari semalam, dalam waktu-waktu tersebut seorang hamba berdiri di depan Tuhannya; berhubungan seorang mahluk dengan Khâliq-nya. Tentu saja shalat yang dimaksudkan bukanlah hanya sekedar adanya ucapan dan gerakan; tetapi yang menjadi tujuan shalat ialah penyerahan sepenuh hati, budi dan jasadi kepada Allâh dalam waktu yang sama, sesuai dengan cita Islam yang menyeluruh tentang kesatuan manusia dalam kejadiannya dan kesatuan Khaliq dalam keilahian-Nya. Begitulah Islam terus menerus menanamkan keyakinan tauhid, agar perasaan manusia terbebas dari belenggu keragu-raguan tentang *ulûhiyyah* (ketuhanan).⁴²¹

⁴¹⁹M. Amien Rais, *Cakrawala Islam*, h. 46.

⁴²⁰A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 60-62.

⁴²¹A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 63.

Aspek lain dari keadilan sosial adalah pembebasan perasaan manusia dari segala rasa takut. Pembebasan jiwa manusia dari segala macam rasa takut meliputi tiga segi: *pertama*, rasa takut mati; *kedua*, rasa takut kehilangan harta; dan *ketiga*, rasa takut kehilangan kedudukan. Ketiga rasa takut ini telah membuat manusia hilang harga diri. Islam mengajarkan manusia untuk melawan segala macam rasa takut ini, dengan pengertian bahwa hidup dan mati, kaya dan miskin, pangkat dan kehormatan semuanya berada di tangan Allâh yang diberikan kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya (al-An'âm/6: 14, 51, Âli 'Imrân/3: 26, 145, 160, al-Taubah/9: 28, 51, Yûnus/10: 49, Fâthir/35: 10, dan al-Munâfiqûn/63: 8. Ayat-ayat tersebut mengajarkan manusia agar tidak perlu terganggu dengan rasa takut, karena Allâh berkuasa atas segala-galanya. Islam menegaskan bahwa manusia berdoa dan beramal untuk melawan segala ketakutan dan manusia harus bekerja sesuai dengan ketentuan Allâh untuk meraih kebahagiaan di dunia dan di akhirat (al-Baqarah/2: 201).⁴²²

Kemudian, pembebasan manusia dari pengaruh nilai benda atau materi merupakan bagian dari keadilan sosial yang amat penting. Salah satu penyakit jiwa manusia yang sangat berbahaya adalah penghambaan diri kepada nilai-nilai sosial, nilai-nilai harta, pangkat, dan jabatan, bangsa, dan keturunan. Apabila jiwa manusia telah merasa berhambaan kepada salah satu nilai sosial tersebut maka dia tidak akan memiliki kemerdekaan sejati dan persamaan sempurna. Islam menetapkan nilai-nilai sosial tersebut pada tempat yang sebenarnya, tidak menganggap remeh dan tidak pula terlalu mengagung-agungkannya. Islam mengembalikan nilai sejati kepada ukuran rohani yang tersembunyi dalam diri pribadi manusia yang nyata pada amalannya sebagai jalan ke arah kebebasan jiwa yang sempurna. (al-Hujurat/49: 13, Saba`/34: 35-37). Menurut ajaran Islam, harta dan anak tidak memiliki arti apa-apa dalam menentukan tinggi dan rendahnya status seseorang, kecuali yang bernilai adalah iman dan amal salih. Iman adalah nilai yang terpendam dalam jiwa sedangkan amal salih adalah nilai nyata dalam kehidupan, dan keduanya sangat menentukan status seseorang di depan Allâh. Namun, Islam juga tidak menafikan pentingnya harta dan anak dalam

⁴²²A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 63-64.

kehidupan manusia. Perlu disadari bahwa harta dan anak itu bukanlah segala-galanya, itu hanyalah sebagai pelengkap belaka (al-Kahfi/18: 46). Demikianlah Allâh mencontohkan kekhilafahan Rasûl-Nya ketika menyepelekan 'Abd Allâh ibn Umî Maktûm karena lebih mengutamakan tokoh Quraisy, al-Walîd ibn al-Mughîrah yang sedang dihadapinya. Kemudian Allah menurunkan wahyu sebagai kepada Rasûl-Nya sebagai teguran keras terhadap diskriminasi yang dilakukan itu ('Abasa/80: 1-12).⁴²³

Aspek berikutnya dari keadilan sosial adalah pembebasan jiwa manusia dari belenggu dirinya sendiri. Salah satu penyakit jiwa adalah jiwa manusia yang terbelenggu, yaitu penyerahan kepada diri sendiri, kepada kesenangan sementara dan syahwatnya, kepada keinginan kepada hawa nafsunya. Pada saat itu muncullah belenggu dari dalam jiwanya sehingga terbelenggulah kebebasan jiwa yang sedang menuju perwujudan keadilan sosial bagi seluruh umat manusia. Islam tidak lengah dari bahaya tersembunyi yang mengancam kebebasan jiwa manusia. Islam berulang-ulang memperingatkan umat manusia akan bahaya yang menghancurkan dirinya (al-Taubah/9:24). Demikianlah satu ayat yang mengumpulkan jenis kesenangan dunia dan titik-titik kelemahan diri manusia yang disejajarkan dengan kecintaan kepada Allâh dan Rasûl-Nya dan kecintaan kepada jihad di jalan Allâh. Jiwa yang sanggup membebaskan dirinya dari semua belenggu ini dinamakan jiwa merdeka.⁴²⁴ Konsep keadilan sosial tentu saja tidak akan terlaksana dengan sendirinya, tetapi memerlukan alat-alat pelaksana yaitu badan-badan pemerintahan dan lembaga-lembaga ekonomi (keuangan). Agar keadilan sosial sejalan dengan nilai-nilai kemanusiaan, maka Islam telah menetapkan politik yang jelas dalam bidang pemerintahan, bidang ekonomi, dan bidang kepegawaian.⁴²⁵

Politik Islam dalam bidang pemerintahan didasarkan atas tiga prinsip utama, yaitu keadilan pemerintah, ketaatan rakyat, dan musyawarah antara pemerintah dan rakyat. Pemerintah sejak dari kepala negara sampai kepada pegawai-pegawai terendah haruslah berlaku adil dalam menjalankan tugasnya. Keadilan terhadap rakyat haruslah menjadi pegangan mereka dalam segala kondisi dan situasi.

⁴²³A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 65-66.

⁴²⁴A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 66-67.

⁴²⁵A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 82.

Bagi A. Hasjmy, keadilan yang harus dijalankan pemerintah adalah keadilan sejati karena keadilan ini tidak akan terpengaruh oleh cinta dan benci, tidak akan berubah oleh sayang dan marah. Keadilan yang sebenarnya tidak akan terwarna oleh hubungan kerabat dan tidak pula oleh adanya permusuhan antar individu. Semua orang akan mengenyam nikmatnya keadilan; tidak ada perbedaan di depan pengadilan karena keturunan bangsawan atau darah biru, harta dan pangkat; bahkan keadilan Islam meliputi umat yang bukan Muslim.⁴²⁶

Selanjutnya, A. Hasjmy menyatakan bahwa upaya penegakan keadilan dalam bidang pemerintahan berada di bawah lembaga kehakiman. Lembaga kehakiman adalah satu jabatan yang termasuk di bawah *khalifah*. Kehakiman berfungsi menyelesaikan perkara hukum yang menyangkut perselisihan, pertentangan, penyelesaian, tindak pidana, kriminalitas, perdamaian, melaksanakan hukum yang digariskan al-Qur`ân dan al-Sunnah. Lembaga kehakiman ini terdiri dari tiga komponen, yaitu *qadhâ`*, *hisbah*, dan *mazhâlim*.⁴²⁷

Qadhâ`, menurut A. Hasjmy, dapat disamakan dengan “Pengadilan Agama dan Umum” yang bertugas menyelesaikan penyimpangan yang berhubungan dengan agama secara umum. Pemangku jabatan *qadhâ`* disebut *qâdhi* (hakim).⁴²⁸ Mengutip pendapat Ibnu Khaldûn, A. Hasjmy mengemukakan bahwa pada masa *al-Khulafâ’ al-Râsyidûn*, *qâdhi* bertugas menyelesaikan masalah permusuhan saja. Setelah itu, kepadanya, secara berangsur-angsur, diserahkan tugas lain sesuai dengan kegiatan para *khalifah* dalam bidang politik. Akhirnya, jabatan *qadhâ`* bertugas menyelesaikan permusuhan untuk memelihara hak umum kaum Muslimin dengan mengawasi harta orang-orang yang dibatasi kemerdekaannya, yaitu harta orang gila, anak yatim, dan orang yang terganggu mentalnya. Di samping itu, *qâdhi* mengurus dan mengawasi harta wasiat dan wakaf, menikahkan wanita yatim jika tidak ada walinya, mengawasi

⁴²⁶A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 85.

⁴²⁷A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 254-256.

⁴²⁸A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 256.

kemaslahatan jalan dan bangunan, meneliti para saksi, dan menjalankan amanah umat.⁴²⁹

Secara lebih rinci mengenai tugas *qâdhi*, al-Mâwardî menyimpulkan bahwa kekuasaan *qâdhi* mencakup tugas umum dan khusus. Tugas yang bersifat umum adalah mutlak, meliputi seluruh bidang tugas yang meliputi sepuluh tugas khusus: *pertama*, menyelesaikan perselisihan, pertengkaran, pertengkaran, dan konflik dengan mendamaikan kedua belah pihak yang berperkara secara sukarela, atau memaksa keduanya berdamai. *Kedua*, mengambil kembali hak yang dirampas dan mengembalikannya kepada yang berhak, setelah terbukti kebenarannya. *Ketiga*, menjadi wali bagi orang yang dilarang bertindak karena gila, anak kecil, atau karena tidak sanggup berpikir. *Keempat*, mengawasi harta wakaf dengan memelihara harta asal, mengembangkan produktivitasnya, menyimpannya, dan mendayagunakkannya pada jalan yang benar. *Kelima*, melaksanakan harta wasiat sesuai dengan syarat-syarat pemberi wasiat dalam hal-hal yang diperbolehkan syariat. *Keenam*, menikahkan wanita yatim dengan pria yang sepadan, jika tidak ada walinya. *Ketujuh*, menjatuhkan hukuman (*hudûd*) kepada yang berhak menerimanya. *Kedelapan*, memperhatikan kemaslahatan pekerjaan dengan menghentikan perbuatan semena-mena di jalan-jalan dan pekarangan rumah. *Kesembilan*, meneliti para saksi (*syuhûd*) para pemegang amanah (*umanâ`*) dan memilih wakil penggantinya. Dan *keseperuluh*, mempersamakan di depan hukum antara orang kuat dan orang lemah, berlaku adil dalam pengadilan antara orang biasa dan bangsawan serta tidak memperturutkan hawa nafsu.⁴³⁰

Menyangkut tentang *hisbah*, A. Hasjmy menyebutkan bahwa tugas pemegang jabatan *hisbah* (*muhtasib*) ialah memperhatikan dan mengawasi masalah yang bersangkutan dengan ketertiban umum dan bertautan dengan tindak pidana yang memerlukan penyelesaian segera.⁴³¹ Mengenai lembaga *hisbah* ini dan tugas-tugasnya, Ibnu Khaldûn menjelaskan bahwa hisbah merupakan jabatan agama yang bertugas menyuruh berbuat makruf dan melarang perbuatan

⁴²⁹A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 256.

⁴³⁰Lihat, Abû Hasan al-Mâwardî, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, h. 70-71. Bandingkan A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 257.

⁴³¹A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 257.

mungkar. Tugas ini harus diserahkan kepada orang yang mempunyai keahlian dan kepadanya dibolehkan memilih pembantunya. Tugas pokoknya adalah menyelidiki kemungkar, menjalankan *ta'zîr* (sanksi disiplin) dan *ta'dîb* (pembinaan akhlak), membimbing manusia ke arah kemaslahatan umum dalam kota, seperti mencegah kepadatan lalu lintas di jalan, membatasi beban pekerja dan muatan kapal, menyatakan kondisi bangunan yang sudah lapuk dan layak dihancurkan atau dibongkar, dan menyuruh agar adanya ketertiban dan kebersihan di jalan raya.⁴³²

Mengenai *mazhâlim*, menurut A. Hasjmy, merupakan lembaga kehakiman tertinggi. Jika dibandingkan dengan lembaga-lembaga kehakiman sekarang, lembaga *mazhâlim* ini dapat disamakan dengan Pengadilan Tinggi atau Mahkamah Agung, yang berfungsi sebagai tempat naik banding di mana orang yang kalah di pengadilan dapat mengadakan kembali perkaranya untuk ditinjau ulang.⁴³³ Tugas *mazhâlim* ialah mengajak para pelaku pidana kepada keadilan dan melarang pihak-pihak yang berperkara dari saling memusuhi dan mengancam mereka.⁴³⁴

Adapun syarat-syarat yang harus dimiliki seorang petugas *hisbah* (*muhtasib*) adalah mempunyai kedudukan terhormat di mata masyarakat, perintahnya dipatuhi, berwibawa, tidak ambisius, dan *wara'* (menjauhi perbuatan maksiat dan *syubhat*), karena dalam menjalankan tugasnya ia memerlukan dua sifat sekaligus yakni ketegasan aparat keamanan dan ketegaran hakim. Dengan kedudukannya yang tinggi, ia berhak mengeluarkan perintah kepada aparat keamanan dan hakim.⁴³⁵

Menyangkut ekonomi dalam negara Islam, A. Hasjmy menjelaskan bahwa cita dasar ekonomi Islam adalah pengabdian kepada amanah Allâh untuk kesejahteraan pribadi dan masyarakat. Dalam melaksanakan cita ekonomi yang demikian, maka Islam menjalankan politik mementingkan kemaslahatan pribadi dalam pembinaan kesejahteraan masyarakat, dengan dasar tidak

⁴³²Lihat, 'Abd al-Rahmân ibn Khaldûn, *Muqaddimah ibn Khaldûn*, h. 283-285.

⁴³³A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 258.

⁴³⁴Abû Hasan al-Mâwardî, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, h. 77.

⁴³⁵Abû Hasan al-Mâwardî, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, h. 77. Bandingkan A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 258.

membahayakan masyarakat. Untuk dapat terlaksananya politik ini, maka Islam menempuh dua jalan utama: *tasyrî'* dan *taujîh*. Dengan *tasyrî'* dapat menjamin pembangunan suatu masyarakat bahagia yang menerima perubahan dan kemajuan. Sedangkan dengan *taujîh* dapat mengatasi keadaan darurat dan mencapai kehidupan yang lebih baik dan sempurna. Dalam pelaksanaannya, A. Hasjmy mencontohkan kewajiban membayar zakat.⁴³⁶

Islam telah menetapkan kewajiban membayar zakat dan diberi hak kepada imâm untuk menggunakan kekuasaannya memberikan sanksi terhadap pembangkang atau orang yang tidak mau membayar zakat. Di samping itu, Islam memberikan wewenang kepada imâm untuk menetapkan suatu jumlah yang lain dari harta orang kaya untuk mengatasi keadaan sulit dan untuk kemaslahatan kaum Muslimin. Tindakan imâm atau kepala negara ini termasuk domain *tasyrî'*. Sedangkan domain *taujîh* adalah memotivasi manusia (umat Islam) untuk mendermakan hartanya di jalan Allâh. Baik *tasyrî'* maupun *tauhjîh* merupakan pilar politik ekonomi Islam; bahkan menjadi tiang politik Islam dalam segala bidang. Dalam kaitan ini, A. Hasjmy menegaskan bahwa politik Islam dalam bidang ekonomi mempunyai tiga prinsip: *pertama*, segala harta kekayaan adalah milik Allâh, sedangkan manusia diberi hak untuk memanfaatkannya. *Kedua*, pengakuan adanya hak milik pribadi. Dan *ketiga*, pembatasan hak manusia dalam memanfaatkan harta yang diberikan Allâh.⁴³⁷

Menurut A. Hasjmy, politik ekonomi dalam negara Islam harus berporos pada tauhid dan ukhuwah Islamiyah. Menurut ajaran tauhid, Allâh adalah Esa, Pencipta alam semesta, Penguasa segala kerajaan langit dan bumi serta pemilik segala kekayaan dunia. Sementara ajaran ukhuwah Islamiyah mengajarkan umat manusia semuanya sama dan mempunyai hak yang sama sebagai penghuni kerajaan Allâh dan pengolah serta pengambil manfaat dari kekayaannya. Sebab itu, ajaran dasar pertama bagi politik Islam dalam bidang ekonomi, "segala kekayaan adalah milik Allah, sedangkan manusia diberi hak untuk memanfaatkannya." Karena itulah Islam membudayakan zakat dan infaq. Sebaliknya, Islam mengharamkan

⁴³⁶A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 102-103.

⁴³⁷A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 105.

riba, penipuan, monopoli, penimbunan harta, pencurian, korupsi, dan sebagainya.⁴³⁸

Selanjutnya, politik Islam dalam bidang kepegawaian, menurut A. Hasjmy, dapat ditinjau dari segi filsafat (ontologi) bahwa segala yang ada (*al-maujûd*) adalah milik Allâh. Karena itu, segala jabatan untuk mengurus segala yang ada itu adalah amanah Allâh kepada manusia. Sebagai amanah, jabatan bukanlah milik pribadi, sifatnya sementara, dan tidak tetap. Kalau orang yang memegang amanah itu jujur, maka kemungkinan besar ia akan lama memegang amanah tersebut. Atas dasar pandangan inilah, Islam menggariskan politiknya dalam bidang kepegawaian. Dalil untuk ini adalah al-Qur`ân (al-Nisâ`/4: 58-59 dan al-Anfâl/8: 27); dan hadis nabi yang mengisahkan tentang sekelompok orang datang kepada rasûl meminta diangkat dalam suatu jabatan, lalu nabi menjawab, "kami tidak akan menyerahkan suatu jabatan kepada yang datang untuk memintanya" (Al-Bukhârî dan Muslim).⁴³⁹

Selain pendekatan filsafat, A. Hasjmy juga menggunakan pendekatan sejarah dalam melihat politik kepegawaian dalam negara Islam. Sejarah mencatat, setelah penaklukan Makkah, pimpinan pemerintahan kota diambil alih oleh rasûl, termasuk pengurusan Ka'bah. Pejabat pemegang kunci Ka'bah sebagai salah satu jabatan penting dalam urusan Ka'bah. 'Utsmân ibn Thalḥah pada mulanya berkeberatan menyerahkan jabatan itu kepada rasûl, sehingga terpaksa 'Ali ibn Abi Thâlib menggunakan kekerasan untuk mengambil kunci dari tangan 'Utsmân dan diserahkan kepada rasûl. Setelah itu, terjadi perselisihan tentang siapa yang lebih berhak memegang jabatan penting dan terhormat itu. Al-'Abbas meminta agar jabatan itu diserahkan kepadanya untuk disatukan dengan urusan *siqâyah* (urusan air bersih, yaitu sumur *Zamzam*). Berkenaan dengan peristiwa ini maka turunlah wahyu (al-Nisâ`/4: 58-59) untuk menegaskan bahwa suatu jabatan harus diserahkan kepada yang ahlinya. Dalam hal ini 'Utsmân ibn Thalḥah adalah lebih berhak memegang jabatan itu meskipun ia masih kafir. Kemudian rasûl pun menyerahkan kembali kunci Ka'bah kepada 'Utsmân.⁴⁴⁰ Secara

⁴³⁸A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 106, 125-126.

⁴³⁹A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 131-134.

⁴⁴⁰A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 131-132.

singkat dapat dikatakan bahwa Islam mengharuskan seorang pejabat pemerintahan memiliki keahlian dalam menjalankan tugasnya. Tuntutan adanya keahlian bagi seorang pejabat merupakan suatu keniscayaan agar ia mampu memimpin umat dan terampil dalam melaksanakan tugas-tugasnya. Politik Islam dalam bidang kepegawaian mengharuskan penguasa yang berwenang untuk mengangkat para pejabat (pegawai) bawahannya orang-orang yang paling pantas dalam bidangnya. Menurut Ibnu Taimiyah, seperti dikutip A. Hasjmy, ada dua syarat asasi yang harus dipenuhi oleh seorang pejabat, yaitu: kesanggupan (al-Qashash/28: 26) dan kesetiaan (al-Takwîr/81: 19-20).⁴⁴¹

Pada tataran implementasi keadilan menurut syariat oleh A. Hasjmy tidak dielaborasi secara rinci. A. Hasjmy menyadari bahwa tidak mudah mencari pemimpin yang adil dalam pengertian yang sebenarnya. Keadilan yang dimaksudkan di sini masih terbatas pada pemahaman yang bersifat teoretis; belum mengenai tataran *praxis*. Sebab itu masih menimbulkan pertanyaan apakah keadilan yang dijalankan itu terbatas pada aspek-aspek tertentu atau menyangkut seluruh hukum perdata dan pidana Islam. Tetapi bila dikaitkan dengan artikulasi politik A. Hasjmy yang sekurang-kurangnya telah mempengaruhi munculnya konsep Daerah Istimewa Aceh yang terdiri dari keistimewaan di bidang agama, pendidikan, dan kebudayaan, tampaknya ada keinginan A. Hasjmy untuk menerapkan syariat Islam dalam pemerintahan, meskipun realisasinya belum terlaksana sepenuhnya. Namun, pada kenyataannya ia lebih memilih menerapkannya secara subtansial karena pertimbangan terjadinya benturan dengan dasar negara Pancasila.

5. Prinsip Ketaatan

Ketaatan juga merupakan prinsip utama dalam menegakkan suatu pemerintahan. Apabila pemerintah telah melaksanakan prinsip keadilan, maka rakyat dituntut agar taat kepada pemerintah yang adil itu. Pendapat ini oleh A. Hasjmy didasarkan pada al-Qur'ân dan hadis nabi yang menegaskan ketaatan kepada Allâh, taat kepada

⁴⁴¹A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 137-139.

rasûl, *ulû al-amr* (al-Nisâ'/4: 59).⁴⁴² Dan hadis yang menyatakan: *"Wajib hukumnya seorang Muslim mendengar dan mentaati ulû al-amr, suka atau tidak suka terhadap perintah itu, kecuali kalau diperintah untuk mendurhakai Allah, maka gugurlah hukum wajib taat"* (al-Bukhari).⁴⁴³ Hukum wajib taat ini, menurut A. Hasjmy, baru berlaku apabila *ulû al-amr* (pemerintah) menjalankan syariat Islam. Sebaliknya, jika *ulû al-amr* meninggalkan ajaran Allâh dan Rasûl-Nya, maka tidak ada kewajiban taat kepadanya.

Kata "*ulû al-amr*" dalam ayat dan hadis di atas, ditafsirkan oleh A. Hasjmy sebagai pemerintah. Sedangkan kata "ketaatan" dihubungkan dengan ketaatan kepada Allâh dan Rasûl-Nya. Namun, ketaatan kepada pemerintah berlangsung sepanjang pemerintah itu tidak melakukan penyelewengan dan tetap menjalankan ajaran-ajaran Allâh dan Rasûl-Nya. Bila memaknai kata *ulû al-amr* yang berarti pemerintah, sebagaimana dipahami A. Hasjmy, maka ada benarnya sebab perkataan tersebut terdiri dari kata "*ulû*" dan "*amr*". *Pertama* bermakna "pemilik", sedangkan yang *kedua* bermakna "perintah", yakni tuntutan melakukan sesuatu dan keadaan atau urusan. Jadi, kedua kata tersebut dapat diartikan sebagai "pemilik urusan" dan "pemilik kekuasaan" atau hak untuk memberi perintah. Sejalan dengan itu Abd. Muin Salim mengatakan bahwa kedua makna di atas ada kesesuaian karena siapa yang berhak memberi perintah berarti ia juga mempunyai kekuasaan mengatur suatu urusan atau mengendalikan keadaan.⁴⁴⁴

Seterusnya, al-Maudûdî menjabarkan pesan-pesan al-Qur`ân mengenai negara dan tatanannya, melalui empat konsep dasar perundang-undangan, dengan merujuk pada ayat berikut ini:

Hai orang-orang beriman, taatilah Allâh dan taatilah Rasûl-Nya, dan ulû al-amr di antaramu; jika kamu berselisih pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allâh dan rasûl, jika kamu benar-benar beriman kepada Allâh dan hari akhirat, itu lebih baik akibatnya (al-Nisâ'/4; 59).

⁴⁴²A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 86.

⁴⁴³Abû 'Abd Allâh Muḥammad ibn Ismâ'îl ibn Ibrâhîm al-Bukhârî, "Kitâb al-Aḥkâm", *Shahîh al-Bukhârî*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Ilmiyyah, 2002), h. 1294.

⁴⁴⁴Abd. Muin Salim, *Fiqh Siyasaḥ*, h. 231.

Menurut al-Maudûdî, ayat di atas menjelaskan enam hal yang berhubungan dengan konstitusi, yaitu: *pertama*, ketaatan kepada Allâh dan Rasûl-Nya didahulukan dari segala ketaatan kepada yang lain. *Kedua*, ketaatan kepada *ulû al-amr* datang setelah ketaatan kepada Allâh dan Rasûl-Nya. *Ketiga*, *ulû al-amr* haruslah terdiri atas orang-orang Mukmin. *Keempat*, rakyat mempunyai hak menggugat para penguasa atau pemerintah. *Kelima*, kekuatan penentu dalam setiap perselisihan adalah undang-undang Allâh dan Rasûl-Nya. Dan *keenam*, diperlukan adanya suatu badan yang bebas dan merdeka dari tekanan penguasa sehingga dapat memberikan keputusan dalam perselisihan sesuai dengan undang-undang tertinggi, yaitu undang-undang Allâh dan Rasûl-Nya.⁴⁴⁵

Tidak dapat dipungkiri bahwa untuk memahami konsep negara Islam secara utuh tak mungkin dapat dipahami tanpa melihat secara cermat tentang bentuk negara dan sistem pemerintahannya. Karena itu, pada bab selanjutnya akan dikemukakan pandangan A. Hasjmy tentang bentuk negara, sistem pemerintahan, dan kepemimpinan wanita sebagai kesinambungan dari kajian ini. Dengan demikian, pemikiran politik A. Hasjmy tentang konsep negara Islam dapat diformulasikan menjadi satu kesatuan gagasan yang ideal; dan pada tataran tertentu dapat diaplikasikan dalam konteks politik masa kini.■

⁴⁴⁵Abû al-A'lâ al-Maudûdî, *Khilafah dan Kerajaan*, h. 69-70.



HASJMY TENTANG BENTUK NEGARA, SISTEM PEMERINTAHAN ISLAM, DAN KEPEMIMPINAN WANITA

Dalam kaitan dengan pemikirannya tentang poliyik Islam, A. Hasjmy tidak hanya berbicara tentang urgensi negara dalam Islam dan prinsip-prinsip dasar negara, melainkan juga berbicara mengenai bentuk negara, sistem pemerintahan, dan kepemimpinan wanita dalam Islam. Seperti dapat dilihat pada uraian berikut, A. Hasjmy mengemukakan pandangannya tentang bentuk negara Islam. Di samping itu, ia juga menjelaskan bagaimana pemerintahan Islam dijalankan. Suatu hal yang amat signifikan adalah pembahasan A. Hasjmy tentang kepemimpinan wanita dalam Islam. Menurut A. Hasjmy, “Islam tidak mencegah wanita ikut serta dalam urusan-urusan negara. Kedudukan wanita dengan pria sama dalam politik.”⁴⁴⁶

A. Bentuk Negara Islam

Seperti dimaklumi bahwa ajaran Islam meliputi lima aspek utama: *pertama*, aspek akidah yang menyangkut keyakinan atau

⁴⁴⁶A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya Negara Islam*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1984), h. 99.

keimanan. *Kedua*, aspek akhlak yang berkaitan dengan perilaku manusia dalam berinteraksi dengan sesama manusia dan dengan lingkungannya. *Ketiga*, aspek ibadah yaitu sistem hubungan antara manusia dengan Sang Pencipta (*al-Khâliq*). *Keempat* adalah aspek muamalah, yakni hubungan kemanusiaan baik hubungan internal umat Islam maupun hubungan umat Islam dengan non-Muslim. Dan *kelima* adalah aspek *siyâsah*, yaitu sistem politik yang mengatur kehidupan bernegara. Aspek yang disebut terakhir secara implisit diatur baik dalam al-Qur'ân maupun al-Sunnah. Namun, kedua sumber ini tidak menjabarkan secara rinci bagaimana dan sistem apa sebuah negara dijalankan. Sebab itulah kemudian menimbulkan kontroversial di antara para ahli dalam memandang apakah ada atau tidak negara Islam itu. Konsekuensinya, polemik pun terjadi tanpa dapat dihindari. Meskipun penggunaan istilah “negara Islam” (*Islamic state*) masih diperselisihkan, dalam banyak literatur istilah tersebut tidak jarang dipakai. Karena itu, kajian ini juga menggunakan istilah “negara Islam” untuk membedakannya dengan “negara sekular”. Dalam kaitan dengan negara Islam, al-Turabi menulis:

An Islamic state cannot be isolated from society because Islam is a comprehensive, integrated way of life. The division between private and public, the state and society, that is familiar in Western culture, has not been known in Islam. The state is only the political expression of an Islamic society ... The ideological foundation of an Islamic state lies in the doctrine of *tawhid*-the unity of God and of human life-as a comprehensive and exclusive program of worship. This fundamental principle of belief has many consequences for an Islamic state.⁴⁴⁷

Sebuah negara Islam tidak dapat dipisahkan dari kehidupan sosial karena Islam adalah agama yang komprehensif, jalan hidup terpadu. Pemisahan antara urusan pribadi dan kepentingan umum, negara dan masyarakat, yang sudah lazim dikenal dalam kultur Barat, tidak pernah dikenal dalam Islam.

⁴⁴⁷Hassan al-Turabi, “The Islamic State” dalam John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, (New York, Oxford: Oxford University Press, 1983), h. 241-242. Lihat juga Muhammad Asad, *Islam and Politics*, (London: The Crescent Publications, t.th.), h. 8-11. Istilah lain untuk “negara Islam” yang biasa digunakan dalam wacana politik Islam adalah “Muslim state”, “Muslim community”, “community of believers”, dan “city state”.

Negara hanyalah pengungkapan politik masyarakat Islam ... Dasar utama ideologi negara Islam terletak pada ajaran tauhid, kesatuan Allah dan kehidupan manusia, sebagai sistem penghambaan manusia terhadap Allah yang bersifat komprehensif dan eksklusif. Keyakinan yang sangat fundamental ini memiliki banyak konsekuensi terhadap negara Islam.

Pernyataan al-Turabi di atas mengindikasikan bahwa Islam sebagai agama yang mengatur kehidupan penganutnya baik secara individual maupun komunal. Karena itu, Islam tidak memisahkan antara kepentingan pribadi dan kepentingan umum. Dengan katan lain, Islam mengatur urusan keluarga, sosial, dan juga negara. Di sinilah letak keuniversalan ajaran Islam. Dalam mengelaborasi pandangannya, al-Turabi menegaskan bahwa dengan semangat tauhid (pengesaan Allâh), akan menimbulkan karakteristik negara Islam yang dapat ditandai pada empat ciri: *pertama*, negara Islam bukanlah sekular, di mana seluruh kehidupan masyarakat Islam adalah agamis. *Kedua*, negara Islam bukanlah negara kebangsaan karena kepatuhan ditujukan kepada Allâh; dan kepada masyarakat beriman atau *ummat*. *Ketiga*, negara Islam bukanlah negara yang menganut kekuasaan absolut; tetapi tunduk kepada aturan tertinggi yaitu syariat yang merepresentasikan kehendak Allâh. Dan *keempat*, negara Islam bukanlah primordial; institusi utama dalam Islam adalah *ummat*. Istilah “negara Islam” itu sendiri bukanlah suatu istilah yang keliru.⁴⁴⁸

Negara Islam berbeda dari negara manapun di dunia ini. Negara Islam tidak dapat digolongkan ke dalam salah satu corak atau sistem pemerintahan otokrasi dan tidak serupa pula dengan pemerintahan konstitusi, karena pemerintahan konstitusi tunduk kepada undang-undang dan peraturan-peraturan buatan manusia. Mengutip pendapat ‘Abd al-Qâdir ‘Audah, A. Hasjmy menjelaskan bahwa tugas pemerintahan Islam adalah untuk menegakkan agama, namun ia bukanlah pemerintahan bercorak teokrasi, karena pemerintah Islam tidak menyangandarkan kekuasaannya kepada Allâh, tetapi kepada umat. Seandainya pemerintahan Islam itu pemerintah teokrasi, tentu

⁴⁴⁸Hassan al-Turabi, “The Islamic State” dalam John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, h. 242-243.

para *khalifah* akan berbuat sesuka hatinya. Pada kenyataannya, para *khalifah* dan semua aparat negara terikat dengan *nash* al-Qur'ân dan al-Sunnah.⁴⁴⁹

Era kerasulan merupakan era pertama dalam sejarah Islam yang dimulai sejak Nabi Muḥammad memulai dakwah mengajak manusia untuk menyembah Allâh yang Esa hingga kewafatannya. Era ini paling tepat jika dinamakan sebagai era kerasulan atau kewahyuan karena memiliki karakteristik tertentu yang membedakannya dari era-era yang lain. Era kerasulan merupakan era ideal yang padanya cita-cita Islam terwujud dengan amat sempurna.⁴⁵⁰ Era ini terbagi dua masa, yang keduanya dipisahkan oleh hijrah. Kedua fase itu tidak memiliki perbedaan satu sama lain kecuali pada aspek implementasi syariat Islam secara menyeluruh. Fase pertama menjadi titik tolak bagi fase kedua. Pada fase pertama, embrio masyarakat Islam mulai tumbuh dan telah ditetapkan kaidah-kaidah pokok Islam secara global. Kemudian, pada fase kedua, bangunan masyarakat Islam itu dijabarkan secara mendetail. Syariat Islam disempurnakan dengan mendeklarasikan prinsip-prinsip baru dan dimulailah penerapan serta pelaksanaan prinsip-prinsip itu secara sempurna. Dengan demikian tampillah Islam dalam bentuk sosialnya secara integral dan aktif, yang semuanya menuju tujuan yang satu.⁴⁵¹

Dalam pandangan politik, diskursus tentang ketatanegaraan Islam lebih difokuskan pada fase kedua daripada fase pertama. Hal ini jelas karena pada fase kedua umat Islam telah mengalami keamanan dan kebebasan (*independence*) sehingga dapat menyalurkan aspirasi mereka baik secara individual maupun sosial.

⁴⁴⁹A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 97.

⁴⁵⁰Ibnu Khaldûn mengakui bahwa periode Nabi Muḥammad sebagai masa yang paling bagus dalam perjalanan sejarah umat Islam dan kemapanan sistem sosialnya. Mengutip hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhârî dan Muslim, "*sebaik-baik manusia adalah pada masaku, kemudian masa sesudahku dan masa sesudahnya lagi, kemudian muncul dan tersebarlah kebohongan*", Ibnu Khaldûn menerangkan bahwa ada tiga masa yang dapat dijadikan teladan dan rujukan oleh umat Islam, yaitu masa Nabi Muḥammad, masa sahabat, dan masa tabi'în. Masa-masa itu merupakan standard rujukan untuk melihat kebenaran (*al-ḥaqq*) dan keadilan (*al-'adâlah*); sedangkan perselisihan di antara mereka adalah rahmat bagi generasi setelah mereka. 'Abd al-Raḥmân ibn Khaldûn, *Muqaddimah ibn Khaldûn*, tahqiq Hâmid Aḥmad al-Thâhir, (Al-Qâhirah: Dâr al-Fajr li al-Turâts, 2004), h. 275.

⁴⁵¹Muḥammad Dliyâ' al-Dîn al-Rayis, *Al-Nazhariyyât al-Siyâsiyyah al-Islâmiyyah*, (Al-Qâhirah: Maktabah al-Anjlu, 1957), h. 2-3.

Mereka pun telah meraih “kedaulatan” secara penuh sehingga prinsip-prinsip Islam sudah dapat diletakkan dalam langkah-langkah praktis. Namun, ditinjau dari perspektif sejarah, ciri terbesar yang menandai kedua fase itu adalah sifatnya yang merupakan fase pembentukan serta fase pembangunan, dan permulaan. Fase ini memiliki signifikansi yang besar dalam menentukan arah kejadian-kejadian historis selanjutnya, dan sebagai peletakan rambu-rambu yang diikuti oleh generasi-generasi berikutnya sepanjang sejarah. Sedangkan dari segi pemikiran teoretis, pengaruhnya terbatas pada kenyataannya sebagai api semangat yang terus memberikan inspirasi terhadap pemikiran ini, memberikan contoh ideal yang menjadi rujukan pemikiran-pemikiran itu, meskipun pemikiran-pemikiran tersebut berbeda satu sama lain, dan memberikan titik pertemuan bagi pendapat-pendapat dan mazhab-mazhab yang berbeda. Selain itu, dia tidak memiliki hubungan dengan tumbuhnya pendapat-pendapat parsial yang memiliki kekhasan masing-masing, terutama jika objek kajiannya adalah analisis terhadap sistem umum yang menjadi *platform* kenegaraan umat, atau tentang hubungan-hubungan yang terdapat di dalamnya, atau analisis terhadap sifatnya. Dengan kata lain, analisis terhadap masalah-masalah yang dinamakan sebagai politik karena pendapat-pendapat personal itu tidak tumbuh dalam satu atmosfer. Namun, pendapat-pendapat itu tampil seiring dengan terjadinya perbedaan-perbedaan dan kecenderungan-kecenderungan. Pendapat-pendapat itu muncul karena adanya perasaan kurang sempurna di tengah-tengah masyarakat dan keinginan untuk mengoreksi sistem atau perilaku-perilaku yang sedang berlangsung. Jika suatu sistem telah sempurna, yang mencerminkan prinsip-prinsip agung yang diakui oleh seluruh anggota jamaah (umat), dan adanya persatuan yang terwujud di antara individu-individu, kemudian mereka menyibukkan diri untuk berbicara atau berdebat tentang agenda-agenda kerja yang besar, maka tidak diperlukan sama sekali tumbuhnya pendapat-pendapat pribadi atau munculnya teori-teori.⁴⁵²

Demikianlah era kerasulan mencerminkan era persatuan, usaha, dan pendirian bangunan umat serta menampilkan semangat yang mewarnai kehidupan politik, dan mewujudkan replika bangunan masyarakat yang ideal untuk diteladani oleh generasi-generasi

⁴⁵²Muhammad Dliyâ` al-Dîn al-Rayis, *Al-Nazhariyyât al-Siyâsiyyah*, h. 3-4.

berikutnya. Namun, pemikiran politik secara teoretis saat itu belum dimulai. Hal ini tentu amat logis dengan situasi yang ada. Namun, belum lagi era itu berakhir sudah muncul faktor-faktor fundamental yang mendorong timbulnya pemikiran ini dan membentuk teori-teori politik secara lengkap. Di antara faktor-faktor terpenting ialah: *pertama*, sifat sosial yang didirikan oleh rasul atas dasar persaudaraan dan kemerdekaan; *kedua*, pengakuan akan prinsip kebebasan berpikir untuk setiap individu; dan *ketiga*, penyerahan wewenang kepada umat untuk merinci sistem ini, seperti metode manajerialnya dan penentuan beberapa segi formatnya.⁴⁵³

Penting dicatat, seperti telah disinggung di atas, hijrah nabi ke Madinah merupakan titik tolak kemenangan dan penyebaran Islam. Yatsrib, yang awalnya “kota perang”, penuh pertikaian dan konflik antar kelompok, menjadi kota peradaban begitu nabi tinggal di negeri itu. Dan Yatsrib pun berubah nama menjadi Madinah. Di Madinahlah nabi membangun masyarakat yang berlandaskan syariat Islam. Program penting yang dilakukan nabi bersama para sahabatnya adalah membangun masjid, mendamaikan kelompok yang bertikai, memajukan sektor perekonomian, membentuk militer yang handal, dan membangun *daulah Islamiyah*.

Masjid yang dibangun nabi tidak saja berfungsi sebagai pusat ibadah, tetapi juga sebagai *mahkamah* (tempat pengadilan), markas tentara Islam, pusat informasi, dan tempat bermusyawarah; bahkan kadang-kadang dijadikan sebagai tempat penerimaan tamu-tamu kenegaraan. Upaya mendamaikan kelompok yang bertikai juga dilakukan di masjid.⁴⁵⁴ Ketika nabi tiba di Madinah, masyarakatnya masih pluralistik dari segi suku atau kabilah maupun agama. Ada kelompok Aus, Khazraj, Banu Qainuqa’, Banu Nadir, dan Banu Quraidlah. Selain itu terdapat tiga agama besar, selain Islam, yaitu Yahudi, Nasrani, dan Majusi. Pluralitas suku dan agama tidak menghalangi nabi dalam menggalang hubungan kerjasama dalam bidang sosial, ekonomi, dan politik. Dalam bidang keagamaan, nabi meletakkan prinsip toleransi yang amat penting dalam masyarakat majemuk, seperti Madinah. Aktivitas nabi di Madinah dapat dikatakan padat dengan kegiatan politik. Ini dapat dipahami karena

⁴⁵³ Muhammad Dliyâ` al-Dîn al-Rayis, *Al-Nazhariyyât al-Siyâsiyyah*, h. 4.

⁴⁵⁴ Muhammad ‘Abd al-Qâdir Abû Fâris, *Fî Zhilal al-Sirah al-Nabawiyah*, (Yordania: Dâr al-Furqân, 1997), h. 91-94.

nabi di samping sebagai Rasûl Allâh juga bertindak sebagai kepala negara dan hakim.⁴⁵⁵

Baik dalam teori maupun praktik, Nabi Muḥammad menempati suatu posisi yang unik di samping sebagai pemimpin dan sumber spiritual undang-undang Ketuhanan; sekaligus juga ia sebagai pemimpin pemerintahan Islam yang pertama. Kerangka kerja konstitusional pemerintahan ini terungkap dalam sebuah dokumen terkenal yang disebut dengan “Konstitusi Madinah” atau “Piagam Madinah.”⁴⁵⁶

Piagam Madinah yang terdiri dari 47 butir perjanjian itu oleh Munawir Sjadzali disebut sebagai landasan bagi kehidupan bernegara untuk masyarakat majemuk di Madinah. Ada dua poin penting yang perlu dicatat dari Piagam Madinah tersebut: *pertama*, semua pemeluk agama Islam, meskipun berasal dari banyak suku, namun merupakan satu komunitas; dan *kedua*, hubungan antara sesama anggota komunitas Islam dan antara anggota komunitas Islam dengan anggota komunitas agama lain didasarkan atas prinsip-prinsip: *pertama*, bertetangga dengan baik; *kedua*, aling membantu dalam menghadapi musuh bersama; *ketiga*, saling membela orang-orang yang teraniaya; *keempat*, saling menasihati; dan *kelima*, saling menghormati kebebasan beragama.⁴⁵⁷

Sejalan dengan perkembangan di atas, kaum Muslimin Madinah dalam *Bai’ah al-‘Aqabah*⁴⁵⁸ pertama dan kedua melepaskan hubungan

⁴⁵⁵Informasi lebih lanjut mengenai kiprah nabi di Madinah, baca Muḥammad Ridlâ, *Muḥammad Shallâ Allâhu ‘Alaihi wa Sallam*, (Al-Qâhirah: Dâr al-Ḥadîts, 2004), h. 135-150.

⁴⁵⁶Lebih lanjut mengenai Piagam Madinah baca Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945: Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*, (Jakarta: UI-Press, 1995); Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1990), h. 10-15; dan A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 271-275.

⁴⁵⁷Lihat Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, h. 15-16.

⁴⁵⁸*Bai’ah* artinya sumpah setia (ikrar loyalitas) yang mempertalikan pemimpin dengan rakyatnya. *Bai’ah* identik dengan sebuah perjanjian atau transaksi yang melibatkan dua pihak, di satu sisi pihak pemimpin dan masyarakat; dan di sisi lain nabi dan pengikutnya. *Bai’ah al-‘Aqabah* pertama terjadi pada tahun 621 M yang diikuti oleh 12 orang laki-laki dan sejumlah wanita, kemudian *bai’ah* ini dikenal dengan *bai’ah al-Nisâ’*. Mereka datang menghadap nabi dan membaiainya. Berkenaan dengan ini, Allah menurunkan surat al-Mumtahanah ayat 12. Ayat ini mengan-

mereka dari ikatan kabilah dan bersatu dalam agama yang dibawa oleh Nabi Muḥammad. Ikatan persaudaraan yang dibentuk oleh nabi itu merupakan terciptanya persaudaraan umat Islam untuk yang pertama kali. Dalam kaitan ini, Philip K. Hitti menggambarkan sebagai “suatu miniatur dunia Islam”.⁴⁵⁹ Nurcholish Madjid menyebutnya sebagai “titik permulaan berdirinya organisasi politik dalam sejarah Islam.”⁴⁶⁰

Kebijakan politik Nabi Muḥammad tentang negara Islam yang baru itu dituangkan dalam satu naskah politik yang dikenal dengan nama “*Sahifah*” atau “Piagam Madinah” yang oleh ahli-ahli politik modern disebut *Manifesto Politik Pertama dalam Islam*.⁴⁶¹ Sebagian ahli menyatakan bahwa Piagam Madinah merupakan penjabaran prinsip-prinsip al-Qur`ân mengenai kemasyarakatan dan kenegaraan sekalipun wahyu belum selesai diturunkan. Akan tetapi dalam kenyataan sejarah, menjadi bukti bahwa ketetapan nabi itu merupakan perumusan peraturan dan undang-undang kemasyarakatan dalam piagam yang mendahului ayat-ayat tentang kemasyarakatan atau kehidupan sosial politik yang belum turun secara sempurna, dan ini merupakan langkah politik yang mengajarkan ideologi yang bermuatan “*siyâsah*”. Selanjutnya, kata

diikuti *bai'ah* tersebut, yaitu: 1) tidak berbuat syirik kepada Allâh; 2) tidak mencuri; 3) tidak berzina; 4) tidak membunuh anak-anak; 5) tidak berbohong; dan 6) tidak mendurhakai nabi dalam berbuat kebaikan. Kemudian pada tahun berikutnya dilanjutkan dengan *bai'ah* kedua yang diikuti 73 laki-laki dan 2 orang perempuan termasuk 12 orang tokoh masyarakat Yatsrib (9 orang dari kabilah Khazraj dan 3 orang dari kabilah Aus). Inti *bai'at* ini adalah: 1) mereka mau mendengar dan taat kepada rasûl baik di waktu luang maupun sibuk; 2) mau berinfak baik pada waktu sempit maupun lapang; 3) mau menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar*; 4) mau menyatakan kebenaran tanpa takut dicela orang lain; dan 5) mau menolong nabi dan melindunginya bila beliau tinggal bersama mereka sebagaimana mereka melindungi diri dan anak isteri mereka. *Bai'ah* ini kemudian dijadikan justifikasi pembaiatan pemimpin atau *khalifah* sebagai bukti keabsahan dan dukungan atau pengakuan dari masyarakatnya. Lihat, Muhammad 'Abd al-Qâdir Abû Fâris, *Fî Zhilal al-Sirah al-Nabawiyah*, h. 35-37; dan Muḥammad Ridlâ, *Muḥammad Shallâ Allâhu 'Alaihi wa Sallam*, h. 130-132.

⁴⁵⁹J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan Al-Qur`an*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 64

⁴⁶⁰Nurcholis Madjid, “Cita-Cita Politik Kita”, dalam Basco Carvallo dan Dasrizal (ed.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, (Jakarta: Lappenas, 1983), h. 11. Lebih lanjut tentang pemikiran politik Nurcholish Madjid, baca Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*, (Jakarta: Paramadina, 1999).

⁴⁶¹A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), h. 52.

siyâsah inilah yang dibawa ke tengah gelanggang politik internasional, sehingga perkataan ini pula yang menjadi “juru bahasa.”⁴⁶²

Ada nilai penting dapat diambil dari pembentukan negara Madinah yakni terpenuhinya dua kedaulatan yang berjalan secara integral. *Pertama*, kedaulatan syariat Islam sebagai undang-undang negara; dan *kedua*, kedaulatan *ummah*. Oleh karena itu aktivitas nabi di Madinah dalam bidang sosial politik senantiasa memerintahkan kepada umat agar selalu bermusyawarah dalam setiap urusan mereka sebagai aplikasi dari muatan Piagam Madinah. Masalah-masalah ibadah, hukum dan sebagainya dijalankan sebagai aplikasi dari syariat atau pesan al-Qur’ân.

Jadi, syariat menjadi sumber dari segala sumber hukum yang berlaku di negara Madinah tetap menjadi acuan utama dalam dimensi ‘*ubûdiah*’; sedangkan Piagam Madinah yang merupakan konstitusi dipergunakan untuk hal-hal yang bersifat sosial politik kenegaraan. Mengingat negara Madinah waktu itu memiliki warga negara yang majemuk, baik suku maupun agama. Justru dalam kemajemukan inilah sistem pemerintahan Islam diuji keandalannya.

Dengan adanya komunitas sosial kemasyarakatan yang beragam, maka dalam upaya melakukan konvergensi sosial di negara yang baru terbentuk, Nabi Muḥammad sebagai kepala negara dan kepala pemerintahan segera meletakkan dasar-dasar kehidupan masyarakat.⁴⁶³ Dasar *pertama*, membangun masjid yang mempunyai multifungsi, tidak hanya sebagai tempat ibadah, tapi juga tempat bermusyawarah bahkan berfungsi sebagai pusat pemerintahan. Dasar *kedua*, adalah ukhuwah Islamiyah atau persaudaraan sesama Muslim yaitu antara *Muhâjirin* dan *Anshâr* yang diharapkan agar setiap komunitas Muslim merasa terikat dalam satu persaudaraan dan kekeluargaan yang berdasarkan agama. Kedua langkah tersebut, pada dasarnya telah dilakukan Nabi Muḥammad sebelum ditetapkan Piagam Madinah. Dasar *ketiga*, membina hubungan persaudaraan

⁴⁶²Zainal Abidin Ahmad, *Ilmu Politik Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), Jilid I, h. 36

⁴⁶³Badri Yatim, *Membangun Peradaban Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), h. 99

dengan pihak-pihak non-Muslim, seperti golongan masyarakat Yahudi dan penganut agama paganis (Majusi). Agar stabilitas dapat diwujudkan. Nabi Muḥammad mengadakan ikatan perjanjian dengan mereka.. Perjanjian itulah yang kemudian menjelma menjadi sebuah konstitusi.

Pada perkembangan selanjutnya, Nabi Muḥammad meletakkan dasar-dasar yang kuat bagi segala urusan kenegaraan. Hal ini disampaikan dalam khutbah *wada'* menjelang kewafatannya. Dasar-dasar tersebut menurut A. Hasjmy antara lain: *pertama*, persaudaraan Islam, persamaan derajat dan permusyawaratan. *Kedua*, jaminan kehormatan jiwa, harta dan kehormatan pribadi manusia. *Ketiga*, kewajiban memelihara dan menunaikan *amānah*. *Keempat*, keharusan membersihkan modal usaha (kapital) dari unsur riba. Dan *kelima*, penepatan “hak dan kewajiban” timbal balik bagi suami isteri.⁴⁶⁴

Sistem kenegaraan Madinah mempunyai sistem yang unik yang tidak dimiliki negara mana pun sesudahnya. Nabi Muḥammad yang kapasitasnya sebagai rasul sekaligus sebagai kepala negara di dalam menjalankan tugas-tugas kerasulannya, memiliki otoritas untuk menetapkan hukum baik berdasarkan atas prinsip dasar wahyu maupun atas ijtihadnya yang disebut dengan *al-Aḥkām al-Nabawiyat*. Ini berarti bahwa Nabi Muḥammad melaksanakan prinsip keseimbangan antara kemaslahatan dunia dan akhirat bagi umatnya. Indikatornya dapat dilihat pada prinsip-prinsip dasar keadilan, musyawarah, semangat egaliter, kesejahteraan sosial, semangat persatuan dan kesatuan, kebebasan berpendapat, kebebasan beragama, yang kesemuanya ini telah dijalankan dengan baik. Dari indikator tersebut dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa sistem kenegaraan yang dibangun Nabi Muḥammad adalah bercorak “konstitusional-demokratis”. Dengan kata lain, pemerintahan nabi di Madinah berdasarkan syariat Islam yang bersifat permusyawaratan. Sistem musyawarah ini kemudian menjadi pedoman para *al-Khulafā' al-Rāsyidūn* untuk memimpin negara Madinah yang bercorak kekhilafahan setelah era kepemimpinan nabi; suatu sistem kenegaraan Islam yang memiliki paradigma baru.

⁴⁶⁴A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, h. 62

Dalam kaitan dengan sistem negara Islam, A. Hasjmy sependapat dengan 'Utsmân Khalîl, dalam *al-Dîmuqrâthiyyah al-Islâmiyyah*, yang membagi demokrasi ke dalam dua kategori: *pertama*, demokrasi politik yang bertujuan memberi hak-hak politik kepada tiap-tiap pribadi dalam pengurusan negara, terutama persamaan hak dalam memilih dan dipilih. Demokrasi politik semacam ini adalah ciri khas dari revolusi Perancis. *Kedua*, demokrasi sosial yang bertujuan memberi kebahagiaan kepada rakyat secara nyata. Menurut demokrasi sosial, negara harus menjamin adanya persamaan nyata dalam kehidupan, makanan, pakaian, tempat tinggal, pekerjaan, pendidikan, dan sebagainya. Demokrasi sosial menekankan pada aspek kebendaan, kadangkala mengorbankan hak-hak individu dan kehormatan jiwa manusia. Menurut A. Hasjmy, "demokrasi Islam telah mengambil bagian tertentu dari demokrasi politik dan dari demokrasi sosial."⁴⁶⁵

Dalam pada itu, Ismâ'îl Râjî al-Fârûqî menyatakan bahwa sistem pemerintahan Islam bukanlah demokrasi, oligarki, atau otokrasi karena tak seorang pun di dalamnya yang mempunyai hak untuk memerintah. Tidak seorang pun di antara manusia yang menjadi sumber hukum sehingga tidak dapat dikatakan bahwa tujuan pemerintahan politik Islam adalah untuk memuaskan kehendak seseorang, suatu kelompok, atau seluruh masyarakat. Tetapi, eksistensi dan tindakan umat yang memenuhi ketentuan syariat Allâh yang dianggap sah. Namun, umat bukanlah badan legeslatif; ia tidak menciptakan hukum. Hukum bersifat Ilahiah, ia berasal dari Allâh, dan karena itu ia paling tinggi. Dalam sistem pemerintahan umat (*ummah*), pemegang kekuasaan politik adalah hukum Ilahi; bukan pemerintah. Pemerintah hanyalah menjalankan hukum Ilahi dalam kehidupan. Dengan demikian, umat adalah suatu *nomocracy*, suatu republik di mana kekuasaan berada di tangan hukum. Jelaslah bahwa umat bukanlah suatu "*theocracy*" karena tidak seorang pun di dalamnya dapat menempati jabatan keilahian dan memerintah atas nama Tuhan.⁴⁶⁶

⁴⁶⁵A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 98-99.

⁴⁶⁶Lihat, Ismâ'îl Râjî al-Fârûqî, *Tawhid: Its Relevance for Thought and Life*, (Malaysia: International Islamic Federation of Student Organizations, 1983), h. 107-108.

Lebih lanjut, sejalan dengan pendapat al-Fârûqî, A. Hasjmy menegaskan bahwa kendatipun negara yang menganut sistem demokrasi mirip dengan negara Islam, namun dalam hal memilih kepala negara, keadilan, persamaan dan kemerdekaan, berbeda. Negara Islam membatasi kemerdekaan pemerintah dan rakyat dalam batasan hukum-hukum yang telah ditetapkan Allâh. Persamaan manusia dan keadilan tidak boleh ditetapkan sesuka hati manusia. Dalam kaitan ini Islam telah menetapkan garis nyata dan dasar tegas. Sedangkan demokrasi memberi manusia kebebasan penuh, tanpa suatu ikatan. Demikian juga mengenai negara republik, bahwa tidak ada satu negara republik pun yang membolehkan kepala negara seumur hidup, sebagaimana halnya negara Islam. Negara Islam bukanlah sistem kerajaan karena Islam tidak mengenal sistem kekuasaan secara turun temurun. Islam menyerahkan urusan pemilihan kepala negara kepada jamaah atau umat siapa yang disukainya. Negara Islam juga berbeda dari sistem kekaisaran karena bukan tentara yang memilih para *khalîfah*.⁴⁶⁷ Secara singkat dapat dikatakan, perbedaan negara Islam dengan negara-negara lain adalah negara Islam bertujuan menerapkan syariat berdasarkan al-Qur`ân dan al-Sunnah, pemilihan kepala negara berdasarkan *syûrâ* (musyawarah) dan *bai`ah*, dan kepemimpinan negara secara *khilâfah*, yang dipimpin oleh seorang *khalîfah*.

B. Sistem Pemerintahan Islam

Seperti sudah disinggung di atas tentang negara pertama didirikan Nabi Muḥammad di Madinah adalah negara yang memiliki keunikan dibandingkan dengan sistem negara modern dengan konsep Barat. Menurut A. Hasjmy, pemerintahan Islam adalah pemerintahan al-Qur`ân yang tunduk kepada segala hukum al-Qur`ân sebagai undang-undang dasarnya. Al-Qur`ân sebagai undang-undang dasar berbeda dengan undang-undang mana pun di dunia. Perbedaannya terletak pada lima segi: *pertama*, al-Qur`ân adalah kalam Allâh yang diwahyukan kepada Rasûl-Nya (al-Syûrâ/42: 7). *Kedua*, kaum Muslimin diwajibkan melaksanakan segala ajaran dan hukum al-Qur`ân dalam kehidupan (Yûnus/10: 109). *Ketiga*, al-Qur`ân tidak menerima amandemen karena ia datang dari Allâh; dan

⁴⁶⁷A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 97-98.

siapa pun tidak berhak menambah dan merubahnya (al-Kahfi/18: 27). *Keempat*, al-Qur`ân merupakan wahyu Allâh yang sudah sempurna dan tidak ada wahyu lagi setelahnya (al-Mâ`idah/5: 3). Dan *kelima*, al-Qur`ân tetap berlaku sepanjang masa dan Nabi Muḥammad diutus untuk seluruh alam. Karena itu, Nabi Muḥammad adalah penutup segala nabi dan rasûl (al-Aḥzâb/33: 40).⁴⁶⁸ Berdasarkan pemahaman tersebut, A. Hasjmy menjelaskan bahwa sistem pemerintahan Islam dapat ditandai pada tiga ciri utama: penegakan syariat Islam, sistem *syûrâ* dan *bai`ah*, dan *khilâfah*.

1. Penegakan Syariat Islam

*... Islam is not concerned with only one of the many departments of human life, it covers all the departments; it covers life as a whole lived according to the will of God. It is an all embracing system, a complete code of life, bearing on and including every phase of human activity and every aspect of human conduct. All its laws, social, political, and other are religious laws. They all tend to realization of the one and same ideal, viz., obedience to God and to His laws.*⁴⁶⁹

Islam tidak hanya mengatur salah satu dari sekian banyak bidang kehidupan, ia meliputi seluruh kehidupan yang mengacu kepada keridhaan Allah. Islam mengandung seluruh sistem dan tatacara hidup yang lengkap, yang berhubungan dengan derap langkah, aktivitas, dan setiap aspek perilaku manusia. Semua hukumnya, sosial, politik dan lain-lain adalah berdasarkan hukum agama. Semuanya bertujuan untuk merealisasikan satu tujuan yang sama yaitu ketaatan kepada Allah dan hukum-hukum-Nya.

Menegakkan negara atas dasar syariat Islam hukumnya wajib; karena itu wajib pula hukumnya mendirikan pemerintahan Islam. Fungsi pemerintahan Islam adalah menegakkan perintah Allâh. Dalam kaitan ini, A. Hasjmy menegaskan bahwa pemerintahan Islam

⁴⁶⁸A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 94-95.

⁴⁶⁹Umaruddin, *The Ethical Philosophy of al-Ghazali*, (New Delhi: Adam Publishers and Distributors, 1996), h. 307.

bertugas menegakkan Islam di mana al-Qur`ân telah mengisyaratkan kewajiban pemerintahan Islam supaya memusnahkan syirik dan menguatkan Islam, mendirikan shalat, menunaikan zakat, menyuruh kepada perbuatan yang makruf dan mencegah kemungkaran, mengurus kepentingan manusia dalam batas-batas hukum Allâh (al-Nûr/24: 55 dan al-Hajj/22: 41).⁴⁷⁰

Implementasi ajaran Islam dalam seluruh aspek kehidupan ternyata tidak semudah membalik telapak tangan. Apalagi jika dihadapkan kepada persoalan yang sangat esensial yakni aplikasi syariat dalam sebuah negara yang penduduknya heterogen. Selama ini umat Islam disibukkan dengan persoalan-persoalan *fiqhiyyah* yang cenderung membingungkan; dan pada tataran tertentu menimbulkan *iftirâq* (perpecahan) di antara umat Islam. Tentu saja antara syariat dan *fiqh* berbeda. Syariat adalah aturan-aturan atau hukum Allâh dan Rasûl-Nya yang bersifat umum dan objektif dengan rujukan al-Qur`ân dan al-Sunnah. Sedangkan *fiqh* adalah pemahaman tentang syariat yang cenderung bersifat subjektif. Dengan demikian, *fiqh* melahirkan pemahaman yang bervariasi; sedangkan syariat menyatukan keanekaan pemahaman yang bervariasi karena rujukannya jelas, yaitu al-Qur`ân dan al-Sunnah. Namun, kerap kali terjadi perbedaan pandangan di kalangan ahli *fiqh* (*fuqahâ`*) ketika merujuk kepada dalil umum nash dalam melakukan *istinbâth* (penetapan) suatu hukum. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa syariat adalah ajaran Ilahi yang ‘melangit’; sedangkan *fiqh* ialah ajaran Ilahi yang ‘membumi’. Jadi, tugas manusia adalah bagaimana menerjemahkan *syar`at ilâhiyyah-samâwiyah* ke dalam *lughât insâniyyah-ardliyyah* yang *applicable* (dapat diterapkan).

Penting dicatat bahwa penegakan syariat Islam tidak akan berjalan dengan baik dan sukses tanpa keterlibatan negara; dan sekaligus kekuasaan (*power*). Karena itu, A. Hasjmy mengatakan bahwa apabila pemerintah telah bertindak menyuruh makruf dan melarang kemungkaran, maka itu berarti telah melakukan segala perintah Islam dan telah menghancurkan segala perbuatan yang bertentangan dengan Islam. Pemerintahan Islam dalam melaksanakan tugas-tugasnya tidak boleh berlawanan dengan hukum Allâh. Sebab itu negara Islam, menurut A. Hasjmy, dapat

⁴⁷⁰A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 84.

dikenal pada cirinya yang unik yaitu penegakan syariat Islam. “Tiap negara yang menjalankan syariat Islam, adalah Negara Islam namanya. Sebaliknya, tiap negara yang tidak menjalankan syariat Islam tidaklah diakui sebagai negara Islam sekalipun di dalamnya ada Lembaga Agama dan memakai merk Islam.”⁴⁷¹

Dalam pada itu, usaha-usaha yang ditempuh untuk menjalankan syariat Islam baik dalam kehidupan berkeluarga maupun bermasyarakat, sekurang-kurangnya, memerlukan tiga perangkat utama: *pertama*, penguatan akidah; *kedua*, pemantapan akhlak; dan *ketiga*, aplikasi syariat. Aspek akidah dan akhlak lebih dipentingkan sisi pendalaman dan penghayatan maknanya terlebih dahulu. Sementara aspek syariat lebih menjurus kepada penekanan sisi pelaksanaan dan tindakan nyata dalam kehidupan sehari-hari. Meskipun demikian, baik aspek lahiriah maupun batiniah merupakan dua hal yang saling memperkuat satu sama lain dalam membentuk manusia yang paripurna (*insân kâmil*).⁴⁷²

Jika diaitkan dengan dalam sistem kenegaraan Indonesia, penegakan syariat Islam, meskipun tidak sepenuhnya diterapkan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, secara yuridis keberadaannya diakui. Hal ini dapat dilihat, misalnya, dalam Undang-Undang Dasar (UUD) 1945 yang memuat butir-butir pasal yang tidak hanya merupakan pintu gerbang bagi masuknya norma-norma hukum, yang secara kuantitatif dan kualitatif sangat memenuhi kebutuhan masyarakat Indonesia karena sifatnya yang sangat membuka diri bagi masuknya nilai-nilai agama dalam sistem hukum positif nasional, tetapi juga sekaligus dapat menjadi motor pendorong lahirnya sebuah sistem hukum nasional di masa-masa mendatang.⁴⁷³ Dalam konteks ini, ada kemungkinan suatu saat nanti di Indonesia, yang mayoritas penduduknya beragama Islam akan menjadikan syariat Islam sebagai hukum yang dianut baik dalam kehidupan individual, sosial, maupun politik.

⁴⁷¹A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 87.

⁴⁷²Lihat, Rusjdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syari'at Islam di Aceh: Problem, Solusi, dan Implementasi*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu dan Ar-Raniry Press, 2003), h. 6.

⁴⁷³Hartono Mardjono, *Menegakkan Syariat Islam dalam Konteks Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1997), h. 28.

Pasal 29 UUD 1945, misalnya, menyatakan: (1) Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa; (2) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu. Ketentuan pasal 29 ayat (1) yang dengan tegas menyatakan “Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa”, pada dasarnya mengandung tiga muatan makna, yaitu: *pertama*, negara tidak boleh membuat peraturan perundang-undangan atau melakukan kebijakan-kebijakan yang bertentangan dengan dasar keimanan kepada Tuhan Yang Maha Esa. *Kedua*, negara berkewajiban membuat peraturan perundang-undangan atau melakukan kebijakan-kebijakan bagi pelaksanaan wujud rasa keimanan kepada Tuhan Yang Maha Esa dari segolongan pemeluk agama yang memerlukannya. Dan *ketiga*, negara berkewajiban membuat peraturan perundang-undangan yang melarang siapa pun melakukan pelecehan terhadap ajaran agama.⁴⁷⁴

Kata “menjamin” sebagaimana termaktub dalam ayat (2) pasal 29 di atas bersifat “imperatif”. Maksudnya, negara berkewajiban secara aktif melakukan upaya-upaya agar tiap-tiap penduduk dapat memeluk agama dan beribadat menurut agama dan kepercayaannya itu. Keaktifan negara di sini adalah untuk memberikan jaminan agar setiap penduduk dapat merdeka menentukan pilihan atas agama yang hendak dipeluknya; dan jaminan agar tiap penduduk dapat menjalankan ibadatnya menurut agama dan kepercayaan yang ditetapkan oleh agama yang dipeluknya. Tentu saja, keaktifan negara bukan untuk mencampuri aturan-aturan internal yang telah ditetapkan oleh setiap agama. Jaminan negara atas kemerdekaan tiap penduduk untuk memilih agama yang hendak dipeluknya selama ini tampak tidak pernah menjadi masalah serius. Namun, yang menjadi masalah adalah jaminan negara atas kemerdekaan setiap penduduk untuk menjalankan ibadatnya menurut aturan-aturan agama yang dianutnya.⁴⁷⁵

Proposisi yang diungkapkan Hartono Mardjono di atas semakin mempertegas adanya kemungkinan masuknya hukum Islam secara formal ke dalam sistem hukum nasional atau ketatanegaraan Indonesia. Kendatipun demikian, tidak dapat dipungkiri, bahwa

⁴⁷⁴Hartono Mardjono, *Menegakkan Syariat Islam*, h. 28.

⁴⁷⁵Hartono Mardjono, *Menegakkan Syariat Islam*, h. 29.

Pancasila dan UUD 1945 tetap sebagai dasar negara yang harus diakui oleh seluruh rakyatnya. Dilihat dari segi ini maka tidak dapat dipastikan bahwa hukum Islam dapat berajalan secara efektif dalam sistem hukum nasional. Ketidakefektifan ini sangat beralasan mengingat tatanan hukum yang diberlakukan kepada segenap lapisan rakyat adalah hukum yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945. Sedangkan hukum Islam atau hukum agama-agama lain hanyalah sebagai realisasi aspek historis dan demografis dari kemajemukan rakyat Indonesia.

Seperti diketahui bahwa ada tiga sistem hukum yang berlaku dalam kehidupan masyarakat Indonesia, yaitu: hukum Barat, hukum Adat, dan hukum Islam. Tetapi ketiga hukum ini tidak pernah menemukan titik temu yang harmonis. Bahkan, oleh kaum kolonialis dipertentangkan antara ketiga hukum tersebut, seperti pertentangan hukum adat dan hukum agama. Karena ketiga hukum itu berlaku dalam masyarakat Indonesia, maka sejak masa penjajahan Belanda ketiga hukum tersebut penuh dengan konflik dan perbenturan.⁴⁷⁶

Berkenaan dengan hukum Barat terdapat beberapa kodifikasi hukum, yaitu berupa hukum perdata, hukum pidana, hukum dagang, hukum acara perdata dan hukum acara pidana. Semua kitab kodifikasi itulah yang sampai sekarang masih dipergunakan dan dalam penerapannya telah banyak menyimpang dari jalur jurisprudensi sebelumnya. Dan yang lebih ironis lagi adalah bahwa sampai saat ini, Indonesia belum mempunyai suatu teori hukum yang sesuai dengan budaya bangsa; teori-teori hukum yang berlaku selama ini adalah peninggalan kolonialis Belanda. Sistem hukum ini pun telah ditambah dengan beberapa pandangan individual dari pakar hukum, baik yang diambil dari teori-teori hukum negara lain maupun yang dianggap bersumber dari adat setempat.⁴⁷⁷ Sejauh ini, belum ada keberanian para pakar untuk menghilangkan sama sekali teori-teori lama itu dan diganti dengan yang baru agar lebih sesuai dan relevan dengan kondisi masyarakat Indonesia.

⁴⁷⁶Bandingkan, Bustanul Arifin, *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar, Sejarah, Hambatan, dan Prospeknya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 70.

⁴⁷⁷Bustanul Arifin, *Pelebagaan Hukum Islam*, h. 72.

Adapun hukum adat sesungguhnya tidak berasal dari pemikiran bangsa Indonesia sendiri melainkan ditemukan oleh sarjana hukum Belanda, C. van Vollenhoven. Bangsa Indonesia hanya mengenal adat yang kemudian dikembangkan secara ilmiah oleh ahli hukum sehingga menjadi hukum adat. Sudah barang tentu, hukum adat ini sangat bervariasi dan sangat dipengaruhi oleh berbagai etnis yang ada di negeri ini. Namun, dalam hal-hal tertentu hukum adat memainkan peranan penting dalam penyelesaian konflik antar individu dan kelompok dalam masyarakat. Bahkan, hukum nasional dalam kasus-kasus tertentu tidak dapat menyelesaikan persoalan. Potensi hukum adat untuk dikembangkan lebih lanjut agar sesuai dengan kondisi masyarakat dan mempunyai karakteristik keindonesiaan adalah sangat signifikan. Kemudian, hukum adat ini dapat dijadikan solusi bagi sistem hukum nasional.

Syariat Islam adalah peraturan atau ketentuan yang didasarkan pada ajaran Islam. Syariat Islam telah banyak mempengaruhi hukum yang berlaku di tengah-tengah masyarakat Indonesia. Di antara faktor-faktor penyebabnya ialah karena kurang lebih 83 persen dari total penduduk Indonesia menganut agama Islam. Di samping itu, agama Islam berbeda dengan agama-agama lain yang hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya. Tetapi, Islam adalah agama yang mengatur seluk beluk kehidupan manusia di dunia ini dan mengatur berbagai hubungan, baik hubungan manusia dengan Tuhannya maupun hubungan manusia dengan sesama manusia dan alam sekitarnya dalam bentuk aturan dan hukum.

Keharusan penegakan syariat Islam dalam sebuah negara, oleh A. Hasjmy ditegaskan bahwa dasar pertama mencakup bidang akidah atau keimanan. Dasar kedua menampilkan shalat sebagai tiang ibadat. Dasar ketiga menonjolkan zakat sebagai prinsip sosial-ekonomi. Dasar keempat adalah pelaksanaan ibadah haji sebagai puncak dari bidang sosial-politik. Dan dasar kelima menyangkut tentang pelaksanaan ibadah puasa Ramadhan sebagai suatu aspek dari pendidikan sosial, ekonomi, dan sosial politik.⁴⁷⁸ Kendatipun A. Hasjmy tidak merincikan secara aplikatif bagaimana syariat Islam diterapkan dalam sebuah negara, setidaknya ia telah mengemukakan konsep umum untuk penyelenggaraan negara Islam di mana syariat

⁴⁷⁸A. Hasjmy, *Dustur Dakwah Menurut Al-Qur'an*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 275.

Islam merupakan bagian yang tak terpisahkan darinya. Hal ini didasarkan pada pandangannya yang elastis tentang kemungkinan aplikasi syariat Islam disesuaikan dengan perubahan dan perkembangan zaman. Apalagi dikaitkan dengan sistem negara Indonesia yang menganut demokrasi Pancasila, di mana penerapan syariat Islam secara totalitas sesuatu yang mustahil. Namun, dalam sebuah negara, sekurang-kurangnya lima pilar tersebut merupakan ciri ketatanegaraan Islam.

2. Sistem *Syûrâ* dan *Bai'ah*

Syûrâ (musyawarah) merupakan salah satu sendi keimanan. Ciri orang beriman antara lain dapat ditandai pada penerimaan seruan Allâh, mendirikan shalat, bermusyawarah, dan berinfaq (al-Syûrâ/42: 38). Jika *syûrâ* merupakan bagian dari iman, maka tidak sempurna iman suatu bangsa yang meninggalkan ajaran musyawarah; dan tidak sempurna Islamnya apabila mereka tidak mengamalkan ajaran musyawarah ini. Seperti halnya *syûrâ* menjadi sifat orang beriman, maka *syûrâ* juga menjadi keharusan bagi para pemimpin atau pemerintahan Islam dan rakyatnya. Menurut ajaran Islam seorang kepala negara dan segenap jajarannya diwajibkan bermusyawarah dalam segala urusan negara: politik, ekonomi, sosial, dan perundang-undangan. Demikian pula diwajibkan kepada rakyat atau wakil rakyat untuk memberi nasihat kepada kepala negara dan para pembantunya baik diminta maupun tidak. Hal ini ditegaskan dalam al-Qur'ân, Allâh telah mewajibkan Rasûl-Nya supaya bermusyawarah dengan kaum Muslimin dalam memutuskan suatu perkara (Âli- 'Imrân/3: 159).⁴⁷⁹

Ayat di atas diinterpretasikan oleh A. Hasjmy sebagai perintah Allâh kepada Nabi Muḥammad supaya bermusyawarah dengan kaum Muslimin. Tujuan pokoknya adalah mengajar mereka akan pentingnya musyawarah dalam urusan-urusan kenegaraan, dan sekaligus membiasakan mereka untuk mengawasi para pemimpin negara agar tidak melakukan penyelewengan.⁴⁸⁰ Sistem pengawasan

⁴⁷⁹A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 88.

⁴⁸⁰A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 89. Lihat juga Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-Prinsip Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 83.

melalui musyawarah lebih efektif daripada cara yang lain. Karena secara psikologis, setiap terjadi hubungan yang akrab antara pemimpin dengan rakyat atau sebaliknya, maka akan hilang rasa kecurigaan; dan dengan sendirinya tercipta transparansi informasi. sehingga lebih mudah dievaluasi. Di samping itu, kesenjangan antara pemerintah dan rakyat tetap terjalin harmonis sehingga persamaan sosial dalam kehidupan bernegara dapat terwujud dengan sempurna.

Mengenai musyawarah ini, oleh A. Hasjmy dianggap sebagai sistem demokrasi dalam negara dan pemerintahan Islam, karena musyawarah adalah salah satu sendi keimanan dan sifat khusus kaum Muslimin. Dengan demikian, dalam penyelenggaraan pemerintahan Islam dan pengambilan keputusan harus dilandasi *syûrâ*. Selanjutnya, dikatakan bahwa apabila musyawarah itu sebagian dari iman, maka tidak sempurnalah imannya suatu bangsa yang meninggalkan musyawarah. Demikian juga keharusan mutlak penerapan musyawarah bagi para pemimpin pemerintahan dan rakyat.⁴⁸¹

Pengertian musyawarah di atas, menurut Fazlur Rahman, dapat dikatakan sebagai forum konsultasi atau tukar menukar pikiran, gagasan termasuk saran-saran yang konstruktif Karena itu prinsip musyawarah tidak hanya diartikan seseorang meminta nasihat timbal balik melalui diskusi bersama. Hal ini secara langsung menunjukkan bahwa kepala negara tidak dapat sama sekali menolak keputusan yang diambil melalui hasil musyawarah. Lebih lanjut, Rahman sendiri menggambarkan bahwa lembaga *syûrâ* itu merupakan sebuah badan legislatif yang mewakili aspirasi dan kehendak rakyat.⁴⁸²

⁴⁸¹A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 89.

⁴⁸²Lihat Fazlur Rahman, "Implementation of the Concept of State in the Pakistani Milieu," *Islamic Studies*, No. 6 (September 1967), h. 206. Lihat juga Fazlur Rahman, "The Principle of Shura and the Role of the Ummah in Islam" dalam Mumtaz Ahmad (ed.), *State, Politics, and Islam*, (Washington: American Trust Publications, 1986), h. 87-96. Mengenai pemikiran politik Fazlur Rahman baca, Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, (Yogyakarta: UII Press, 2000). Dalam kesimpulannya, Hasbi menyatakan bahwa konsep negara Islam menurut Fazlur Rahman, *pertama*, nilai-nilai etika dalam sistem ketatanegaraan Islam merujuk pada al-Qur`ân yang tatacara pelaksanaannya terdapat dalam praktik masa Rasûl Allâh dan *al-Khulafâ` al-Râsyidîn*. *Kedua*, bentuk negara menurut Rahman adalah republik

Dalam sistem musyawarah ini tidak hanya dari pihak pemerintah dan penguasa yang mengajak umat untuk melaksanakannya, akan tetapi bisa terjadi sebaliknya yaitu dari pihak rakyat yang memulai dengan cara mengajak atau mengoreksi serta mengawasi jalannya pemerintahan. Apabila pemimpin pemerintahan meninggalkan musyawarah, menurut A. Hasjmy wajib diberhentikan dari jabatannya karena kepala negara bukanlah orang yang suci. Mengenai teknik pelaksanaan musyawarah, A. Hasjmy menyerahkan kepada kebutuhan zaman dan tempat. Artinya tidak membatasi apakah melalui sistem perwakilan yang dikenal dengan *ahl al-halli wa al-'aqdi*, yang oleh A. Hasjmy disebut ahli *syûrâ*. Namun, A. Hasjmy cenderung membenarkan sistem perwakilan, semacam Dewan Perwakilan Rakyat, meskipun dalam pelaksanaannya tidak sama dengan sistem *Trias Politica*.⁴⁸³

Selanjutnya, Islam telah menetapkan keharusan melaksanakan prinsip *syûrâ* bagi kaum Muslimin dalam kehidupan bermasyarakat. Namun, Islam tidak menentukan suatu cara tertentu dalam pelaksanaan syura tersebut. Dengan demikian, cara dan sistem musyawarah itu terserah kepada umat sesuai dengan perkembangan zaman. Kendatipun syura sebagian dari iman, namun sifatnya tidaklah mutlak. *Syûrâ* terikat dengan *nash* dan jiwa Islam. Suatu masalah yang ada *nash* haruslah diselesaikan sesuai dengan ketentuan *nash* tersebut dan tidak ada tempat bagi musyawarah di dalamnya, kecuali mengenai cara-cara pelaksanaan dari ketentuan *nash* itu. Dalam hal ini boleh bermusyawarah dengan ketentuan tidak keluar dari jiwa *tasyrî'*. Sebaliknya, suatu masalah yang tidak ada ketentuan *nash* padanya maka dapat dimusyawarahkan. Hasil musyawarah yang berupa kesepakatan bersama wajib dilaksanakan dengan syarat tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam.⁴⁸⁴

Mengutip pendapat 'Abd al-Qâdir 'Audah, A. Hasjmy mengemukakan bahwa *syûrâ* haruslah dijalankan berdasarkan atas lima prinsip: *pertama*, *syûrâ* ditetapkan bagi pemerintah dan rakyat.

yang diselenggarakan secara demokrasi. Dan *ketiga*, mengenai kedaulatan oleh Rahman cenderung memilih kedaulatan berada di tangan rakyat (kedaulatan rakyat).

⁴⁸³A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 89.

⁴⁸⁴A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 89-90.

Kedua belah pihak sama kedudukannya dalam musyawarah. *Kedua*, pemerintah wajib bermusyawarah dengan rakyat. Dalam hal ini rakyat dapat menggunakan haknya kapan saja untuk memberikan nasihat kepada pemerintah atau menuntut pemerintah untuk melaksanakan syariat Islam. *Ketiga*, *syûrâ* dilaksanakan dengan penuh keikhlasan karena Allâh dengan tujuan menegakkan kebenaran. Karena itu, *syûrâ* tidak boleh dipengaruhi oleh kepentingan pribadi, keluarga, dan golongan. *Keempat*, *syûrâ* bukanlah semata-mata berdasarkan suara terbanyak, tetapi mengacu pada kebenaran atau tidak menyimpang dari syariat. Keputusan yang disepakati adalah keputusan yang sesuai dengan hukum Allâh dan Rasûl-Nya. Dan *kelima*, setiap keputusan yang diambil wajib diamalkan. Setiap individu dalam masyarakat harus menghormati setiap keputusan yang diambil dalam musyawarah.⁴⁸⁵

Secara historis, pada periode *al-Khulafâ' al-Râsyiûn* tradisi *syûrâ* tetap dipertahankan sebagai forum pengambilan keputusan politik. Demikian juga dalam menyelesaikan persoalan-persoalan sosial, termasuk penyelesaian konflik di kalangan masyarakat. Para *khalîfah* dalam kedudukannya sebagai hakim selalu meminta pendapat dan nasehat para sahabat senior. Baru pada pertengahan masa *khalîfah* 'Utsmân tradisi itu mulia tereduksi. Sebaliknya, dia lebih mendengarkan suara anggota keluarganya dari kelompok Umawiyah.⁴⁸⁶ Pada masa pemerintahan 'Alî, sistem *syûrâ* semakin tidak berfungsi lagi, karena rakyat sudah tidak utuh dan terbagi dua kelompok besar,⁴⁸⁷ yaitu Umawiyah dan Hasyimiyah.⁴⁸⁸

Seperti telah dijelaskan di atas bahwa harus ada musyawarah antara pemerintah dan rakyat tidak berarti dalam musyawarah tersebut dilibatkan seluruh rakyat. Dalam praktiknya, ada sekelompok orang yang mewakili rakyat (ahli *syûrâ*), yang pada zaman permulaan Islam dinamakan *ahl al-halli wa al-'aqdi*. Jumlah ahli *syûrâ* tidak ditetapkan secara pasti oleh Islam, juga tidak diatur cara penunjukannya. Pada masa Nabi Muḥammad dan *al-Khulafâ' al-*

⁴⁸⁵A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 91-93.

⁴⁸⁶Lihat, Muhammad Kurd 'Alî, *Al-Islâm wa al-Ḥadlârah al-'Arabiyah*, (Al-Qâhirah: Lajnah al-Ta'lîf wa al-Taujanah wa al-Nasyr, 1968), h. 374.

⁴⁸⁷Arthur Jeffery, *A Reader on Islam*, (New York: Books for Libraries, 1980), h.

7.

⁴⁸⁸Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, h. 30.

Râsyidûn, ahli *syûrâ* semuanya berdomisili di Madinah yang terdiri dari tokoh-tokoh masyarakat yang memiliki kualifikasi: adil dalam arti luas, berilmu atau berwawasan luas, dan bijak dalam menentukan sikap atau pendapat.⁴⁸⁹ Mengenai kualifikasi ahli *syûrâ* sebagaimana dikemukakan di atas, A. Hasjmy sepakat dengan persyaratan yang diajukan al-Mâwardî.⁴⁹⁰ Lebih lanjut, al-Mâwardî mengklasifikasikan ahli *syûrâ* ke dalam dua kelompok: *pertama*, dewan pemilih (*ahl al-ikhtiyâr*) yang bertugas memilih imâm atau pemimpin untuk umat; dan *kedua*, dewan imâm (*ahl al-imâmah*) yang bertugas mengangkat salah seorang dari mereka sebagai *imâm* atau *khalîfah* yang akan mengurus urusan umat.

3. *Khilâfah: al-Imâmah al-Kubrâ*

Seperti dimaklumi bahwa peranan Nabi Muḥammad pada periode Madinah tidak hanya sebagai Rasûl Allâh dalam pengertian sempit, yaitu sekedar menyampaikan *risâlah dîniyyah* seputar ibadah formal, melainkan lebih dari itu, beliau menjadi kepala negara. Dalam kapasitasnya sebagai kepala negara di Madinah, nabi menjalankan tugas-tugas politik kenegaraan. Dilihat dari perspektif ini, Nabi Muḥammad merupakan pelopor politik dan sekaligus kepala negara dalam komunitas Muslim. Dalam kaitan ini, A. Hasjmy menegaskan bahwa dalam kapasitasnya sebagai kepala negara, Nabi Muḥammad bertugas menegakkan agama dan hukum Allâh, membimbing umat serta mengurus kepentingan mereka dalam batas-batas ajaran Allâh. Setelah nabi wafat, wahyu pun berakhir dan Islam menjadi agama yang sempurna dan al-Qur'ân dan al-Sunnah menjadi pedoman dasar kehidupan kaum Muslimin.⁴⁹¹

Menurut A. Hasjmy, tugas Nabi Muḥammad belum selesai dan tidak akan selesai selama dunia masih berkembang, yaitu tugasnya sebagai kepala negara. Selama umat manusia masih ada, selama itu pula Islam dengan syariatnya perlu ditegakkan untuk kebahagiaan mereka di dunia dan di akhirat. Untuk melaksanakan tugas sebagai

⁴⁸⁹A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 94.

⁴⁹⁰Abû Hasan al-Mâwardî, *Kitâb al-Ahkâm al-Sulthâniyyah wa al-Wilâyah al-Dîniyyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1960), h. 5-6.

⁴⁹¹A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 152.

kepala negara maka perlu adanya pengganti Nabi Muḥammad yang bertugas memimpin umat. Pengganti nabi dalam mengurus atau memimpin umat dinamakan *khalîfah*, dan jabatannya disebut *khilâfah* atau *imâmah*.⁴⁹²

a. Pengertian dan Kedudukan *Khilâfah/Imâmah*

Secara terminologi, *khilâfah*, *al-Imâmah al-Kubrâ*, dan *Imârah al-Muslimîn* mempunyai persamaan makna, yakni kepemimpinan menyeluruh yang meliputi persoalan atau masalah keduniaan atau keakhiratan. Fungsi kepemimpinan di sini adalah sebagai pengganti kedudukan Nabi Muḥammad.⁴⁹³ Dengan kata lain, *imâmah* atau kata yang sejenisnya ialah ungkapan yang berkenaan dengan pengganti fungsi Rasûl Allâh untuk menjalankan peraturan syariat dan melestarikan ajaran-ajaran agama,⁴⁹⁴ dalam satu ketentuan yang mesti diikuti oleh umat Islam.⁴⁹⁵

Menurut Ibnu Khaldûn, *khilâfah* merupakan pengganti Nabi Muhammad dengan tugas yang sama yaitu mempertahankan agama dan menjalankan kepemimpinan di dunia. Lembaga ini disebut *khilâfah* atau *imâmah*. Orang yang menjalankan tugas *khilâfah* disebut *khalîfah* atau *imâm*. Kemudian orang menyebutnya sultan (Arab: *sulthân*), ketika rakyat mengikat janji kepada setiap orang yang berkuasa. Istilah *imâm* sering diidentikkan dengan *imâm* shalat dalam hal mengikuti dan menuruti segala tingkah laku atau perbuatannya. Selanjutnya, jabatan *imâm* adalah suatu kewajiban. Para sahabat dan *tâbi'în* telah sepakat melalui *ijmâ'* bahwa lembaga *imâmah* wajib menurut hukum syariat agama.⁴⁹⁶ Karena itu, istilah *khalîfah* dapat didefinisikan sebagai orang yang mewakili umat dalam menjalankan pemerintahan, kekuasaan, dan penerapan hukum-hukum syariat. Hal itu karena Islam telah menjadikan pemerintah dan kekuasaan sebagai milik umat. Untuk itu diangkatlah

⁴⁹²A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 152.

⁴⁹³Ibrâhîm Aḥmad al-Adawî, *Al-Nuzhum al-Islâmiyyah*, (Al-Qâhirah: Anjlu al-Mishriyyah, 1972), h. 140.

⁴⁹⁴Abû al-Fidâ' Ismâ'îl ibn Katsîr al-Damsyiqi, *Mukhtashar Tafsîr ibn Katsîr*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 330.

⁴⁹⁵Alî 'Abd al-Râziq, *Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm; Baḥts fî al-Khilâfah wa al-Hukûmah fî al-Islâm*, (Al-Qâhirah: Mathba'ah Mishr Syarîkah Musâḥamah Mishriyyah, 1925), cet.ke-3, h. 2.

⁴⁹⁶'Abd al-Rahmân ibn Khaldûn, *Muqaddimah ibn Khaldûn*, h. 243-250.

seseorang yang akan melaksanakan pemerintahan sebagai wakil umat. Allâh telah mewajibkan kepada umat untuk menerapkan seluruh hukum syariat.⁴⁹⁷

Dalam pandangan sebagian ulama, kedudukan *khalifah* atau *imâm* di kalangan umat Islam sejajar dengan kedudukan Rasûl Allâh di tengah-tengah kaum Muslimin.⁴⁹⁸ Ia mempunyai kekuasaan spiritual dan temporal serta memiliki hak untuk mengurus persoalan agama. Dengan demikian, ia harus melaksanakan fungsinya di tengah-tengah masyarakat dalam batas-batas yang telah ditentukan oleh agama.⁴⁹⁹ Jelasnya, *khalifah* atau pengganti rasûl bagi mereka terdapat wilayah kekuasaan yang bersifat mutlak dan universal. Tidak diragukan lagi ia memegang kekuasaan dan hak untuk mengawasi seluruh umat manusia dan segala sesuatu yang dimilikinya.⁵⁰⁰

Kekuasaan seorang *khalifah* dalam mengatur kaum Muslimin, tidak boleh ditandingi oleh siapa pun. Karena itu, seluruh pranata negara Islam, baik menteri, hakim, gubernur, maupun bendahara negara, semuanya hanyalah wakil-wakil atau delegasi-delegasinya. Dialah satu-satunya pemegang kekuasaan untuk memilih mereka, memberi wewenang dan kekuasaan sebatas yang ia kehendaki. Oleh sebab itu, seorang *imâm/khalifah* mempunyai kekuasaan untuk menguasai seluruh dunia Islam sebagai penguasa tunggal. Dalam teori ini tidak dibolehkan adanya dua *imâm* atau lebih dalam satu masa yang bersamaan.⁵⁰¹

Kekuasaan seorang *khalifah* itu terikat dengan ketentuan *syara'*. Sebab itu, ia dituntut menempuh satu-satunya cara yang telah dipersiapkan oleh syariat berupa prinsip-prinsip, tujuan, metode,

⁴⁹⁷Hizb al-Tahrîr, *Ajhizah Daulah al-Khilâfah fi al-Hukm wa al-Idârah*, (Beirut: Dâr al-Ummah, 2005), h. 20.

⁴⁹⁸Abû al-A'lâ al-Mudûdi, *Al-Islâm wa Madaniyyah al-Hadîtsah*, (Al-Qâhirah: Dâr al-Anshâr, 1978), h. 38.

⁴⁹⁹Sulaiman Noordin, *Islam, al-Qur'ân dan Ideologi Masa Kini*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995), h. 16.

⁵⁰⁰Abd al-Rahmân ibn Khaldûn, *Muqaddimah ibn Khaldûn*, h. 157-160.

⁵⁰¹Pendapat ini, antara lain, dikemukakan oleh al-Mâwardî. Lihat Abû Hasan al-Mâwardî, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, h. 5.

teknik, dan kebijaksanaan yang mesti dilaksanakan.⁵⁰² Dengan demikian tidak dibolehkan ada seorang pun yang sesat dan menyeleweng dari ketentuan yang telah digariskan tersebut. Semuanya harus mengikuti ajaran agama Islam yang telah dijelaskan oleh Nabi Muhammad. Itulah petunjuk-petunjuk yang telah ditetapkan oleh kitab Allâh, sunnah rasûl dan *ijmâ'* kaum Muslimin. Berpijak pada pemahaman seperti inilah menurut 'Abd al-Râziq, terdapat sebagian ulama dan kaum Muslimin yang berpendapat bahwa apabila seorang *khalîfah* telah menyeleweng atau menyimpang dari garis-garis yang telah ditetapkan syariat Islam itu, ia mesti dipecat dari jabatannya, dan dengan demikian hilanglah hak untuk ditaati oleh masyarakat atau tidak ada lagi kewajiban untuk taat kepadanya.⁵⁰³

Khilâfah, dalam pandangan A. Hasjmy, adalah jabatan pengganti kenabian yang bertugas melanjutkan pimpinan kerohanian dan kenegaraan, maka adanya jabatan *khilâfah* itu mutlak bagi kaum Muslimin. Hampir semua mazhab dalam Islam sependapat bahwa kepemimpinan bagi umat Islam yang bernama *khilâfah* adalah wajib hukumnya. Karena, adanya *imâm* adil yang bertugas menjalankan perintah Allâh dan syariat Islam di tengah-tengah umat adalah kewajiban bagi kaum Muslimin.⁵⁰⁴

Berkenaan dengan keharusan adanya jabatan *khilâfah*, menurut pendapat 'Abd Qâdir 'Audah, seperti dikutip A. Hasjmy, didasarkan pada dua alasan, yaitu wajib *syar'î* dan wajib *'aqlî*. Menurut *syara'*, adanya *khilâfah* atau imâmah suatu keharusan. *Syara'* mewajibkan atas setiap Muslim untuk memilih dan mengangkat *khalîfah*. Apabila pemilihan dan pengangkatan sudah dilakukan, maka selesailah kewajiban mereka sampai tiba saatnya *khalîfah* berakhir tugasnya karena dipecat atau meninggal dunia. Adapun dalil yang menyatakan tentang kewajiban tersebut adalah ayat-ayat al-Qur`ân, antara lain al-Nisâ`/4: 59, 64; al-Hasyr/59: 7; dan al-Ahzâb/33: 36.⁵⁰⁵

⁵⁰²Abû al-A'lâ al-Mudûdi, *The Islamic Law and Constitution*, (Lahore, Pakistan: Islamic Publication, 1969), h. 172-176.

⁵⁰³Alî 'Abd al-Râziq, *Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, h. 5.

⁵⁰⁴A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 156

⁵⁰⁵A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 158-159.

Rasûl Allâh telah menciptakan kesatuan politik di kalangan kaum Muslimin dan menggabungkan mereka dalam satu negara, di mana rasûl sendiri menjadi kepala negara. Di sini rasûl berfungsi ganda: pertama, sebagai penyampai wahyu Allâh kepada manusia; dan kedua, menjalankan perintah Allâh (syariat) dan mengarahkan politik negara dalam batas-batas yang ditetapkan Allah. Dengan wafatnya rasûl maka berakhir pulalah wahyu (al-Mâ'idah/5: 3); namun, kepemimpinan negara tetap berlangsung dan dipegang oleh para penggantinya (*khalifah*). Hal ini dimaksudkan agar umat tidak kehilangan pemimpin; dan dalam pada itu umat memerlukan orang yang akan menjalankan syariat (ajaran al-Qur`ân dan al-Sunnah) dan memimpin umat dalam satu kesatuan politik. Karena itu, negara perlu dibangun; kepala negara perlu dipilih dan diangkat untuk mengarahkan politik sesuai dengan ajaran Islam yang murni.⁵⁰⁶

Berbeda dari pandangan A. Hasjmy, menurut 'Abd al-Râziq, kata "*khalîfah*" adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja '*takhallafa*' yang secara literal berarti menggantikan.⁵⁰⁷ Seseorang dikatakan menggantikan (*takhallafa*) jika ia berada di belakang orang lain, dan ia menggantikan tempat orang tersebut. Seterusnya menggantikan tempat orang lain apabila ia melaksanakan fungsi yang diberikan orang kepadanya, karena tidak ada yang digantikan itu, meninggal dunia, ketidakmampuan, atau alasan lain. Jadi, siapa saja yang menggantikan fungsi atau jabatan orang lain dalam pengertian ini dinamakan *khalîfah*, dan lembaga tempat menggantikan fungsi tersebut dinamakan *khalîfah*. Sedangkan *khalîfah* dalam pengertian *al-Sulthân al-A'zhâm* (penguasa tertinggi), menurut 'Abd al-Râziq bukanlah pengganti Rasûl Allâh dan masalah itu tidak ada sangkut pautnya dengan agama. Al-Qur`ân dan hadis tidak pernah memberikan penjelasan yang tegas mengenai *khalîfah*.⁵⁰⁸

Berdasarkan pengertian di atas dapat dipahami bahwa sebagai penguasa tertinggi dalam suatu pemerintahan, *khalîfah* itu tidak harus memegang kekuasaan atas wilayah-wilayah yang terdiri dari kesatuan politik. Akan tetapi pemegang kekuasaan di satu wilayah tertentu pun dapat disebut *khalîfah*. Di samping itu kata *al-Sulthân*

⁵⁰⁶A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 160.

⁵⁰⁷Alî 'Abd al-Râziq, *Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, h. 1.

⁵⁰⁸Alî 'Abd al-Râziq, *Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, h. 16.

al-A'zhâm tersebut dari segi historis dapat juga dipahami bahwa penguasa yang demikian tidak harus memiliki dua kekuasaan sekaligus, spiritual dan temporal. Dengan demikian pengertian *khilâfah* menurut 'Abd al-Râziq identik dengan pemerintahan. Sedangkan corak pemerintahan tersebut boleh berbentuk apa saja mengikuti perkembangan masyarakat dan zaman. Batasan *khilâfah* seperti dikemukakan 'Abd al-Râziq tentu saja berseberangan dengan pendapat kaum Muslimin secara umum. Namun, 'Abd al-Râziq telah membuka cakrawala umat Islam untuk meninjau kembali makna *khilâfah* dan penerapannya dalam sistem pemerintahan Islam dengan mengemukakan konsep ketatanegaraan yang fleksibel.

Bagi umat Islam, prinsip dasar *khilâfah* itu hendaknya dipulangkan pada pemilihan *ahl al-halli wa al-aqdi* (anggota parlemen), sebab *imâm* itu merupakan kedudukan yang diperoleh melalui pembaiatan atau pemilihan yang diberikan oleh para anggota lembaga itu kepada seorang *imâm*, setelah mereka bermusyawarah. Akan tetapi 'Abd al-Râziq melihat dalam perjalanan sejarah selanjutnya seorang *khalîfah* tidak mungkin menduduki jabatan ini kecuali melalui ujung tombak, mata pedang, dan pengerahan pasukan besar-besaran. Dengan semua itulah ia dapat memperkukuhkan kedudukannya.⁵⁰⁹

Menyangkut pengangkatan *imâm*, seperti dikemukakan 'Abd al-Râziq, mendapat pengakuan dari sebagian pemikir Muslim lainnya, seperti yang dikomentari Qamaruddin Khan:

Teori penetapan inilah yang memusnahkan cita-cita demokrasi dalam politik Islam. Sesudah periode *al-Khulafâ' al-Râsyidûn*, setiap penguasa Muslim terus-menerus ingin melestarikan sistem kekuasaan dinasti atas umat Islam. Kelihatannya struktur *khilâfah* masih dipertahankan oleh dinasti Umayyah, Abbasiyah, Fathimiyah, dan Turki 'Utsmaniyah, akan tetapi semangat demokrasi Islam telah dikuburkan di dalam kain kafan 'Alî, *khalîfah* terakhir dari *al-Khulafâ' al-Râsyidûn*.⁵¹⁰

⁵⁰⁹'Alî 'Abd al-Râziq, *Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, h. 25.

⁵¹⁰Qamaruddin Khan, *Al-Mawardi's Theory of the State*, (Lahore: Bazmi-Iqbal, t.th), h. 25.

Dari pernyataan di atas dapat dilihat bahwa 'Abd al-Râziq dan penulis lainnya mengakui periode *al-Khulafa' al-Râsyidûn* sebagai *khilâfah* yang murni dan sesuai dengan cita-cita politik Islam. Adapun *khilâfah* sesudah *al-Khulafa' al-Râsyidûn* terdapat penyimpangan-penyimpangan dan perbedaan baik dalam cara pemilihan maupun corak pemerintahan, yang berubah menjadi bentuk dinasti atau kerajaan. Kondisi seperti ini, menurut analisis Ibnu Khaldûn, merupakan peralihan sistem *khilâfah* yang sejati kepada sistem dinasti dan kerajaan. Ibnu Khaldûn mengklasifikasikan periode kekhalifahan kepada tiga periode: periode pertama adalah periode *al-Khulafa' al-Râsyidûn* yang merupakan periode kekhalifahan yang murni dan sempurna. Periode kedua adalah periode *khalîfah-khalîfah* Umawiyah dan Abbasiyah. Periode ini merupakan periode kekhalifahan yang bercampur dengan kerajaan atau kerajaan yang bercampur dengan sistem kekhalifahan. Artinya pada waktu yang sama sistem kerajaan mampu mencapai tujuan-tujuan kekhalifahan. Sedangkan periode ketiga, dan yang terakhir, adalah periode kerajaan yang murni yang bertujuan untuk mewujudkan sistem kerajaan itu sendiri dan memenuhi ambisi-ambisi duniawi; sebuah periode kerajaan yang telah memutuskan diri dari hakikat kekhalifahan atau makna-makna substansial kekhalifahan yang religius. Periode ini adalah periode negara-negara *al-'ajam* (non-Arab) yang memerintah setelah bangsa Arab pada abad-abad terakhir.⁵¹¹

Menurut 'Abd al-Râziq, para penguasa Islam mulai dari zaman Muawiyah hingga masa sekarang ini, mereka membangun pemerintahannya di atas ketajaman pedang dan penekanan-penekanan terhadap kelompok yang berada di luar kelompoknya. Untuk memperkuat pendapatnya, 'Abd al-Râziq mengangkat kasus pembaiatan Yazîd ibn Muawiyah, di mana ada seorang juru bicara dengan kalimat singkat mengatakan: *Amîr al-Mu'minîn* sambil menunjukkan kepada Yazîd. Selanjutnya, "siapa saja yang membangkang, ini bagiannya," serunya sambil menghunus pedangnya.⁵¹² Dari kasus pembaiatan Yazîd tersebut dapat dilihat

⁵¹¹'Abd al-Rahmân ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, h. 244-250.

⁵¹²'Alî 'Abd al-Râziq, *Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, h. 28.

bahwa *bai'at* yang diberikan itu melalui penekanan atau paksaan; bukan melalui musyawarah.⁵¹³

Adapun perkembangan kehidupan kenegaraan pada masa itu dan masa sesudahnya, bentuk pemerintahan Islam berubah menjadi monarki, yaitu pengisian kedudukan kepala negara ditentukan atas asas keturunan. Berdasarkan jalur keturunan inilah dibangun *khilâfah* Bani Umayyah, Bani Abbasiyah, *khilâfah-khilâfah* lain di sepanjang sejarah Islam.⁵¹⁴ Cara seperti inilah yang digambarkan oleh Ibnu Khaldûn sebagai keterjebakan dalam kemewahan duniawi, dan secara gradual akan memperlemah kekuasaan itu sendiri karena keterbatasan cakupan '*ashabiyyah*. Tingkat solidaritas sosial semakin menurun. Akibatnya, dukungan rakyat terhadap kekuasaan pun semakin berkurang.

Berdasarkan kenyataan tersebut 'Abd al-Râziq menyimpulkan bahwa sistem *khilâfah* yang dibangun setelah nabi wafat, dalam perkembangannya mengalami berbagai proses pengikisan nilai-nilai. Dari bentuk musyawarah umum dan terbuka kepada musyawarah terbatas. Dari *bai'ah* yang ikhlas sampai kepada yang dipaksakan dan yang diberikan dengan motif-motif tertentu pula. Pengertian *khilâfah* dalam perjalanan sejarah juga berubah, dari pengertian sebagai pemerintah atau institusi yang lebih bersifat demokratis dan sebagai tempat berfungsinya pengganti rasûl menjadi dinasti atau kerajaan; dan terakhir sebagai satu sistem politik (pemerintahan), yang menyatukan semua wilayah-wilayah Islam di bawah satu kekuasaan politik seperti halnya dengan *khilâfah* Turki 'Utsmâniyah.

Selanjutnya, 'Abd al-Râziq, berbeda dari Ibnu Khaldûn, membagi periode *khilâfah* kepada dua periode. periode pertama sebagaimana yang telah disebutkan yaitu periode *al-Khulafâ' al-Râsyidûn*. Pada periode ini *khilâfah* sama pengertiannya dengan pemerintahan. Pemilihan *khalîfah* melalui *bai'ah* murni dan tidak membangun kekhilifahannya berdasarkan kekuatan senjata dan penekanan atau paksaan.⁵¹⁵ Sedangkan periode kedua yaitu semenjak Muawiyah

⁵¹³Badri Yatim, *Sejarah Kebudayaan Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993), h. 45.

⁵¹⁴Mahmood Mohd. Taib, *Sejarah Tamaddun Islam*, (Kelantan: Pustaka Aman Press, 1971), h. 30.

⁵¹⁵'Alî 'Abd al-Râziq, *Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, h. 24-25.

sampai dengan berakhirnya sistem *khilâfah* di tangan Kamal Atatürk,⁵¹⁶ tidak lagi terjadi *bai'ah* terbuka, kecuali pada beberapa *khalîfah* tertentu dan pemerintahan mereka secara umum dibina di atas tipu daya dan ketajaman pedang. Dengan penyatuan seluruh wilayah Islam di bawah satu sistem pemerintahan.⁵¹⁷

Secara faktual, 'Abd al-Râziq melihat bahwa *khilâfah* semenjak awalnya hingga sepanjang perjalanan sejarahnya tidak mempunyai sistem pemerintahan yang baku. Kaum Muslimin tidak mesti menjadikan sistem tersebut sebagai corak pemerintahan yang satu-satunya harus dianut. Demikian pula dengan masalah pemerintahan dan fungsi-fungsi kenegaraan, semua itu ialah masalah yang berkenaan dengan politik, dan sama sekali tidak ada kaitannya dengan agama. Agama tidak mengenal lembaga itu, tidak memerintahkan, dan tidak pula melarang mendirikan.⁵¹⁸ Agaknya, 'Abd al-Râziq secara implisit mengakui kekhalifahan dengan syarat sejalan dengan sistem yang dia sebut "periode pertama", yakni masa pemerintahan *al-Khulafâ' al-Râsyidûn* sebagai sistem pemerintahan yang ideal; namun, tidak harus dipaksakan kepada seluruh umat Islam di dunia.

Dalam perkembangan berikutnya, persoalan *khilâfah* atau *imâmah* melahirkan teori-teori yang kemudian dijadikan sebagai kerangka berpikir dalam sistem politik Islam. Di antara teori-teori yang muncul adalah: *pertama*, teori yang dikemukakan oleh kaum Khawârij.⁵¹⁹ Dalam bidang ketatanegaraan, kaum Khawârij

⁵¹⁶Lihat, Abû al-A'lâ al-Maudûdi, *Khilafah dan Kerajaan*, terjemahan Muhammad al-Baqir, (Bandung: Mizan, 2007), h. 202.

⁵¹⁷Ali 'Abd al-Râziq, *Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, h. 25.

⁵¹⁸Ali 'Abd al-Râziq, *Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, h. 103.

⁵¹⁹Pada awalnya kaum Khawârij ingin menghabiskan 'Ali dan Muawiyah, karena pandangan mereka yang negatif mengenai diri dan pribadi kedua tokoh itu, tetapi pada kenyataannya mereka hanya berhasil membunuh 'Ali, sedangkan Muawiyah terlalu sulit bagi mereka untuk menumpasnya.⁵¹⁹ Memang sisi penting persoalan yang mereka angkat bukan masalah kekhalifahan atau *imâmah*, tetapi pelaksanaan syariat seperti yang digariskan di dalam al-Qur`ân. Siapa pun yang mampu melaksanakan syariat tersebut dianggap memenuhi syarat untuk menjadi *imâm* atau pemimpin. Cara berpikir seperti itu menggiring mereka untuk menampik keabsahan kekhalifahan yang semata berasal dari suku Quraisy, prinsip kunci dalam alur pemikiran Sunni yang dianggap mulia di sepanjang sejarah negara Islam. Menurut Antony Black, Khawârij adalah kelompok agama garis keras. Bahkan mereka menetapkan jihad sebagai rukun Islam yang keenam. Mereka mendukung pembunu-

mempunyai paham yang berlawanan dengan paham yang ada pada zamannya. Mereka lebih bersifat demokratis, karena menurut mereka *khalifah* atau *imâm* harus dipilih secara bebas oleh seluruh umat Islam; dan yang berhak menjadi *khalifah* bukanlah anggota suku bangsa Quraisy saja, atau bukan hanya orang Arab, tetapi siapa saja yang mampu dengan syarat bahwa dia harus seorang Muslim sekalipun hamba sahaya yang berasal dari Afrika. *Khalifah* yang terpilih akan terus memegang jabatannya selama dia bersikap adil dan menjalankan syariat Islam. Namun, kalau dia menyeleweng dari ajaran Islam, maka dia wajib dijatuhkan atau dibunuh.⁵²⁰

Secara teologis, golongan Khawârij mempunyai keyakinan teramat kuat terhadap agama yang dipeluknya, sehingga menolak terhadap segala bentuk perbuatan dosa kendati amat sederhana. Sikap itu melahirkan dogma-dogmanya yang lain, seperti keyakinan bahwa setiap perbuatan merupakan bagian penting dari iman. Artinya, setiap Muslim berkewajiban melaksanakan kebaikan dan menjauhi kemungkaran serta mewujudkan persamaan hak di antara orang-orang beriman. Mereka menganggap kesalahan sebagai watak dan pribadi setiap Muslim yang tidak dapat ditawar. Oleh sebab itu, seorang pelaku dosa besar divonis sebagai kafir meskipun ia telah mengucapkan dua kalimat syahadat atau melaksanakan semua bentuk peribadatan.⁵²¹

han tanpa pandang bulu (*isti'râd*) terhadap semua lawan mereka dengan alasan bahwa mereka merupakan kaum Musyrikin, dan karenanya mereka tidak memiliki hak untuk hidup. Lebih jauh, Khawârij meyakini bahwa menyimpang dari iman atau tatanan moral menyebabkan seseorang keluar dari Islam (*murtad*). Mereka men-cabut syarat "saudara kandung" dari kriteria kepemimpinan, dan sebagai gantinya mengajukan syarat moral yang amat ketat. Seorang pemimpin harus unggul dalam sifat-sifat utama, seperti keadilan dan kesalehan; jika terjadi penyimpangan dalam bentuk apa pun akan langsung menyebabkan penurunan statusnya. Pengangkatan pemimpin harus melalui pemilihan dan ikrar kesetiaan (*bai'ah*), yang dipahami sebagai sumpah yang saling mengikat. Ketika sumpah dilakukan seorang pemimpin harus berjanji menerapkan al-Qu'ân dan al-Sunnah, tidak yang lainnya, dan umat bersumpah untuk setia kepadanya. Antony Black, *Pemikiran Politik Islam Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, terjemahan Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006), h. 49.

⁵²⁰Muhammad Ahmad Abû Zahrah, *Al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, (Al-Qâhirah: Maktabah al-Adab, t.th), h. 104-106.

⁵²¹Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibnu Taimiyah tentang Pemerintahan Islam*, terjemahan Masrohon, (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), cet.ke-3, h. 6.

Jika kepercayaan Khawârij diterjemahkan ke dalam perilaku politik, maka akan ditemukan ciri utamanya yaitu hak mutlak tidak hanya untuk menantang, tetapi juga memberontak terhadap pemerintah yang berkuasa, jika terbukti bahwa tindakan atau karakternya tidak segaris dengan standard baku undang-undang pemerintah atau *imâm*. Menurut standard ini, pemerintah atau *imâm* haruslah seorang dengan pribadi utuh dan adil serta saleh tanpa mengabaikan ajaran-ajaran al-Qurân. Penyimpangan perilaku dianggap sesuatu yang tidak wajar sehingga seorang pemimpin harus dicopot dari jabatannya. Sikap tegas Khawârij telah memberi pengaruh terhadap kaum pemberontak terhadap pemerintah yang sah karena dianggap telah menyimpang dari norma-norma agama.

Sikap tegas mereka dapat juga dilihat pada “pemujaan” yang berlebihan terhadap al-Qur`ân, mereka seringkali meremehkan arti sunnah atau hadis. Penyimpangan sekecil apa pun dari ajaran al-Qur`ân yang dilakukan setiap Muslim dianggap cukup untuk menyebutnya sebagai penghina Tuhan., sehingga patut diganjar dengan hukuman yang paling keras, tak peduli apakah ia rakyat jelata atau penguasa. Bila sang pelaku dosa itu kebetulan seorang pemimpin Islam, maka cukup alasan bagi mereka untuk menumbangkan dan mengakhiri kekuasaannya.⁵²²

Pada awalnya kaum Khawârij ingin menghabiskan ‘Alî dan Muawiyah, karena pandangan mereka yang negatif mengenai diri dan pribadi kedua tokoh itu, tetapi pada kenyataannya mereka hanya berhasil membunuh ‘Alî, sedangkan Muawiyah terlalu sulit bagi mereka untuk menumpasnya.⁵²³ Memang sisi penting persoalan yang mereka angkat bukan masalah kekhalifahan atau *imâmah*, tetapi pelaksanaan syariat seperti yang digariskan di dalam al-Qur`ân. Siapa pun yang mampu melaksanakan syariat tersebut dianggap memenuhi syarat untuk menjadi *imâm* atau pemimpin. Cara berpikir seperti itu menggiring mereka untuk menampik keabsahan kekhalifahan yang semata berasal dari suku Quraisy, prinsip kunci

⁵²²Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam*, h. 121-122.

⁵²³Lihat Nurcholish Madjid (ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 12.

dalam alur pemikiran Sunni yang dianggap mulia di sepanjang sejarah negara Islam.⁵²⁴

Pemikiran politik kaum Khawârij mengacu kepada lahirnya “teori pemberontakan” yang berbeda dari teori-teori mana pun di dunia.⁵²⁵ Di samping itu, konsep persamaan (*musâwah*) dan demokratis dalam sistem kepemimpinannya; dan persyaratan kesalehan bagi calon pemimpin menjadikan kelompok ini sangat

⁵²⁴Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam*, h. 120.

⁵²⁵Karena pertentangan yang semakin memuncak antara kelompok ‘Alî di Madinah dan kelompok Muawiyah di Damaskus, perang pun tak dapat terhindarkan, maka terjadilah *al-fitnah al-kubrâ* yang kedua dalam Islam. Kelompok ‘Alî pada awalnya berhasil mengungguli lawannya di bidang militer, tetapi dia lebih mengutamakan kesatuan umat dan karenanya menerima usul kompromi dengan pihak Muawiyah. Ketika prosedur kompromi dilaksanakan, ‘Alî kurang cerdas membaca kondisi lawannya, Muawiyah. Akibatnya, dia kalah diplomatik dan akhirnya secara *de jure* ‘Alî kehilangan legitimasi politiknya, dan legitimasi itu beralih kepada Muawiyah. Karena kesediaannya mengadakan kompromi dengan Muawiyah, ada pihak yang tidak setuju dan melancarkan protes keras terhadap tindakan ‘Alî. Maka, kelompok ‘Alî pun terpecah kemudian muncullah kelompok lain yang dikenal Khawârij (Pembelot). Kaum Khawârij kemudian meletakkan program-program sosial-politik yang radikal dan puritanis. Untuk tujuan menegakkan otoritas mereka sendiri, kaum Khawârij merencanakan hendak menyenyapkan baik ‘Alî maupun Muawiyah sekaligus. Sikap reaktif mereka didasarkan atas asumsi bahwa ‘Alî dan Muawiyah bersama pengikut-pengikut mereka telah melakukan dosa besar. Menurut kaum Khawârij, setiap Muslim yang melakukan dosa besar tidak lagi disebut Muslim, dan karena itu harus dilenyapkan. Akibatnya, kaum Khawârij memusuhi siapa saja yang bukan kelompoknya. Mereka kemudian mengembangkan konsep “*hijrah*”, yakni suatu pandangan bahwa setiap Muslim harus berhijrah dengan cara berpindah dan bergabung dengan kelompok mereka. Jika ada orang yang menolak hijrah, maka ia wajib diperangi sesuai dengan hukum yang berlaku terhadap mereka yang hidup dalam *Dâr al-Ḥarb*, sebab hanya golongan merekalah yang berada dalam *Dâr al-Islâm*. Nurcholish Madjid (ed.), *Khazanah Intelektual*, h. 11-13. Selanjutnya, Majid Ali Khan menyatakan bahwa Khawârij lebih merupakan suatu kelompok politik daripada teologis. Mereka menerima otoritas Abû Bakr dan ‘Umar tetapi mencela secara terang-terangan ‘Utsmân, ‘Alî, dan Muawiyah. Mereka mengatakan bahwa *tahkîm* (arbitrase) atau hakim untuk perselisihan antara ‘Alî dan Muawiyah adalah berlawanan terhadap prinsip-prinsip Islam. Hanya Allâh yang harus ditaati melalui al-Qur`ân dan bukan manusia. Majid Ali Khan, *Sisi Hidup Para Khalifah Saleh*, terjemahan Joko S. Abd. Kahhar, (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), h. 231. Kemudian, kaum Khawârij menyusun kekuatan kembali dan meneruskan perlawanan terhadap kekuasaan Islam resmi baik di zaman Dinasti Bani Umayyah maupun di zaman Dinasti Bani Abbasiyah. Para pemegang kekuasaan pada waktu itu mereka anggap telah menyeleweng dari Islam dan oleh karena itu mesti ditentang dan digulingkan. Lihat, Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 11-12.

ideal, kendatipun sulit dicapai hingga saat ini. Bahkan mereka menegaskan bahwa siapa pun, bangsawan Arab ataupun budak hina dari Ethiopia, laki-laki atau perempuan, berhak memerintah umat Islam selama ia mampu menunjukkan kecakapan dan keahliannya untuk melaksanakan ajaran-ajaran al-Qur`ân serinci mungkin. Dan tentu saja mereka secara kaku dan keras menolak sistem pemerintahan yang tidak didasarkan pada al-Qur`ân atau syariat Islam.

Kedua, teori *imâmah* yang diajukan oleh kelompok Syî'ah⁵²⁶ menyatakan bahwa Aspek kemutlakan konsep Syî'ah tentang *imâmah* tersebut didasarkan pada asumsi bahwa syariat tidak akan dapat berjalan tanpa adanya kekuasaan mutlak yang berfungsi memelihara serta menafsirkan pengertian yang benar dan murni terhadap syariat itu.⁵²⁷ Setelah memandang keterbatasan-keterbatasan pertanda ketidaksempurnaan akal manusia, kaum Syî'ah mengatakan bahwa orang yang memenuhi syarat untuk berperan sebagai pelindung dan penafsiran hukum Tuhan hanyalah perantara supramanusiawi yang diberi petunjuk oleh pencipta hukum tersebut. Karenanya, kaum Syî'ah mengembangkan teori mereka tentang *imâmah* segaris dengan ketentuan *imâm* yang dipilih oleh Tuhan dan bukan hasil pilihan umat (manusia). Perilaku Tuhan itu disebut dengan *luthf* atau rahmat, sedang urutan *imâm-imâm* yang ditunjuk Allâh dikenal dengan istilah *imâmah*. Bahkan, golongan Syî'ah mengklaim bahwa nabi atas perintah Allâh, menunjuk 'Alî sebagai *imâm* pertama; kemudian Ali menunjuk penerusnya dan

⁵²⁶Syî'ah menurut bahasa berarti sahabat dan pengikut. Para *fuqahâ'* (para pakar hukum Islam) dan *mutakallimûn* (ahli teologi Islam) baik salaf maupun khalaf mengartikan *syî'ah* sebagai pengikut 'Alî ibn Abi Thâlib dan putra-putranya. Lihat, 'Abd al-Rahmân ibn Khaldûn, *Muqaddimah ibn Khaldûn*, h. 250. Mereka pada mulanya menyebut diri mereka sendiri sahabat-sahabat 'Alî. Tetapi kemudian mereka telah mengembangkan pemikiran mereka sendiri dan menganggap 'Alî sebagai *washî*, yaitu administrator Nabi Muḥammad dan satu-satunya orang yang pantas menduduki jabatan *khalifah*. Mereka tidak hanya mengkritik dan mengutuk Muawiyah tetapi juga 'Umar, Abû Bakr, dan 'Utsmân serta membuang otoritas tiga *khalifah* pertama. Namun, mereka tidak mengkritik dua *khalifah* pertama secara terbuka semasa 'Alî menjabat *khalifah*. Sebagaimana tahun-tahun berlalu kelompok ini telah menjadi suatu eksponen dan aliran pemikiran tersendiri dalam bidang teologi dan politik. Dalam hal-hal tertentu, mereka berbeda pandangan dari kelompok mayoritas umat Islam. Majid Ali Khan, *Sisi Hidup*, h. 229.

⁵²⁷Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam*, h. 8.

demikian seterusnya sampai dengan *imâm* yang ke-12, Muḥammad al-Mahdi.⁵²⁸

Ibnu Khaldûn menjelaskan, kelompok Sy'ah menyatakan bahwa *imâmah* merupakan salah satu rukun agama dan tiang Islam. Seorang nabi tidak boleh meremehkannya dan tidak pula menyerahkan kepemimpinannya kepada umat. Seorang nabi wajib menetapkan *imâm* yang akan menjadi pemimpin umat. Nabi haruslah terbebas dari dosa (*ma'shûm*), baik dosa kecil maupun dosa besar. Mereka mengatakan 'Alî telah ditunjuk sebagai *imâm* oleh Nabi Muḥammad berdasarkan hadis yang mereka gunakan sesuai dengan mazhab mereka, "*Barangsiapa membaikatku dengan segenap jiwanya untuk mengatur urusan umat ini sesudahku, maka tidak ada yang layak dibaikat kecuali 'Alî.*" Teks hadis itu tidak pernah dikenal oleh ulama-ulama hadis. Menurut mereka, *wilâyah* (kekuasaan) hanya terpusat kepada 'Alî. Dengan demikian, *imâmah* tidak lain berarti menetapkan hukum-hukum Allâh. Kemudian, yang dimaksud dengan *ulû al-amr* adalah 'Alî dan wajib ditaati. Hal ini didasarkan pada ayat (al-Nisâ'/4: 59), "*Taatilah Allâh dan rasûl dan ulû al-amr di antaramu ...*" Mereka meyakini bahwa 'Alî adalah orang yang menyelesaikan persoalan *imâmah* ketika terjadi perdebatan sengit di Saqîfah, bukan orang lain.⁵²⁹

Ditinjau dari segi sejarah lahirnya pemikiran tentang *imâmah*, agaknya, kelompok Sy'ah adalah yang pertama melahirkan teori tentang *imâmah*. Mereka berpendapat bahwa *imâmah* tidak hanya merupakan sistem pemerintahan, tetapi juga rancangan Tuhan, suatu kepercayaan yang dianggap sebagai penegasan keimanan. Buku-buku dogmatik Sy'ah nyaris secara konsisten mengulang-ulang pernyataan tentang pentingnya *imâmah* yang absolut dengan bersandar pada hadis kontroversial yang menyebutkan, "*Siapa pun meninggal dunia tanpa mengenal imâmah yang benar pada masanya berarti ia meninggal sebagai orang yang tidak beriman.*"⁵³⁰

Imâm terakhir tersebut diyakini telah meninggal pada tahun 871 M, pada usia amat belia. Sejak kematiannya itu dinyatakan sebagai

⁵²⁸Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam*, h. 8.

⁵²⁹'Abd al-Rahmân ibn Khaldûn, *Muqaddimah ibn Khaldûn*, h. 251-252.

⁵³⁰Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taymiyah*, (Islamabad: Islamic Research Institute, 1973), h. 141.

penunjuk jalan manusia dari kediamannya yang tersembunyi. Ia juga disebut sebagai “Sosok yang Dinanti” (*al-Muntazhar*), yang bakal muncul kembali bila dunia telah penuh dengan tirani; ia kemudian akan menggantikan dan mewarnainya dengan keadilan.⁵³¹

Itulah ideologi secara umum yang diyakini Syī’ah Imāmīyah, kelompok paling dogmatik dalam gerakan Syī’ah. Sedang Zaidiyah, sekte lain dari Syī’ah yang kurang begitu tegas dalam memandang *imām* daripada sekte Imāmīyah, berkembang pada abad ke-2 H. Dinamakan Zaidiyah karena kelompok itu dinisbatkan pada nama Zaid, cucu Khalīfah ‘Alī. Ada yang mengatakan bahwa Imāmīyah meninggalkan Zaid sebagai *imām* karena pandangannya yang positif terhadap Abū Bakr serta ‘Umar, sehingga tidak segaris dengan pendapat-pendapat Imāmīyah yang cenderung negatif terhadap mereka.⁵³² Imāmīyah menghujat Zaidiyah juga lantaran keengganan kelompok itu untuk mengklaim bahwa ‘Alī telah ditunjuk Allāh sebagai sosok yang mempunyai syarat-syarat untuk mengemban amanat sebagai *khalīfah* pertama. Namun demikian, Zaidiyah tetap konsisten pada pendapatnya bahwa nabi telah mengidentifikasi pengganti beliau dengan persyaratan-persyaratan tertentu; di antaranya adalah anak keturunan Hasyim.

Penolakan Zaidiyah terhadap doktrin-doktrin Imāmīyah tentang *Ghaibah* (kediaman yang tersembunyi atau *latency*) dan *taqiyah* (sikap berpura-pura atau *dissimulation*) serta kesediaan mereka untuk menerima *imām* yang tidak maksum, membawa golongan itu lebih dekat pada alur pemikiran Sunni daripada kepada golongan sesama Syī’ah.⁵³³ Golongan Imāmīyah sendiri sebenarnya tidak utuh saat dihadapkan pada masalah pokok tentang mata rantai *imām-imām* yang benar. Pada penunjukan Imam ke-7, Imamiyah pecah menjadi dua sekte; Ismailiyah (dikenal dengan *imām* ke-7) dan *imām* yang ke-12. Bila Ismailiyah mengikuti atau dinisbatkan kepada Ismail, putra tertua Ja’far, maka Syī’ah Imāmīyah ke-12 menisbatkan diri mereka pada putra ke-2 Ja’far, Musa al-Kazim. *Al-Muntazhar* atau

⁵³¹Qamaruddin Khan, *The Political Thought*, h. 142.

⁵³²Taqiy al-Dīn ibn Taimīyah, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawīyah*, (Al-Qâhirah: Al-Mathba’ah al-Kubrâ al-Amîriyyah, 1902), jilid 1, h. 8. Lihat juga, Amîr al-Najjâr, *Al-Khawârij, ‘Aqîdatan wa Fikran wa Falsafatan*, (Al-Qâhirah: Dâr al-Ma’ârif, 1990), h. 23-28.

⁵³³Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam*, h. 9.

imâm ke-12 adalah Imam terakhir dari 12 *imâm*. Karena Ismail meninggal di saat sang ayah masih hidup, golongan Ismailiyah menganggapnya sebagai *imâm* ke-7 atau *imâm* terakhir dalam urutan *imâm* yang *shahih*; bermula dari putra Ismail yang bernama Muḥammad (*al-Tamm*), urutan *imâm* lain yang tersembunyi.⁵³⁴

Dalam pada itu, A. Hasjmy menerangkan asas ajaran kaum Syi'ah bahwa *khalifah*, yang dalam istilah mereka disebut *imâm*, adalah 'Alî setelah wafat Nabi Muḥammad. Kemudian berturut-turut *imâm* itu telah ditetapkan oleh Allah dari keturunan 'Alî. Menurut mereka, mengakui *imâm* dan mentaatinya adalah sebagian dari iman. *Imâm* menurut paham mereka adalah guru tertinggi yang terpelihara dari dosa. *Imâm* pertama adalah 'Alî, telah mewarisi ilmu dari nabi, dia manusia luar biasa yang tidak mungkin salah. Ilmu, menurut mereka, ada dua macam: ilmu lahir (eksplisit) dan ilmu batin (implisit). Nabi telah mengajarkan kepada 'Alî kedua macam ilmu ini, dan telah memperlihatkan kepadanya segala rahasia alam baik yang sudah ada maupun yang bakal ada di masa akan datang.⁵³⁵

Demikianlah teori *imâmah* menurut versi syi'ah, yang tidak terlepas dari latar belakang teologi yang mereka anut. Secara konseptual, terdapat perbedaan yang sangat tajam antara konsep *khalifah* atau *imâmah* antara kaum Syi'ah dan Khawârij. Dalam sistem kepemimpinan, Khawârij sangat demokratis dengan membuka peluang atau kesempatan kepada siapa saja di kalangan umat Islam untuk menjadi pemimpin, tanpa memandang asal usul atau keturunannya. Sementara kaum Syi'ah, khususnya sekte Imâmiyah, lebih mementingkan keturunan Nabi Muḥammad, melalui jalur Fâthimah dan 'Alî ibn Abî Thâlib. Dalam perspektif teologis, Khawârij memandang pihak-pihak yang bertikai memperebutkan kekuasaan kemudian mengabaikan hukum Allâh adalah kafir, termasuk 'Alî dan para pengikutnya. Sementara Syi'ah cenderung memihak kepada 'Alî sebagai suksesi kepemimpinan umat setelah

⁵³⁴Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam*, h. 10.

⁵³⁵Lihat, A. Hasjmy, *Syi'ah dan Ahlussunah Saling Rebut Pengaruh dan Kekuasaan Sejak Awal Sejarah Islam di Kepulauan Nusantara*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1983), h. 39. Dalam buku ini, A. Hasjmy mendeskripsikan pengaruh aliran Syi'ah di kalangan masyarakat Aceh sejak dari persoalan agama (tasawuf), sosial, sampai merembes ke dunia politik. Pertentangan antara Syekh Nuruddin Ar-Raniry dan pengikut tasawuf Hamzah Fansuri sampai berujung pada konflik fisik juga dibahas secara mendetail dalam buku tersebut.

kewafatan Nabi Muḥammad, dan menafikan yang lainnya. Dengan demikian, teori *imâmah* yang dikembangkan Syî'ah lebih merupakan "teori *imâmah* sektarian."

Ketiga, teori *khilâfah* dikemukakan oleh kaum Sunni.⁵³⁶ Secara etimologis, kata *khilâfah* berarti "menggantikan seseorang". Tetapi, dalam semboyan politik Islam Sunni, kata itu merujuk pada wewenang seseorang yang berfungsi sebagai pengganti Nabi Muḥammad dalam kapasitasnya sebagai pemimpin masyarakat, namun bukan dalam fungsi kenabiannya. Kata *imâm* juga pernah digunakan para penulis Muslim dengan arti serupa, kecuali golongan Syî'ah yang memakainya dalam arti yang khusus seperti telah diuraikan di atas.⁵³⁷

Kata *imâmah* biasanya merujuk pada negara Islam dalam arti yang umum dan dianggap mencerminkan masa pemerintahan nabi dan sesudahnya. Namun ada juga yang mengajukan pendapat bahwa istilah itu secara tegas merupakan gambaran periode kedua (periode sahabat). Sedang mereka yang dianggap mengem-bangkan teori Sunni tentang kekhalifahan hampir selalu mengemukakan istilah tersebut sebagai cerminan pemerintahan Islam setelah kewafatan nabi.⁵³⁸

Untuk mengetahui teori *khilâfah* menurut pandangan Sunni, antara lain, dapat merujuk pada teori yang dikemukakan oleh Abû Hasan al-Mâwardî (994-1058), yang dituangkan dalam karya politik

⁵³⁶*Sunni* adalah suatu golongan mayoritas umat Islam yang tergabung dalam jamaah atau satu kesatuan umat, yang kemudian disebut *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* atau *Ahl-Sunnah*; secara singkat disebut golongan Sunni. Kaum Sunni ini, karena pengalaman traumatis mereka oleh berbagai fitnah yang terjadi, golongan ini mempunyai ciri kuat kenetralan dasar dalam politik, moderasi, dan toleransi. Karena ciri-ciri itu, golongan ini memiliki kemampuan besar untuk menyerap berbagai pendapat yang beragam dalam kehidupan umat. Pluralisme mereka melemahkan jalan bagi diterimanya pandangan-pandangan keagamaan mereka, yang kemudian dengan mudah berkembang menjadi anutan populer kelompok mayoritas umat. Nurcholish Madjid (ed.), *Khazanah Intelektual*, h. 16. Informasi detail mengenai golongan Sunnî lihat Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 61-78. Bandingkan, Abû Bakr Aḥmad al-Syahrastânî, *Al-Milal wa al-Nihâl*, taḥqîq 'Abd al-'Azîz Muḥammad al-Wakîl, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), h. 94-108.

⁵³⁷Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam*, h. 10.

⁵³⁸Qamaruddin Khan, *The Political Thought*, h. 65.

monumental, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*. Buku ini telah lama dianggap sebagai “dokumen kunci” dalam evolusi pemikiran politik Islam. Dengan segala keterbatasannya, buku tersebut merupakan karya penting tentang teori politik termasuk pendekatan terhadap masalah kekhalifahan.⁵³⁹ Secara garis besar, sketsa teori *khilâfah*⁵⁴⁰ dalam Islam adalah: *pertama*, landasan konstitusional bahwa lembaga kekhalifahan dianggap sebagai suatu tuntutan syariat, bukan kehendak akal manusia. *Kedua*, proses konstitusi menegaskan bahwa lembaga kekhalifahan diatur dengan tatacara pemilihan, namun pemilihan itu terbatas pada dewan pemilih yang terdiri dari orang-orang tertentu dengan syarat-syarat: jujur, berpengetahuan luas, dan adil. Dibenarkan adanya pemilihan calon yang kurang memenuhi syarat meski ada calon lain yang lebih memenuhi syarat. Kemudian, *khalîfah* dapat dipilih dan dilantik karena ia ditunjuk oleh *khalîfah* yang sedang berkuasa. Calon pengganti yang ditunjuk itu dikenal dengan *walî al-’ahdi*. Begitu dipilih dan dilantik maka *khalîfah* telah mengikatkan diri dengan umat melalui perjanjian yang menjamin

⁵³⁹Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam*, h. 14.

⁵⁴⁰Struktur negara *khilâfah* dapat dilihat pada konsep yang diajukan *Hizb al-Tahrîr*, sebuah organisasi politik Islam terbesar saat ini yang sangat gencar mengkampanyekan agar terbentuknya “Negara *Khilâfah*” untuk mempersatukan dunia Islam di bawah satu komando pemerintahan yang dipimpin oleh seorang *khalîfah*. Menurut *Hizb Tahrîr*, struktur negara *khilâfah* dalam bidang pemerintahan dan administrasi terdiri dari 13 elemen utama: 1) *al-khalîfah* (kepala negara) dengan persyaratan tertentu; 2) *al-mu’âwin (wuzarâ’) al-tafwîdh* atau pembantu *khalîfah*; 3) *wuzarâ’ al-tanfîdz* yaitu kementerian yang bertugas membantu *khalîfah* untuk menjalankan berbagai kebijakan; 4) *al-wulâh* atau *walî* (pejabat pemerintah untuk suatu wilayah atau *amîr* wilayah); 5) *al-jihâd* (metode pengembangan dakwah Islam); 6) *amîr al-jihâd* (departemen peperangan); 7) *mudîr al-amni al-dâkhilî* (departemen keamanan dalam negeri); 8) *al-shinâ’ah* (perindustrian); 9) *al-qadhâ’* (kehakiman); 10) *mashâlih al-anâs* (kemaslahatan umum); 11) *bait al-mâl* (keuangan negara/kas negara); 12. *al-lâm* (bidang informasi atau penerangan); dan 13) *majlis al-ummah* (dewan penasehat dan muhâsabah/pengawasan). Lebih lanjut, lihat *Hizb al-Tahrîr, Ajhizah Daulah al-Khilâfah fî al-Hukm wa al-Idârah* (Beirut: Dâr al-Ummah, 2005). Kitab setebal 174 halaman ini merupakan rujukan utama organisasi ini, di Indonesia dikenal dengan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), yang pada tanggal 12 Agustus 2007 yang lalu telah mengadakan Konferensi Khilafah Internasional di Stadion Utama Gelora Bung Karno Jakarta, dihadiri sekitar seratus ribu peserta baik dari dalam maupun luar negeri. Agaknya, konsep *khilâfah* yang dikembangkan dapat dikatakan sebagai representatif teori *khilâfah* kaum Sunni.

kesetiaan dalam memenuhi segenap tugas dan menerima janji setia secara timbal balik.⁵⁴¹

Ketiga, berbagai syarat dan kewajiban *khalifah*. Untuk mengendalikan pemerintahan secara efisien, maka *khalifah* harus memenuhi tujuh kriteria: adil, berpengetahuan luas, sehat mental dan fisik, berani, cepat mengambil keputusan, dan berasal dari suku Quraisy.⁵⁴² Seorang *khalifah* atau *imâm* disyaratkan juga mampu melaksanakan sepuluh tugas utama: membela dan mempertahankan prinsip-prinsip agama, mengutamakan keadilan yang sesuai dengan syariat, memelihara hukum dan tata tertib, memasyarakatkan hukum-hukum al-Qur`ân, mengorganisir dan melaksanakan jihad, menangkal atau mempertahankan serbuan musuh dari luar, menghimpun pajak menurut syariat, memungut uang dari *Bait al-Mâl* (Kas Negara) untuk didistribusikan kepada yang berhak menerimanya (*mustahiq*), menunjuk para pegawai pemerintah yang jujur dan ikhlas, dan memberikan petunjuk dan melaksanakan pengawasan (supervisi).

⁵⁴¹E. I. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, (Cambridge: The University Press, 1958), h. 116.

⁵⁴²Ibnu Khaldûn mengajukan lima prasyarat untuk mendirikan lembaga *imâmah*: 1) pengetahuan (*ilm*); 2) keadilan; 3) sehat panca indra, sehat anggota badan, dan tidak cacat; 4) kesanggupan; dan 5) keturunan Quraisy. Menurut Ibnu Khaldûn, syarat kelima, "berasal dari keturunan Quraisy," seperti yang disyaratkan juga oleh al-Mâwardî, adalah terjadi perbedaan pendapat. Tetapi, dasarnya adalah jelas yaitu *ijmâ'* para sahabat pada hari Saqîfah yang bersejarah itu. Pada hari itu kaum Anshâr bermaksud memba'iat Sa'd ibn 'Ubadah; namun kaum Quraisy menentang mereka dengan mengutip ucapan nabi yang mewasiatkan mereka supaya "berbuat baik kepada semua kaum Anshâr yang berbuat jahat." Ada hadis lain yang menegaskan: "Barang ini, negara Islam, akan tetap berada di tangan kaum Quraisy," dan banyak dalil lagi yang serupa. Al-Mâwardî mengutip hadis yang sangat populer, *al-a'immah min quraisy* (pemimpin itu berasal dari kaum Quraisy), sehingga dia mencantumkan syarat terakhir seorang khalifah adalah berasal dari keturunan Quraisy, dan hadis *qaddimû quraisy* dan *la taqaddamûhâ* (Dahulukan orang Quraisy dan jangan kalian mendahuluinya). Kedua hadis ini menjadi alasan yang kuat bagi al-Mâwardî untuk memasukkan kriteria *imâm* atau *khalifah* yang berasal dari suku Quraisy. Tentu saja dalam konteks sekarang menimbulkan pertanyaan besar, apakah syarat atau kriteria ini masih relevan? Kalau memang tidak relevan lagi bagaimana status hadis tersebut; atau kalau masih relevan, mungkinkah di setiap negeri terdapat suku Quraisy? Untuk membahas perlu kajian lebih lanjut, mengkompromikan hadis tersebut dalam konteks kekinian tanpa harus terikat pada penafsiran tekstual. Lebih lanjut lihat al-Mâwardî, *Al-Ahâkam al-Sulthâniyyah*, h. 5-10. Lihat juga 'Abd al-Rahmân ibn Khaldûn, *Muqaddimah ibn Khaldûn*, h. 245-250.

Keempat, hak untuk menentang kekuasaan. Jika seorang *khalifah* terpilih dan memegang kekuasaan, maka kepatuhan kepadanya tidak hanya dalam tugas politik, tetapi juga dalam kewajiban agama. Namun, seorang *khalifah* juga dapat kehilangan kekuasaannya jika terdapat perubahan moral yang menodai kepribadian dan akhlak serta keimanannya; atau bila ia mengalami gangguan mental dan fisik. Sementara al-Mâwardî tidak mempercayai hak pemerintahan yang mutlak. Dia berpendapat bahwa ketaatan merupakan suatu keharusan.⁵⁴³

Kaum Sunni yang meyakini bahwa pemimpin harus dipilih (dalam beberapa pengertian) dari suku Quraisy, pada akhirnya menjadikan periode Madinah dan masa kekuasaan empat pemimpin *al-Khulafâ' al-Râsyidûn* sebagai model dan standard bagi perkembangan politik Islam. Sedangkan kaum Sy'ah meyakini bahwa 'Alî merupakan satu-satunya pengganti Nabi Muḥammad yang sah dengan dasar bahwa ia telah ditetapkan oleh nabi sebagai penerusnya melalui "penunjukan". Mereka meyakini bahwa kepemimpinan (*imâmah*) yang merupakan milik keturunan langsung Nabi Muḥammad, mulai dari Husain putra Ali dan seterusnya, telah dirancang dan ditetapkan oleh pendahulunya.⁵⁴⁴

Fondasi pemikiran politik kaum Sunni dibentuk selama pemerintahan Umayyah akhir hingga awal periode Abbasiyah. Fondasi ini didirikan di atas prinsip pengembangan syariat. Tahap pertama adalah mengumpulkan, menyortir, dan menulis ulang hadis-hadis nabi, setelah al-Qur'ân, untuk membentuk sumber data yang otoritatif bagi praksis Islam, terutama antara tahun 720-770 M.⁵⁴⁵ dalam perkembangan selanjutnya, muncullah ulama-ulama fiqh yang memasukkan nuansa *siyâsah* atau *Fiqh al-Siyâsah* dalam pembahasan karya-karya mereka. Kemunduran politik kekhalifahan menyebabkan terjadinya pemisahan antara kekuasaan agama dan politik, antara otoritas religio-moral-legal dan otoritas politik militer. Kekuatan pertama diwakili oleh para ulama dan kekuatan kedua diwakili oleh para sultan. *Jihâd fi sabîl Allâh* dipisahkan dari usaha

⁵⁴³Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam*, h. 16.

⁵⁴⁴Antony Black, *Pemikiran Politik Islam*, h. 48.

⁵⁴⁵Antony Black, *Pemikiran Politik Islam*, h. 76.

mencari ilmu, orang Arab tidak lagi menjadi orang-orang yang suka perang.⁵⁴⁶

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa pemikiran politik Islam sejak awal munculnya sampai dengan masa Ibnu Taimiyah (1263-1328 M)⁵⁴⁷ merupakan produk teori yang lahir dari kelompok dalam tubuh kaum Muslimin dan secara umum merupakan tanggapan pada kondisi historis yang spesifik. Dua dari kelompok tersebut adalah Khawârij dan Syi'ah, yang mengajukan pandangan-pandangan mereka tentang ciri-ciri pemerintahan Islam pada awal sejarah negara Islam dengan menghasilkan "teori imâmah" yang bersifat mistis bagi Syi'ah dan kecenderungan berpikir revolusioner bagi Khawârij. Sedangkan kelompok ketiga adalah Sunni, yang menampilkan ciri keterkaitan mereka dengan kekuasaan tradisional. Pemikiran mengenai sistem kekhalifahan dalam ketatanegaraan Islam terus berkembang, namun tetap saja tidak ada pembaharuan yang berarti. Karena bagaimana pun golongan Sunni tetap pada pendiriannya, yaitu upaya menegakkan syariat melalui kekuasaan. Tapi, upaya ini selalu saja terhalang oleh kedaulatan yang sudah mapan yang tidak sejalan dengan syariat. Karena sikap moderat dan toleran yang ditunjukkan kelompok Sunni, maka teori-teori politik yang dikembangkan mereka jarang menimbulkan anarkis; dibandingkan kaum Khawârij yang cenderung ekstrem dan agresif. Di antara ketiga teori *khilâfah* atau *imâmah* tersebut, A. Hasjmy dapat diposisikan pada teori *khilâfah* yang dikemukakan kaum Sunni.

⁵⁴⁶Antony Black, *Pemikiran Politik Islam*, h. 88.

⁵⁴⁷Karya utama Ibnu Taimiyah dalam politik adalah *al-Kitâb al-Siyâsah al-Syar'iyyah* (Buku tentang Politik Berdasarkan Syariat) yang ditulis pada tahun 1311-1315 M. Politiknya diilhami oleh visi syariat yang sesuai dengan misinya yang menyeluruh, dan berupaya menerapkan syariat melalui pemerintahan. Ibnu Taimiyah berprinsip bahwa agama tidak dapat diamalkan tanpa kekuasaan politik. Tugas agama untuk memerintah kebaikan dan mencegah kemungkaran benar-benar tidak dapat dicapai kecuali melalui kekuasaan dan otoritas pemimpin (*imâm*). Pandangan tentang pemerintah berdasarkan syariat ini bermakna bahwa semua aspek praktis dalam pemerintahan termasuk dalam moral agama. Ucapannya yang terkenal adalah "Makhluk yang paling dicintai Allâh adalah pemimpin (*imâm*) yang adil; dan makhluk yang paling dibenci Allâh adalah pemimpin yang zalim, karena jika pemimpin baik maka baik pula rakyatnya, tetapi kalau pemimpin rusak maka rusak pula rakyat yang dipimpinnya." Lihat, *Syarh Kitâb al-Siyâsah al-Syar'iyyah Li Syaikh al-Islâm ibn Taimiyah*, disyarahkan oleh Muḥammad Shâlih al-'Utsaimîn, (Al-Manshûrah: Maktabah Fayyâdh, 2006), h. 57-68.

Berdasarkan pendapat-pendapat di atas mengenai pengertian dan kedudukan *khilâfah*, tampaknya terdapat persamaan dan perbedaan dengan pandangan A. Hasjmy. Persamaannya terletak pada definisi *khilâfah* atau *imâmah* sebagai pelanjut kepemimpinan Rasûl Allâh yang dipangku oleh orang-orang terpilih. Sedangkan perbedaannya adalah pada penekanan A. Hasjmy tentang jabatan dan kedudukan *khilâfah* sebagai kewajiban mutlak untuk menjalankan syariat Islam. Dengan demikian, sistem pemerintahan dalam Islam adalah *khilâfah*. Orang yang melaksanakan tugas *khilâfah* disebut *khalîfah*. Sebagai seorang calon *khalîfah*, ia harus memenuhi syarat-syarat tertentu.

b. Syarat-syarat *Khalîfah*

Menyangkut syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang *khalîfah*, A. Hasjmy menyebutkan, karena pentingnya kedudukan *khalîfah* sebagai pelanjut tugas kerasulan untuk menegakkan Islam, maka orang yang akan menjabat jabatan *khalîfah* ditetapkan syarat-syarat yang berat, baik berlandaskan *nash* pasti maupun dalil-dalil '*aqli*'.⁵⁴⁸ Oleh karena itu, seorang *khalîfah* atau kepala negara harus memenuhi syarat-syarat tertentu. Para ulama atau *fuqahâ* telah menetapkan syarat-syarat bagi seorang *khalîfah*. Al-Mâwardî, misalnya, menetapkan tujuh syarat bagi seorang *khalîfah*, yaitu: *pertama*, keadilan yang meliputi segala syarat. *Kedua*, ilmu pengetahuan sampai pada tingkat sanggup berjihad. *Ketiga*, kesejahteraan indera pendengaran, penglihatan dan lisan. *Keempat*, kesejahteraan anggota badan, dari kecerdasan yang menyolok. *Kelima*, kecerdasan sampai pada tingkat sanggup memimpin rakyat dan mengurus kesejahteraan mereka. *Keenam*, keberanian dan ketabahan sampai pada tingkat sanggup mempertahankan kehormatan dan berjihad melawan musuh. Dan *ketujuh*, berbangsa atau keturunan Quraisy.⁵⁴⁹

Selanjutnya, Ibnu Khaldûn menetapkan hanya lima syarat bagi seorang *khalîfah*, yaitu: *pertama*, ilmu pengetahuan (*al-'ilm*) sampai pada tingkat sanggup berjihad. *Kedua*, keadilan (*al-'adâlah*) karena

⁵⁴⁸A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 164.

⁵⁴⁹Abû al-Hasan al-Mâwardî, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, h. 6.

keadilan menjadi syarat bagi segala macam jabatan agama. *Ketiga*, kesanggupan (*al-kifâyah*), yaitu berani menjalankan *had* dan menghadapi peperangan serta mengerahkan rakyat untuk berperang, mengetahui hal ihwal diplomasi dan cakap bersiasat. Dan *keempat*, sehat pancaindera dan anggota badan yaitu terbebas dari cacat yang dapat mempengaruhi terhadap pemikiran dan tindakan, seperti gila, buta, tuli, bisu, cacat tangan serta kaki dan sebagainya. Sedangkan syarat yang *kelima* bagi *khalifah* adalah keturunan Quraisy (*al-nasab al-quraisyî*). Mengenai syarat terakhir ini, menurut Ibnu Khaldûn, didasarkan pada *ijmâ'* para sahabat pada hari *Saqifah* yang bersejarah itu. Pada hari itu kaum Anshâr bermaksud membaiai Sa'ad ibn 'Ubâdah, dengan ucapan mereka: "Dari kami seorang *amîr* dan dari kamu seorang *amîr*. Namun, kaum Quraisy menentang kaum Anshâr dengan mengutip ucapan Nabi Muhammad yang pernah mewasiatkan, *al-a'immah min quraisy* (para imam itu dari kaum Quraisy), dan beberapa hadis senada lainnya.⁵⁵⁰

Ibnu Khaldûn tampaknya sepakat dengan syarat kelima kandidat *khalifah* dari keturunan Quraisy. Di antara argumen yang dikemukakannya adalah ditetapkannya suku Quraisy sebagai salah satu syarat pemimpin kaum Muslimin dimaksudkan untuk melenyapkan perpecahan dengan bantuan solidaritas (*'ashabiyyah*) dan superioritas. Sebagaimana dimaklumi, lanjut Ibnu Khaldûn, nabi sebagai pembawa syariat tidak membuat hukum khusus mengenai tatacara pemilihan pemimpin bagi suatu generasi, zaman, atau bangsa tertentu. Oleh karena itu, persyaratan "keturunan Quraisy" dapat dimasukkan ke dalam kategori kesanggupan, dan dapat digeneralisasikan maksud yang terkandung di dalamnya, yaitu solidaritas sosial atau mereka termasuk ke dalam *ahl al-'ashabiyyah al-qawiyah*. Namun, dewasa ini setiap daerah mempunyai figur-figur yang dapat mewakili solidaritas sosial di wilayah mereka masing-masing.⁵⁵¹

Mengenai syarat-syarat *khalifah*, Sayyid Muḥammad Râsyid Ridlâ, dalam bukunya *al-Khilâfah* seperti dikutip A. Hasjmy, hanya menyebut syarat-syarat yang ditetapkan ulama-ulama terdahulu, sedangkan beliau sendiri hanya sekedar mencatatkan penjelasan-

⁵⁵⁰ Abd al-Rahmân ibn Khaldûn, *Muqaddimah ibn Khaldûn*, h. 246-248.

⁵⁵¹ Abd al-Rahmân ibn Khaldûn, *Muqaddimah ibn Khaldûn*, h. 249.

penjelasan yang dirasa perlu. Menurut Râsyid Ridlâ syarat-syarat bagi seorang *khalîfah* ialah haruslah *mukallaf*, beragama Islam, adil, merdeka, pria, *mujtahid*, cerdas, sanggup, mendengar, melihat, mampu berbicara, dan berdarah Quraisy. Kemudian beliau mencatat pula syarat-syarat *khalîfah* yang ditetapkan oleh mazhab Hanafi, yaitu: Islam, pria, merdeka, berakal, berani dan berdarah Quraisy.⁵⁵²

Menurut 'Abd al-Qâdir 'Audah ada delapan syarat bagi seorang *khalîfah*, yaitu: *pertama*, beragama Islam (*al-islâm*). Untuk menjadi *khalîfah* haruslah seorang Muslim, karena tugas itu sendiri menghendaki yang demikian, di mana tugas pokok dari seorang *khalîfah*; ialah menegakkan Islam dan mengarahkan politik negara dalam batas-batas Islam. Hal ini baru dapat dilakukan dengan sempurna kalau kepala negara Islam seorang Muslim sejati. Di samping itu, Islam sendiri mengharamkan diangkatnya orang bukan Islam menjadi pemimpin kaum Muslimin (*Âli 'Imrân/3: 28*). *Kedua*, laki-laki (*al-dzukûrah*). Syarat yang *kedua* untuk menjadi *khalîfah* adalah orang laki-laki. Karena wanita menurut tabiatnya tidak cakap untuk memimpin negara; dan jabatan ini memerlukan kerja keras dengan memimpin tentara dan mengurus berbagai urusan. Islam melarang pemberian kuasa (wilayah) kepada wanita, karena ada hadis yang menyatakan: "*Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusannya kepada wanita.*" *Ketiga*, dewasa atau sudah dibebankan hukum (*al-taklif*). Syarat yang *ketiga* untuk menjadi *khalîfah* adalah *mukallaf* artinya telah dewasa lagi berakal. Adapun anak-anak dan orang gila, tidak mampu untuk memimpin negara, karena *khilâfah* adalah penguasaan atas orang lain. *Keempat*, berilmu (*al-'ilm*). Seorang *khalîfah* diharuskan orang alim, yaitu ahli ilmu pengetahuan. Seorang *khalîfah* harus mempunyai ilmu pengetahuan terutama ilmu yang berhubungan dengan syariat Islam, karena dia bertugas melaksanakan dan mengarahkan politik negara dalam batas-batas Islam. Kalau dia tidak ahli dalam hukum Islam, maka tidak boleh diajukan menjadi *khalîfah*. Sebagian orang berpendapat, bahwa pengetahuannya tentang hukum Islam, haruslah sampai pada tingkat *mujtahid*, sementara ada juga orang berpendapat cukup sebagai *muqallid* saja. *Kelima*, adil (*al-'adl*). Syarat yang lain lagi bagi seorang *khalîfah* ialah adil, karena dia memangku satu jabatan yang menjadi induknya segala jabatan yang lain, yang semuanya

⁵⁵²A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 165.

mebutuhkan syarat keadilan. Karena itu, adanya syarat keadilan pada *khalîfah* adalah sangat signifikan. *Keenam*, memiliki kemampuan dan kecakapan (*al-kifâyah*). Seorang *khalîfah* haruslah cakap dan mampu memimpin umat serta membimbing mereka, serta sanggup menguasai tata usaha dan politik. Orang yang tidak punya kemampuan dan kecakapan demikian tidak boleh diangkat menjadi *khalîfah*. *Ketujuh*, sehat jasmani dan rohani (*al-salâmah*). Syarat yang ketujuh bagi seorang *khalîfah* ialah sehat indera dan anggota serta bebas dari kekurangan dan kecacatan, seperti buta, tuli, bisu, cacat anggota tubuh dan sebagainya. Jika alat indera dan anggota tubuh tidak sehat maka tipis kemungkinan baginya untuk dapat memimpin umat. Namun, ada juga sebagian orang yang berpendapat bahwa sejahtera indera dan anggota bukanlah mutlak bagi seorang *khalîfah*. Bagi mereka boleh menjadi *khalîfah* orang buta, orang sopak, orang tanpa tangan dan tanpa kaki, dan cacat lainnya. Semua orang cacat itu, sah kepemimpinan mereka, karena *nash* al-Qur'ân dan al-Sunnah serta *ijmâ'* tidak melarangnya. Kecacatan ini tidak menghalangi seorang *khalîfah* untuk menjalankan perintah Allâh dengan kebenaran dan keadilan. Dan *kedelapan*, berbangsa Quraisy (*al-quraisyiyah*). Syarat kedelapan bagi seorang *khalîfah* adalah berasal dari bangsa atau keturunan Quraisy. Tidak semua orang sependapat dengan syarat ini. Kebanyakan orang berpendapat bahwa *khalîfah* haruslah dari keturunan Quraisy dengan alasan beberapa hadis yang diriwayatkan dari Rasûl Allâh, di antaranya: *al-a`immah min quraisy*. Sementara sebagian kaum Mu'tazilah dan kaum Khawârij berpendapat bahwa keturunan Quraisy tidaklah menjadi syarat bagi seorang *khalîfah*. Semua orang berhak menjadi *khalîfah* sepanjang sanggup menjalankan ajaran al-Qur'ân dan al-Sunnah, baik dari kalangan orang Arab maupun non-Arab (*'ajam*).⁵⁵³

Menurut A. Hasjmy, hadis-hadis yang seakan-akan menjadikan turunan Quraisy dan kaum pria sebagai syarat bagi seorang *khalîfah* mengacu pada hal-hal khusus dalam waktu tertentu. Kedua syarat itu bukanlah mutlak karena bertentangan dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia yang diakui Islam dengan *nash* yang pasti. Kalau terdapat juga beberapa hadis yang secara lahiriah menyatakan keturunan Quraisy dan berjenis kelamin laki-laki yang boleh menjadi

⁵⁵³Lihat, 'Abd al-Qâdir 'Audah, *Al-Islâm wa Audhâ'unâ al-Siyâsah*, (Al-Qâhirah: Al-Mukhtâr al-Islâmî, 1978), h. 117-126.

khalifah, maka cakupan makna hadis-hadis tersebut terbatas pada waktu dan tempat. Kalau tidak demikian maka hadis-hadis tersebut akan bertentangan dengan ayat-ayat al-Qur'ân dan hadis-hadis lain yang dengan tegas menempatkan manusia pada posisi atau derajat yang sama. Demikian juga persamaan kedudukan pria dan wanita dalam masyarakat, kecuali dalam hal-hal tertentu yang berhubungan dengan perbedaan fisik dan watak.⁵⁵⁴

Lebih lanjut, A. Hasjmy menandaskan bahwa kaum Muslimin semuanya bersaudara, hak mereka sama, kewajiban mereka sama, dan kedudukan politik, ekonomi, dan sosial mereka pun sama. Tidak ada perbedaan antara Muslim Quraisy dengan Muslim non-Quraisy; dan tidak ada perbedaan pula antara Muslim Arab dan Muslim non-Arab. Untuk mendukung argumennya, A. Hasjmy memaparkan ayat-ayat dan hadis-hadis yang menyatakan tentang persamaan kedudukan di antara manusia di depan Allâh. Sikap A. Hasjmy mengenai keharusan keturunan Quraisy sebagai salah satu syarat menjadi *khalifah* atau imâm sangat tegas, yaitu “darah Quraisy bukan syarat jadi *khalifah*.”⁵⁵⁵ Di sini A. Hasjmy berbeda dari pakar-pakar politik sebelumnya semisal al-Mâwardî, Ibnu Khaldûn, dan Râsyid Ridlâ. Perbedaan pendapat A. Hasjmy dengan para pendahulunya menjadikannya sebagai tokoh akomodatif dan responsif terhadap perkembangan zaman, dan sekaligus memahami syariat Islam sebagai ajaran universal. Dengan demikian, A. Hasjmy menetapkan kriteria calon pemimpin secara umum dengan tiga kualifikasi: *pertama*, keimanan kepada Tuhan yang Maha Esa; *kedua*, mempunyai ilmu pengetahuan yang luas; dan *ketiga*, mempunyai amal saleh dan berakhlak mulia.⁵⁵⁶

c. Cara Pemilihan dan Pengangkatan *Khalifah*

Cara pengangkatan *khalifah* yang telah terjadi dalam sejarah politik Islam pada garis besarnya ada tiga jalan: *pertama*, pemilihan oleh mereka yang berhak memilih. *Kedua*, penyerahan kekuasaan oleh *khalifah* terdahulu kepada putranya atau anggota keluarganya

⁵⁵⁴A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 169.

⁵⁵⁵A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 169-170.

⁵⁵⁶Lihat, A. Ghazaly, *Biografi Prof. Tgk. H. Ali Hasjmy*, (Jakarta: Socialia, 1978), h.

yang lain atau lazim disebut *walî al-'ahdi* (putra mahkota). Dan *ketiga*, perebutan jabatan *khalîfah* oleh seseorang dengan kekerasan. Ini adalah cara-cara yang pernah terjadi sepanjang perjalanan sejarah Islam. Padahal jabatan *khalîfah* itu, menurut ajaran Islam, adalah hak semua orang Islam. Karena itu, kaum Muslimin berhak memilih khalifahnyanya sesuai dengan cara-cara yang tidak bertentangan dengan prinsip syariat.⁵⁵⁷

Sedangkan al-Mâwardî menyatakan bahwa jabatan *imâm* terisi dengan dua jalan: *pertama*, dengan pemilihan *ahl al-halli wa al-'aqdi*; dan *kedua*, dengan janji penyerahan dari *imâm* sebelumnya (sistem *walî al-'ahdi*). Pendapat lain dikemukakan 'Abd al-Qâdir 'Audah, jabatan *imâmah* hanya satu jalan saja yang telah ditetapkan *syara'*, tidak dua. Jalan yang satu itu ialah pemilihan oleh *ahl al-halli wa al-'aqdi* akan *khalîfah* dan penerimaan dari orang yang dipilih akan jabatan *khalîfah*. *Imâmah* atau *khilâfah* adalah satu akad yang mempunyai dua dimensi: *pertama*, dimensi *khilâfah* sebagai pihak yang menerima pengangkatan; dan *kedua*, *ahl al-halli wa al-'aqdi* dari pihak rakyat yang mengangkatnya. Akad tidak terjadi kecuali dengan *ijâb* dan *qabûl*, yaitu *ijâb* dari pihak *ahl al-halli wa al-'aqdi* atau ahli *syûrâ*; dan itulah yang dimaksud dengan pemilihan *khalîfah*; sedangkan *qabûl* dari pihak *khalîfah* yang telah dipilih oleh *ahl al-halli wa al-'aqdi* yang merupakan wakil rakyat. Dengan cara inilah *al-Khulafa' al-Râsyidûn* diangkat sebagai khalifah setelah kewafatan Nabi Muhammad.⁵⁵⁸

Selanjutnya cara pemilihan dilakukan dengan musyawarah sesuai ajaran Allâh. Kapan saja jabatan *khalîfah* kosong, maka umat Islam wajib memilih penggantinya dalam keadaan bagaimana pun. Menurut prinsip syariat Islam, pemilihan *khalîfah* haruslah dengan musyawarah seperti yang diisyaratkan al-Qur'ân (al-Syûrâ/42: 38 dan Âli 'Imrân/3: 159).⁵⁵⁹ Namun, Islam tidak menentukan bentuk lembaga permusyawaratan tersebut. Dalam perkembangannya, bentuk *syûrâ* ini dapat berubah sesuai dengan perkembangan zaman. Rasûl sendiri tidak menetapkan cara khusus mengenai hal ini agar tidak membebankan umatnya. Nabi menyerahkan semuanya kepada

⁵⁵⁷A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 178.

⁵⁵⁸'Abd al-Qâdir 'Audah, *Al-Islâm*, h. 186-194.

⁵⁵⁹A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 180.

kecakapan umatnya yang akan mengatur masalah pemilihan sesuai dengan situasi dan kondisi masing-masing. Adapun cara yang pernah mereka tempuh pada masa lampau ada tiga: *pertama*, pemilihan yang bersifat perundingan tanpa adanya calon, seperti pemilihan dan pengangkatan Khalîfah Abû Bakr. *Kedua*, cara penunjukan hanya seorang calon dari *khalîfah* terdahulu untuk dimusyawarahkan seperti pemilihan dan pengangkatan Khalîfah ‘Umar ibn Khatthâb. Dan *ketiga*, cara penunjukan beberapa orang calon oleh *khalîfah* terdahulu untuk dipilih salah seorang di antara mereka, seperti pemilihan dan pengangkatan Khalîfah ‘Utmân ibn ‘Affân.⁵⁶⁰ Bagi A. Hasjmy, penunjukan kandidat oleh *khalîfah* yang sedang berkuasa pada hakikatnya adalah pencalonan yang meminta persetujuan pihak *ahl al-halli wa al-‘aqdi*. Sistem ini disebut dengan *istikhlâf*, yakni *khalîfah* yang sedang berkuasa menunjuk calon penggantinya, baik seorang ataupun lebih. Cara ini pernah dilakukan Abû Bakr ketika mencalonkan ‘Umar sebagai penggantinya; kemudian ‘Umar memilih ahli *syûrâ*. Sistem *istikhlâf* ini bertujuan untuk kepentingan umat. *Istikhklâf* diarahkan untuk menegakkan *syûrâ* dan *khilâfah* yang menjadi keistimewaan Islam. Dalam hal ini, A. Hasjmy tidak setuju dengan sistem putra mahkota (*wilâyat al-‘ahdi*) yang menjurus kepada kepentingan keluarga *khalîfah*. *Wilâyat al-‘ahdi* diarahkan untuk menegakkan kerajaan secara turun temurun dan kekuasaan tangan besi (*istibdâd*) yang menjadi musuh Islam. Dalam Islam, pemilihan dan pengangkatan *khalîfah* didasarkan pada keahlian dan kemampuan serta pemilihan bebas, tanpa dipengaruhi oleh hubungan darah atau keturunan. Di samping itu, calon *khalîfah* harus diminta kesediaannya untuk dipilih, kalau dia menyetujui barulah si calon itu dibaiat; dan kalau dia menolak, maka harus dicari calon yang lain. Inilah sistem demokrasi dalam Islam.⁵⁶¹ Dalam kaitan ini ‘Abd al-Qâdir ‘Audah menyatakan bahwa praktik *wilâyat al-‘ahdi* dari zaman ke zaman telah menimbulkan berbagai tragedi dalam negara Islam.⁵⁶²

Adapun mengenai pengangkatan ‘Alî ibn Abi Thâlib sebagai *khalîfah*, A. Hasjmy menegaskan bahwa berbeda dari *khalîfah* sebelumnya. “Khalîfah ‘Alî dilantik dan dibaiat dalam suasana perang

⁵⁶⁰Lihat, ‘Abd al-Wahhâb al-Najjâr, *Al-Khulafâ’ al-Râsyidîn*, (Al-Qâhirah: Al-Maktabah al-Tauffiqiyah, t.th.), h. 14-21.

⁵⁶¹A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 190-196.

⁵⁶²‘Abd al-Qâdir ‘Audah, *Al-Islâm*, h. 27-31.

saudara yang masih berkobar, di mana-mana darah masih mengalir dan pedang masih belum kembali ke sarungnya.”⁵⁶³ Kendatipun demikian, prosedur pemilihan dan pengangkatan ‘Alî telah dijalankan sesuai dengan prinsip *syûrâ* dalam Islam. Apa yang dijalankan dalam situasi dan kondisi seperti itu merupakan usaha yang maksimal. Karena itu, tidak heran kalau banyak pemuka Muslim di luar Madinah tidak membaiaat ‘Alî. Memang, tidak mungkin waktu itu menunggu semua para pemuka dari segala penjuru kota berkumpul di Madinah. Ini didasarkan pada pertimbangan bahwa tidak boleh ada kekosongan jabatan *khalîfah*, apalagi suasana dalam keadaan gawat, sedangkan umat mesti ada yang memimpinya.

Al-Mâwardî, seorang ulama yang hidup pada abad pertengahan, berpendapat hampir sama dengan Ibnu Sina. Al-Mâwardî mengatakan bahwa pemilihan kepala negara dapat dilakukan dengan dua cara yaitu: *pertama*, dipilih oleh *ahl al-halli wa al-‘aqdi* (parlemen atau dewan perwakilan rakyat); dan *kedua*, dengan ditunjuk oleh kepala negara sebelumnya.⁵⁶⁴ Untuk melihat bagaimana kekuasaan tertinggi diletakkan pada rakyat oleh al-Mâwardî, dapat dilihat misalnya, selain kepala negara dipilih oleh *ahl al-halli wa al-‘aqdi* sebagai mewakili masyarakat, kepala negara juga dapat dijatuhkan oleh rakyat bila kepala negara tersebut tidak mampu lagi menjalankan kekuasaan negara secara adil.⁵⁶⁵

Setiap ada peristiwa pengangkatan seorang pejabat terutama pejabat tertinggi negara (*khalîfah* atau *imâm*) terjadi pula upacara *bai’ah*,⁵⁶⁶ yaitu *bai’ah* timbal-balik; *bai’ah* lembaga yang mengangkat dengan orang yang diangkat. Adapun *bai’ah* itu menjadi salah satu

⁵⁶³A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 190.

⁵⁶⁴Abû Hasan al-Mâwardî, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, h. 7.

⁵⁶⁵Abû Hasan al-Mâwardî, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, h. 19.

⁵⁶⁶Istilah *bai’ah* berasal dari kata *bâ’a* yang berarti “menjual”. *Bai’ah* mengandung makna perjanjian, yaitu janji setia atau berjanji untuk saling menolong. Dalam pelaksanaannya, *bai’ah* selalu melibatkan dua pihak secara sukarela. Menurut istilah, *bai’ah* merupakan ungkapan perjanjian antara dua pihak untuk saling setia dan membantu dalam melaksanakan kebaikan, keadilan, dan kebenaran. Dalam *bai’ah* terjadi penyerahan hak dan pernyataan ketaatan atau kewajiban pihak pertama secara sukarela kepada pihak kedua. Pihak kedua juga mempunyai hak dan kewajiban atas hak pihak pertama yang diterimanya. Jadi, pelaksanaan hak dan kewajiban antara dua pihak berlangsung secara timbal balik. Bandingkan, J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasaah*, h. 72.

syarat dari suatu pengangkatan *khalifah*. *Bai'ah* adalah semacam perjanjian atau sumpah yang sangat terkenal dalam Islam. *Bai'ah* yang termasyhur dalam Islam, yaitu "*Bai'ah al-'Aqabah*" yang merupakan peristiwa sangat penting dalam sejarah perkembangan Islam. *Bai'ah* berarti janji taat dan setia, seakan-akan para pengangkat berjanji kepada pemimpinnya bahwa mereka akan menyerahkan perhatian dan pembelaan umat dan negara kepada *khalifah* atau *imâm*. Mereka tidak akan menentang *khalifah* dalam urusan-urusan itu bahkan akan ditaatinya terhadap segala perintah, baik dalam senang ataupun susah. Pembaiatan dilakukan dengan cara berjabat tangan dengan *khalifah* atau *imâm* sebagai penguat janji.⁵⁶⁷

Pengertian *bai'ah* tersebut hampir sama dengan teori "kontrak sosial" dalam ilmu politik. Teori ini mengatakan bahwa seseorang atau sekelompok orang menyerahkan hak kekuasaan dirinya kepada seseorang atau kepada lembaga yang telah disepakati.⁵⁶⁸ Implikasi teori ini adalah bahwa sumber kedaulatan negara berasal dari rakyat dan memperoleh legitimasi melalui kontrak sosial antara dua pihak. Dalam konteks sekarang, *bai'ah* dapat dikatakan tidak relevan lagi dan dapat digantikan dengan sumpah jabatan. Kendatipun demikian, dalam wacana politik Islam, istilah *bai'ah* tetap saja dipakai karena merujuk pada masa awal sistem kekhilafahan di mana para *khalifah* mendapat pengakuan umat (publik) melalui *bai'ah*.

Aplikasi *bai'ah* dalam hal hak dan kewajiban secara timbal balik tergambar dalam al-Qur'ân yang menyatakan, jika nabi menerima janji setia dari wanita-wanita mukminat bahwa mereka tidak akan menyekutukan Allâh, tidak akan mencuri, tidak akan berzina, tidak akan membunuh anak-anak mereka, tidak berbuat dusta, dan mereka tidak akan mendurhakainya dalam urusan yang baik, maka hendaklah ia menerima janji itu dan memperlakukan mereka dengan baik serta memohon ampunan dari Allâh untuk mereka (al-Mumtahanah/60: 12). Pelaksanaan hak dan kewajiban secara timbal balik, sebagai konsekuensi dari *bai'ah*, tergambar pula dalam peristiwa *bai'ah* yang dilakukan sekelompok penduduk Madinah baik yang sudah Muslim maupun yang belum. Janji setia ini dikenal dengan

⁵⁶⁷ A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 176.

⁵⁶⁸ G.H. Sabine, *A History of Political Thought*, (New York: Collier Book, 1959), h. 398.

Bai'ah al-'Aqabah al-Tsâniyah yang terjadi pada tahun 622 M. Suatu peristiwa yang mengantarkan nabi dan para sahabatnya di Makkah hijrah ke Madinah, yang menjadi cikal bakal terbentuknya komunitas Muslim dan negara Madinah. Peristiwa *bai'ah* ini kemudian oleh para pemikir kalangan sunni dijadikan sebagai salah satu prinsip teori dalam pemikiran politik mereka dalam kaitannya dengan pengangkatan *khalifah*.

Dalam pada itu, Ibnu Khaldûn menjelaskan bahwa *bai'ah* merupakan perjanjian atas dasar kesetiaan, di mana orang yang berbaiat menerima seseorang yang terpilih menjadi kepada negara (*amîr*) sebagai pemimpinnya dalam melaksanakan urusannya dan semua urusan kaum Muslimin.⁵⁶⁹ Menurut Abû Zahrah, *bai'ah* adalah syarat yang disepakati mayoritas umat Islam, sunni, dalam pemilihan kepala negara yang dilakukan *ahl al-halli wa al-'aqdi* sebagai wakil umat. Mereka mengadakan perjanjian dengan kepala negara terpilih atas dasar kesetiaan dan ketaatan kepadanya selama ia tidak melakukan maksiat. Karena itu, kepala negara harus melaksanakan undang-undang dan kewajibannya untuk mewujudkan keadilan sesuai dengan ketentuan kitab Allâh dan sunnah Rasûl-Nya.⁵⁷⁰

Tentu saja, implementasi *bai'ah* seperti dikemukakan di atas kalau dilihat dari konteks pemilihan dan pengangkatan kepala negara masa kini agak berbeda. Namun, memiliki substansi yang sama, yaitu adanya ikatan perjanjian atau transaksi antara wakil rakyat dengan kepala negara terpilih. Ikatan perjanjian ini sekarang dikenal dengan “sumpah jabatan” yang dilakukan pada saat pelantikannya. Perbedaannya terletak pada cara pelaksanaan *bai'ah* atau pengambilan sumpah tersebut. *Bai'ah* dilakukan secara spontanitas begitu kepala negara terpilih dan atas dasar syariat; sedangkan sumpah jabatan dilakukan pada saat pelantikan, dengan serimonial, berdasarkan undang-undang negara, buatan manusia, yang berlaku; al-Qur'ân hanya sekedar simbol saja. Sebagai contoh pengambilan sumpah ini dapat dilihat pada kasus pelantikan kepala negara dan seluruh jajarannya dalam sistem kenegaraan Indonesia,

⁵⁶⁹Abd al-Rahmân ibn Khaldûn, *Muqaddimah ibn Khaldûn*, h. 209.

⁵⁷⁰Muhammad Abû Zahrah, *Târîkh al-Mazhâhib al-Islâmiyyah fî al-Siyâsah wa al-'Aqidah*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.), h. 91.

di mana al-Qur`ân tetap masih menjadi simbol justifikasi dan legitimasi jabatan dan kekuasaan.

d. Kewajiban dan Hak *Khalifah* dan Umat

Islam menetapkan kewajiban dan hak bagi *khalifah* (kepala negara) dan umat (rakyat). Setelah *khalifah* dipilih dan dilantik, maka atas pundaknya ada kewajiban-kewajiban yang harus dilaksanakan baik terhadap agama maupun terhadap umat. Di samping itu, dia harus pula mendapat hak baik dari agama maupun dari umat. Umat juga mempunyai kewajiban kepada negara sebagaimana negara harus menjamin hak asasi mereka.

Kewajiban *khalifah* secara garis besar ada dua: *pertama*, menegakkan Islam. *Kedua*, mengurus urusan negara dalam batas-batas garis ajaran Islam, seperti melaksanakan prinsip *syûrâ* dalam pelaksanaan pemerintahan. Atas dasar prinsip *syûrâ*, pemerintah haruslah bermusyawarah dengan rakyat (wakil rakyat) dalam segala urusan pemerintahan. Mengutip pendapat Râsyid Ridlâ, A. Hasjmy menegaskan bahwa ada empat tugas dan kewajiban *khalifah*: *pertama*, mengembangkan dakwah kebenaran. *Kedua*, menegakkan timbangan keadilan. *Ketiga*, melindungi agama dari pengacauan musuh dan *bid'ah*. Dan *keempat*, bermusyawarah dalam urusan-urusan yang tidak ada *nash*. *Khalifah* bertanggung jawab terhadap tugasnya; dan umat berhak mengoreksi kesalahan-kesalahan *khalifah*. Sementara *ahl al-halli wa al-'aqdi* berhak memeriksa dan mengawasi segala kebijakan yang dijalankan *khalifah*.⁵⁷¹

Selanjutnya Ibn Khaldûn menjelaskan, hakikat *khalifah* adalah satu jabatan yang mewakili pembawa syariat (Rasûl Allâh), untuk melanjutkan pemeliharaan agama dan pengurusan dunia, maka pembawa syariat bertugas dalam dua bidang: *pertama*, bidang agama yaitu berkewajiban menyampaikan tugas-tugas syariat kepada manusia dan mewajibkan mereka melaksanakannya. *Kedua*, bidang politik yaitu berkewajiban mengurus kepentingan rakyat dalam menciptakan kemajuan umat manusia. Sesungguhnya kemajuan

⁵⁷¹A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 204-206. Bandingkan, Yûsuf al-Qardlâwî, *Al-Siyâsah al-Syar'iyah fî Dhau'î Nushûsh al-Syar'îah wa Maqâshidihâ*, (Al-Qâhirah: Maktabah Wahbah, 2005), cet. ke-3, h. 48-49. Muḥammad Shâlih al-'Utsaimîn, *Syarḥ Kitâb al-Siyâsah*, h. 33-34.

umat lebih sempurna apabila diurus dengan hukum syariat karena Rasûl sebagai pembawa syariat lebih mengetahui kemaslahatan rakyat dan telah memberi contoh dalam pengurusan negara. Wewenang *khalifah* meliputi penegakan shalat, penunaian zakat, pelaksanaan puasa, fatwa, pengadilan, jihad, dan *hisbah* (pengawasan terhadap pelanggaran hukum).⁵⁷²

Adapun hak *khalifah* atas rakyat ialah taat setia, tetapi tidak mutlak. Ketaatan kepada *ulû al-amri* adalah wajib hukumnya, tetapi hanya dalam batas-batas ajaran Islam. Apabila *khalifah* atau para penguasa yang memerintah sesuai dengan ajaran Allâh, maka ketaatan kepadanya adalah wajib. Tetapi kalau mereka memerintah dengan ajaran selain Islam, maka tidak boleh setia kepadanya. (al-Nisâ'/4: 59). Selain itu, seorang *khalifah* juga berhak mendapatkan gaji yang diambil dari *Bait al-Mâl* (kas negara) sekedar mencukupi kehidupan pribadi dan keluarganya. Namun, *khalifah* tidak boleh menetapkan sendiri jumlah gaji yang harus diberikan kepadanya. Penetapan gaji ditetapkan berdasarkan musyawarah *ahl al-halli wa al-'aqdi*.⁵⁷³

Dalam pandangan A. Hasjmy, *khalifah* adalah abdi rakyat karena kekuasaan *khalifah* adalah pemberian umat Islam melalui *ahl al-halli wa al-'aqdi* yang mewakili mereka. Karena itu, *khalifah* tidak boleh mempergunakan kekuasaan itu untuk menindas rakyat, tetapi kekuasaan haruslah dipergunakan untuk kemakmuran dan kemaslahatan rakyat. *Khalifah* adalah pelaksana amanah rakyat, bukan diktator yang bertangan besi terhadap rakyat.⁵⁷⁴

Selanjutnya, A. Hasjmy menegaskan bahwa *khalifah* bukanlah orang suci. *Khalifah* adalah kepala negara Islam yang melaksanakan ajaran Islam dan tidak sunyi dari kesalahan dan kesilapan sebagaimana halnya dengan manusia lain. Islam tidak membebaskan *khalifah* dari tanggung jawab pelaksanaan hukum agama. *Khalifah* di depan hukum sama dengan warga negara yang lain, yang kalau berbuat kesalahan akan dihukum sesuai dengan tingkat kesalahannya. Pandangan ini didasarkan atas sosok Nabi Muḥammad

⁵⁷²Lihat, 'Abd al-Raḥmân ibn Khaldûn, *Muqaddimah ibn Khaldûn*, h. 244-250.

⁵⁷³A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 211-212.

⁵⁷⁴A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 199-200.

yang tidak pernah mengklaim dirinya suci dibandingkan manusia lain. Bahkan, nabi selalu menyatakan bahwa beliau adalah manusia biasa yang diberikan wahyu dan ditugaskan sebagai rasûl (Fushshilat/41: 6 dan al-Isrâ`/17: 93).

Mengenai masa jabatan *khalifah*, A. Hasjmy menyatakan bahwa *khalifah* sebagai wakil dan abdi rakyat yang bertugas menjalankan hukum Allâh dan memimpin umat dalam batas ajaran Islam. Kedua tugas *khalifah* ini sifatnya tetap selama umat Islam masih ada. Karena itu, jabatan *khalifah* sebagai wakil umat tidak terbatas dengan waktu; bahkan dapat berlangsung seumur hidup. Selama ia masih sanggup dan tidak melakukan pelanggaran yang mengharuskannya dipecat, jabatan *khalifah* tetap berlangsung. Namun, jika ia tidak sanggup lagi memimpin maka ia boleh meminta berhenti kapan saja dia inginkan. Demikian pula rakyat boleh memecat *khalifah* apabila dilihatnya telah menyimpang dari syariat.⁵⁷⁵ Berdasarkan pandangan ini, A. Hasjmy pada masa jabatannya sebagai gubernur Aceh tidak merasa ragu dalam memberi pengakuannya terhadap Presiden Soekarno sebagai presiden seumur hidup. A. Hasjmy memandang Soekarno sebagai “*khalifah*” bagi umat Islam Indonesia.

e. Pembagian Kekuasaan

Kekuasaan adalah kemampuan seseorang atau sekelompok manusia untuk mempengaruhi tingkah laku seseorang atau kelompok lain sehingga tingkah laku itu menjadi sesuai dengan keinginan dan tujuan dari orang yang berkuasa. Fenomena kekuasaan merupakan suatu kelaziman yang terdapat dalam setiap masyarakat dalam semua bentuk hidup bersama. Kekuasaan biasanya berbentuk hubungan (*relationship*) antara pihak yang memerintah (*the ruler*) dan pihak yang diperintah (*the ruled*); atau pihak yang memberi perintah dan pihak yang mematuhi perintah.⁵⁷⁶

Kekuasaan disebut juga kedaulatan yaitu kekuasaan yang tertinggi untuk membuat undang-undang dan melaksanakannya dengan semua cara (termasuk paksaan). Negara mempunyai kekuasaan tertinggi untuk memaksa semua penduduknya agar

⁵⁷⁵A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 202-203.

⁵⁷⁶Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996), h. 35-36.

mematuhi undang-undang atau hukum. Kedaulatan merupakan suatu konsep yuridis; dan konsep kedaulatan ini tidak selalu sama dengan komposisi dan letak dari kekuasaan politik. Kedaulatan yang bersifat mutlak pada hakikatnya tidak ada karena pimpinan kenegaraan (raja atau diktator) selalu terpengaruh oleh tekanan-tekanan dan faktor-faktor yang membatasi penyelenggaraan kekuasaan secara mutlak. Pada umumnya, kedaulatan dianggap tidak dapat dibagi-bagi. Namun, di dalam negara federal sebenarnya kekuasaan dibagi antara negara dan negara-negara bagian.⁵⁷⁷ Berdasarkan konsep kekuasaan ini maka kemudian melahirkan berbagai teori kedaulatan baik dalam perspektif sarjana Barat maupun sarjana Muslim. Berikut ini akan diuraikan teori-teori kedaulatan menurut kedua pandangan tersebut.

Menurut teori "*Trias Politica*", kekuasaan negara dibagi dalam tiga bidang, yang masing-masing kekuasaan berdiri dan berkuasa sendiri, tanpa ada campur tangan satu kekuasaan terhadap kekuasaan lain. Kekuasaan negara yang dibagi habis dalam ketiga bidang itu, yaitu kekuasaan pelaksanaan undang-undang (eksekutif), kekuasaan pembuat undang-undang (legislatif), dan kekuasaan kehakiman (yudikatif). Dalam soal ini, negara Islam sukar dibandingkan dengan negara mana pun juga, baik yang memakai "*Trias Politica*" atau pun bukan, karena menurut ajaran Islam bahwa negara dan kedaulatannya adalah kepunyaan Allâh, sedangkan manusia hanya mendapat mandat dari Allâh untuk mengurus negara sesuai dengan ketentuan hukum-Nya.⁵⁷⁸

'Abd al-Râziq menyatakan ada dua sumber kekuasaan dalam pandangan umat Islam yang dikemukakan oleh dua kelompok. Kelompok yang pertama berpendapat bahwa *khalifah* memperoleh kedaulatannya dari Allâh.⁵⁷⁹ Pandangan ini terdapat di kalangan jumah (mayoritas) ulama dan umat Islam. Tampaknya, pendapat yang demikian telah menjadi keyakinan yang kuat di kalangan kelompok ini. Pandangan ini tersebar luas dan sering terlontar dalam ucapan dan syair-syair yang mereka gubah semenjak abad pertama Hijriyah, yang isinya mereka menganggap bahwa Allâh-lah yang menjatuhkan pilihan terhadap seorang *khalifah*, dan dia pulalah yang

⁵⁷⁷Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, h. 44-45.

⁵⁷⁸A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 233.

⁵⁷⁹Abû al-A'lâ al-Mudûdi, *The Islamic Law*, h. 193-195.

memberikan wewenang *khilâfah* itu kepada orang yang sudah menjadi pilihan-Nya.⁵⁸⁰ Di pihak lain, terdapat pandangan kelompok kedua yang berbeda dengan yang dianut oleh kelompok yang pertama, yaitu pandangan yang menyatakan bahwa *khalîfah* memperoleh kedaulatannya dari tangan rakyat. Kedaulatan rakyat inilah yang menjadi sumber kekuasaannya, dan merekalah yang memilih dirinya untuk menduduki jabatan *khilâfah*.⁵⁸¹

Adapun perbedaan pendapat mengenai sumber kedaulatan *khalîfah* semacam ini, menurut pandangan 'Abd al-Râziq juga muncul di kalangan masyarakat Eropa yang pada gilirannya menanamkan pengaruhnya yang amat kuat terhadap perkembangan sejarah Eropa. Pandangan pertama serupa dengan apa yang diperkenalkan oleh Thomas Hobbes (1588-1679), yang menyatakan bahwa kedaulatan raja itu bersifat sakral (suci) dan hak mereka bersifat samawi. Sementara itu, pandangan yang kedua sesuai dengan teori yang diperkenalkan oleh John Locke (1632-1704). Menurut John Locke, kehendak rakyat dalam bentuk kehendak publik menjadi dasar kekuasaan negara. Pemerintahan merupakan wakil rakyat untuk mewujudkan kebaikan dan kesejahteraan bersama.⁵⁸²

Mengenai *ulû al-amri* dan tugas-tugasnya, antara lain Ibnu Taimiyah menulis: *ulû al-amri* terdiri dari dua golongan yaitu: *pertama*, para kepala negara (*al-umarâ'*); dan *kedua*, para sarjana (*al-'ulamâ'*). Apabila kedua golongan ini, pemegang kekuasaan eksekutif dan legislatif, berbuat baik maka baiklah umat. Menurut pendapat Ibnu Taimiyah, yang dimaksud dengan *ulû al-amri* yaitu *umarâ'* dan ulama yang memegang kekuasaan eksekutif pada satu sisi dan kekuasaan legislatif pada sisi lain. Dalam sejarah pertumbuhan dan perkembangan negara Islam, kekuasaan eksekutif dan legislatif berada di tangan seorang penguasa, yaitu Rasûl Allâh dan para *khalîfah* setelah rasûl wafat.⁵⁸³

⁵⁸⁰ 'Alî 'Abd al-Râziq, *Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, h. 7.

⁵⁸¹ Anwâr al-Rifâ'i, *Al-Islâm fî Hadlâratihî wa Nuzhumihî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1982), h. 80.

⁵⁸² Deliar Noer, *Pemikiran Politik di Negeri Barat*, (Bandung: Mizan, 2001), h. 125-133.

⁵⁸³ A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 234-235.

Rasûl sebagai pemegang kekuasaan legislatif, menerima wahyu dari Allâh untuk menjadi Undang-undang Dasar Negara dan membuat undang-undang penjelasan dari peraturan-peraturan pelaksanaan, yang dinamakan dengan al-Sunnah. Dalam urusan bidang politik dunia, rasûl sering meminta pendapat dan bermusyawarah dengan para sahabat sebagai *ahl al-halli wa al-'aqdi*. Sebagai pemegang kekuasaan eksekutif, rasûl melaksanakan segala ajaran dan hukum yang terkandung dalam kitab Allâh dan al-Sunnah (yang dipraktikkan langsung dalam kehidupan nyata). Demikian pula *khalifah* setelah kewafatan rasûl, juga memegang dua kekuasaan, legislatif dan eksekutif. *Khalifah* sebagai pemegang kekuasaan legislatif, bersama-sama dengan *ahl al-halli wa al-'aqdi* (kadang-kala diserahkan kepada mereka saja), membuat ketetapan-ketetapan tentang cara melaksanakan hukum yang terkandung dalam al-Qur'ân dan undang-undang operasionalnya (al-Sunnah), yang kemudian dinamakan dengan istilah hukum fiqh.⁵⁸⁴

Berdasarkan ajaran Islam dan kenyataan sejarah, maka 'Abd al-Qâdir 'Audah, Sarjana Hukum dan politikus Islam kenamaan, membagi kekuasaan dalam negara Islam ke dalam lima bidang atau lima kekuasaan: *pertama*, kekuasaan penyelenggara undang-undang (*al-sulthah al-tanfîdîyyah*); *kedua*, kekuasaan pembuat undang-undang (*al-sulthah al-tasyrî'îyyah*); *ketiga*, kekuasaan kehakiman (*al-sulthah al-qadhâ'îyyah*); *keempat*, kekuasaan keuangan (*al-sulthah al-mâliyyah*); dan *kelima*, kekuasaan pengawasan masyarakat (*al-sulthah al-murâqabah wa al-taqwîm*). Menurut 'Abd al-Qâdir 'Audah, *khalifah* sebagai wakil umat haruslah memimpin langsung segala kekuasaan ini, dengan pedoman dasar: segala urusan harus dirundingkan antara kaum Muslimin dan kepala negara harus selalu meminta pendapat *ahl al-ra'y* atau ulama.⁵⁸⁵ Pembagian kekuasaan yang dikemukakan 'Audah oleh A. Hasjmy disebut dengan "Panca Kekuasaan" (lima kekuasaan) sebagai imbangannya *Trias Politica*.⁵⁸⁶

⁵⁸⁴A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 235.

⁵⁸⁵'Abd al-Qâdir 'Audah, *Al-Islâm*, h. 198-212.

⁵⁸⁶A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 238. Menurut 'Abd al-Wahhâb Khallâf, pembagian kekuasaan dalam negara Islam dibagi tiga: *pertama*, kekuasaan pembuat undang-undang atau lembaga legislatif (*al-sulthah al-tasyrî'îyyah*); *kedua*, kekuasaan menjalankan kekuasaan kehakiman atau lembaga yudikatif (*al-sulthah al-qadlâ'îyyah*); dan *ketiga*, kekuasaan menjalankan undang-undang atau lembaga

Dalam kaitan dengan pembagian kekuasaan, al-Maudûdî menyatakan bahwa kekuasaan badan-badan eksekutif haruslah dibatasi pada batasan-batasan Allâh, diikat dengan undang-undang Allâh dan Rasûl-Nya, yaitu undang-undang yang tidak boleh dilampauinya dengan memilih suatu politik atau mengeluarkan suatu hukum yang dapat digolongkan sebagai maksiat atau pembangkangan terhadap konstitusi. Adapun lembaga legislatif haruslah bekerja berdasarkan musyawarah. Sedangkan lembaga yudikatif haruslah bersifat bebas dan terlepas dari segala campur tangan, tekanan atau pengaruh, sehingga ia dapat membuat keputusan yang representatif.⁵⁸⁷ Berdasarkan konsep ini, untuk menjalankan kekuasaan negara, al-Maudûdî menggunakan teori *Trias Politica*, di mana kekuasaan dibagi tiga komponen, eksekutif, legislatif, dan yudikatif. Namun, sistem politik yang digunakan adalah teo-demokrasi yang mana kedaulatan berada di tangan Tuhan. Manusia harus tunduk kepada hukum Allâh dan bertanggung jawab kepada-Nya dalam menjalankan tugas-tugas kenegaraan.

f. Satu Negara Seorang *Khalifah*

Sesungguhnya Allâh telah menciptakan kaum Muslimin sebagai satu umat dan mengharuskan mereka hanya ada satu negara di kalangan mereka, yang segala pengurusannya didasarkan pada musyawarah. Jika kaum Muslimin ditetapkan menjadi satu umat dan mendirikan satu negara serta memilih pemimpin yang akan mengurus mereka, maka ditentukan pula kepada mereka supaya terus mengisi lowongan kepala negara Islam kapan saja kosong. "Sebagai satu umat dan satu negara, mereka hanya boleh memilih dan mengangkat seorang *khalifah* (Kepala Negara)."⁵⁸⁸

eksekutif (*al-sulthah al-tanfîdîyyah*). Dalam sejarah ketatanegaraan Islam, terutama pada masa awal Islam, ketiga lembaga kekuasaan negara itu tidak terpisah tetapi berada pada satu otoritas, yaitu kepala negara. Pada masa berikutnya, ketiga lembaga kekuasaan negara tersebut masing-masing melembaga dan independen. Lebih lanjut, lihat 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *Al-Siyâsah al-Syar'îyyah fî al-Syu'ûn al-Dustûriyyah wa al-Khârijîyyah wa al-Mâlîyyah*, (Kuwait: Dâr al-Qalam li al-Naysr wa al-Tauzî', 1988), h. 49-57.

⁵⁸⁷Abû al-A'lâ al-Maudûdî, *Khilafah dan Kerajaan*, h. 67-69.

⁵⁸⁸A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 164.

Bagi A. Hasjmy, adanya pemerintah di kalangan kaum Muslimin merupakan keharusan sosial. Sebagaimana *syara'* telah mengharuskan adanya jabatan *khilâfah* dalam negara Islam, maka akal pun menetapkan demikian. Secara akal, untuk mencegah dan menyelesaikan permusuhan dalam urusan kemasyarakatan, maka diperlukan seorang pemimpin yang akan mengurus urusan umat. Apabila persatuan dan kesatuan politik menjadi kebutuhan mutlak bagi umat, maka adanya seorang pemimpin juga merupakan suatu keharusan mutlak. Kalau akal berpendapat bahwa tanpa ada pemerintah akan membawa bencana terhadap umat, maka adanya jabatan *khilâfah* menjadi satu kewajiban.⁵⁸⁹

Mengenai wilayah negara, apakah hanya satu negara Islam atau boleh banyak, terjadi perbedaan pendapat. Ada ulama dan ahli hukum Islam berpendapat bahwa seluruh negeri Islam haruslah tersusun menjadi satu negara, yaitu negara Islam. Dan kepala negaranya haruslah satu orang dengan gelar *khalifah* atau *imâm*. Sebagian yang lain berpendapat bahwa dalam keadaan darurat negara Islam boleh banyak; begitu juga kepala negaranya. Dan yang lain berpendapat bahwa dalam keadaan normal pun boleh banyak negara Islam yang masing-masing dipimpin oleh seorang kepala negara.⁵⁹⁰

Pendapat pertama didukung oleh al-Mâwardî. Al-Mâwardî beralasan jika telah dilantik dan dibaiat dua orang *imâm* dalam dua negeri maka kedua-duanya tidak sah, karena tidak boleh ada dua *imâm* untuk satu umat dalam satu masa.⁵⁹¹ Pendapat kedua didukung oleh Muḥammad 'Izzat Duruzah, dalam kitabnya *al-Dustûr al-Qur'ânî fi Syu'ûn al-Hayâh*, dengan alasan karena al-Qur'ân tidak menjelaskan secara tegas bahwa negara Islam haruslah satu. Ini dimaksudkan untuk dinamika Islam dalam menghadapi tantangan zaman. Dan dengan demikian terbangunnya hubungan diplomatik antara negara-negara Islam yang banyak atas dasar kebenaran dan keadilan, kegotongroyongan, dan kemaslahatan ukhuwah Islamiyah. Dasarnya adalah surat al-Hujurat/49: 9-10.⁵⁹² Pendapat ketiga tentu saja

⁵⁸⁹A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 164.

⁵⁹⁰A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 280.

⁵⁹¹Lihat, Abû al-Hasan al-Mâwardî, *Al-Aḥkâm al-Sulthâniyyah*, h. 9.

⁵⁹²A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 283-284.

mendapat dukungan dari kalangan pemikir modernis. Bagi kalangan yang disebut terakhir ini, yang terpenting dalam sebuah negara bukan simbol keislaman yang mencolok tetapi lebih kepada substansinya. Tokoh-tokoh yang sejalan dengan pandangan ini antara lain Muhammad Husain Haikal, Munawir Sjadzali, dan Nurcholish Madjid.

Sejalan dengan pandangan al-Mâwardî, ‘Abd al-Qâdir ‘Audah menegaskan bahwa apabila Islam mewajibkan agar kaum Muslimin menjadi satu umat yang mempunyai satu negara, maka hukum wajib ini menghendaki pula supaya wilayah negara Islam meliputi semua negeri Islam. Dasar pokok Islam adalah syariat dunia, bukan lokal. Islam datang untuk seluruh dunia dan seluruh umat manusia; bukan untuk sebagiannya. Pelaksanaan syariat Islam sangat erat kaitannya dengan kekuasaan dan kekuatan kaum Muslimin. Karena itu, setiap wilayah kekuasaan kaum Muslimin menjadi luas maka akan luas pula daerah kekuasaan syariat. Sebaliknya, jika wilayah kekuasaan menjadi sempit maka sempit pulalah kekuasaan syariat.⁵⁹³

Sikap ‘Audah dapat dipahami karena cita-cita gerakannya dalam *Ikhwân al-Muslimîn* adalah tegaknya negara Islam di bawah satu komando atau pemimpin. Karena itu, dia menginginkan agar kaum Muslimin di seluruh dunia berada di bawah payung kekuasaan negara Islam. Namun, gerakannya yang radikal itu tidak begitu mendapat simpati dari mayoritas umat Islam di Mesir; dan segala aktivitasnya pun selalu mendapat pengawasan ketat pemerintah. Kendatipun demikian, tak dapat dipungkiri, gerakan *Ikhwân al-Muslimîn* yang didirikan sejak tahun 1928 itu tetap eksis sampai sekarang. Kendatipun, dalam kasus-kasus tertentu, tidak mengibarkan bendera *Ikhwân al-Muslimîn* kegiatan mereka dalam menggalang kekuatan dan pengkaderan terus berjalan melalui pengajian agama. Konsep pengajian *usrah*, yang berkembang di beberapa *halaqah* pengajian, berasal dari gerakan ini, yang dicetuskan Hasan al-Bannâ.

Dalam kaitan eksistensi negara Islam, A. Hasjmy sependapat dengan Duruzah yang mengatakan bahwa negara Islam boleh berdiri banyak. Hanya saja antara negara-negara Islam yang banyak itu

⁵⁹³‘Abd al-Qâdir ‘Audah, *Al-Islâm*, h. 206.

harus dijalin satu hubungan ketat yang berlandaskan atas dasar ukhuwah Islamiyah, sehingga dengan demikian meskipun terlihat banyak, namun pada hakikatnya negara Islam itu satu. Hubungan yang erat itu dapat diatur antara lain dengan menerapkan ajaran-ajaran Islam mengenai persaudaraan, persamaan, kebenaran, dan keadilan ke dalam undang-undang yang mengatur hubungan antara negara-negara Islam. Karena itu, A. Hasjmy mengajukan negara Islam yang bersifat universal itu dapat berbentuk Perserikatan Negara-Negara Islam (PNI) atau *al-Duwal al-Islâmiyyah al-Muttaḥidah*. Dengan begitu, setiap daerah di dunia ini di mana mayoritas penduduknya kaum Muslimin dapat didirikan satu negara Islam yang merdeka dan berdaulat menurut hukum tata negara sekarang, tetapi menjadi anggota yang tak terpisahkan dari *al-Duwal al-Islâmiyyah al-Muttaḥidah*.⁵⁹⁴

Persatuan antar negara-negara Islam dapat terjalin atas dasar tauhid dan ukhuwah Islamiyah (persaudaraan Islam). Ini didasarkan pada asumsi bahwa negara dan kedaulatannya adalah kepunyaan Allâh, sedangkan manusia hanya pemegang amanah belaka, maka masalah kedaulatan tidaklah menjadi masalah yang sulit. Oleh sebab itu, semua sudah terikat dengan dasar tersebut, baik PNI maupun negara-negara Islam lokal (NIL) yang menjadi bagian tak terpisahkan dari PNI itu. Jika negara-negara Islam telah bersatu maka akan mudah dalam menghadapi dunia dan negara-negara bukan Islam. Ini sejalan dengan ajaran Islam yang menetapkan garis-garis hubungan antara dunia Islam dan dunia bukan Islam, yang harus dijalankan oleh semua negara Islam baik tingkat PNI maupun NIL. Dalam konteks sekarang, Islam telah meletakkan dasar-dasar politik ini; dan para ulama sudah sepakat membagi alam ini menjadi dua bagian: *pertama, dâr al-salâm* yang meliputi seluruh negeri Islam; dan *kedua, dâr al-ḥarb* yang mencakup seluruh negeri non-Muslim (kafir).⁵⁹⁵ Dalam kaitan dengan keberadaan negara Islam, A. Hasjmy menegaskan bahwa tidak ada masalah tentang banyaknya negara, namun tetap satu pemerintahan, satu undang-undang, yaitu syariat Islam; dan tidak boleh berlaku undang-undang selain syariat Islam.⁵⁹⁶

⁵⁹⁴A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 286.

⁵⁹⁵A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 287.

⁵⁹⁶A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 288.

Untuk mendukung argumennya, A. Hasjmy menyatakan bahwa Islam telah menggariskan ajaran yang pasti untuk mempersatukan umat. Kesatuan dan persatuan umat tidak akan goyah, apalagi hancur, selama kaum Muslimin tetap menjalankan ajaran agama mereka dan tetap taat kepada Allâh dan Rasûl-Nya. Islam, lanjut A. Hasjmy, telah mempersatukan seluruh kaum Muslimin dalam satu akidah, wajib mengikuti satu kitab dan satu syariat, wajib menjalankan satu politik, yaitu politik Islam; wajib membina satu ekonomi Islam. Demikian pula wajib membangun satu masyarakat Islam, menciptakan kebudayaan Islam, menganut satu ideologi Islam, berperilaku dengan akhlak Islam, dan wajib menghadap satu kiblat, yakni Ka'bah.⁵⁹⁷

Dengan demikian, wilayah negara Islam meliputi semua negeri yang berpenduduk semua atau mayoritas Muslim, maka dengan sendirinya kewarganegaraan Islam pun tidak terbatas oleh syarat apa pun, kecuali syarat pengucapan dua kalimah syahadat. Dengan mengucapkan dua kalimah syahadat berarti ia telah menjadi warga negara Islam.⁵⁹⁸ Hal ini sejalan dengan 'Audah yang menyebutkan bahwa kewarganegaraan Islam berdiri atas dasar negara raya. Karena itu, penduduk *dâr al-Islâm* mempunyai satu kewarganegaraan, yaitu kewarganegaraan Islam baik yang beragama Islam maupun mereka yang mendapat perlindungan negeri Islam (*dzimmi*). Adapun asas kewarganegaraan Islam ialah menganut agama Islam atau bersedia melaksanakan segala hukum Islam. Siapa saja yang menjalankan hukum Islam maka dengan sendirinya dia telah Muslim; tetapi siapa yang mematuhi hukum Islam sedangkan dia belum menjadi Muslim, maka statusnya adalah *dzimmi*; dan tiap-tiap Muslim dan *dzimmi* adalah rakyat dalam negara Islam; dan kewarganegaraan mereka adalah kewarganegaraan Islam.⁵⁹⁹

Namun, kenyataan sekarang tidak seperti yang diharapkan sebagaimana telah diuraikan di atas. A. Hasjmy menganggap bahwa kaum Muslimin masa kini bukan lagi umat yang bersaudara, bersatu, saling membantu, saling menjamin, saling mencintai; tetapi mereka telah menjadi umat yang bercerai berai, ibarat pasir berserakan yang saling bermusuhan, saling mencurigai, saling membenci, saling

⁵⁹⁷A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 276.

⁵⁹⁸A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 296.

⁵⁹⁹'Abd al-Qâdir 'Audah, *Al-Islâm*, h. 207-208.

menuduh, saling berkelahi, saling memfitnah dan saling bersandar kepada musuh untuk menjatuhkan saudara seagama. Mereka bukan lagi umat yang berdiri di atas prinsip tauhid, ukhuwah Islamiyah, dan *syûrâ*. Mereka bukan lagi umat yang memerintah dengan hukum Allah, tidak menyuruh kepada yang makruf dan mencegah kemungkaran, tetapi sudah menjadi orang-orang yang menjalankan hukum hawa nafsu, buatan manusia, sehingga mereka terpelanting ke dalam kehidupan sengsara, tidak bernegara, dan tidak berwibawa.

600

Sikap A. Hasjmy tentang masa depan umat Islam cenderung pesimistik. Ini sangat beralasan di samping fakta yang menunjukkan bahwa umat Islam semakin jauh dari semangat agama, juga kekurangpedulian umat terhadap pengembangan ajaran dan misi Islam itu sendiri. Fenomena itu dirasakan ketika A. Hasjmy melihat perkembangan dinamika umat Islam pada masa-masa awal kemerdekaan Indonesia. Munculnya paham sekular dalam kehidupan bernegara pada satu segi dan lahirnya konflik sosial yang menyebabkan berbagai tindakan kekerasan dan pertumpahan darah. Pada dasawarsa pertama pasca-kemerdekaan di Aceh terjadi revolusi sosial yang berujung pada pertumpahan darah. Akibat konflik ini, kemudian menyisakan konflik yang berkepanjangan. Namun, A. Hasjmy, sebagai birokrat pada masa itu terlibat aktif dan tetap tegar mencari solusi dan mengadakan rekonsiliasi baik secara vertikal maupun horizontal (antara rakyat Aceh dan Pemerintah Pusat).

Dalam kaitan dengan sistem pemerintahan, A. Hasjmy menyatakan bahwa pemerintahan memang tidak identik dengan negara, karena negara bersifat statis, sedang pemerintahan bersifat dinamis. Namun, antara negara dengan pemerintahan tidak dapat dipisahkan karena pemerintahlah yang berfungsi melaksanakan urusan-urusan kenegaraan. Suatu pemerintahan menentukan corak sistem yang dianut oleh negara, apakah teokrasi, demokrasi, nomokrasi dan sebagainya. Corak pemerintahan melahirkan bentuk sebuah negara. Bentuk negara menjadi penting bila pemerintah suatu negara menjadi mesin kekuasaan yang dijalankan oleh seorang pemimpin. Di dalam literatur kenegaraan Islam dikenal dengan istilah *imâmah*, *khilâfah*, dan *imârah*.

⁶⁰⁰A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 297-298.

Sehubungan dengan ini Abd. Muin Salim mengatakan bahwa pemerintahan sebagai salah satu struktur sistem politik merupakan lembaga yang menyelenggarakan mekanisme politik atau roda pemerintahan yang dipimpin oleh seorang pejabat yang disebut “wali” atau “amîr” atau dengan istilah lain yang dikenal dalam literatur politik dan kenegaraan Islam”⁶⁰¹ Dalam sistem kenegaraan Islam suatu pemerintahan dianggap penting eksistensinya sama dengan wajib eksistensi negara itu sendiri. Untuk mendukung alasan ini, A. Hasjmy mengutip pendapat ‘Abd al-Qâdir ‘Audah yang mengatakan, apabila Allâh telah mewajibkan manusia untuk menetapkan hukum berdasarkan ajaran yang telah diturunkan kepada Rasûl-Nya dan memerintah dengannya, maka terjadi kewajiban kaum Muslimin untuk mendirikan suatu pemerintahan yang akan menegakkan perintah-perintah Allâh di tengah-tengah mereka, dan tiap pribadi beribadat dengan menjalankan hukum, sesuai dengan ajaran Allâh, sebagaimana mereka telah beribadah dengan puasa dan shalat. Atas dasar ini, apabila mendirikan negara berdasarkan syariat Islam hukumnya wajib, maka wajib pula mendirikan pemerintahan Islam. Fungsi pemerintahan Islam, yaitu menegakkan perintah Allâh. Dengan kata lain, menegakkan Islam sendiri, di mana al-Qur`ân telah menugaskan kepada pemerintahan Islam supaya memusnahkan syirik dan menguatkan Islam, mendirikan shalat dan mengambil zakat, menyuruh yang makruf dan melarang yang mungkar, mengurus kepentingan-kepentingan manusia dalam batas hukum-hukum Allâh.⁶⁰²

Adapun sistem pemerintahan menurut A. Hasjmy juga tidak terikat pada satu sistem apakah parlementer, presidentil, dan sebagainya. Baginya yang penting adalah pemerintah berlaku adil dan melaksanakan musyawarah serta memperhatikan tujuan Islam yang berkenaan dengan prinsip kekuasaan sebagai amanat, maka itulah pemerintah yang ideal. Memperhatikan pemerintahan yang ideal menurut A. Hasjmy dalam praktiknya merujuk kepada negara Madinah pada masa nabi dan *al-Khulafâ’ al-Râsyidûn*. Namun demikian, tidak menutup kemungkinan untuk diterapkan pada masa sekarang sesuai pernyataannya yang memberikan kebebasan sepanjang kebutuhan karena perkembangan zaman, keadaan, dan

⁶⁰¹Abd. Muin Salim, *Fiqh Siyâsah: Konsep Kekuasaan Politik dalam Al-Quran*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1995), h. 301-302

⁶⁰²A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 83-84.

tempat.⁶⁰³ Berdasarkan pandangan ini, konsep negara Madinah tidak sepenuhnya dapat diterapkan dalam konteks kekinian karena zaman dan peradaban terus berkembang. Karena itu, sistem kenegaraan Islam, pada hakikatnya, dapat dilaksanakan dalam konteks yang berbeda namun tetap memperhatikan syariat Islam secara substansial.

Pemikiran A. Hasjmy yang luwes tidak terlepas dari prinsipnya bahwa sistem pemerintahan bersifat dinamis, artinya dapat diperbaharui ketika situasi sosial dan politik masyarakat telah berubah, tetapi substansi prinsip-prinsip dasar pemerintahan itu tetap berjalan sesuai dengan fungsinya. A. Hasjmy memang tidak memberikan solusi bahwa pemerintah yang dinamis itu berdasarkan *syûrâ* lebih dekat dengan rumusan-rumusan demokrasi moderen atau demokrasi Barat. Namun, dari pemikirannya yang tidak terlalu cenderung ke dalam eksponen fundamentalisme politik Islam seperti al-Maudûdî dapat ditangkap bahwa A. Hasjmy lebih dekat menafsirkan doktrin politik Islam secara “fleksibel” tapi “literal”. Ini berarti dalam tatanan sebuah negara mungkin saja diterapkan prinsip *syûrâ* sebagaimana praktik pada masa lalu dengan sedikit modifikasi dalam tatacara pengambilan keputusannya. Kendatipun A. Hasjmy tidak menyinggung sama sekali tentang sistem *voting* (pemungutan suara) ketika tidak menemui kesepakatan dalam musyawarah, agaknya ia cenderung membolehkannya.

Pandangannya yang elastis ini bukan berarti A. Hasjmy dapat digolongkan ke dalam kelompok pemikir politik kenegaraan modernis secara murni, karena pada sisi lain ia masih sering dipengaruhi istilah-istilah literatur pemikiran politik kenegaraan klasik. Hal ini tentu menjadi penyebab dari latar belakang pendidikannya yang tidak pernah belajar di Barat seperti M. Natsir

⁶⁰³Lihat Muḥammad al-Mubârak, *Nizhâm al-Islâm: al-Mulk wa al-Daulah*, (Al-Qâhirah: Dâr al-Fikr, 1989), h. 37. Muḥammad al-Mubârak adalah salah seorang pemikir kenegaraan Mesir yang juga berpendapat bahwa Islam tidaklah mengharuskan satu bentuk pemerintahan tertentu. Bagi al-Mubârak Islam tidak menentukan secara detail tentang sistem pengaturan negara. Karena itu, penyelenggaraan suatu negara harus disesuaikan dengan perubahan zaman. Jika penyesuaian ini tidak dilakukan, maka zaman akan menghancurkan sistem tersebut dengan perubahan-perubahannya. Dengan kata lain, nilai-nilai agama harus diterjemahkan ke dalam paradigma perubahan dan perkembangan itu sendiri.

dan Nurcholish Madjid. Oleh karena itu, pemikiran-pemikiran yang bersumber dari Barat kurang dominan dalam pemikirannya. Sedangkan sumber-sumber yang berasal dari warisan pemikiran politik Islam klasik didapatkannya dari ketekunannya menggali ilmu pengetahuan dalam bidang kebudayaan Islam. Hal ini membuatnya berada pada posisi yang “realistis-tradisionalis”. Posisi ini tentunya selalu berjalan di tengah yang sifatnya kompromistis. Dalam perjalanan politiknya A. Hasjmy dikenal sebagai tokoh memiliki sikap moderat.

Sifat inilah yang selalu ditonjolkan terutama dalam paham nasionalis, yang menurutnya perlu mendapatkan nafas keagamaan agar tidak menimbulkan perasaan *ta’ashshub* dan Chauvinistis. Sebab itulah A. Hasjmy menerima konsep negara bangsa (*nation-state*). Bahkan menurutnya, itu adalah suatu keharusan. Negara dan pemerintah adalah “alat” yang diperlukan untuk merealisasikan ajaran-ajaran Islam ke dalam situasi yang konkret. Bagi A. Hasjmy, pemerintah itu dapat berfungsi secara ideal menurut ajaran Islam serta bertujuan untuk melindungi, mengayomi, dan mempersatukan rakyat serta memperlakukan secara adil tanpa mengurangi hak-haknya. Lebih penting adalah melindungi kebebasannya untuk melaksanakan ajaran-ajaran agamanya sesuai keyakinan masing-masing. Prinsip yang demikian itu merupakan suatu realitas sejarah yang pernah dilakukan nabi dan *al-Khulafâ’ al-Râsyidûn* pada masa pemerintahan mereka.

Sejalan dengan pemikiran A. Hasjmy di atas, Muḥammad Yûsuf Mûsâ memberikan penegasan tentang tujuan pemerintahan yang Islami yaitu tujuan yang memiliki multi-sasaran dengan garis-garis besarnya: *pertama*, memberikan penjelasan keagamaan yang benar dan menghilangkan keragu-raguan terhadap hakikat Islam kepada seluruh manusia, mengajak manusia kepada Islam dengan kasih sayang, melindungi dari tindakan golongan anti agama dan agresor serta dari seseorang yang ingin melanggar hukum-hukum-Nya. *Kedua*, mengupayakan dengan segala cara untuk menjaga persatuan umat dan saling menolong sesama mereka, memperbanyak sarana kehidupan yang baik bagi setiap warga umat sehingga seluruhnya dapat menjadi laksana bangunan yang kokoh yang satu terikat dengan yang lainnya. Dan *ketiga*, melindungi tanah air dari setiap agresi dan seluruh warga negara dari kezaliman, kedurhakaan dan

tirani. Memperlakukan mereka seluruhnya sama dalam memikul kewajiban dan memperoleh hak tanpa adanya perbedaan antara pemimpin dan rakyatnya, antara yang kuat dan yang lemah, terhadap lawan maupun kawan.⁶⁰⁴

Dalam pada itu, al-Maudûdî mengemukakan ciri-ciri utama negara Islam. Negara Islam memiliki karakteristik yang membedakannya dari yang lain, yakni: *pertama*, negara Islam didirikan atas dasar kesadaran suatu bangsa yang merdeka dan bersedia menundukkan kepalanya secara sukarela kepada Tuhan semesta alam, meskipun adanya kenyataan bahwa ia adalah bangsa yang merdeka dengan kemerdekaan yang sempurna. Dan ia rela menempati kedudukan sebagai *khalîfah* (pengganti, wakil), bukan kedudukan penguasa tertinggi di bawah kekuasaan Allâh yang tertinggi dan bekerja sesuai dengan perundang-undangan dan hukum-hukum yang ditetapkan oleh Allâh dalam kitab-Nya dan melalui Rasûl-Nya. *Kedua*, kekuasaan dan kedaulatan hukum tertinggi di dalamnya adalah sepenuhnya bagi Allâh sendiri sampai suatu batas yang bersesuaian dengan teori teokrasi, hanya saja cara negara melaksanakan teori ini berbeda dengan sistem teokrasi yang dikenal. *Ketiga*, sistem ini bersesuaian dengan pokok-pokok demokrasi tentang ketentuan bahwa terbentuknya pemerintahan, pergantiannya serta pelaksanaannya haruslah sesuai dengan pendapat rakyat. Tetapi rakyat, dalam sistem ini, tidak melepaskan kendalinya sama sekali sehingga menjadikan undang-undang negara, pokok-pokok kehidupannya, garis-garis politik dalam dan luar negerinya serta seluruh daya dan sumber kekuatannya mengikuti hawa nafsu atau kecenderungannya. *Keempat*, negara berdasarkan konsep-konsep tertentu dan dikelola oleh orang-orang yang benar-benar percaya dan menerima gagasannya, prinsip-prinsip dan teori-teori asasinya. *Kelima*, negara berdiri atas dasar ideologi semata-mata dan tidak atas dasar ikatan warna kulit, ras, bahasa, atau batas-batas geografis. *Keenam*, semangat hakiki yang menjiwai negara ini ialah mengikuti akhlak, bukan mengikuti politik serta tujuan-tujuannya; dan menjalankan urusannya berdasarkan ketakwaan kepada Allâh. *Ketujuh*, negara menyeru kepada perbuatan kebaikan,

⁶⁰⁴Muhammad Yûsuf Mûsâ, *Organisasi Negara Menurut Islam*, terjemahan. A. Hasjmy dan Ali Muhammad, (Banda Aceh: MUI Daerah Istimewa Aceh, 1987/1988), h. 133-134

mencegah kemungkaran dan memberantas kejahatan serta segala bentuk pengrusakan. *Kedelapan*, nilai-nilai asasi negara adalah persamaan hak, kedudukan, dan kesempatan serta pelaksanaan undang-undang, saling tolong menolong dan kesadaran tanggung jawab di depan Allâh. Dan *kesembilan*, adanya hubungan keseimbangan antara individu dan negara dalam sistem ini sehingga tidak menjadikan pemimpin negara sebagai penguasa mutlak yang dapat berbuat apa saja.⁶⁰⁵

C. Kepemimpinan Wanita

Menyangkut dengan kepemimpinan wanita, sejak awal A. Hasjmy telah mempopulerkan ratu-ratu Aceh⁶⁰⁶ yang pernah berjaya selama memimpin Aceh sepeninggal Sultan Iskandar Muda dan Iskandar Tsani. Menurut A. Hasjmy, sejak dari Kerajaan Islam Perlak, Samudera Pase, sampai kepada Kerajaan Aceh Darussalam, yang menjadi dasar negara adalah al-Qur`ân, al-Sunnah, Ijmâ', dan Qiyâs. Karena al-Qur`ân dan al-Sunnah sudah dinyatakan sebagai sumber hukum, maka kedudukan wanita dalam Kerajaan Aceh Darussalam disesuaikan dengan kedua sumber tersebut. Menurut Islam, hak dan kewajiban wanita dan pria sama dalam masyarakat bangsa dan dalam masyarakat dunia. Seandainya ada nilai lebih antara satu dengan yang lain adalah nilai taqwanya kepada Allâh. Perintah menyembah Allâh diiringi dengan perintah berbakti kepada ibu-bapa. Tambahan lagi, baik pria maupun wanita yang beramal salih pasti akan mendapat balasan atau pahala sesuai dengan kadar amalnya.⁶⁰⁷

1. Kedudukan Wanita dalam Islam

Mengenai kedudukan wanita dalam Islam, menurut A. Hasjmy, al-Qur`ân mengajarkan bahwa manusia diciptakan dari sumber yang satu, yaitu Adam, baik pria maupun wanita, baik yang berkulit putih maupun yang berkulit hitam. Karena itu, kedudukan pria dan wanita

⁶⁰⁵Abû al-A'lâ al-Maudûdî, *Khilafah dan Kerajaan*, h. 80-84..

⁶⁰⁶Ada empat ratu yang pernah memimpin Aceh, yaitu Ratu Safiatuddin, Ratu Naqiatuddin, Ratu Zakiatuddin, dan Ratu Kamalat Syah

⁶⁰⁷Lihat, A. Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), h. 21-23.

adalah sama, karena manusia sama derajatnya di sisi Allâh (al-Nisâ`/4: 1). Menurut pandangan Islam, hak dan kewajiban pria dan wanita adalah sama dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Jika ada kelebihan dan kekurangan, itu semata-mata terletak pada nilai ketakwaan masing-masing (al-Hujurat/ 49: 13).⁶⁰⁸

Lebih lanjut, A. Hasjmy menegaskan bahwa perintah menyembah Allâh diiringi dengan perintah berbakti kepada kedua orang tua. Kebaktian anak kepada ayah dan bunda adalah sama besarnya (al-Nisâ`/4: 36, 124). Di samping itu, dalam al-Qur`ân terdapat ayat-ayat yang menjelaskan bahwa setiap Muslim yang beramal, baik pria maupun wanita, akan mendapat ganjaran pahala sesuai dengan kadar amalannya (al-Nisâ`/4: 32 dan al-Nahl/16: 97). Betapa besar perhatian Allâh kepada kaum wanita, antara lain terbukti bahwa dalam al-Qur`ân terdapat satu surat dengan nama *al-Nisâ`* (para wanita), di mana di dalamnya banyak dibicarakan masalah-masalah yang berkaitan dengan wanita dan hak serta peranan mereka.⁶⁰⁹

Dalam masalah jihad dan peperangan, menurut Islam, kewajiban pria dan wanita sama; artinya sama-sama wajib berjihad untuk menegakkan agama Allâh, sama-sama wajib berjihad untuk membela negara, dan sama-sama wajib bekerja untuk memimpin dan membangun negara (al-Taubah/9: 71). Di samping itu, hadis-hadis juga menyebutkan tentang keikutsertaan wanita dalam peperangan, antara lain hadis yang diriwayatkan al-Bukhârî dari seorang sahabat wanita, "Kami pergi berperang bersama Rasûl Allâh, di mana tugas kami adalah menyediakan makanan dan minuman untuk para prajurit dan mengembalikan anggota prajurit yang mati syahid ke Madinah." Hadis lain, juga diriwayatkan al-Bukhârî, dari seorang sahabat wanita, ia berkata: "Kami ikut berperang bersama Rasûl Allâh sampai tujuh kali, di mana kami merawat prajurit yang terluka, menyediakan makanan dan minuman untuk mereka."⁶¹⁰

Berdasarkan dalil-dalil al-Qur`ân dan hadis-hadis di atas, maka para ulama Aceh pada masa Kerajaan Islam Perlak, Kerajaan

⁶⁰⁸A. Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka*, h. 21-22.

⁶⁰⁹A. Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka*, h. 22-23.

⁶¹⁰A. Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka*, h. 23-24.

Samudera Pase, dan Kerajaan Aceh Darussalam telah memberi kepada kaum wanita Aceh hak dan kewajiban yang sama dengan kaum pria dalam bidang politik. Karena itu, menurut A. Hasjmy, adalah suatu hal yang logis kalau sejarah mencatat sejumlah nama wanita yang telah memainkan peranan yang amat penting di Tanah Aceh.⁶¹¹ Dengan demikian, dapat dipahami bahwa kedudukan wanita dalam Islam tidak berbeda dari posisi kaum laki-laki. Maksudnya, baik pria maupun wanita memiliki hak dan kewajiban yang sama dalam berbagai bidang kehidupan, termasuk dalam kehidupan bernegara. Namun, kedudukan pria dan wanita dalam Islam bukan tanpa pengecualian antara satu dengan yang lain. Ini dilihat dari sisi kepatutan atau kelayakan, ada tugas atau kewajiban yang layak dikerjakan oleh kaum lelaki; sementara ada kewajiban yang lebih cocok dilakukan oleh kaum perempuan. Saling mengisi dan melengkapi, antara pria dan wanita, dalam menjalankan tugas dan kewajiban tersebut menandakan bahwa Islam mengakui dan menghormati keberadaan setiap individu dalam kehidupan sosial, politik, ekonomi, dan keluarga.

2. Hak Politik Wanita dalam Islam

Untuk mendukung pendapatnya tentang hak politik wanita dalam Islam adalah sama dengan hak kaum pria, A. Hasjmy secara historis membuktikan ada sejumlah wanita dalam masyarakat Aceh di zaman Kerajaan Islam Samudera Pase (1042-1428 M) dan di zaman Kerajaan Aceh Darussalam (1205-1903 M), di mana dalam masa-masa itu Islam menjadi hukum dasar negara, maka kedudukan wanita dalam segala hal sama dengan pria, baik dalam bidang politik, ekonomi, sosial maupun pendidikan dan kebudayaan; bahkan juga dalam bidang pertahanan keamanan (kemiliteran). Namun, ada pengecualian yaitu dalam kehidupan keluarga maka ada kekhususan bidang kerja dan tanggung jawab sebagai suami dan isteri.⁶¹² Dalam tradisi masyarakat Aceh, suami sebagai penanggungjawab (kepala) keluarga; dan isteri ikut berperan aktif membantu suami.

⁶¹¹A. Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka*, h. 24.

⁶¹²Lihat, A. Hasjmy (Penerjemah), *Apa Sebab Al-Quran Tidak Bertentangan dengan Akal?*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1989), h. 114. Khusus bagian yang dikutip ini adalah pemikiran orisinal A. Hasjmy sebagai elaborasi tambahan dari topik "Wanita dalam Pandangan al-Quran" oleh Mustafa Abdulwahid.

Selanjutnya, A. Hasjmy mengemukakan contoh-contoh kedudukan wanita di zaman tersebut, yang telah mencapai kedudukan sampai kepada tingkat panglima perang dan kepala negara, bahkan juga guru besar dalam bidang ilmu pengetahuan.⁶¹³ Di antara para wanita tersebut adalah: *pertama*, Ratu Nihraisyah Rawangsa Khadiyu, seorang wanita yang memerintah Kerajaan Islam Samudera Pase dalam tahun 1400-1428 M. Di bawah pemerintahannya Kerajaan Islam Samudera Pase mencapai puncak keemasan dan kejayaannya. *Kedua*, Sri Ratu Tajul Alam Safiatuddin Johan Berdaulat, yang memerintah Kerajaan Aceh Darussalam tahun 1641-1675 M. Ratu Safiatuddin adalah puteri Sultan Iskandar Muda Meukuta Alam. Pada masa pemerintahan Ratu Safiatuddin, perkembangan ilmu pengetahuan di Aceh mengalami kemajuan sangat pesat; para ulama dan sarjana mendapat kedudukan istimewa dalam kerajaan tersebut. *Ketiga*, Sri Ratu Nurul Alam Naqiatuddin, yang memerintah Kerajaan Aceh Darussalam dalam tahun 1075-1678 M. Ratu Naqiatuddin adalah keturunan salah seorang Sultan terdahulu yang diambil Ratu Safiatuddin menjadi anak angkatnya. Pada zaman Ratu Naqiatuddin ini, dibentuk Aceh *Lhee Sagoe* (Aceh Tiga Segi), yaitu Segi XXII Mukim, Segi XXVI Mukim, dan Segi XXV Mukim. Istilah *mukim* dalam struktur sosial masyarakat Aceh setara dengan tingkat kecamatan dalam struktur pemerintahan sekarang. *Keempat*, Sri Ratu Zakiatuddin Inayat Syah, yang memerintah Kerajaan Aceh Darussalam dalam tahun 1678-1688 M. Pada zaman Ratu Zakiatuddin inilah Duta Besar dari Syarif Makkah, yang bernama Syarif Hasyim Jamalullail, datang ke Aceh sebagai utusan khusus Syarif Makkah. Ketiba tiba di Aceh, ia sangat berkesan atas penerapan syariat Islam yang berjalan baik di Aceh; dan kondisi ini kemudian dilaporkan ke Makkah. *Kelima*, Sri Ratu Kamalat Syah, yang memerintah Kerajaan Aceh Darussalam dalam tahun 1688-1699 M. Ratu Kamalat adalah ratu terakhir dari Kerajaan Aceh Darussalam; dan setelah itu, Aceh kembali diperintah oleh sultan pria, tetapi bukan lagi keturunan Iskandar Muda, telah beralih kepada dinasti keturunan Arab.⁶¹⁴

⁶¹³A. Hasjmy (Penerjemah), *Apa Sebab Al-Quran*, h. 115-120.

⁶¹⁴Ratu terakhir memimpin Aceh adalah Ratu Kamalat Dliyatuddin Syah (1688-1699) M). Pada masa ratu ini di Aceh terjadi kemelut politik perihal keabsahan raja wanita. Akhirnya, raja wanita itu diturunkan dari kekuasaannya dan untuk se-

Keenam, Laksamana Malahayati, seorang wanita yang menjadi Laksamana atau lebih dikenal Panglima Armada *Inong Balee* (Armada Wanita Janda). Armada Wanita Janda ini dibentuk oleh Sultan Alaidin Riayat Syah Saidil Mukammil (1589-1604 M). Sebagian besar prajurit dari armada ini terdiri dari wanita-wanita yang suaminya telah syahid dalam pertempuran laut melawan armada Portugis di Selat Malaka; suami Malahayati sebagai panglima dari sebuah Armada Aceh juga syahid dalam pertempuran itu. *Ketujuh*, Laksamana Meurah Ganti dan Laksamana Muda Cut Meurah Inseun, dua pahlawan wanita yang diangkat sebagai Panglima dan Wakil Panglima Sukey Kaway Istana (Resimen Pengawal Istana) yang prajurit-prajuritnya semua terdiri dari wanita-wanita. Resimen itu dibentuk oleh Sultan Muda Ali Riayat Syah (1604-1607 M). *Kedelapan*, Jenderal Keumala Cahaya, seorang wanita yang diangkat menjadi panglima sebuah divisi yang diberi nama dengan namanya, yaitu Divisi Keumala Cahaya. Dalam rangka modernisasi Angkatan Perang Aceh, Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M) membentuk divisi ini, yang terdiri dari para wanita, bahkan satu bataliyon dari Divisi Keumala Cahaya ini dijadikan Pengawal Kehormatan untuk menyambut tamu-tamu agung negara, di mana prajurit-prajuritnya terdiri dari puteri-puteri jelita. *Kesembilan*, Cut Nyak Dhien, pahlawan wanita terkenal, yang setelah syahid suaminya, Teuku Umar Johan Pahlawan, Cut Nyak Dhien melanjutkan perang gerilya melawan Belanda, sehingga ia dalam keadaan telah buta masih terus berjuang; namun, kemudian ia dapat ditawan oleh tentara Belanda. Dalam kondisi seperti itu, ia masih sempat menikam seorang perwira Belanda. Setelah ditawan, ia kemudian dibuang ke Sumedang, Jawa Barat dan di sanalah ia mengakhiri hidupnya serta dikuburkan di sana.

Kesepuluh, Teungku Fakinah, seorang ulama wanita, yang setelah wafat suaminya dalam pertempuran pertama melawan pasukan Jenderal Kohler, ia memimpin satu pasukan besar untuk mempertahankan kemerdekaan tanah airnya. Fakinah ikut bergerilya ke hutan-hutan Aceh, sampai ke Aceh Tengah. Setelah

terusnya digantikan oleh raja laki-laki. Setelah kejatuhan ratu terakhir, Aceh dipimpin oleh Sultan Badrul Alam Syarif Hasyim Jamaluddin (1699-1709 M), berasal dari Arab. Informasi lebih lanjut mengenai raja-raja setelah pemerintahan ratu, lihat M. Zainuddin, *Tarich Atjeh dan Nusantara*, (Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1961), h. 409-423.

Sultan Muhammad Daud, Teungku Panglima Polim dan kawan-kawannya dapat ditawan Belanda, maka atas permintaan sultan, Teungku Fakinah mengakhiri gerilyanya. Setelah Teungku Fakinah tidak berperang lagi, ia mendirikan sebuah pusat pendidikan Islam di kampungnya, Lamrak (Aceh Besar) untuk mendidik kader-kader ulama dan ia sendiri menjadi guru besarnya. Teungku Fakinah sempat pergi ke Mekkah dua kali untuk menunaikan ibadah haji; di samping menambah ilmu pengetahuan. *Kesebelas*, Cut Meutia, seorang pahlawan wanita dalam Perang Aceh melawan Belanda, yang bergerilya 20 tahun dalam rimba belantara Pase. Setelah suaminya, Pang Nangroe, syahid dalam satu pertempuran seru, Cut Meutia mengambil alih pimpinan pasukan dan melanjutkan perang sampai ia pun syahid dalam satu pertempuran yang lain, sebulan setelah kematian suaminya. *Kedua belas*, Pocut Baren, seorang pahlawan wanita Aceh yang bukan saja ahli memimpin pertempuran, tetapi juga ahli dalam bidang pemerintahan. Pocut Baren bertempur bertahun-tahun (1898-1906), sehingga dalam keadaan terluka parah ia dapat ditawan tentara Belanda. Ketika Pocut Baren menyerbu tentara Belanda dalam benteng Tanoh Merah, Kuala Bhee tidak berapa jauh dari Meulaboh (Aceh Barat), Pocut terluka parah. Kemudian, dibawa ke Banda Aceh untuk mendapat perawatan di Rumah Sakit Militer Belanda. Setelah setelah sembuh, ia dikembalikan ke tempat asalnya, Tungkop Woyla; dan diangkat menjadi *uleebalang* di sana.⁶¹⁵

Ketiga belas, Pocut Biheue, yang nama aslinya Pocut Meurah Intan, adalah seorang pahlawan wanita, yang dalam Perang Aceh melawan Belanda cukup terkenal karena keberaniannya dalam bertempur bersama dua orang puteranya, Tuanku Muhammad dan Tuanku Nurdin. Dalam sebuah pertempuran dekat Padang Tiji, Lamweueng anak tertuanya, Tuanku Muhammad syahid; sementara dalam pertempuran hebat lain dekat Lamweueng, Pocut Biheue bersama puteranya, Tuanku Nurdin dapat ditawan setelah mengalami luka parah. Kemudian mereka diasingkan ke Blora, Jawa Tengah. Pada tahun 1934 Pocut Biheue meninggal dunia di tempat pengasingannya. Dan *keempat belas*, Cutpo Fatimah, seorang pahlawan wanita yang menjadi teman Cut Meutia, adalah puteri

⁶¹⁵Lihat, A. Hasjmy, *Bunga Rampai Revolusi dari Tanah Aceh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 127-143.

seorang ulama besar Aceh. Suaminya bernama Teungku Khatim atau terkenal dengan panggilan Teungku di Barat. Cutpo Fatimah bersama suaminya, Teungku di Barat, Pang Nanggroe, dan Cut Meutia ikut berperang dan bergerilya bersama-sama di hutan rimba Pase. Setelah Pang Nangrou dan Cut Meutia syahid, maka Teungku di Barat dan Cutpo Fatimah melanjutkan perang gerilya serta memelihara Teungku Sabi, putera satu-satunya Cut Meutia. Dalam satu pertempuran seru di Gunung Panjang, Teungku di Barat terkena peluru musuh, kemudian Cutpo Fatimah tampil ke depan melawan tentara Belanda. Akhirnya, Cutpo Fatimah sendiri disambar peluru tentara Belanda dan pada saat itu juga ia menemui ajalnya.

Inilah sekelumit contoh dari wanita-wanita Islam, yang kebetulan orang Aceh, yang karena ajaran agamanya maka mereka telah menjadi wanita-wanita terkemuka dalam sejarah. Dalam konteks ini, A. Hasjmy tentu saja tidak bertujuan untuk membesarkan-besarkan wanita-wanita Aceh tetapi hanya sekedar contoh atau sampel dari sekian banyak wanita ternama yang tampil sebagai penguasa, panglima, pendidik, dan pahlawan dalam perjalanan sejarah. Namun, A. Hasjmy tidak mencontohkan kiprah wanita kontemporer di panggung politik dunia, seumpama Perdana Menteri Indira Gandhi di India, Benazir Bhutto di Pakistan, Ratu Juliana dan Beatrix di Belanda, Margareth Thatcher di London, dan Presiden Cory Aquino di Filipina. Ini tidak lain hanya sekedar menyebutkan peran wanita Islam, sebagai anti tesis terhadap persyaratan ketat, yang ditetapkan ulama terdahulu, untuk dapat menjadi kepala negara dalam Islam.

Pemikiran A. Hasjmy mengenai hak politik wanita seperti dideskripsikan di atas bukan tanpa alasan yang melatarbelakanginya. A. Hasjmy dalam mengemukakan gagasannya, tentang kepemimpinan wanita, sangat dipengaruhi oleh pendapat ulama besar di Aceh, Jalaluddin al-Tarusani.⁶¹⁶ Menurut al-Tarusani, wanita boleh

⁶¹⁶Nama lengkapnya Jalaluddin bin Syeikh Muhammad Kamaluddin bin Kadi Baginda Khatib di Negeri Tarusan. Kemudian, terkenal dengan Jalaluddin al-Tarusani. Ada dua versi penulisan *laqab* pada akhir namanya. A. Hasjmy menulis "al-Tursani" sedangkan kajian terakhir naskah kitab *Safinat al-Hukkâm*, yang diterbitkan Pusat Penerbitan dan Penerjemahan IAIN Ar-Raniry, menulis "al-Tarusani". *Laqab* ini merujuk pada nama tempat asalnya, yaitu Tarusan yang dinisbahkan kepada kakeknya, Baginda Khatib. Tarusan adalah nama sebuah kota kecil yang terletak di pesisir selatan Provinsi Sumatera Barat. Diduga kuat bahwa Tarusan terletak

menjadi kepala negara. Dalam kitabnya, *Safinat al-Hukkâm fi Takhlîsh al-Khashshâm* (Bahtera Segala Hakim pada Menyelesaikan Segala Orang yang Berkesumat)⁶¹⁷ menulis, seperti dikutip A. Hasjmy,⁶¹⁸ “Dan sah raja itu perempuan.....” Kemudian, A. Hasjmy menerangkan bahwa kalau al-Tarusani memberi fatwa tentang pembolehan wanita menjadi kepala negara adalah karena ijtihadnya yang belandaskan *nash* al-Qur`an yang menyatakan pria dan wanita sama derajat. Ijtihad al-Tarusani ini sama sekali bukan karena ada tekanan dari sultanah (ratu) Aceh yang berkuasa pada waktu itu. Karena kitab

di daerah ini; sedangkan di Aceh tidak dikenal nama kota ini. Dilihat dari segi ini, agaknya, gelar yang digunakan Baginda Khatib lebih dekat dengan nama atau gelar yang biasa digunakan di Sumatera Barat daripada di Aceh. Karena itu, dalam kajian ini menggunakan *laqab* versi terakhir yaitu “al-Tarusani” (Jalaluddin al-Tarusani). Informasi selanjutnya, lihat Jalaluddin al-Tarusani, *Safinat al-Hukkâm fi Takhlîsh al-Khashshâm*, editor Al Yasa Abubakar et al., (Banda Aceh: Pusat Penerbitan dan Penerjemahan IAIN Ar-Raniry, 2001), edisi transliterasi, h. v-xiv.

⁶¹⁷Kitab ini ditulis atas perintah Sultan Alaidin Johan Syah (1735-1760), sultan ke-34 dari Kesultanan Aceh Darussalam. Kitab ini ditulis sebagai pedoman atau rujukan hakim di masa Sultan Alaidin Johan Syah dan merupakan pelengkap kitab-kitab sebelumnya terutama *Shirâth al-Mustaqîm* karya Nuruddin al-Raniri dan *Mir`at al-Thullâb* karya Abdurrauf Syiah Kuala. *Safinat al-Hukkâm* terdiri dari tiga bagian, yaitu: mukaddimah, isi, dan penutup. Mukaddimah berisi dua bagian: *pertama*, menguraikan pengertian istilah dan kata-kata sulit, yang digunakan dalam kitab itu, seperti kata-kata wajib, sunat, mubah, lazim, malzum, hukum, adat, kanun, resam, dan sebagainya. Kedua, menguraikan tentang tugas, kewajiban, syarat-syarat sultan, wazir, qadli (hakim), hulubalang, dan pejabat-pejabat negara lainnya dan hal-hal yang berkaitan dengan ketatanegaraan (hukum tata negara). Bab pertama, menjelaskan tentang hukum dagang (jual beli) yang meliputi beberapa pasal dan kaidah serta petunjuk-petunjuk bagi hakim dalam menyelesaikan sengketa. Bab kedua, menerangkan mengenai hukum pernikahan yang mencakup beberapa pasal dan petunjuk-petunjuk bagi hakim. Bab ketiga menguraikan tentang hukum pidana (jinayat) yang di dalamnya mengandung pasal-pasal dan kaidah-kaidah serta petunjuk-petunjuk bagi hakim. Bagian penutup menjelaskan tentang hukum *fara`idh* (cara pembagian harta warisan). Mengenai kitab *Safinat al-Hukkâm fi Takhlîsh al-Khashshâm* ini, menurut hemat penulis, sekarang terdapat sekurang-kurangnya tiga manuskrip di Aceh yaitu satu manuskrip di Museum Aceh, terdiri dari 660 halaman; atau manuskrip di Perpustakaan dan Museum A. Hasjmy, salinan naskah milik M. Yunus Jamil, terdiri dari 502 halaman; dan satu manuskrip lagi terdapat di Dayah Tanoh Abee, Aceh Besar. Memperhatikan cakupan isi kitab ini yang komprehensif mengenai hukum syariat, maka studi lanjut secara lebih mendalam tidak saja menarik tetapi juga sangat urgen. Apalagi studi naskah (manuskrip) tersebut menggunakan metode filologi semakin menambah muatan ilmiah dan sekaligus menjadi kontribusi signifikan bagi pengembangan ilmu, khususnya aspek syariat Islam yang dihubungkan dengan konteks masa kini.

⁶¹⁸A. Hasjmy, *Bunga Rampai*, h.125.

tersebut ditulis pada tahun 1740 M, sedangkan ratu terakhir yang memerintah Aceh adalah Sultanah Sri Kamalat Syah (1688-1699 M). Jadi, al-Tarusani menulis kitab itu setelah 44 tahun kewafatan Sultanah Aceh terakhir.⁶¹⁹ Kalau ditinjau lebih lanjut, al-Tarusani pernah menjadi Qadli Malikul Adil justeru pada masa kesultanan yang berupaya menggulingkan kekuasaan para ratu (wanita).⁶²⁰

Selanjutnya, A. Hasjmy menjelaskan bahwa yang menjadi Qadli Malikul Adil pada masa pemerintahan empat orang ratu adalah Syeikh Abdurrauf. Setelah ia wafat pada tahun 1695 M, Ratu Kamalat Syah diturunkan dari kekuasaannya dan diangkatlah Syarif Hasyim Jamalullail menjadi sultan Aceh (1699-1702). Penggulingan Ratu Kamalat Syah karena ada surat dari Qadli Makkah yang mengatakan “tidak sah raja wanita”. Padahal ulama-ulama Aceh, termasuk Syeikh Abdurrauf, membantah keras pendapat Qadli Makkah tersebut.⁶²¹ Secara politis, fatwa ulama Makkah menemukan momentumnya begitu Syeikh Abdurrauf wafat; dan dengan sendirinya ulama “anti kekuasaan wanita” mengambil alih kekuasaan. Akhirnya, untuk masa-masa berikutnya, Aceh berada di bawah kekuasaan para sultan laki-laki. Dan penting dicatat bahwa pada masa itu terdapat kebebasan mengeluarkan pendapat di antara para ulama meskipun berseberangan dengan keinginan penguasa. Ini menunjukkan bahwa kebebasan mengeluarkan pendapat yang merupakan bagian dari hak-hak asasi manusia sangat dihormati.

Dilihat dari khazanah pemikiran politik Islam, pandangan A. Hasjmy tentang peran politik wanita sangat berbeda dari pemikiran para pendahulunya. Para pakar politik Islam dari kalangan Sunni, terutama pakar politik abad pertengahan, cenderung membatasi aktivitas politik wanita. Bahkan, wanita hampir tidak mendapat tempat dalam dunia politik (pemerintahan). Pada umumnya, syarat-syarat kepala negara ditetapkan harus dari kalangan kaum lelaki. Pendapat ini antara lain dikemukakan Muḥammad Râsyid Ridlâ, ‘Abd al-Qâdir ‘Audah, *Hizb Tahrîr*, dan Muḥammad ‘Abd al-Qâdir Abû Fâris. Dalam kaitan ini, sepanjang sejarah politik umat Islam, tidak ditemukan adanya *khalifah* atau *imâm* dari kalangan wanita. Namun,

⁶¹⁹M. Yunus Jamil, *Tawarikh Raja-Raja Kerajaan Aceh*, (Banda Aceh: Ajdam I Iskandarmuda, 1966), h. 48.

⁶²⁰A. Hasjmy, *Bunga Rampai*, h. 125.

⁶²¹A. Hasjmy, *Bunga Rampai*, h. 126.

istilah lain untuk wanita yang menjadi pemimpin atau kepala negara disebut *sultanah* atau *malikah*. Dalam bahasa Indonesia kedua istilah tersebut identik dengan ratu. Maka, dalam perjalanan sejarah politik terdapat ratu-ratu yang memimpin beberapa negeri Muslim di dunia.

Berkenaan dengan kepemimpinan wanita, seorang sarjana perempuan asal Maroko, Fatima Mernissi menyatakan bahwa meskipun tidak pernah ada wanita yang menjadi seorang *khalifah*, telah banyak wanita yang berusaha untuk menjadi *sultanah* dan *malikah*. Salah seorang di antara mereka yang terkenal adalah Sultanah Radhiyyah, yang memegang kekuasaan di Delhi pada tahun 1236 M. Wanita lain yang menyandang gelar *sultanah* adalah Syajarat al-Durr,⁶²² seorang penguasa Mesir, yang meraih kekuasaan di Kairo

⁶²²Baik Sultanah Radhiyyah maupun Syajarat al-Durr adalah orang-orang Turki yang memegang kekuasaan dalam Dinasti Mamluk, yang menguasai India dan Mesir. Ketika Sultanah Syajarat al-Durr, isteri Malik al-Shâlih Najm al-Dîn Ayyub, penguasa kedelapan dari Dinasti Ayyubiyah di Mesir, memutuskan untuk menggantikan suaminya setelah kematiannya pada tahun 1249 M, ia mendapat tantangan keras dari Khalifah Abbasiyah, al-Musta'shim (1242-1258 M). Al-Musta'shim menentang keras naiknya seorang wanita ke atas tahta Mesir. Padahal pada waktu itu Syajarat al-Durr baru saja memenangkan pertempuran militer besar melawan para pejuang Perang Salib. Namun, karena penolakan *khalifah* terhadap dirinya, akhirnya Syajarat al-Durr, yang bergelar *Malikah al-Muslimîn* itu, diturunkan dari tahtanya setelah berkuasa selama tiga bulan. Penting dicatat bahwa Syajarat al-Durr, pada awalnya adalah seorang budak dari Turki, dianggap sebagai cikal bakal Dinasti Mamluk di Mesir setelah kejatuhan Dinasti Ayyubiyah. Setelah al-Malik al-Shâlih wafat, anaknya, Turan Syah naik tahta sebagai pengganti ayahnya. Mamluk merasa terancam karena Turan Syah gagal beradaptasi dengan budak-budak (*mamlûk*) ayahnya yang berkomplot dengan ibu tirinya, Syajarat al-Durr. Di samping itu, Turan Syah lebih dekat dengan tentara asal Kurdi, yang merupakan saingan Mamluk. Pada tahun 1250 M, Mamluk di bawah pimpinan 'Izzuddin Aybak dan Baybar berhasil membunuh Turan Syah. Setelah itu, isteri al-Shâlih, Syajarat al-Durr berusaha memegang kendali pemerintahan sesuai dengan kesepakatan Mamluk. Ia kemudian menikah dengan Aybak; dan masih mengharapkan agar dapat terus berkuasa di balik kekuasaan suaminya yang baru itu. Tetapi, segera setelah itu Aybak membunuh isterinya, Syajarat al-Durr dan mengambil alih kendali pemerintahan sepenuhnya. Aybak berkuasa selama tujuh tahun (1250-1257); dan setelah itu digantikan oleh anaknya. Sultan Mamluk yang paling unggul dan gemilang adalah al-Malik al-Zhâhir Rukn al-Dîn Baybar al-Bunduqdâri (1260-1277). Ia adalah sultan terbesar dan termasyhur di antara 47 sultan Mamluk; dan ia dipandang sebagai pembangun Dinasti Mamluk. Versi lain tentang kisah Aybak dan isterinya dikemukakan Philip K. Hitti, yaitu pada tahun-tahun pertama pemerintahannya, Aybak berupaya keras mengikis legitimasi Ayyubiyah di Suriah, memecat raja-raja kecil al-Asyraf dan mengatasi pengaruh seorang jenderal yang menyaingi kepopulerannya karena sukses melawan Louis

pada tahun 1250 M. Sebagaimana pemimpin militer lainnya, melalui keunggulan strateginya, ia memberikan kemenangan bagi kaum Muslimin yang dicatat oleh bangsa Perancis, sebab ia mengalahkan pasukan mereka dalam Perang Salib dan menangkap raja mereka, Louis IX.⁶²³

Namun, para ratu Arab jarang yang menyandang gelar *sultanah*; para sejarawan lebih sering menjuluki mereka *malikah*. Di Yaman, misalnya, beberapa ratu Arab menyandang gelar malikah, antara lain Asma dan 'Arwah yang menjalankan pemerintahannya di San'a pada akhir abad ke-11. Asma memerintah hanya sebentar dan bersamasama dengan suaminya, 'Alî mendirikan Dinasti Sulaihi. Sebaliknya, 'Arwah memegang kekuasaan selama hampir setengah abad; ia mengurus permasalahan negara dan merencanakan strategi peperangan hingga wafatnya pada tahun 1090 M. Dapat dikatakan bahwa *malikah* adalah gelar yang sesuai dan mudah diberikan kepada setiap wanita yang meraih sedikit kekuasaan di dunia Muslim dari India hingga Afrika Utara. Di antara wanita-wanita yang mendapat gelar ini adalah Zainab al-Nafzawiyah, yang berbagi kekuasaan dengan suaminya, Yûsuf ibn Tasyfin, penguasa imperium besar dari Afrika Utara sampai Spanyol antara tahun 1061-1107 M. Para ahli sejarah menggambarkan Zainab sebagai *al-qâ'imah bi mulkihi*, secara literal berarti orang yang bertanggung jawab atas kekuasaan suaminya.⁶²⁴

Satu gelar lain yang diberikan kepada wanita yang menjalankan kekuasaan adalah *al-hurrah*. Secara etimologi, *al-hurrah* berarti "wanita merdeka" sebagai kebalikan dari "wanita budak". Wanita yang mendapat gelar *al-hurrah* ini adalah 'Â'isyah al-Hurrah, yang

IX. Pada saat yang bersamaan, Ratu Syajarât al-Durr tidak hanya berbagi kekuasaan, tetapi juga mendominasi *khalifah*. Akhirnya karena mendengar desas desus bahwa suaminya, Aybak berencana untuk menikah lagi, ia membunuh suaminya ketika mandi di istana raja di dalam kompleks benteng pertahanan Kairo. Setelah peristiwa itu, ia pun dipukuli sampai mati oleh beberapa budak wanita Aybak. Selanjutnya, lihat Philip K. Hitti, *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*, (London and Basingstoke: The Macmillan Press Ltd., 1970), h. 671-682. Lihat juga 'Abd Halîm 'Uwais, *Dirâsah Lisuqûthi Tsalâtsina Daulah Islâmiyyah*, (Saudi Arabia: Dâr al-Surûq, 1982), h. 108-110. Bandingkan, Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo, 2002), h. 123-125.

⁶²³Lihat, Fatima Mernissi, *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan*, terjemahan Rahmani Astuti dan Enna Hadi, (Bandung: Mizan, 1994), h. 24-26.

⁶²⁴Fatima Mernissi, *Ratu-Ratu Islam*, h. 26-27.

memainkan peranan penting dalam sejarah Muslim Spanyol. Ia adalah seorang pemimpin yang mengagumkan, yang melakukan tindakan heroik pada masa yang tragis. 'Â'isyah al-Hurrah memutuskan untuk memindahkan kekuasaan dari suaminya yang sudah tua, 'Alî Abû al-Hasan, yang telah memegang kekuasaan pada 1461 M, kepada putranya, Muḥammad Abû 'Abd Allâh, raja terakhir Granada. Putranya, Abû 'Abd Allâh, kemudian, mengambil alih kekuasaan ayahnya dengan mengikuti petunjuk ibunya pada tahun 1482 M, dan memangkunya hingga saat yang menentukan pada tahun 1492, yaitu satu tahun setelah kejatuhan Granada.⁶²⁵

Ilustrasi yang dikemukakan Mernissi merupakan sebagian dari aktifitas politik kaum wanita masa lalu, kendatipun mendapat tantangan dan terbatasnya peluang untuk berkuasa, kaum wanita tetap berupaya untuk berada sejajar dengan kaum pria. Mernissi mengangkat kasus kekuasaan politik yang cenderung didominasi kaum pria karena terpaku pada pemahaman ortodoks dan mitos yang menyebutkan bahwa wanita hanyalah pelengkap bagi kaum lelaki. Selain itu, kriteria untuk menjadi *khalîfah* pun harus berjenis kelamin laki-laki dan berdarah Arab (Quraisy). Sementara kriteria kedua telah ditentang keras dan beribu-ribu orang Islam sudah mati untuk mempertahankan gagasan bahwa setiap Muslim dapat menjadi *khalîfah*; ternyata tak seorang pun pernah mempertanyakan kriteria menyangkut jenis kelamin pria. Bagaimana pun juga tak seorang pun pernah mempertaruhkan nyawanya untuk mengatakan bahwa kriteria harus berjenis kelamin pria untuk menduduki jabatan *khalîfah* melanggar prinsip kesetaraan yang merupakan landasan dalam Islam.⁶²⁶

Analisis Mernissi ada benarnya jika dilihat dari perspektif persamaan derajat manusia dalam Islam. Menurut Islam, pria dan wanita mempunyai kedudukan yang sama di sisi Allâh. Demikian juga amal salihnya, mendapat ganjaran yang sama di sisi-Nya. Bahkan, misi kehadiran Islam di dunia antara lain untuk membela kaum wanita dan mengangkat martabat mereka kepada kemuliaan. Betapa besar perhatian Allâh kepada kaum wanita, sehingga dalam al-Qur`ân terdapat satu surat yang bernama *al-Nisâ`* (wanita), di

⁶²⁵Fatima Mernissi, *Ratu-Ratu Islam*, h. 27-31.

⁶²⁶Fatima Mernissi, *Ratu-Ratu Islam*, h. 41.

mana di dalamnya banyak dibicarakan masalah-masalah yang ada kaitannya dengan wanita dan kehidupan sosial. Dalam masalah jihad atau perang, dalam masalah negara, menurut Islam kewajiban pria dan wanita sama. Artinya sama-sama wajib berjihad untuk menegakkan agama Allâh, sama-sama wajib berjihad untuk membela tanah air, sama-sama wajib bekerja untuk memimpin dan membangun negara. Mengutip pandangan seorang ulama kenamaan, Jalaluddin al-Tarusani dalam kitabnya, *Safinat al-Hukkâm*, A. Hasjmy memperkuat argumennya, dalam kitab ini ditegaskan bahwa “wanita boleh menjadi raja atau sultan asal memiliki syarat-syarat kecakapan dan ilmu pengetahuan.”⁶²⁷ Karena itu, adalah suatu hal yang logis kalau sejarah telah mencatat sejumlah nama wanita yang telah memainkan peranan yang amat penting di Tanah Aceh, sejak zaman Kerajaan Peureulak sampai kepada Kerajaan Aceh Darussalam.⁶²⁸

Selanjutnya, A. Hasjmy menyatakan, Islam tidak mencegah wanita untuk ikut serta dalam urusan-urusan negara. Kedudukan wanita dan pria sama dalam politik. Mencopot hak-hak wanita dalam kedudukan politiknya adalah bertentangan dengan asas Islam. Karena, Islam mengajarkan bahwa pria dan wanita mempunyai hak dan kewajiban yang sama dalam bidang agama, politik, ekonomi, dan sosial; kecuali dalam hal-hal khusus karena pertimbangan fisik dan biologis. Islam memberikan hak dan kewajiban politik yang sebesar-besarnya kepada kaum wanita, sama halnya seperti yang diberikan kepada kaum pria. Hal ini didasarkan pada surat al-Mumtahanah: 12, al-Nahl: 97, al-Taubah: 71-72, dan al-Nisâ’: 32 dan 124. Atas dasar ajaran yang terkandung dalam ayat-ayat ini beberapa ulama dan sarjana Islam telah menekankan keharusan memberi hak-hak yang penuh kepada wanita, baik dalam bidang politik, ekonomi maupun sosial.⁶²⁹

Sejalan dengan gagasan A. Hasjmy tentang persamaan hak politik wanita, Mernissi mengemukakan bahwa di ujung utara pulau Sumatera, pada akhir abad ke-17, terdapat empat orang ratu yang memimpin negeri Aceh. Tidak mengherankan mereka menghadapi tantangan agama, yang menggugat hak mereka untuk memerintah atas dasar fatwa yang dibawa dari Makkah. Bagaimana pun juga, para

⁶²⁷A. Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka*, h. 24.

⁶²⁸A. Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka*, h. 24.

⁶²⁹A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 99.

ratu ini tetap memonopoli kekuasaan hingga awal abad ke-18. Mereka menganugerahi diri mereka dengan gelar *Tajul Alam* (mahkota Dunia) Safiatuddin, *Nurul Alam* (Cahaya Dunia) Naqiyatuddin, Zakiyatuddin Inayat Syah, dan Kamalat Syah. Dua gelar terakhir yang disandang ratu adalah pengaruh semi Persia. Kaum wanita telah memerintah di atas tanah-tanah Islam dan mengerahkan pemerintahan mereka, seakan-akan melanggar prinsip-prinsip spiritual yang melandasi dan mengesahkan otoritas politik mereka.⁶³⁰

Demikianlah beberapa gagasan atau pemikiran politik A. Hasjmy tentang konsep negara Islam. Pandangannya tentang hak politik wanita mengingatkan kita kembali akan tuntutan para wanita masa kini untuk memperoleh hak yang sama dengan pria dalam berbagai aspek kehidupan. Tuntutan akan persamaan hak-hak ini sekarang diistilahkan dengan “kesetaraan jender”.⁶³¹ Kalau saja manusia

⁶³⁰Fatima Mernissi, *Ratu-Ratu Islam*, h. 51-52.

⁶³¹Kata “jender” berasal dari bahasa Inggris, *gender* yang berarti “jenis kelamin.” Jender juga diartikan sebagai perbedaan yang tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku. Secara terminologis jender adalah suatu konsep kultural yang berupaya membuat pembedaan (*distinction*) dalam hal peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat. Dengan kata lain, jender dapat didefinisikan sebagai konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi sosial-budaya. Jender dalam pengertian ini memandang laki-laki dan perempuan dari sudut non-fisik; atau non-biologis. Kemudian, konsep ini berkembang dalam melihat peran wanita dalam kehidupan sosial dan politik, yang dianggap tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Lihat, Victoria Neufeldt (ed.), *Webster's New World Dictionary*, (New York: Webster's New World Cleveland, 1984), h. 561). Informasi lebih lanjut mengenai jender baca, Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999). Kata pengantar untuk buku ini diberikan oleh Quraish Shihab, dengan judul “Kesetaraan Jender dalam Islam”. Shihab menguraikan persoalan kemitraan laki-laki dan perempuan dengan merujuk sumber ajaran Islam, yang mencakup: kodrat laki-laki dan perempuan, perbedaan perempuan dengan laki-laki, dan kedudukan laki-laki dan perempuan. Dalam kesimpulannya Shihab mengatakan: “Harus diakui bahwa agama Islam tidak merinci pembagian kerja antara laki-laki dan perempuan. Islam hanya menetapkan tugas-tugas pokok masing-masing sambil menggariskan prinsip kesejajaran dan kemitraan atas dasar musyawarah dan tolong menolong.” Mengenai hak-hak wanita dalam Islam dapat dibaca dalam Murtadha Muthahhari, *The Rights of Women in Islam*, (Tehran: World Organization for Islamic Services, 1981). Selanjutnya, tentang emansipasi wanita dalam masyarakat Islam modern, lihat Fatima Mernissi, *Beyond the Veil, Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, (Blomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987).

zaman sekarang mau kembali lagi kepada al-Qur`ân dan al-Sunnah, seperti halnya pendapat A. Hasjmy yang merujuk pada kedua sumber itu, maka tidak akan terjadi *bias* jender dalam kehidupan ini. Apa yang diperjuangkan Nabi Muḥammad lima belas abad silam adalah mengangkat harkat dan martabat wanita serta memberikan hak-hak kepadanya secara penuh. Kondisi sosio-politik kemudian berubah sehingga wanita merasa disudutkan oleh kaum lelaki yang berujung kepada munculnya “revolusi wanita” dan “emansipasi wanita”. Memang harus diakui perbedaan pandangan terhadap sosok wanita timbul karena dua alasan: *pertama*, para penyusun fiqh dan mufassir al-Qur`ân pada masa lampau umumnya didominasi oleh kaum lelaki, sehingga penafsiran ayat-ayat tentang wanita menjadi *bias* dan pada taraf tertentu terjadi deviasi. *Kedua*, umat Islam terlalu terikat kepada pendapat ulama tradisional yang terpengaruh dengan mitos dan berita *israiliyat*; dan menganggap wanita sebagai pelengkap bagi kaum lelaki. Mengenai hadis yang menyatakan: *lan yufliha qaumun wallau amrahum `imra`atan* (tidak akan sukses suatu bangsa yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan). Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhârî dari Abû Bakrah, yang menceritakan bahwa ketika sampai berita kepada Rasûl Allâh tentang penduduk Persia telah mengangkat anak perempuan Kisra sebagai raja, sehingga muncul hadis tersebut. Merujuk pada hadis ini, *Hizb al-Tahrîr* menegaskan bahwa *khalifah* (kepala negara) tidak boleh dari kalangan wanita; tetapi yang berhak menjadi *khalifah* adalah laki-laki. Bahkan, kelompok ini menyatakan bahwa “mengangkat wanita menjadi *walî al-amr* hukumnya haram.”⁶³²

Dalam konteks sekarang, tentu saja hadis tersebut perlu dilakukan reinterpretasi. Karena maksud hadis itu terkait dengan kondisi pada masa itu yang cenderung mengkultuskan keluarga raja sehingga keturunan raja dianggap sebagai yang berhak mewarisi tahta kerajaan tanpa memperhatikan kapasitas dan kualifikasi calon raja secara objektif. Lebih-lebih lagi dalam sistem kerajaan, kekuasaan diwariskan secara turun temurun. Secara tersirat, sistem kerajaan seperti yang dipraktikkan Kisra Persia itu tidak disetujui nabi, sehingga nabi mengisyaratkan kerajaan yang dipimpin oleh wanita tidak akan berhasil. Ini kemungkinan besar putri Kisra itu

⁶³²Hizb al-Tahrîr, *Ajhizah Daulah al-Khilâfah fî al-Hukm wa al-Idârah*, (Beirut: Dâr al-Ummah, 2005), h. 23. Bandingkan, Muḥammad `Abd al-Qâdir Abû Fâris, *Al-Nizhâm al-Siyâsî fî al-Islâm*, (Yordania: Dâr al-Furqân, 1986), h. 123-124.

tidak memenuhi kualifikasi dan tidak memiliki kemampuan yang memadai untuk memimpin bangsa Persia.

Meski gagasan A. Hasjmy tentang kesetaraan hak dan kewajiban pria dan wanita tidak tergolong baru, keberaniannya mengemukakan ide semacam itu dalam tahun 1980-an patut diapresiasi. Karena, pada masa itu isu-isu tentang tuntutan hak politik dan demokrasi kaum wanita tidaklah bebas seperti sekarang, di era reformasi. Hanya sebagian kecil ulama yang berani mengemukakan ide serupa itu. Ditinjau dari perspektif sejarah, gagasan “emansipasi wanita” berikut pengakuan akan hak-haknya sudah pernah dikemukakan oleh Qâsim Amîn (w. 1908),⁶³³ pemikir dan pembaru asal Mesir. Melalui karyanya, *Tahrîr al-Mar`ah* dan *Mar`ah al-Jadîdah* dia menyuarakan hak-hak wanita; dan kebebasan bagi wanita dalam bidang pendidikan, perkawinan, dan dalam mengekspresikan pendapatnya.

Menurut al-Qur`ân, wanita juga berhak menjadi pemimpin karena wanita memiliki ketajaman pandangan dan pikiran, kekuatan firasat dan instuisi serta kemampuan untuk mengungkapkan hakikat yang tersembunyi dan mencari jalan keluar dari kesulitan yang terjadi dalam masyarakat. Sebagai contoh wanita yang demikian, al-Qur`ân memaparkan kisah seorang ratu yang memimpin satu kerajaan yang besar, yaitu Ratu Balqis di negeri Saba', ibukota Yaman sekarang.

Dalam al-Qur`ân diceritakan bahwa Nabi Sulaimân mendengar informasi dari burung *hud-hud* bahwa di negeri Saba' ada sebuah kerajaan besar yang dipimpin oleh seorang wanita. Ia mempunyai singgasana dengan beaneka hiasan dan mutiara yang tidak terhitung banyaknya dan tak ternilai harganya. Tetapi ratu dan rakyatnya menyembah matahari. Menanggapi informasi yang disampaikan burung itu, kemudian melalui burung *hud-hud* itu, Nabi Sulaimân mengirimkan sepucuk surat kepada Ratu Balqis untuk mengajaknya beriman kepada Allâh yang Esa, sebagaimana diungkapkan al-Qur`ân:

⁶³³A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 173-175.

Sesungguhnya aku menjumpai seorang wanita yang memerintah rakyatnya; dan dia dianugerahi segala sesuatu serta mempunyai singgasana yang megah. Aku mendapatinya dan rakyatnya menyembah matahari; dan syaitan telah menjadikan mereka memandang indah perbuatan-perbuatan mereka sehingga menghalangi mereka dari jalan Allâh; dan mereka tidak mendapat petunjuk. (al-Naml/27: 23-24).

Selanjutnya, kisah mengenai Ratu Balqis ini diceritakan dalam surat yang sama, al-Naml/27: 29-35 dan 42-44. Berdasarkan ayat-ayat tersebut tampak jelas betapa tajamnya pemikiran Ratu Balqis, betapa tinggi usahanya untuk mengungkapkan apa yang belum dia ketahui tentang Sulaimân. Untuk itu, dia tidak berbuat sekehendaknya, tetapi mengadakan musyawarah dengan para tokoh kerajaannya dan meminta pendapat mereka. Mereka merasa kuat dan siap menghadapi perang. Pada akhirnya, dengan firasatnya, Balqis mengetahui bahwa Sulaimân adalah seorang nabi; dan melalui suratnya dia mengetahui kekuatan Sulaimân. Akhirnya Balqis tunduk kepada Sulaiman dan menyatakan beriman kepada Allâh. Begitulah sikap akhir Balqis dalam kepemimpinannya yang mengutamakan kebenaran daripada kesesatan. Ini dapat dijadikan sebagai landasan historis tentang kemungkinan wanita cerdas menjadi pemimpin, baik sebagai ratu maupun presiden atau kepala negara. Rangkaian ayat-ayat tersebut merupakan gambaran wanita yang mempunyai kecemerlangan pemikiran, ketajaman pandangan, kebijakan dalam mengambil keputusan untuk menjaga kestabilan politiknya.

Ayat-ayat mengenai kepemimpinan wanita, seperti telah dikutip di atas, mengisyaratkan bahwa wanita, sebagaimana halnya laki-laki, berhak menjadi pemimpin, suatu masyarakat atau negara. Oleh karena itu, perlu adanya perhatian khusus terhadap pendidikan dan peningkatan martabat dan kualitas keilmuan wanita serta pemeliharaan tabiat dan kehormatannya. Ini pula yang menjadikan Islam lebih unggul dibandingkan dengan agama-agama lain di dunia. Bagaimana pun juga al-Qur`ân tetap memberikan tempat terhormat kepada para wanita untuk memimpin dunia ini. Dalam surat al-Taubah/9: 71 juga diisyaratkan adanya kemungkinan wanita bekerjasama dengan laki-laki dalam menyuruh kepada yang makruf dan mencegah kemungkaran, menggalakkan masyarakat agar mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan mendorong masyarakat

untuk meningkatkan ketaatan kepada Allâh dan Rasûl-Nya. Semua upaya ini memerlukan kekuatan atau kekuasaan (*power*). Tanpa kekuasaan upaya-upaya tersebut tidak berjalan efektif. Sebab itu, keterlibatan wanita dalam kepemimpinan bersama dengan kaum lelaki merupakan suatu keniscayaan.

Yûsuf al-Qardlâwî menerangkan lebih jauh tentang kepemimpinan wanita dalam kaitannya dengan surat al-Nisâ`/4: 34, *al-rijâlu qawwâmûna 'alâ al-nisâ'*, yang sering dijadikan sebagai dasar kepemimpinan kaum lelaki atas wanita. Menurut al-Qardlâwî, ayat itu menyebutkan kepemimpinan laki-laki atas wanita dalam kaitannya dengan kehidupan rumah tangga. Seorang laki-laki merupakan pemimpin rumah tangga dan bertanggung jawab atas kehidupan dan kelangsungannya. Hal ini terkait dengan maksud selanjutnya ayat tersebut "karena telah menafkahkan sebagian dari harta mereka," menunjukkan bahwa maksud kepemimpinan di sini adalah kepemimpinan atas rumah tangga (keluarga); tidak ada kaitan dengan kepemimpinan dalam konteks politik.⁶³⁴

Sekalipun seorang laki-laki (suami) mempunyai hak sebagai pemimpin atas rumah tangga, ternyata wanita (isteri) juga bisa berperan, dia bisa diminta pendapat yang memang diperlukan untuk kepentingan rumah tangga, seperti yang disebutkan dalam surat al-Baqarah/2: 233 dalam hal menyusui dan menyapih anak. Ayat menyatakan bahwa suami tidak boleh bersikap otoriter, tetapi harus melibatkan isteri dalam menentukan kewajiban menyusui anak dan batas menyapihnya.⁶³⁵ Ini berarti wanita juga berhak menentukan kebijakan dalam kepemimpinan keluarga.

Kemudian, al-Qardlâwî menegaskan bahwa kepemimpinan sebagian wanita atas sebagian laki-laki di luar lingkup keluarga, tidak ada satu dalil pun yang melarangnya. Pelarangan terbatas pada kepemimpinan wanita atas kaum lelaki dalam perwalian secara umum. Tentang hadis riwayat al-Bukhâri dari Abu Bakrah, "Suatu kaum tidak beruntung jika mereka mengangkat wanita sebagai pemimpin," maksudnya adalah perwalian atau kepemimpinan secara

⁶³⁴Yûsuf al-Qardlâwî, *Fiqih Daulah dalam Perspektif al-Qur'an dan Sunnah*, terjemahan Kathur Suhardi, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1997), h. 233.

⁶³⁵Yûsuf al-Qardlâwî, *Fiqih Daulah*, h.234.

umum terhadap umat atau kedudukannya sebagai pemimpin *daulah* (negara). Tetapi, untuk urusan-urusan tertentu tidak ada salahnya jika wanita tampil sebagai pemimpin, seperti dalam lembaga fatwa dan ijtihad, pengajaran, urusan administrasi, dan sebagainya. Bahkan, dalam pengadilan pun boleh dihadirkan wanita sebagai saksi.⁶³⁶

Tampaknya, al-Qardlâwî berdasarkan uraiannya di atas tetap membatasi peran politik wanita. Peran politik wanita sebatas “bawahan” dalam hirarki pemerintahan; tidak memiliki hak untuk menduduki jabatan sebagai kepala negara. Ini merupakan pendapat mayoritas kaum Sunni, kecuali beberapa ulama kontemporer, seperti Qâsim Amîn. Namun, A. Hasjmy dalam hal ini, tidak begitu mempersoalkan tentang peluang wanita dalam memegang kekuasaan politik. Dengan kata lain, A. Hasjmy tidak membatasi ruang gerak wanita dalam pemerintahan, apakah sebagai gubernur atau presiden asal dia mempunyai kemampuan dan keahlian maka diperbolehkan. Pandangan A. Hasjmy mengenai kepemimpinan wanita tentu saja tidak sejalan dengan mayoritas ulama tradisional di Aceh pada masanya. Secara umum, para ulama Aceh kontemporer lebih cenderung memilih diam dalam persoalan kepemimpinan wanita; hampir tidak ditemukan pendapat seperti yang dikemukakan A. Hasjmy. Bahkan, A. Hasjmy secara tegas mengatakan mencopot hak-hak wanita dalam kedudukan politiknya adalah bertentangan dengan asas Islam. Karena, Islam telah mengajarkan bahwa pria dan wanita mempunyai hak dan kewajiban yang sama dalam bidang agama, politik, ekonomi, dan sosial; kecuali dalam bidang-bidang khusus karena pertimbangan biologis. “Islam memberikan hak dan

⁶³⁶Yûsuf al-Qardlâwî, *Fiqih Daulah*, h.234. Lebih lanjut mengenai sejarah kepemimpinan wanita dalam Islam, baca Asma' Muḥammad Ziyâdah, *Duwar al-Mar'ah al-Siyâsi fi 'Ahdî al-Nabî wa al-Khulafâ` al-Râsyidîn*, (Al-Qâhirah: Dâr al-Salâm, 1421 H). Buku ini menjelaskan secara rinci tentang peran politik wanita ditinjau dari aspek historis yang pokok pembahasannya meliputi: para wanita yang paling awal masuk Islam, peranan sahabat wanita dalam mensukseskan dakwah nabi, peranan wanita dalam hijrah baik hijrah ke Habasyah maupun ke Madinah, *bai'ah* wanita pada zaman Nabi Muḥammad, proses baiat wanita dan prosedurnya, baiat wanita terhadap *al-Khulafâ` al-Râsyidîn*, jihad wanita pada masa nabi, peranan wanita dalam berbagai penaklukan Islam, peranan wanita dalam kasus kekacauan pada masa 'Utsmân dan 'Alî, dan kasus 'Aisyah dalam Perang Jamal.

kewajiban politik yang sebesar-besarnya kepada kaum wanita, sama halnya seperti yang diberikan kepada kaum pria.”⁶³⁷

Dalam pada itu, Baroroh Baried menjelaskan bahwa demi keberhasilan wanita dalam mengisi kehidupan berkeluarga, bermasyarakat, dan berbangsa mereka perlu lebih menghayati, memahami, dan mengamalkan konsep Islam mengenai wanita. Menghadapi berbagai kesibukan di dalam kehidupannya, wanita harus mampu menentukan skala prioritas, manakah yang harus lebih dulu dikerjakan. Ia harus lebih sadar bahwa urusan rumah tangga harus diprioritaskan lebih dulu; dan kemudian terjun dalam kancah kariernya. Dengan begitu, dunia wanita ada tiga: keluarga, masyarakat, dan karier atau profesi. Lebih lanjut, Baroroh menegaskan bahwa untuk menopang kariernya wanita harus memiliki bekal ilmu pengetahuan, keterampilan, dan akhlak yang mulia. Karena itu, arena kegiatan wanita adalah di dalam keluarga sebagai istri dan ibu, di dalam masyarakat untuk membangunnya, dan di dalam lapangan kerja dan karier untuk mengembangkan pribadinya dan menemukan jati dirinya. Dalam kaitan ini ada enam langkah sebagai upaya memanfaatkan dan mengembangkan potensi wanita: *pertama*, memberikan kesempatan bagi wanita untuk memahami ajaran Islam, terutama mengenai konsep Islam tentang wanita dan peran politiknya, sesuai dengan kondisi inteligensi, sosial-ekonomi, dan budayanya. *Kedua*, memberi bekal ilmu pengetahuan yang cukup sesuai dengan kondisi lingkungannya. *Ketiga*, mengusahakan pemerataan kesempatan bagi wanita dalam meniti kariernya. *Keempat*, menyelaraskan tugas dan fungsi wanita antara kepentingan keluarga, masyarakat, dan kariernya. *Kelima*, mengusahakan keseimbangan kemajuan dengan kesadaran akan kodratnya. Dan *keenam*, memperluas dan memperdalam studi mengenai wanita, terutama dalam hukum Islam (fiqh wanita) sehingga akan lebih meyakinkan bahwa Islam memiliki konsep untuk memajukan wanita dan memanfaatkan potensinya dalam pembangunan umat.⁶³⁸

⁶³⁷A. Hasjmy, *Di Mana Letaknya*, h. 173.

⁶³⁸Lihat, S. Baroroh Baried, “Konsep Wanita dalam Islam” dalam Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, (Jakarta: INIS, 1993), h. 35-43.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa pandangan A. Hasjmy tentang kepemimpinan wanita sangat jelas bahwa ia memandang hak kedudukan dan hak politik wanita sama besarnya dengan kaum lelaki. Namun, dalam perjalanan sejarah politik Islam seringkali dijumpai wanita termarjinalkan dari dunia politik praktis. Hal ini disebabkan pandangan ulama yang berbeda-beda dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur`ân dan hadis yang berkenaan dengan kedudukan wanita dalam Islam berikut peranannya dalam kehidupan politik. Di samping itu, kecuali bebarapa kasus tertentu, di negeri-negeri Muslim jarang ditemukan yang pemimpinnya terdiri dari kaum wanita. Dalam kasus kerajaan Aceh, misalnya, kekuasaan raja wanita hanya bertahan selama 59 tahun saja dengan empat orang ratu. Kemudian, kaum lelaki merebut kekuasaan dari tangan wanita dengan mencari legitimasi hukum Islam (fatwa ulama). Konsep kesetaraan hak politik antara pria dan wanita, seperti yang diajukan A. Hasjmy, setidaknya telah membuka wawasan dan khazanah pemikiran politik, khususnya tentang hak politik kaum wanita, yang secara gradual gagasan ini akan menjadi kenyataan. Dalam kaitan dengan perkembangan politik masa kini, era reformasi, peran wanita dalam dunia politik semakin menemukan momentumnya. Demikian pula eksistensi wanita untuk mendapat peluang dalam pemerintahan tidak lagi sekedar cita-cita tetapi realita. Tampilnya wanita dalam kabinet, parlemen (DPR/MPR), sebagai gubernur, walikota, dan sebagainya merupakan realisasi hak politik wanita yang sebenarnya tidak perlu dipertentangkan dengan ajaran Islam.■

Bab 6



PENUTUP

Setelah dilakukan studi secara ekstensif mengenai kehidupan sosial-intelektual dan horizon pemikiran A. Hasjmy tentang politik Islam, maka dalam bab ini akan disajikan kesimpulan akhir sebagai sebuah formulasi temuan dan wawasan. Di samping itu, dalam hubungan dengan pemikiran politik A. Hasjmy yang dianggap mempunyai relevansi dengan kondisi kekinian perlu disosialisasikan dalam kehidupan sosial dan politik, baik dalam skala regional maupun nasional. Karena itu, bab terakhir ini mengandung tiga poin utama, yaitu kesimpulan, implikasi, dan saran.

A. Kesimpulan

Studi ini membuktikan bahwa A. Hasjmy adalah seorang politikus yang cermat, responsif, dan akomodatif; bukan hanya sebagai sastrawan (Pujangga Baru) sebagaimana yang selama ini dikenal dalam literatur kesusastraan Indonesia. Dari pemetaan dan analisis terhadap pemikirannya tentang ketatanegaraan Islam jelas bahwa ia dapat digolongkan ke dalam kelompok pemikir politik Islam normatif dan empirik. Secara normatif, pemikiran A. Hasjmy tentang ketatanegaraan Islam merupakan pemahamannya tentang kebudayaan Islam; yang kemudian melahirkan konsep mengenai prinsip-prinsip dasar negara, bentuk negara, dan sistem pemerintahan Islam. Secara empirik, gagasan-gagasan politiknya, dalam hal-hal tertentu, mempunyai pengaruh bagi kehidupan sosial-politik di Aceh terutama pada masa-masa awal setelah kemerdekaan.

Keterlibatannya secara langsung dalam dunia politik, tanpa menafikan kelemahan dan kekurangannya, menunjukkan bahwa ia adalah seorang politikus yang sangat matang dan berwawasan luas.

Dalam konteks global, posisi A. Hasjmy di antara para pemikir politik lain adalah ia berada di antara kecenderungan politik yang berhaluan integralistik, semisal Hasan al-Bannâ, Sayyid Quthb, Sayyid Râsyid Ridlâ, dan Abû al-A'lâ al-Maudûdî; dan yang berhaluan substantivistik seperti Muḥammad Hsain Haikal. Mengenai hubungan agama dan negara, A. Hasjmy berpendapat bahwa kehidupan beragama dan bernegara tidak dapat dipisahkan antara satu dengan yang lain. Menurutnya, aktivitas politik merupakan bagian dari kehidupan agama. Karena itu, kehidupan politik harus dijiwai oleh agama. Model negara ideal, menurut A. Hasjmy, adalah “negara Islam” di bawah pimpinan Nabi Muḥammad di Madinah. Meskipun A. Hasjmy mengatakan bahwa mendirikan negara merupakan suatu keharusan, namun, ia tidak tegas menyebutkan tentang ideologi sebuah negara adalah Islam. Menurutnya, nilai-nilai Islami dapat diterapkan dalam kehidupan bernegara, tanpa harus mengatasnamakan Islam.

Jika ditelusuri lebih jauh tentang pemikiran politik Islam, secara konseptual, Abû Hasan al-Mâwardî, dalam *Kitâb al-Aḥkâm al-Sulthâniyyah wa al-Wilâyât al-Dîniyyah* (1960), mengatakan bahwa salah satu syarat menjadi kepala negara (*khalîfah*) adalah berasal dari suku Quraisy. Selain itu, ‘Abd Qâdir al-‘Audah dalam *Al-Islâm wa Audhâ’unâ al-Siyâsah*, Al-Qâhirah: Al-Mukhtâr al-Islâmî, 1978, menegaskan bahwa seorang *khalîfah* haruslah laki-laki; sedangkan wanita, sesuai dengan tabiatnya, tidak layak menjadi kepala negara. Secara kontradiktif, ‘Alî ‘Abd al-Râziq dalam *Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm: Baḥts fî al-Khilâfah wa al-Hukûmah fî al-Islâm* (1925) mengatakan bahwa Islam tidak ada hubungannya dengan urusan kenegaraan; dan sistem *khilâfah* itu tidak wajib karena tidak ada dasarnya baik dari al-Qur`ân, al-Sunnah maupun *ijmâ’* (kesepakatan ulama). Pada sisi lain, Abû A'lâ al-Maudûdî dalam *Nazhariyyah al-Islâm wa Hadyih fî al-Siyâsah wa al-Qânûn wa al-Dustûr* (1985) menegaskan, sistem kenegaraan Islam adalah teo-demokrasi karena dalam sistem ini umat Islam memiliki kedaulatan yang terbatas.

Dalam menyikapi pandangan para pendahulunya, A. Hasjmy mengatakan bahwa Islam tidak memandang suku, keturunan, atau bangsa untuk menjadi kepala negara. Semua berhak menjadi pemimpin, tidak harus dari keturunan Quraisy, sepanjang ia memiliki kesanggupan dan keahlian. Lebih lanjut, ia mengatakan, Islam tidak mencegah wanita untuk ikut serta dalam urusan-urusan negara. Kedudukan wanita dan pria sama dalam politik. Mencopot hak-hak wanita dalam kedudukan politiknya adalah bertentangan dengan asas Islam. 2) Menurut A. Hasjmy, Islam tidak dapat dipisahkan dari negara, meskipun Islam tidak harus dijadikan ideologi negara. Perintah mendirikan *khilâfah* terdapat dalilnya baik dalam al-Qur`ân, al-Sunnah maupun *ijmâ`*. Hal ini tidak berarti harus meniru model negara dengan sistem *khilâfah*; karena itu, sistem pemerintahan Islam dapat disesuaikan dengan perkembangan dan perubahan zaman. Dan 3) Bagi A. Hasjmy, kekuasaan berada di tangan Tuhan, manusia diberi mandat untuk menjalankan kekuasaan berdasarkan hukum-Nya. Pandangan ini mendukung pendapat al-Maudûdî yang menyatakan bahwa sistem pemerintahan Islam menganut sistem *teo-demokrasi*.

Secara geo-politis dan sosio-historis, A. Hasjmy dilahirkan dalam kondisi yang penuh tantangan dan sarat konflik. Pada saat A. Hasjmy dilahirkan, di Aceh sedang berkecamuk perang dengan Belanda. Pada era 1900-an, seperti halnya di daerah-daerah lain di Indonesia, di Aceh dapat dikatakan masih dalam suasana revolusi fisik; dan revolusi ini berlangsung terus sampai dua dekade setelah kemerdekaan. Pada tahun 1942, Jepang mulai menginjak kakinya di Indonesia pada umumnya dan di Aceh pada khususnya untuk tujuan penjajahan. Setelah Indonesia merdeka tahun 1945, revolusi fisik di Aceh masih terus berlangsung. Pada 21 September 1953, di Aceh terjadi peristiwa berdarah yang menelan banyak korban jiwa. Setelah itu disusul munculnya gerakan DI/TII, dan perang saudara yang terkenal dengan Perang Cumbok, yang berakar dari konflik antara ulama dan *uleebalang*. Kondisi sosio-politik ketika A. Hasjmy kecil dan remaja penuh dengan pergolakan dan pada saat-saat tertentu A. Hasjmy aktif di dalamnya. Dalam iklim Aceh yang penuh dengan kekerasan itulah A. Hasjmy dibesarkan. Maka, berdasarkan kenyataan ini dapat dipahami bahwa pola pikir A. Hasjmy, setidaknya dipengaruhi oleh kondisi dan situasi alam dan lingkungan yang mengitarinya.

Ketika ide-ide pembaruan mulai bertiup ke Indonesia, A. Hasjmy sudah merasakannya pada saat ia mengenyam pendidikan di Padang, Sumatra Barat. Di sini A. Hasjmy meneruskan pendidikannya pada *al-Jâmi'ah al-Islâmiyyah* di bawah pimpinan Mahmud Yunus. Di antara pengalaman-pengalaman intelektualnya selama di Padang, A. Hasjmy dapat menyerap ide-ide pembaruan Islam melalui alumni Kairo, Mesir yang mengajar di *al-Jâmi'ah* tersebut. Tidaklah mengherankan jika kemudian sekembalinya ke Aceh, A. Hasjmy dikenal sebagai ulama modernis oleh para ulama *dayah* (pesantren). Setiba di Aceh, A. Hasjmy mulai aktif dalam pergerakan kepemudaan dan terjun ke dunia pendidikan sebagai pendidik. Karena sikapnya yang bersahaja dan *tawadlu'*, A. Hasjmy dapat diterima oleh semua pihak. Kepandaiannya dalam bergaul, menyebabkan A. Hasjmy tetap eksis di Aceh sampai akhir hayatnya dengan sejumlah prestasi baik sebagai pendidik, pendakwah, birokrat, sejarawan, maupun sastrawan. Dalam kapasitasnya sebagai gubernur Aceh, pada masa itu, A. Hasjmy telah berhasil menggalang persatuan rakyat Aceh untuk membangun lembaga pendidikan yang representatif dan monumental yang ditandai berdirinya kampus Darussalam dengan dua perguruan tinggi: Universitas Syiah Kuala dan IAIN Ar-Raniry. Kedua kampus yang letaknya berdampingan ini oleh A. Hasjmy disebut sebagai "jantungnya rakyat Aceh."

Ditilik dari sisi kehidupan sosial-intelektualnya, tidak diragukan lagi, bahwa A. Hasjmy adalah ulama dan intelektual yang amat produktif dalam berkarya. Dia tergolong *the prolific author* (penulis yang produktif) yang tulisannya meliputi banyak disiplin ilmu, antara lain: bidang sejarah, kebudayaan, agama, politik, pendidikan, dakwah, dan sastra. Dalam catatan sejarah hidupnya, A. Hasjmy sudah mulai menulis sejak usia 20 tahun. Sampai akhir hayatnya, ia telah menulis lebih dari 50 buah buku dan sejumlah makalah serta tulisan lepas di beberapa majalah dan koran; dan beberapa karya terjemahan dan saduran. Ditinjau dari sudut pandang ini, A. Hasjmy termasuk intelektual yang kreatif, produktif, berwawasan luas, dan memiliki pikiran yang cemerlang. Dalam menghasilkan karya-karyanya, A. Hasjmy menggunakan metode eklektik yaitu memadukan berbagai metode dan pendekatan. Pada satu sisi ia cenderung menggunakan pendekatan filosofis, sementara pada sisi lain ia memakai pendekatan historis. Dalam mengemukakan pemikirannya tentang ketatanegaraan, misalnya, ia memadukan

beberapa metode sekaligus. Selain pendekatan dalil *'aqlî* (rasio) dan *naqlî* (al-Qur`ân dan hadis), ia juga memakai pendekatan *târîkhî* (sejarah). Pada aspek-aspek tertentu, ia menggunakan pendekatan sastra dengan gaya bahasa hiperbola. Karena menggunakan gaya bahasa hiperbola, dalam hal-hal tertentu, karya A. Hasjmy sulit dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Misalnya dalam mengemukakan fakta sejarah Aceh, A. Hasjmy seakan-akan “hanyut” dalam arus kejayaan masa lampau; bahkan ia “tenggelam” di dalamnya. Kejayaan Aceh pada masa Sultan Iskandar Muda hampir tidak ada cacat di mata A. Hasjmy. Demikian pula pada masa pemerintahan empat orang ratu, yang berkuasa selama 59 tahun, menjadi kebanggaannya.

Dilihat dari tipologi keulamaan, A. Hasjmy dapat digolongkan ke dalam tipe ulama reformis, seperti halnya lulusan Perguruan Thawalib Padang Panjang lainnya. Karena, selain memiliki ilmu agama, ia juga mempunyai wawasan luas dalam ilmu pengetahuan umum. Hal ini sangat berbeda dari ulama-ulama tradisional yang cenderung menggeluti ilmu agama, khususnya dalam bidang *fiqh* (hukum Islam). Sebagai tokoh agama, A. Hasjmy dikenal sebagai ulama yang berpengaruh. Secara institusi keulamaan, A. Hasjmy pernah menjadi anggota Dewan Pertimbangan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat, di samping aktif dalam kepengurusan Majelis Ulama Daerah Istimewa Aceh, dengan jabatan wakil ketua (sejak tahun 1969) mendampingi Teungku Abdullah Ujong Rimba sebagai ketuanya. Pada akhir tahun 1982, A. Hasjmy dipilih menjadi Ketua Umum MUI Provinsi Daerah Istimewa Aceh. Jabatan ini terus dipegangnya sampai menjelang kewafatannya.

Secara sosiologis, dalam hal-hal tertentu, A. Hasjmy adalah seorang tokoh yang disegani di tengah-tengah masyarakat Aceh. Meskipun tidak memiliki karisma seperti pendahulunya, Daud Beureueh, A. Hasjmy setidaknya diperhitungkan sebagai tokoh penting baik di tingkat regional maupun nasional. Hal ini dapat dilihat dari aktivitasnya sehari-hari baik sebagai pemimpin formal maupun informal, yang menyatu dengan umat. Memang, secara kasat mata, masyarakat Aceh khususnya menyaksikan sosok A. Hasjmy, ketika hidupnya, sebagai tokoh yang selalu tampil dalam kehidupan sosial masyarakat Aceh; dan ikut serta dalam mencari solusi terhadap problema yang muncul di tengah-tengah kehidupan sosial.

Ternyata A. Hasjmy tidak menyukai segala bentuk kekerasan, apalagi dapat mengakibatkan korban jiwa manusia. Dalam kaitan ini, A. Hasjmy dapat digolongkan ke dalam kelompok ulama nasionalis-religius.

Menjalankan tugasnya sebagai birokrat, A. Hasjmy telah mengimplementasikan gagasan politiknya dalam kehidupan nyata. Dalam kapasitasnya sebagai gubernur Aceh, A. Hasjmy pada satu sisi ditantang oleh masalah internal masyarakat Aceh, dan pada sisi yang lain ia harus berhadapan dengan Pemerintah Pusat untuk menentukan kebijakan politiknya. Langkah awal ditempuh A. Hasjmy adalah memulihkan keamanan untuk memulai pembangunan Aceh. A. Hasjmy mengakui bahwa tanpa keamanan, Aceh tidak dapat dibangun; dan daerah yang dijuluki “Serambi Makkah” itu akan terus tertinggal dibandingkan dengan daerah-daerah lain di Indonesia. Dalam kebijakan politiknya, tampak bahwa A. Hasjmy menempuh jalan bijak, persuasif, lembut, dan demokratis. Setiap penyelesaian masalah Aceh selalu diawali dengan musyawarah mufakat antara pemerintah dan rakyat. Kendatipun pemulihan keamanan tidak mencapai hasil yang maksimal, setidaknya A. Hasjmy telah mampu membujuk Daud Beureueh, tokoh DI/TII, turun gunung untuk kembali ke pangkuan Ibu Pertiwi (Indonesia).

Dalam kaitan dengan wawasan politik, A. Hasjmy tidak saja sebagai aktivis yang tampil di panggung politik praktis melainkan juga aktif mengemukakan gagasannya tentang politik melalui tulisan-tulisannya. Semangat keagamaannya begitu tinggi sehingga nuansa politiknya pun tidak dapat dipisahkan dari nilai-nilai Islami. Pandangannya tentang negara, secara tegas A. Hasjmy mengatakan bahwa negara tidak dapat dipisahkan dari agama. Islam dan negara merupakan satu paket dari wahyu yang harus dijalankan secara integral, tanpa harus dijadikan dua kutub yang berlawanan; dan keduanya saling menguatkan. Negara dapat memberi legitimasi kepada negara; dan negara dapat menjadikan agama sebagai paradigma etik dan moral dalam menjalankan roda pemerintahan. Masing-masing dapat menyatu ketika dilembagakan dalam suatu kekuasaan politik. Pemikiran A. Hasjmy tentang ketatanegaraan Islam adalah dari keyakinannya yang kuat terhadap Islam, baik Islam sebagai nilai ajaran maupun Islam dalam lintasan sejarah dan peradaban, khususnya tradisi klasik. Dengan demikian pemikiran

politik A. Hasjmy berbasiskan paradigma Islam. Dari sini, seperti dapat diduga, melahirkan pemikiran yang mengacu pada konsep atau wawasan politik Islam tradisional. Secara substantif pemikiran politik A. Hasjmy mempunyai pengaruh bagi wacana politik Islam dan dalam kasus tertentu memiliki implikasi signifikan dalam kehidupan politik masa kini.

Dalam pada itu, ada tiga kecenderungan pemahaman hubungan Islam dan negara: *pertama*, integralistik yaitu suatu paham yang berpendapat bahwa ajaran Islam bersifat universal, yakni mencakup seluruh aspek kehidupan manusia termasuk masalah kenegaraan dan ketatanegaraan. Paham ini menghendaki pemerintahan yang Islami atau negara yang berdasarkan syariat Islam. *Kedua*, sekularistik yakni paham ini beranggapan bahwa Islam sebagai agama harus dipisahkan dari persoalan-persoalan keduniaan, termasuk masalah kenegaraan. Pengamalan ajaran Islam merupakan tugas individual, bukan komunal. Karena itu, implementasi nilai-nilai Islam tidak ada hubungannya dengan urusan negara. Dengan kata lain, Islam tidak inklusif politik; dan dengan demikian tidak ada politik Islam atau partai Islam. Dan tidak ada pula apa yang dinamakan “negara Islam”. Dan *ketiga*, substantivistik yaitu pandangan yang seakan-akan menafikan bentuk-bentuk formalistik Islam dalam sistem ketatanegaraan. Paham ini lebih menekankan pada substansi Islam dalam penyelenggaraan negara. Karena itu, paham ini tidak begitu mempersoalkan bentuk suatu negara selama di dalamnya mengandung nilai-nilai Islami. Dibandingkan dua paham di atas, paham ketiga ini lebih moderat dan akomodatif. Ditinjau dari perspektif ini, pemikiran A. Hasjmy tentang ketatanegaraan dapat digolongkan ke dalam kategori integralistik-substantivistik.

Selanjutnya, dalam peta pemikiran politik Islam kontemporer, khususnya dalam kajian mengenai hubungan antara negara dan agama, ditemukan tiga pola pemikiran: sekularis, tradisional, dan reformis. Pola sekularis mengatakan bahwa Islam hanyalah agama yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan. Di dalamnya tidak ditemukan aturan-aturan yang berkaitan dengan masalah kenegaraan. Sebaliknya, pola tradisional menegaskan bahwa Islam adalah agama yang paripurna. Di dalamnya ditemukan semua aturan, termasuk aturan yang berkaitan dengan hidup kenegaraan. Karena itu, umat Islam tidak perlu meniru aturan Barat, tetapi harus kembali

kepada aturan yang digariskan Islam. Adapun pola reformis menyatakan bahwa Islam bukanlah agama yang ajarannya semata-mata mengatur hubungan manusia dengan Tuhan dan bukan juga agama yang paripurna dalam arti ajarannya telah mencakup semua aturan secara rinci, termasuk aturan tentang hidup kenegaraan. Menurut kaum reformis, Islam cukup memberikan prinsip-prinsip dasar yang dapat dipedomani manusia dalam mengatur perilaku dan hubungannya dengan sesama manusia dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Berdasarkan pola pemikiran ini, A. Hasjmy dapat dikelompokkan ke dalam pola tradisional.

Dengan demikian, hubungan agama dengan negara serasi dan ada pertautan tiang dengan gedung; dan karenanya agama adalah tiang negara. Konsepsi negara Islam tanpa agama tidak mungkin, seperti tidak mungkinnya konsepsi agama Islam yang hampa cita-cita kemasyarakatan dan politik negara. Dari pernyataan ini dapat dipahami, cita-cita ideal negara adalah untuk mewujudkan kesejahteraan umat secara merata dan penuh keadilan. Kemudian, Islam tidak bisa dipisahkan dari aktivitas politik, karena politik merupakan bagian dari cara yang ditempuh kaum Muslimin untuk melaksanakan ajaran-ajaran Islam. Maka, seorang yang beragama Islam harus memahami politik dan mengamalkannya dengan penuh tanggung jawab baik kepada Allâh maupun kepada manusia. Karena, apa saja tugas yang diembankan manusia adalah *amanah* atau mandat dari Allâh. Dengan menempatkan Islam sebagai satu kesatuan politik dalam penyelenggaraan negara, A. Hasjmy menekankan lima prinsip dasar politik di bidang pemerintahan: *pertama*, prinsip persamaan derajat manusia; *kedua*, prinsip jaminan sosial; *ketiga*, prinsip hak asasi manusia; *keempat*, prinsip keadilan sosial; dan *kelima*, prinsip ketaatan. Kelima prinsip ini menjadi syarat mutlak terciptanya masyarakat yang sejahtera sesuai dengan cita-cita Islam. Hal ini diperlukan untuk menopang eksistensi manusia sebagai *khalifah* di muka bumi. Sebagai *khalifah*, manusia mengemban tugas-tugasnya melalui mandat (*amânah*) Allâh. Karena itu, otoritas kedaulatan dan kekuasaan, menurut A. Hasjmy, mutlak milik Allâh. Manusia tidak lain hanyalah pelaksana kekuasaan itu. Sebab itu, merupakan kewajiban seseorang yang dipilih sebagai pemimpin atau kepala negara untuk melaksanakan dan menegakkan hukum-hukum Allâh melalui pendelegasian, yang oleh Hasjmy disebut sebagai “mandat yang diberikan Allâh” kepada sebagian

manusia untuk memimpin sebagian yang lain. Berdasarkan pemahaman inilah seorang *khalifah*, *imâm*, atau kepala negara disebut sebagai mandataris Allâh di bumi; bukan wakil atau bayangan Allâh sebagaimana yang dimaksud teori kedaulatan Tuhan. Dengan demikian, A. Hasjmy menolak teori kedaulatan Tuhan.

Pemikiran A. Hasjmy seperti yang dikemukakan tersebut, secara empirik, sepintas tampak bahwa pemikiran politik A. Hasjmy tidak mungkin dapat diterapkan dalam kehidupan nyata. Namun, A. Hasjmy mampu menunjukkan fakta-fakta historis yang kuat bahwa ajaran luhur tersebut telah pernah direalisasikan dalam kehidupan bernegara pada masa-masa awal sejarah Islam. Karena itu, maju mundurnya umat Islam sangat ditentukan oleh sejauh mana pemerintah mampu mempraktikkan kelima prinsip tersebut dalam kehidupan bernegara dan memajukan rakyat yang dipimpinnya. Dan selama memegang kekuasaan sebagai Gubernur Daerah Istimewa Aceh, A. Hasjmy telah merealisasikannya dalam upaya meredam konflik di Aceh.

Mengenai kekuasaan manusia, menurut A. Hasjmy, bukan tidak terbatas. Kekuasaan itu merupakan anugerah Allâh kepada manusia yang hidup di atas bumi. Kepada manusia telah diberikan hak untuk menyelidiki rahasia langit dan bumi; diberi hak untuk menggali segala apa yang bermanfaat bagi orang banyak. Selain itu, Allâh juga memberi hak untuk memimpin dan mengatur kehidupan agar lebih indah dan damai. Berdasarkan asumsi ini, A. Hasjmy tidak membedakan kekuasaan dari segi jender, kedudukan laki-laki dan perempuan sama dalam bidang pemerintahan. Baik laki-laki maupun perempuan mempunyai peluang yang sama untuk memimpin atau menduduki jabatan di pemerintahan. Selanjutnya, A. Hasjmy menjelaskan bahwa Allâh telah memberi mandat kepada manusia untuk menguasai alam, maka supaya tidak terjadi kekacauan dalam pelaksanaan *sunnah*-Nya, maka Allâh sesuai dengan hikmah-Nya memberi kuasa pula kepada sebagian manusia untuk menguasai (memerintah) manusia yang lain dalam arti memimpin. Mandat yang diberikan Allâh kepada sebagian manusia untuk memimpin atau menguasai sebagian yang lain adalah bertujuan untuk kebahagiaan dan kepentingan manusia itu sendiri. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa hak kekuasaan yang diberikan Allâh kepada manusia merupakan *sunnah* Allâh yang berlaku sepanjang masa, dan

bermuara kepada tiga komponen: *pertama*, manusia harus menyadari bahwa alam semesta ini adalah ciptaan Allâh. *Kedua*, manusia diberikan mandat (*amânah*) oleh Allâh untuk menguasai alam. Dan *ketiga*, manusia diberi hak untuk memimpin atau mengurus sesama manusia.

Lebih lanjut, A. Hasjmy menegaskan bahwa negara adalah kepunyaan Allâh, demikian pula kedaulatan negara adalah milik-Nya. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa Allâh adalah pencipta alam semesta; Dia adalah Penguasa Mutlak, sedangkan manusia adalah hamba-Nya, budak-Nya, dan semua manusia sama dalam pandangan Allâh, dan mereka hidup dalam kerajaan dan negara Allâh, yang harus patuh dan tunduk kepada segala perintah dan peraturan-Nya. Berdasarkan pandangan ini, maka arah pemikiran politik A. Hasjmy mengacu kepada teori teokrasi (kekuasaan berada di tangan Tuhan). Tetapi pada sisi lain, A. Hasjmy menegaskan bahwa manusia adalah mandataris Allâh di bumi yang diberi tugas menjalankan kekhilafahan. Dalam kapasitas manusia sebagai mandataris Allâh maka manusia diberikan kekuasaan untuk menjalankan hukum-Nya di bumi. Dalam kaitan ini, alur pemikiran politik A. Hasjmy tentang kedaulatan negara sejalan dengan pandangan al-Maudûdî yaitu negara teo-demokrasi (*theo-democracy*).

Mengenai dasar dan tujuan negara Islam, A. Hasjmy menyatakan bahwa Islam membangun *daulah* atau negara tidak tergantung di awang-awang dan tidak pula hanya terhunjam di bumi saja. Tetapi, Islam mendirikan *daulah* yang urat atau akarnya mencengkram di bumi dan pucuknya menjangkau 'Arasy tinggi. Menurut Islam, manusia adalah pemegang amanah Allâh untuk mengurus kerajaan bumi; sedangkan negara dan kedaulatannya itu sendiri adalah milik-Nya. Negara yang demikian, menurut A. Hasjmy, dibangun dengan nama dan mandat Allâh yang Esa untuk kesejahteraan manusia, jasmani dan rohani; dunia dan akhirat. Karena itu, dua unsur utama menjadi dasarnya: *pertama*, tauhid (pengesaan Allâh); dan *kedua*, ukhuwah Islamiyah (persaudaraan Islam). Dalam pada itu, lanjut A. Hasjmy, Islam dengan sifat-sifat khasnya bertujuan menciptakan kesejahteraan umum bagi umat manusia seluruhnya, baik Muslim maupun non-Muslim. Ajaran-ajarannya tentang ibadah dan muamalah, sosial dan ekonomi, pemerintahan dan politik, damai dan perang, semuanya ditetapkan sebagai suatu keharusan agama yang

wajib ditaati, tanpa ada pilihan untuk menerima atau menolaknya. Atas dasar ini, maka Islam tidak dapat dipisahkan dari politik.

Pemikiran A. Hasjmy yang menghubungkan agama dan negara tidak berarti harus meniru model negara dengan sistem *khilâfah*. Dalam konteks ini, A. Hasjmy dapat menerima negara bangsa (*nation-state*). Karena itu, A. Hasjmy dapat digolongkan ke dalam kelompok pemikir politik yang berhaluan integralistik dan atau substantivistik. Haluan pertama masih tampak pemahaman doktrin Islam secara literal dan normatif; sedangkan haluan kedua lebih bersifat fleksibel di mana sistem kenegaraan dapat disesuaikan dengan kondisi dan situasi, tanpa harus menonjolkan simbol-simbol keislaman; namun substansinya Islami. Berdasarkan pandangannya ini, A. Hasjmy berbeda dari al-Mâwardî, al-Maudûdî, dan Dliyâ` al-Dîn al-Rayis yang menawarkan sistem *khilâfah* dalam pemerintahan Islam. Bahkan, pemikiran A. Hasjmy tidak sejalan dengan pandangan *Hizb al-Tahrîr* yang secara gencar memperjuangkan tegaknya *khilâfah* di dunia Muslim. Di samping perbedaan, terdapat persamaannya yaitu sistem pemerintahan bermuara pada syariat. Namun, pandangan A. Hasjmy berseberangan dengan pendapat 'Alî 'Abd al-Râziq yang menolak sama sekali sistem *khilâfah* dalam pemerintahan Islam. Kendatipun A. Hasjmy mengandalkan bentuk pemerintahan pada masa Nabi Muḥammad dan *al-Khulafâ` al-Râsyidûn*, ia tidak menyatakan bahwa itulah bentuk pemerintahan yang baku dan dengan serta merta dapat diterapkan dalam konteks sekarang. Bahkan, ia menegaskan bahwa sistem pemerintahan Islam dapat disesuaikan dengan perkembangan dan perubahan zaman.

Aspek pemikiran A. Hasjmy tentang ketatanegaraan berikutnya adalah politik Islam dalam pemerintahan. Dalam penyelenggaraan pemerintahan perlu diperhatikan prinsip yang paling utama, yaitu keadilan sosial. A. Hasjmy mengatakan bahwa konsep keadilan sosial yang telah digariskan Islam tidak akan terwujud dengan sendirinya tanpa alat-alat pelaksana. Di antara alat-alat pelaksana ialah badan-badan pemerintahan dan lembaga-lembaga ekonomi dan keuangan. Supaya sejalan dengan konsep Islam tentang keadilan sosial, maka Islam pun telah menetapkan politik yang jelas dalam bidang pemerintahan, ekonomi, dan kepegawaian. Sehubungan dengan itu, maka politik Islam dalam bidang pemerintahan didasarkan atas tiga landasan: *pertama*, keadilan pemerintah; *kedua*, ketaatan rakyat; dan

ketiga, musyawarah antara pemerintah dan rakyat. Lebih lanjut, A. Hasjmy mengemukakan bahwa pemerintah sejak dari kepala negara sampai kepada pegawai-pegawai terendah haruslah berlaku adil dalam menjalankan pemerintahan. Keadilan haruslah menjadi pegangan mereka dalam segala situasi dan kondisi; rakyat haruslah diperlakukan secara adil. Demikian pula rakyat perlu taat kepada pemimpin atau pemerintah selama ia taat kepada Allâh dan Rasûl-Nya. Berkenaan dengan keadilan, A. Hasjmy condong kepada pendapat Ibnu Taimiyah yang mengandalkan keadilan kepala negara; tanpa harus ia seorang Muslim. Namun, A. Hasjmy berbeda dalam menetapkan kriteria kepala negara haruslah seorang Muslim yang adil.

Kemudian, berkenaan dengan musyawarah, A. Hasjmy menegaskan bahwa menurut ajaran Islam seorang kepala negara atau pembantu-pembantunya diwajibkan bermusyawarah dalam segala urusan negara: politik, ekonomi, sosial, dan perundang-undangan adalah suatu kewajiban. Demikian juga diwajibkan kepada rakyat dan wakil-wakil rakyat untuk memberi nasihat kepada kepala negara dan para pembantunya, baik diminta maupun tidak. Berdasarkan gagasan ini, tampaknya, menurut A. Hasjmy, sebuah negara berikut dengan pemerintahannya akan sukses jika mampu menerapkan sistem demokrasi penuh. Demokrasi yang dimaksudkan itu tidak lain adalah *syûrâ* dan *bai'ah*, pengesahan kepala negara terpilih, yang berlandaskan syariat Islam. Selain itu, A. Hasjmy juga menekankan pentingnya distribusi tugas yang merata di antara aparatur pemerintah. Dalam pengawasan jalannya roda pemerintahan diperlukan pengawasan dari rakyat; rakyat berkewajiban memberi nasihat kepada pemerintah dan meluruskannya jika ada penyimpangan. Dalam konteks ini, tampak bahwa apa yang diinginkan oleh para pejuang demokrasi dan reformasi Indonesia sekarang, sesungguhnya A. Hasjmy telah menggagasnya dua dekade yang lalu. Dengan begitu, sistem pemerintahan oligarki, diktator, dan otoriter bukan saja tidak sesuai dengan prinsip pemerintahan Islam bahkan kontradiksi sama sekali. Kemudian kekuasaan dalam negara, A. Hasjmy melihatnya sebagai suatu amanah yang didelegasikan Allâh kepada manusia melalui mandat, baik secara kolektif maupun pribadi. Karena itu, dalam sistemnya tidak dikenal suatu kekuasaan yang mutlak dan otoriter tanpa mempertimbangkan unsur musyawarah di dalamnya. Namun

musyawarah yang dimaksud adalah tidak sama dengan pelaksanaan demokrasi liberal yang telah mengabaikan nilai-nilai agama, kemanusiaan, dan ketuhanan.

Mengenai cara pengangkatan *khalifah*, A. Hasjmy mengajukan tiga cara: *pertama*, pemilihan oleh mereka yang berhak memilih; *kedua*, penyerahan oleh *khalifah* terdahulu kepada putera mahkota (*wilīyat al-‘ahdi*); dan *ketiga*, perebutan jabatan *khilāfah* oleh seseorang dengan kudeta. Dalam kaitan ini, A. Hasjmy mengikuti konsep pemikir terdahulu, seperti al-Ghazālī. Mengenai tugas *khalifah* sejalan dengan Muḥammad Râsyid Ridlâ, meliputi empat kewajiban utama: *pertama*, mengembangkan dakwah kebenaran; *kedua*, menegakkan timbangan keadilan; *ketiga*, melindungi agama dari pengacauan musuh dan *bid’ah*; dan *keempat*, bermusyawarah dalam urusan-urusan yang tidak ada *nash*. Pandangan A. Hasjmy mengenai pemilihan kepala negara sejalan dengan pandangan kaum Sunni secara umum, kepala negara itu hendaknya dipilih; bukan ditunjuk atau diangkat secara terun temurun. Hanya saja A. Hasjmy tidak menjelaskan secara rinci tentang mekanisme pemilihannya. Bahkan, A. Hasjmy tidak menyinggung tentang sistem kepartaian dalam proses politik. A. Hasjmy hanya menyebutkan bahwa pemilihannya itu dilakukan berdasarkan musyawarah, tanpa merinci lebih jauh bagaimana teknik musyawarah itu dilaksanakan. Hal itu disebabkan A. Hasjmy sangat menjunjung tinggi prinsip kebebasan berpikir sehingga tidak menjelaskan secara terinci tentang sistem pengangkatan kepala negara. Perincian tentang mekanisme pemilihan dan teknik musyawarah diserahkan kepada umat Islam sesuai dengan kondisi dan situasi yang berkembang dan melingkupi kehidupan mereka.

Sepanjang menyangkut syarat-syarat yang harus dipunyai oleh seorang *khalifah* atau kepala negara, A. Hasjmy pada dasarnya setuju dengan syarat-syarat yang diajukan al-Mâwardī, Ibnu Khaldūn, dan ‘Abd al-Qâdir ‘Audah. Namun, A. Hasjmy tidak sepenuhnya setuju dengan satu persyaratan, yaitu “seorang *khalifah* harus berasal dari suku Quraisy.” A. Hasjmy menjelaskan bahwa suku Quraisy itu mempunyai kelebihan-kelebihan dalam bidang politik, sehingga mereka diprioritaskan untuk memimpin. Kendatipun demikian, Islam tidak membeda-bedakan suku bangsa, kecuali taqwa. Selain itu, suku Quraisy adalah sudah berjasa dalam menyebarkan Islam dan

kebenaran, selain kualitas iman dan Islamnya yang berbeda dari suku-suku lain. A. Hasjmy ingin menegaskan sebenarnya Islam tidak memandang suku, keturunan, atau bangsa untuk menjadi pemimpin. Semua berhak menjadi pemimpin sepanjang ia memiliki kesanggupan dan keahlian. Tambahan lagi bahwa *khalifah* atau kepala negara Islam bukanlah orang suci, ia tidak terbebas dari kesalahan dan kesilapan. Ini tentu saja bertentangan dengan pendapat al-Ghazâlî yang menyatakan bahwa kekuasaan kepala negara adalah *muqaddas* (suci) dan rakyat wajib taat kepadanya serta melaksanakan semua perintahnya.

Dalam kaitan dengan karakteristik negara Islam, A. Hasjmy mengungkapkan bahwa negara Islam didasarkan atas hukum-hukumnya dalam bidang-bidang sosial, ekonomi, dan politik sesuai dengan ajaran *al-Khâliq* (Pencipta) tentang kesejahteraan umat manusia. Ini berarti, bahwa Islam membangun perundang-undangannya untuk segala bidang kehidupan manusia atau dasar menyadari manusia akan eratnya hubungan mereka dengan *al-Khâliq*; memberi pengertian kepada mereka akan kebaikan ibadat dan muamalat dan menyelamatkan mereka dari segala bentuk kejahatan. Dengan kata lain Islam menegakkan segala perundang-undangannya atas dasar moral. Karena itu, negara menurut pandangan Islam adalah negara moral yang berundang-undang dasar tertulis, yaitu al-Qur`ân; yang mempunyai tentara sendiri, itu semua orang Mukmin yang sanggup memanggul senjata; yang mempunyai politik luar negeri yang berintikan perdamaian. Di sini A. Hasjmy tidak konsisten dengan pernyataannya tentang persamaan hak dan derajat manusia sebagai warga negara. Ketika kesempatan untuk menjadi tentara (keamanan) hanya diberikan kepada warga Muslim berarti akan menimbulkan sikap diskriminatif, yang berujung pada konflik horizontal. Ini sangat berbahaya dalam suatu negara.

Sehubungan dengan tujuan negara, A. Hasjmy menandakan bahwa Islam dengan sifat-sifat khasnya bertujuan menciptakan kesejahteraan umum bagi umat manusia seluruhnya, baik Muslim maupun non-Muslim. Ajaran-ajarannya tentang ibadat dan muamalat, tentang sosial dan ekonomi, tentang pemerintahan dan politik, tentang damai dan perang, semuanya ditetapkan sebagai suatu keharusan agama yang wajib ditaatinya, tanpa ada pilihan; menerima atau tidak. Karena itu unsur *ilzâm* (keharusan) dalam

penetapan-penetapan Islam lebih kuat dibandingkan dengan penetapan-penetapan buatan manusia, karena penetapan-penetapan Islam adalah “penetapan dari Tuhan” yang sudah pasti kebenarannya dan sudah pasti pula kemanfaatannya untuk kesejahteraan umat manusia. Demikianlah ketatnya hubungan agama dengan negara menurut ajaran Islam, sama padunya dengan pertautan tiang dengan gedung, karena memang agama adalah tiang negara. Karena itu, sesuatu konsepsi negara Islam tanpa agama tidak mungkin, seperti tidak mungkin konsepsi agama Islam yang kosong dari cita kemasyarakatan dan politik negara, sebab kalau demikian halnya; tidak lagi dinamakan Islam.

Selanjutnya, A. Hasjmy menyatakan, Islam tidak mencegah wanita untuk ikut serta dalam urusan-urusan negara. Kedudukan wanita dan pria sama dalam politik. Mencopot hak-hak wanita dalam kedudukan politiknya adalah bertentangan dengan asas Islam. Karena, Islam mengajarkan bahwa pria dan wanita mempunyai hak dan kewajiban yang sama dalam bidang agama, politik, ekonomi, dan sosial; kecuali dalam hal-hal khusus karena pertimbangan fisik dan biologis. Islam memberikan hak dan kewajiban politik yang sebesar-besarnya kepada kaum wanita, sama halnya seperti yang diberikan kepada kaum pria. Meskipun gagasan A. Hasjmy tentang kesetaraan hak dan kewajiban pria dan wanita tidak tergolong baru, keberaniannya mengemukakan ide semacam itu dalam tahun 1980-an patut diapresiasi. Karena, pada masa itu isu-isu tentang tuntutan hak politik dan demokrasi kaum wanita tidaklah sebebas seperti sekarang, di era reformasi. Hanya sebagian kecil ulama yang berani mengemukakan ide serupa itu.

Pemikiran A. Hasjmy dalam masalah ketatanegaraan pada hakikatnya adalah merupakan hasil evaluasi dan penyerapan terhadap sistem sosio-politik; baik pada masa-masa awal Islam maupun pada masa hidupnya. Karena itu, teori-teori yang diajukannya lebih merupakan hasil refleksi atas realitas politik pada suatu masa daripada teori-teori yang dianut dan dipraktikkan pada masa sesudahnya. Ini terlihat dalam gagasan politiknya yang hampir tidak ditemukan teori-teori politik modern apalagi gagasan yang kontroversial. Pemikiran politik A. Hasjmy sangat kuat dipengaruhi oleh kondisi sosio-historis, kultural, dan politik pada masanya. Sebagai seorang idealis yang memiliki kepekaan tinggi terhadap

perkembangan zaman, A. Hasjmy telah mencoba menawarkan konsep politik kenegaraan untuk dikaji dan dijabarkan dalam kehidupan modern demi kemajuan umat Islam. Sebab itulah A. Hasjmy, dengan penuh optimistik, menyatakan bahwa konsep negara Islam yang diajukannya dapat diterapkan di negara mana saja di dunia. Dalam hal ini, A. Hasjmy agak berlebihan karena setiap negara saat ini memiliki sistem ketatanegaraan masing-masing yang sudah baku; sehingga sulit untuk dapat diterima begitu saja gagasan yang datang dari luar. Apalagi gagasan tersebut dianggap dapat merusak sistem ketatanegaraan yang sudah mapan, seperti halnya negara-negara berdaulat dewasa ini. Dalam wacana politik kontemporer, pemikiran A. Hasjmy tentang ketatanegaraan Islam tidak menimbulkan reaksi keras dari ulama dan akademisi baik pada masanya maupun sesudahnya. Hal ini disebabkan A. Hasjmy lebih memilih sikap moderat dan akomodatif dalam menyampaikan gagasan-gagasannya daripada harus menimbulkan polemik.

Dilihat dari praktik politik kenegaraan dewasa ini, khususnya di negara-negara yang mayoritas penduduknya Muslim, tanpa kecuali Indonesia, pemikiran politik A. Hasjmy mempunyai implikasi signifikan dalam kehidupan bernegara. Dalam menjalankan sistem kenegaraan, prinsip-prinsip dasar Islam tetap dipertahankan tanpa harus dikontra-diskisikan dengan yang lain. Dalam konteks negara Indonesia, apa yang tertuang dalam Pancasila dan UUD 45 telah merefleksikan penerapan prinsip-prinsip Islam, meskipun Indonesia bukan negara Islam. Untuk masa depan diharapkan dikotomi negara dan agama semakin tereduksi agar tidak lagi terjadi kerancuan dalam kehidupan bernegara. Penting dicatat bahwa pemikiran politik A. Hasjmy, terlepas dari kelemahan dan kekurangannya, menawarkan sebuah konsep yang jelas bagi penyelenggaraan sebuah negara; meskipun upaya untuk mengaplikasikannya dalam konteks kekinian memerlukan waktu dan penjabaran lebih lanjut. Layaknya sebuah konsep dalam makna wawasan, gagasan, dan pemikiran tentu saja bersifat abstrak; dan karena itu memerlukan upaya sungguh-sungguh untuk dapat dijadikan panduan yang aplikatif.

B. Implikasi

Berdasarkan kesimpulan di atas, pemikiran A. Hasjmy tentang ketatanegaraan Islam mempunyai implikasi tertentu dalam realitas kehidupan bernegara. Dalam pandangan A. Hasjmy, manusia pada hakikatnya adalah makhluk sosial dan budaya yang memiliki kodrat hidup bermasyarakat. Di samping mempunyai akal, manusia juga berpotensi untuk mengembangkan kehidupannya melalui cara-cara hidup berpolitik dan bernegara sesuai dengan yang diajarkan al-Qur`ân. Hal itu menjadi suatu postulasi tentang perlunya eksistensi negara dan pemerintahan yang bertujuan untuk mengatur tatanan kehidupan, baik dalam urusan keagamaan maupun urusan keduniaan. Di dalamnya tercipta suatu kekuatan politik yang meliputi bidang hukum, sosial, dan ekonomi. Sejauh yang menyangkut bidang hukum dan sosial, menurut A. Hasjmy, adalah juga bagian dari agama Islam.

A. Hasjmy menegaskan bahwa kehidupan bernegara yang *equilibrium* antara etika dan politik, ritual dan duniawi serta moral dan agama menunjukkan keterkaitan antara agama dan negara yang begitu padu dan kuat. Bahwa negara tanpa agama tidak akan sempurna dalam menjalankan kekuasaannya. Sebaliknya, agama tanpa negara tidak akan terjamin tegaknya hukum-hukum Allâh di muka bumi ini. Manusia ditunjuk sebagai *khalîfah* untuk menjalankan kepemimpinannya sebagai pengemban amanah yang bertanggung jawab atas kerusakan-kerusakan yang ditimbulkan oleh manusia itu sendiri. Atas dasar amanah kekhilafahan inilah A. Hasjmy mengambil dasar keharusan adanya lembaga *khilâfah* dan *imâmah* atau pemerintahan. Lembaga ini merupakan prototipe Islam yang sudah ada sejak masa awal perkembangan Islam di Madinah.

Sistem *khilâfah* dalam konteks kenegaraan sekarang, tidak menjadi pilihan para pemikir politik ketatanegaraan kontemporer. Hal ini mengingat berbagai pertimbangan sosiologis umat Islam, terutama pengaruh nasionalisme Barat yang menuntut suatu negara bangsa (*nation-state*). Akan tetapi, prinsip-prinsip dasar dari sistem kekhilafahan yang telah dilaksanakan Nabi Muḥammad di Madinah dan pada masa *al-Khulafâ' al-Râsyidûn* tetap menjadi pedoman yang ideal untuk diimplementasikan pada masa sekarang. Hanya saja cara pelaksanaannya sampai saat ini belum ditemukan konsep yang jelas.

A. Hasjmy sendiri dalam mengemukakan pandangannya tentang negara Islam yang merujuk “negara Madinah” juga tidak menawarkan konsep yang jelas. Kendatipun demikian, tuntutan agar tegaknya negara dengan sistem *khilâfah* di negeri Muslim semakin fenomenal, yang gemanya dapat dilihat di Indonesia di bawah “komando” Hizbut Tahrir.

Hal tersebut di atas, menurut A. Hasjmy, hanya dapat diwujudkan jika manusia dapat mengaktualisasikan hakikat dan keberadaannya sebagai makhluk utama yang bertanggung jawab atas tegaknya hukum-hukum Allâh di muka bumi. Implementasi pemikiran A. Hasjmy tentang perlunya agama sebagai landasan moral bernegara dan menyatukannya dalam setiap langkah politik, tampak menjadi kebutuhan masa kini. Hal ini berdasarkan pengalaman agama Yahudi dan Kristen yang telah gagal mengantarkan umatnya menjalani kehidupan bernegara dengan nuansa religius. Kegagalan Yahudi disebabkan terlalu ambisius terhadap segi-segi kehidupan duniawi. Sedangkan Kristen gagal dalam memberikan nilai-nilai kepada pemeliharaan negara. Agama hanya ditempatkan pada posisinya yang marginal. Dengan semangat sekularisme mereka menjadi maju dan mengungguli negara-negara Muslim dalam penerapan sistem demokrasi.

Dalam pada itu, pandangan A. Hasjmy tentang sistem *khilâfah* bukan tidak ada kelemahannya untuk diterapkan dalam konteks masa kini. Hal ini mengingat negara-negara di dunia sudah memiliki sistem perundang-undangan atau ketatanegaraan yang mapan. Seperti dimaklumi bahwa sistem *khilâfah* menuntut suatu negara tanpa batas teritorial dengan konsep umat; bukan negara bangsa dalam pengertian sempit. Sebab itu, menerapkan *khilâfah* dalam konteks kehidupan bernegara sekarang merupakan sesuatu yang *absurd*. Secara ideal dapat dipahami bahwa umat Islam harus merujuk pada sistem kekhalifahan masa lalu, model negara Madinah. Namun, tidak setiap nilai ideal itu dapat diterapkan secara langsung dalam kehidupan bernegara masa kini. Menanggapi persoalan ini, A. Hasjmy mengambil sikap elastis yang mana secara substansial nilai-nilai positif dan konstruktif dari kekhalifahan, seperti keadilan, persamaan, persatuan, dan kedamaian dapat diterapkan dalam kehidupan sosial.

Mengenai gagasan bentuk perserikatan negara-negara Islam, oleh A. Hasjmy disebutnya *al-Duwal al-Islâmiyyah al-Muttaḥidah*, atau Pan-Islamisme menurut Jamâl al-Dîn al-Afghânî, mempunyai implikasi yang cukup signifikan mengingat keadaan umat Islam yang sudah menyebar sehingga sulit untuk membentuk sistem *khilâfah* dengan mengangkat seorang pemimpin. Meskipun demikian umat Islam yakin tetap mempertahankan negara bangsa (*nation-state*) dengan batas-batas wilayah yang telah ditentukan. Usaha untuk menjaga persatuan, masih dalam kenyataan seperti adanya organisasi negara-negara Islam se-dunia atau Organisasi Konferensi Islam (OKI). Ini menunjukkan bahwa pemikiran A. Hasjmy tentang pembagian wilayah Islam dalam bentuk sebagaimana adanya, tanpa merubah batas-batas geografis, menjadi kecenderungan dewasa ini, terlepas dari apakah negara-negara yang mayoritas penduduknya Muslim menjadikan al-Qur`ân sebagai undang-undang dasar atau tidak.

Dalam hal sumber hukum tertinggi negara adalah al-Qur`ân, meskipun pesan-pesannya belum terimple-mentasi secara paripurna di setiap negara Muslim, pemikiran ini tidak sejalan dengan hirarki perundang-undangan yang kini berlaku, seperti di Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945. Dalam hal ini sebagian ahli hukum tata negara antara lain, Jimly Asshiddiqie, menyatakan bahwa di dalam UUD 1945, pasal 2 ayat 1 secara tegas dikatakan “kedaulatan adalah di tangan rakyat” dan dilakukan sepenuhnya oleh Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR). Akan tetapi jika diteliti secara mendalam terutama dalam mempertimbangkan rumusan dan pokok-pokok pikiran yang terkandung dalam pembukaan, batang tubuh, dan penjelasannya ternyata juga mengandung ajaran kedaulatan Tuhan. Jika kedaulatan itu dipahami sebagai konsep kekuasaan tertinggi, maka konsep “kemahakuasaan Tuhan” yang terdapat dalam alinea ke-3 pembukaan UUD 1945 adalah juga merupakan konsep mengenai kekuasaan tertinggi. Memang, dalam kehidupan bangsa Indonesia tidak dapat dipisahkan dari nuansa religius yang mendapat pengakuan dari negara, sehingga Hari-Hari Besar Agama, termasuk Islam, pun diperingati secara kenegaraan; bahkan dijadikan hari libur nasional. Dengan demikian, semakin banyak hari besar agama semakin banyak pula hari libur nasional.

Sedangkan dalam rumusan Pancasila yang tertuang dalam alinea ke-4 UUD 1945, istilah yang digunakan adalah “Ketuhanan Yang Maha Esa,” demikian juga dalam rumusan pasal 29 ayat 1. Ini menunjukkan dalam Undang-Undang Dasar 1945 diakui adanya konsep mengenai “kemahaesaan Tuhan” dan “kemahakuasaan Tuhan” sekaligus. Di samping itu juga memperkuat pengakuan secara tegas mengenai cita ketuhanan dan keagamaan bangsa Indonesia dalam konteks kehidupan bernegara khususnya umat Islam.

Mengenai konsep kedaulatan jelas tidak bertentangan dengan kedua konsep yang telah disebutkan di atas bahwa dasar kekuasaan negara dalam pandangan Islam dilandasi atas tauhid (kemahaesaan Allâh) dan konsep ke-mahakuasaan Tuhan. Dengan konsep kemahakuasaan Tuhan, manusia dituntut untuk memutlakkan Allâh. Dengan konsep tauhid manusia dituntut untuk menafikan semua bentuk “tuhan” yang selain Allâh dan menyembah hanya kepada Allâh semata. Ini sejalan dengan konsep yang dikembangkan al-Maudûdî dan Ismâ’îl Râjî al-Fârûqî, di mana tauhid sebagai *“the principle of ummah.”* Lebih lanjut al-Fârûqî menyatakan: *“... The ummah is a sort of “United Nations” with one strong and comprehensive ideology, a world-government and a world-army to enforce its decisions. The ummah is the social order of Islam; and the movement which pursues it, or seeks to actualize its goals, is ummatism.”* Menurut al-Fârûqî, umat merupakan suatu masyarakat universal yang keanggotaannya mencakup ragam etnisitas atau komunitas yang paling luas, tetapi komitmennya terhadap Islam mengikat mereka dalam satu tatanan sosial yang spesifik. Umat, oleh al-Fârûqî dianalogikan semacam “Perserikatan Bangsa-Bangsa” dengan satu ideologi yang kuat dan komprehensif, suatu pemerintahan dunia dan angkatan bersenjata dunia untuk memaksakan keputusan-keputusannya. Umat adalah tata-sosial Islam; dan gerakan yang mengupayakan atau berusaha mengaktualisasikan tujuan-tujuannya yang disebut paham keumatan (umatisme).

Lebih jauh, al-Fârûqî menjelaskan makna umat dalam koridor negara. Istilah umat tidak terbatas pada wilayah tertentu, bahkan tidak terbatas seluruh dunia tetapi mencakup seluruh penciptaan. Kendatipun negara Islam (*ummah*) pada awalnya muncul pada daerah-daerah tertentu, kemudian secara berangsur-angsur

berkembang tanpa mengenal batas-batas etnik dan geografis. Karena itu, Islam sejak awal merupakan tatanan dunia yang berada di bawah naungan tauhid. Maka, negara Islam adalah tegak atas prinsip nomokrasi (*nomocracy*), suatu negara yang berlandaskan hukum (syariat). Sebaliknya, negara Islam itu bukan berdasarkan sistem teokrasi (*theocracy*), demokrasi (*democracy*), oligarki (*oligarchy*), dan bukan pula otokrasi (*autocracy*).

Berdasarkan kajian di atas, maka Pancasila dan UUD 1945, selain menganut ajaran kedaulatan rakyat juga menganut ajaran kedaulatan Tuhan. Hal ini dikatakan oleh Kuntowijoyo bahwa: “Keunikan Pancasila adalah kekuasaan itu diletakkan di bawah Tuhan dan rakyat. Tuhan dan rakyat harus dibaca dengan “satu” tarikan nafas, karena itu ditulis dengan “teodemokrasi”. Tapi demi perincian, istilah itu dipusatkan jadi teokrasi dan demokrasi. Penting dicatat bahwa konotasi negatif teokrasi menurut persepsi Barat dihilangkan, teokrasi (teosentrisme) bagi umat Islam akan sama dengan tauhid yaitu menjadikan Tuhan sebagai pusat. Ini berarti kekuasaan negara adalah kekuasaan Tuhan. Manusia adalah *khalifah* Tuhan di bumi dan bertanggung jawab kepada-Nya. Kekuasaan manusia adalah amanah Tuhan yang harus dipikul. Konsep *accountability* di depan Tuhan yang Maha Kuasa dan Maha Melihat ini harus disadari oleh setiap orang agar tidak melalaikan tugas-tugas kekuasaannya.

Melihat argumentasi di atas dalam kasus negara Indonesia bahwa pemikiran A. Hasjmy mengenai konsep kedaulatan dan kekuasaan Tuhan, sejalan dengan konsep negara Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945. Namun dalam pelaksanaannya, demokrasi belum mencerminkan nilai-nilai spiritual karena demokrasi di Indonesia, pengembangannya cenderung meniru demokrasi Barat yang hanya memperhatikan suara terbanyak, bukan pada nilai-nilai kemanusiaannya. Kasus ini juga terjadi di negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam. Oleh karena itu, konsep musyawarah dalam pemikiran A. Hasjmy belum terakomodasi dalam sistem kenegaraan seperti di Indonesia.

Selanjutnya, dalam konteks kenegaraan, A. Hasjmy tidak menyebut secara jelas bentuk atau model negara; dan tidak pula mengharuskan model negara Islam, tetapi yang terpenting adalah melaksanakan prinsip-prinsip negara Islam sebagaimana yang telah

dicontohkan Nabi Muḥammad dan empat *khalifah* sesudahnya dalam menjalankan fungsi pemerintah. Simbol keislaman tidak begitu penting, yang amat penting adalah substansi ajaran Islam diterapkan dalam kehidupan bernegara. Dalam hal ini, A. Hasjmy lebih memilih model negara yang mengaplikasikan nilai-nilai Islami daripada menjadikan Islam sebagai ideologi negara. Karena itu, dalam wacana publik A. Hasjmy tidak pernah membuka ruang polemik tentang masalah ini.

Fungsi pemerintah yang harus dijalankan menurut A. Hasjmy didasarkan atas keadilan, ketaatan rakyat, dan musyawarah. Ketiga dasar ini merupakan politik Islam di bidang pemerintahan. Implementasinya di negara Madinah telah menjadi tolok-ukur sebuah pemerintahan yang bersih dan berwibawa. Untuk kehidupan bernegara pada masa kini, konsep keadilan tidak hanya menjadi sentral dalam budaya negara modern, tetapi justru menjadi dambaan masyarakat bangsa. Oleh karena itu dalam praktiknya masih harus terus diperjuangkan.

Di beberapa negara dunia tanpa kecuali di Indonesia, tuntutan keadilan semakin marak. Hal ini tidak lain karena politik pemerintah di bidang keadilan belum terealisasi sepenuhnya. Atas dasar ini, maka masalah keadilan selalu menjadi tuntutan masa kini. Perjuangan hak-hak asasi manusia, sama halnya dengan perjuangan untuk menegakkan keadilan. Demikian juga berdirinya Lembaga-lembaga Bantuan Hukum (LBH) dan semacamnya adalah lembaga-lembaga yang memperjuangkan keadilan. Bagaimana pun juga keadilan harus selalu diperjuangkan khususnya di Indonesia, mengingat salah satu pilar negara berdasarkan keadilan yang termaktub dalam sila kelima dari Pancasila, yaitu “Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.” Agaknya, sila kelima masih ditelantarkan oleh penguasa sehingga adagium keadilan hanyalah sebatas pada ucapan pada setiap acara upacara kenegaraan; tetapi belum diejawantahkan dalam kehidupan nyata secara holistik. Sebab itulah maka A. Hasjmy menempatkan keadilan sebagai prinsip negara yang wajib dijalankan oleh pemerintah dalam berbagai sektor kehidupan.

Dalam menerapkan konsep keadilan, A. Hasjmy sejalan dengan Maḥmūd Syaltut. Dalam penyelenggaraan negara, Syaltut

menegaskan bahwa untuk memelihara masyarakat manusia, yang pertama ditetapkan Islam adalah prinsip keadilan antarmanusia. Perhatian terhadap keadilan ini jelas terlihat dalam ayat-ayat al-Qur`ân, baik dalam surat Makkiyah maupun Madaniyah. Kemudian, peringatan dan larangan tentang tindak kezaliman juga banyak tersebut dalam kedua surat tersebut. Perintah tentang keadilan itu dikemukakan dalam al-Qur`ân secara umum dan khusus. Diperintahkan keadilan secara umum sekalipun terhadap musuh. Sedangkan keadilan secara khusus diberlakukan terhadap sesama Muslim.

Dengan demikian implementasi keadilan merupakan hal penting yang harus diwujudkan dalam kenyataan karena adil adalah dasar yang berlaku dalam kehidupan sosial. Nilai adil merupakan orientasi dalam interaksi antarmanusia. Jika keadilan dilanggar, maka akan terjadi ketidakseimbangan dalam pergaulan hidup. Itulah sebabnya keadilan menjadi jelas dalam permasalahan atau pelanggaran hak-hak asasi manusia. Sebagai realisasi perjuangan hak-hak asasi manusia ini kemudian lahir beberapa organisasi seperti Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM), dengan berbagai atributnya, Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM) dan sebagainya. Adanya Komnas HAM diharapkan dapat menjadi wadah bagi masyarakat Indonesia untuk menyampaikan pengaduannya ketika hak-hak asasinya dilanggar oleh oknum atau instansi tertentu.

Adapun prinsip ketaatan kepada Allâh dan ketaatan kepada Rasûl-Nya sudah menjadi diktum kebenaran yang tidak lagi dipersoalkan oleh orang beriman dalam beragama. Dalam konteks kepatuhan kepada *ulû al-amr* ini memang terjadi perbedaan pendapat para ulama; namun A. Hasjmy tampaknya cenderung kepada pemegang kekuasaan atau pemerintah, dalam hal ini kepala negara. Implikasinya dalam kehidupan bernegara bahwa setiap warga negara harus patuh dan taat kepada pemerintah. Bahkan, seorang Muslim yang tinggal di negara yang kepala negaranya non-Muslim, ia harus tetap taat guna mendukung keamanan dan kestabilan negara sepanjang tidak disuruh melaksanakan perbuatan maksiat. Pandangan A. Hasjmy tentang ketaatan kepada *ulû al-amr* ini senada dengan pendapat Ibnu Taimiyah, yang secara tegas menyatakan, keberadaan kepala negara, meskipun zalim, lebih baik bagi rakyat daripada mereka harus hidup tanpa kepala negara. Di

samping itu, Ibnu Taimiyah mendambakan ditegakkan keadilan dalam kehidupan bernegara sehingga ia cenderung beranggapan bahwa kepala negara yang adil meskipun kafir lebih baik daripada kepala negara yang zalim meskipun Islam; Allâh mendukung negara yang adil meskipun kafir, dan Allah tidak mendukung negara zalim sekalipun Islam. Kendatipun pernyataan Ibnu Taimiyah ini harus dipahami dalam konteks sosio-politik pada masa itu, namun substansi pernyataan itu ada benarnya dilihat dari perintah berbuat adil dalam Islam. Maka, sepanjang ada upaya penegakan keadilan, siapa pun yang memerintah patut didukung.

Adapun prinsip dasar *syûrâ* yang mempunyai implementasi sebagai lembaga demokrasi parlementer, yang dikehendaki A. Hasjmy adalah suatu lembaga yang diperintahkan Islam untuk memberlakukan hukum syariat yang memiliki kedaulatan. Dengan kata lain suatu sistem yang dilakukan dengan tetap memperhatikan nilai-nilai spiritual, bukan seperti demokrasi yang hanya menuruti keinginan rakyat banyak tanpa pertimbangan syariat Allâh. A. Hasjmy tidak menginginkan demokrasi model Barat yang hampa nilai spiritual. Tetapi, ia menginginkan keterlibatan ulama dalam kegiatan politik kenegaraan. Keikutsertaan ulama itu bertujuan untuk mengendalikan dan meluruskan kebijakan pemerintah dalam menjalankan tugas-tugasnya. Untuk merealisasikan gagasannya, A. Hasjmy telah menerapkannya dalam institusi yang dikenal Majelis Ulama Indonesia (MUI). Kendatipun MUI tidak begitu berperan secara politis, setidaknya A. Hasjmy telah melakukan sesuatu yang baru dalam sistem politik Indonesia, dan ia sendiri pernah memimpin MUI sejak tahun 1982 sampai menjelang akhir hayatnya.

Penting dicatat bahwa suatu hal yang menarik dari pemikiran kenegaraan A. Hasjmy, yaitu berkaitan dengan artikulasi politiknya mengenai konsep otonomi daerah Aceh. Secara faktual dapat dilihat implementasinya terutama dalam situasi dan kondisi kehidupan bernegara Indonesia sekarang. Tampaknya sekarang menjadi kenyataan sistem pemerintahan di Indonesia tidak lagi terpusat di ibukota negara; bahkan sudah terjadi desentralisasi. Dengan kata lain, hak otonomi daerah sudah diberikan kepada setiap daerah untuk mengurus dan mengatur daerah masing-masing, tanpa harus menunggu komando dari Pemerintah Pusat. Hal ini tentunya untuk menghindari sentralisasi kekuasaan di pusat baik bidang ekonomi,

sosial, maupun politik. Fenomena ini mengindikasikan bahwa proses demokratisasi sedang berlangsung meskipun belum maksimal.

Konsep otonomi yang seluas-luasnya menimbulkan suatu paradigma baru bahwa suatu negara kesatuan tidak mustahil di daerah-daerah tingkat kabupaten dan kota yang mayoritas pendudukannya beragama Islam dapat berlaku hukum Islam dan mengatur ekonominya sendiri. Sedangkan dalam bidang yang lain tetap menjadi kesatuan dalam sistem kenegaraan Republik Indonesia. Untuk Aceh, tentu saja saat ini sudah diberlakukan syariat Islam walaupun belum berjalan secara lancar. Tetapi, ini merupakan proses menuju kepada kesempurnaan tanpa harus menanggalkan semangat kebangsaan. Inilah, agaknya, yang dicita-citakan A. Hasjmy, yaitu sistem pemerintahan yang dijiwai dan disemangati nilai-nilai Islami. Pandangan ini ada kaitan dengan pernyataan Azyumardi Azra tentang salah satu faktor penghambat tumbuhnya demokrasi di dunia Islam adalah masih kuatnya pandangan normatif-teologis tentang kesatuan agama dan negara. Menurut Azra, dalam banyak segi, eksperimen dan gagasan kesatuan agama negara tidak sesuai dengan demokrasi. Tetapi yang terpenting bahwa dalam negara Islam kedaulatan tertinggi adalah kedaulatan Tuhan yang esensinya merupakan *vox dei vox populi* (suara Tuhan suara rakyat); sementara dalam negara demokrasi, *vox populi vox dei* (suara rakyat suara Tuhan). Pada tataran aplikasi hukum, *vox dei* itu diaktualisasikan dalam syariat. Semangat itulah yang diinginkan A. Hasjmy, yaitu aplikasi syariat dalam kehidupan bernegara, tanpa harus menggunakan simbol-simbol Islam secara mencolok.

Berdasarkan alasan itu pula maka pertanyaan utama yang dimunculkan A. Hasjmy, sehingga ia terdorong untuk menulis pokok-pokok pikiran politiknya, adalah “di mana letaknya negara Islam?” Meskipun A. Hasjmy sendiri tidak menjawabnya secara eksplisit, namun dapat dipahami bahwa jawabannya tidak lain adalah “negara Islam” di Madinah di bawah pimpinan Nabi Muhammad. Itulah negara ideal menurut A. Hasjmy di mana syariat Islam dijalankan secara sempurna.

Implementasi pemikiran politik A. Hasjmy dalam kehidupan bernegara untuk lingkup pemerintah Nanggroe Aceh Darussalam (NAD) besar kemungkinan dapat diterapkan karena sejalan dengan

syariat Islam dan sekaligus didukung oleh Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan NAD. Tetapi tidak begitu halnya dengan negara Indonesia, karena menganut aturan hukum Pancasila dan Undang-Undang Dasar (UUD) 1945, yang tidak memberi peluang untuk sistem ketatanegaraan Islam. Pengalaman sejarah menunjukkan kegagalan menimpa para pejuang agar diberlakukannya syariat Islam di Indonesia melalui tujuh kata yang tercantum dalam Mukadimah UUD 1945, yaitu “kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya.”. Penghapusan tujuh kata “sakral” ini dalam Mukadimah UUD 1945 menunjukkan bahwa sistem ketatanegaraan Indonesia tidak bisa diganggu gugat lagi. Selain itu, pergumulan pemikiran politik dewasa ini semakin mengarah kepada sekularisme dan liberalisme. Sementara Islam tidak mengenal pemisahan antara agama dan negara.

Mengenai hak politik wanita, implikasi gagasan A. Hasjmy, yang memberikan peluang sama bagi pria dan wanita, sangat jelas. Dalam dunia politik kontemporer, di mana kebebasan berpendapat semakin terbuka lebar, banyak tuntutan dari kalangan wanita agar kepada mereka diberikan hak politik yang sama dengan kaum lelaki. Tuntutan para wanita di Indonesia secara terbuka semakin fenomenal setelah Orde Baru menemukan ajalnya. Sejak tahun 1998, artikulasi politik kaum wanita semakin menemukan momentumnya. Untuk memperoleh posisi di parlemen (DPR dan MPR), misalnya dalam kasus Aceh, wanita diberikan peluang sekurangnya 30 persen dari totalitas peluang yang diberikan kepada pria. Hal ini mengindikasikan bahwa secara gradual masyarakat semakin sadar akan signifikansi persamaan derajat antara pria dan wanita seperti yang diajarkan Islam. Ini pula yang menjadi cita-cita A. Hasjmy seperti yang dituangkan dalam konsep negara Islam.

C. Saran

Kajian tentang pemikiran tokoh, terutama tokoh ulama lokal, penting ditingkatkan di kalangan akademisi masa kini. Hal ini mengingat banyaknya percikan hikmah dapat dipetik dari pemikiran tokoh tersebut. Apalagi percikan pemikiran tersebut dapat diaplikasikan dalam kehidupan masa kini. Dalam kaitan dengan pemikiran politik A. Hasjmy sekurang-kurangnya dapat dijadikan

referensi oleh politisi zaman kini dalam menjalankan pemerintahan sesuai dengan syariat Islam, meskipun tidak menampakkan simbol-simbol keislaman.

Aspek lain yang penting diperhatikan adalah prinsip-prinsip dasar negara Islam yang diajukan A. Hasjmy. Ada lima prinsip utama penyelenggaraan negara, yaitu prinsip persamaan derajat manusia, prinsip jaminan sosial, prinsip hak asasi manusia (HAM), prinsip keadilan sosial, dan prinsip ketaatan. Diharapkan kelima prinsip ini dapat diterapkan dalam konteks zaman sekarang agar tegaknya negara yang berperadaban dan berperikemanusiaan. Prinsip HAM, misalnya, bukan hal yang asing; bahkan sekarang menjadi dambaan setiap orang. Tidak sedikit kasus pelanggaran HAM terjadi baik dilakukan oleh individu maupun lembaga atau negara. Maka solusinya adalah menjadikan HAM sebagai bagian dari sistem pemerintahan yang mendapat prioritas dalam supremasi hukum dan mempunyai status hukum yang sangat kuat.

Demikian pula tentang prinsip keadilan sosial, tidak hanya menjadi slogan belaka tetapi benar-benar diperhatikan dan direalisasikan oleh pemerintah dalam kehidupan bernegara. Bagaimana pun juga semua orang mengharapkan agar keadilan benar-benar ditegakkan dalam berbagai aspek kehidupan: sosial, ekonomi, hukum, politik, dan keamanan. Dengan tegaknya keadilan, negara dan pemerintah akan semakin berwibawa di mata rakyat.

Selain itu, hal lain yang sangat penting diperhatikan oleh pemerintah sekarang adalah hak politik wanita. Posisi wanita tidak lagi dimarginalkan dari kehidupan politik. Lebih-lebih lagi dewasa ini sedang gencar-gencarnya muncul tuntutan hak politik wanita dalam kehidupan bernegara. A. Hasjmy telah mengajukan prinsip persamaan hak politik wanita dan pria. Menurut A. Hasjmy, hak politik pria dan wanita dalam pandangan Islam adalah sama; karena itu, gagasan persamaan hak politik ini perlu disosialisasikan dalam kehidupan bernegara melalui mimbar akademik dan media massa baik media cetak maupun elektronik. Meskipun upaya ini telah dilakukan sejak lama melalui penerbitan buku-buku tentang kesetaraan jender, penyebaran kembali informasi mengenai masalah ini secara luas bukanlah hal yang sia-sia. Dalam konteks Indonesia,

sudah saatnya mengeliminasi segala bentuk diskriminatif sehingga tercipta kehidupan yang harmonis.

Mengenai pelaksanaan syariat Islam perlu dikaji ulang tentang urgensinya secara nasional. Di samping itu, perlu juga dipertimbangkan cara penerapannya dalam konteks hukum nasional Indonesia. Apa yang disarankan A. Hasjmy tentang pentingnya pelaksanaan syariat dalam sistem kenegaraan bukanlah sebuah utopia, tetapi lebih kepada kesadaran iman umat Islam untuk menyahuti dan sekaligus mencoba terapkan dalam formulasi kontekstual dan kemajemukan. Sementara umat Islam mendambakan diberlakukannya syariat secara yuridis formal dan mendapat legitimasi dari pemerintah. Dalam hal ini pemerintah perlu memperhatikan aspirasi umat Islam untuk menjalankan hukum sesuai dengan agama yang dianutnya, tidak terbatas pada aspek tertentu seperti yang selama ini diatur secara kenegaraan (misalnya zakat, wakaf, dan haji).

Aspek lain yang tidak kalah pentingnya adalah penerapan demokrasi secara penuh bagi segenap warga negara. Sejauh ini, demokrasi di Indonesia masih bersifat parsial; belum totalitas. Oleh sebab itu, pemerintah perlu menggali kembali prinsip-prinsip demokrasi yang diajarkan Islam sebagai solusi terhadap demokrasi Barat yang berkembang selama ini. Sesuai dengan semangat religius negara Indonesia, sudah saatnya menjadikan sistem *syûrâ* sebagai asas demokrasi dalam pengambilan keputusan politik. ■

DAFTAR PUSTAKA

- Abdulgani, Roeslan, "Prof. Ali Hasjmy Sebagai Pembangun Jembatan Kepercayaan antara Pusat dan Daerah," dalam Badruzzaman Ismail *et al.* (ed.), *Delapan Puluh Tahun Melalui Jalan Raya Dunia: A. Hasjmy Aset Sejarah Masa Kini dan Masa Depan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Abdullah, Abdul Rahman Haji. *Gerakan Islam Tradisional di Malaysia: Sejarah dan Pemikiran Jamaat Tabligh dan Darul Arqam*. Kuala Lumpur: Penerbitan Kintan SDN. BHD., 1992.
- Abdullah, Taufik (ed.). *Agama dan Perubahan Sosial*. Jakarta: CV. Rajawali, 1983.
- Abdurrahman, Dudung. *Metode Penelitian Sejarah*. Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Aceh dalam Angka (Aceh in Figures)*. Nanggroe Aceh Darussalam: Badan Pusat Statistik dan Badan Perencanaan Pembangunan Daerah, 2003.
- Adawî, Ibrâhîm Ahmad al-. *Al-Nuzhûm al-Islâmiyyah*. Al-Qâhirah: Anglo al-Mishriyyah, 1972.
- Affendi, Abdelwahab el-. *Masyarakat Tak Bernegara: Kritik Teori Politik Islam*. Yogyakarta: LkiS, 2001, cet. ke-2
- Ahmad, Zainal Abidin. *Ilmu Politik Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
- _____. *Konsep Negara Bermoral Menurut Imam Al-Ghazali*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- _____. *Negara Utama (Madînah al-Fâdlilah)*. Jakarta: Kinta, t.th.
- _____. *Negara Adil Makmur Menurut Ibnu Siena*. Jakarta: Bulan Bintang, 1974.
- Alamsyah, T. *et al.* (ed.). *Pedoman Umum Adat Aceh*. Banda Aceh: LAKA, 1990.
- 'Alî, Muḥammad Kurd. *Al-Islâm wa al-Ḥadlârah al-'Arabiyyah*. Al-Qâhirah: Lajnah al-Ta'lîf wa al-Taujanah wa al-Nasyr, 1968.
- Ali, A. Mukti. *Islam dan Sekularisme di Turki Modern*. Jakarta: Penerbit Djambatan, 1994.
- _____. *Alam Pikiran Modern di Indonesia*. Jakarta: Tintamas, 1964.
- Amiruddin, M. Hasbi. *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*. Yogyakarta: UII Press, 2000.

- Anshari, Endang Saifuddin. *Wawasan Islam: Pokok-pokok Pikiran tentang Islam dan Ummatnya*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1993.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2002.
- Artawijaya. *Dilema Mayoritas*. Jakarta: Medina Publishing, 2007.
- Asad, Muhammad. *Sebuah Kajian Tentang Sistem Pemerintahan Islam*. Bandung: Salman, 1985.
- _____. *Islam and Politics*. London: The Crescent Publications, t.th.
- Ash Shiddieqy, T.M. Hasbi. *Ilmu Kenegaraan dalam Fiqh Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Asshiddiqie, Jimly. *Islam dan Kedaulatan Rakyat*. Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- Askari, Hasan. *Society and State in Islam*. Lahore: Progressive Books, 1979.
- 'Audah, 'Abd Qâdir al-. *Al-Islâm wa Audhâ'unâ al-Siyâsah*. Al-Qâhirah: Al-Mukhtâr al-Islâmî, 1978.
- Azhary, Muhammad Tahir. *Negara Hukum: Suatu Studi tentang Prinsip-Prinsip Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Azra, Azyumardi. *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- _____. *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*. Bandung: Mizan, 2002.
- _____. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*. Jakarta: Prenada Media, 2004.
- _____. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- _____. "Prolog, Kompatibilitas Islam dengan Demokrasi" dalam Anas Urbaningrum. *Islam-Demokrasi Pemikiran Nurcholish Madjid*. Jakarta: Katalis dan Republika, 2004.
- Bannâ, Hasan al-. *Konsep Pembaharuan Masyarakat Islam*, Jakarta: Media Dakwah, 1987.
- Baried, S. Baroroh, "Konsep Wanita dalam Islam" dalam Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: INIS, 1993.

- Black, Antony. *Pemikiran Politik Islam Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, terjemahan Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Bosworth, C.E. *The Islamic Dynasties*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 1999.
- Budiardjo, Miriam. *Dasar-Dasar Ilmu Politik*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996.
- Bukhârî, Abû ‘Abd Allâh Muḥammad ibn Ismâ’îl ibn Ibrâhîm al-. “Kitâb al-Aḥkâm”, *Shahîh al-Bukhârî*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Ilmiyyah, 2002.
- Busroh, Abu Daud. *Ilmu Negara*. Jakarta: Bumi Aksara, 1990.
- Crone, Patricia dan Hinds, Martin. *God’s Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Sydney: Cambridge University Press, 1986.
- Damsyiqi, Abû al-Fidâ’ Ismâ’îl ibn Katsîr al-. *Mukhtashar Tafsi’r ibn Katsîr*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Dâwud, Abû. *Sunan Abû Dâwud*. Al-Qâhirah: Dâr al-Ḥadîts, 1988, Jilid 3
- Departemen Agama RI. *Al-Qur’an dan Terjemahannya*. Surabaya: Surya Cipta Aksara, 1999.
- Dijk, Cornelis van. *Darul Islam Sebuah Pemberontakan*. Jakarta: PT. Pustaka Utama Grafiti, 1995.
- Effendy, Bahtiar. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Eichelberger, Tony R. *Disciplined Inquiry: Understanding and Doing Educational Research*. New York: Longman Inc., 1998.
- Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought*. London: Mecomillan Press, 1982.
- Fâris, Muḥammad ‘Abd al-Qâdir Abû. *Fî Zhilâl al-Sîrah al-Nabawiyyah*. Yordania: Dâr al-Furqân, 1997.
- Fârûqî, Ismâ’îl Râjî al-. *Tawhid: Its Relevance for Thought and Life*. Malaysia: International Islamic Federation of Student Organizations, 1983.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Illinois: The Free Press of Glencoe, 1960.
- Ghazâlî, Abû Ḥâmid al-. *Al-Iqtishâd fî al-I’tiqâd*. Al-Qâhirah: Maktabah al-Jundi, 1972.

- Ghazâli, Muḥammad. *Ma'a Allâh Dirâsat fî al-Da'wah wa al-Du'ah*. Al-Qâhirah: Dâr al-Kutub al-Ḥadîts, 1961.
- Ghazaly, A. *Biografi Prof. Tgk. H. Ali Hasjmy*. Jakarta: Penerbit Socialia, 1978.
- Gottschalk, Louis. *Mengerti Sejarah*, terjemahan Nugroho Notosusanto. Jakarta: UI-Press, 1983.
- Greene, Thomas H. *et al. Lembaga-Lembaga Politik*, terjemahan Paul Rosyadi. Jakarta: IND-Hill Co., 1984.
- Hanbal, Aḥmad bin. *Musnad al-Imâm Aḥmad ibn Hanbal*. Beirut: Maktab al-Islâmi, t.th., Jilid 2 dan 6
- Hasan, Masudul. *Reconstruction of Political Thought in Islam*. Pakistan: Islamic Publications, 1988.
- Hasjmy, A. dkk. (ed.). *50 Tahun Aceh Membangun*. Banda Aceh: MUI Aceh, 1995.
- Hasjmy, A. (Penyunting). *Ulama Aceh Mujahid Pejuang dan Pembangun Tamadun Bangsa*. Jakarta: Bulan Bintang, 1997.
- Hasjmy, A. *50 Tahun Aceh Membangun*. Banda Aceh: MUI Aceh, 1995.
- _____. "Kelahiran Negara Islam", dalam *Sinar Darussalam*, (No. 5 tahun 1968).
- _____. "Al-Quran Sebagai Undang-Undang Dasar Negara". *Sinar Darussalam* (No. 1 Tahun 1998).
- _____. *Pemimpin dan Akhlaknya*, Banda Aceh: Majelis Ulama Daerah Istimewa Aceh, 1973.
- _____. *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu*. Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
- _____. *Apa Sebab Rakyat Aceh Sanggup Berperang Puluhan Tahun Melawan Agresi Belanda*. Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
- _____. *Bunga Rampai Revolusi dari Tanah Aceh*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- _____. *Di Mana Letaknya Negara Islam*. Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1984.
- _____. *Dustur Dakwah Menurut Al-Qur'an*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- _____. *Kebudayaan Aceh dalam Sejarah*. Jakarta: Penerbit Beuna, 1983.
- _____. *Peranan Islam dalam Perang Aceh dan Perjuangan Kemerdekaan Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
- _____. *Rindu Bahagia*. Banda Aceh: Pustaka Putroe Cande, 1966.
- _____. *Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- _____. *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*. Bandung: PT. Alma'arif, 1993.

- _____. *Semangat Merdeka: 70 Tahun Menempuh Jalan Pergolakan dan Perjuangan Kemerdekaan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1985.
- _____. *Syi'ah dan Ahlusunah Saling Rebut Pengaruh dan Kekuasaan Sejak Awal Sejarah Islam di Kepulauan Nusantara*. Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1983.
- Hidayat, Komaruddin. *Arkoun dan Tradisi Hermeneutika dalam Tradisi Kemodernan dan Meta Modernisme*. Yogyakarta: LkiS, 1996.
- Himpunan Peraturan Perundang-undangan, Undang-Undang RI No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh*. Bandung: Fokusmdia, 2006.
- Himpunan Undang-Undang Keputusan Presiden, Peraturan Daerah/Qanun, Instruksi Gubernur, Edaran Gubernur Berkaitan Pelaksanaan Syariat Islam*. Nanggroe Aceh Darussalam: Dinas Syariat Islam NAD, 2005.
- Hing, Lee Kam. *The Sultanate of Aceh: Relations of the British*. The United States: Oxford University Press, 1995.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*. London and Basingstoke: The Macmillan Press Ltd., 1970.
- Hurgronje, C. Snouck. *Aceh Rakyat dan Adat Istiadatnya*, terjemahan Sutan Maimoen. 2 Jilid. Jakarta: INIS, 1997.
- Hussain, Syeikh Syaукât. *Hak Azasi Manusia dalam Islam*, terjemahan Abdul Rochim C.N. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Husaini, Adian dan Baghdadi, Abdurrahman al-. *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani, 2007.
- Ibrahimi, M. Nur el-. *Peranan Tgk. M. Daud Beureu-eh dalam Pergolakan Aceh*. Jakarta: Media Dakwah, 2001.
- 'Imârah, Muḥammad al-. *Al-Islâm wa al-'Arûbah wa al-'Ilmâniyyah*. Al-Qâhirah: Dâr al-Waḥdah, 1981.
- Isa, Teuku Mohamad (ed.). *Mr. Teuku Moehammad Hasan dari Aceh ke Pemersatu Bangsa*. Jakarta: Penerbit Papas Sinar Sinanti, 1999.
- Isjwara, F. *Pengantar Ilmu Politik*. Bandung: Angkasa, 1966.
- Ismail, Badruzzaman et al. (ed.). *Delapan Puluh Tahun Melalui Jalan Raya Dunia: A. Hasjmy Aset Sejarah Masa Kini dan Masa Depan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Ismail, Badruzzaman, *Mesjid dan Adat Meunasah sebagai Sumber Energi Budaya Aceh*. Banda Aceh: Majelis Pendidikan Daerah, 2002.

- Ismail, M. Gade. *Metode Penelitian Sejarah*. Banda Aceh: FKIP Unsyiah, 1992.
- Jaiz, Hartono Ahmad. *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002.
- Jakobi, A.K. *Aceh Daerah Modal*. Jakarta: Yayasan Seulawah, 1998.
- _____. *Aceh dalam Perang Mempertahankan Proklamasi Kemerdekaan 1945-1949*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1998.
- Jamil, M. Yunus. *Tawarikh Raja-Raja Kerajaan Aceh*. Banda Aceh: Ajdam I Iskandarmuda, 1966.
- Jassin, H.B. *Pujangga Baru: Prosa dan Puisi*. Jakarta: CV. Haji Masagung, 1987.
- Jeffery, Arthur. *A Reader on Islam*. New York: Books for Libraries, 1980.
- Jindan, Khalid Ibrahim. *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibnu Taymiyah Tentang Pemerintahan Islam*. terjemahan: Masrohon. Surabaya: Risalah Gusti, 1999, cet. ke-3
- Ka'bah, Rifyal. "Polemik Hubungan Islam dengan Negara," dalam Denny JA., et al. *Negara Sekuler Sebuah Polemik*. Jakarta: Putra Berdikari Bangsa, 2000.
- Kader, Soha Abdel. *Egyptian Women in a Changing Society*. London: Lynne Rienner Publisher, 1987.
- Kartodirdjo, Sartono. *Indonesian Historiography*. Yogyakarta: Kanisius, 2001.
- _____. *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1993.
- Kent, Sherman. *Writing History*. New York: Apleton Century Crofts, 1967.
- Khadduri, Majid. *The Islamic Conception of Justice*. London: The Johns Hopkins, 1984.
- _____. *War and Peace in The Law of Islam*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1995.
- Khallâf, 'Abd al-Wahhâb. *Al-Siyâsah al-Syar'îyyah fî al-Syu'ûn al-Dustûriyyah wa al-Khârijiyyah wa al-Mâliyyah*. Kuwait: Dâr al-Qalam li al-Naysr wa al-Tauzî', 1988.
- Khaldûn, 'Abd al-Rahmân ibn. *Muqaddimah ibn Khaldûn, taḥqîq Hâmid Ahmad al-Thâhir*. Al-Qâhirah: Dâr al-Fajr li al-Turâts, 2004.
- Khan, Majid Ali. *Sisi Hidup Para Khalifah Saleh*, terjemahan Joko S. Abd. Kahhar. Surabaya: Risalah Gusti, 2000.

- Khan, Qamaruddin. *Al-Mawardi's Theory of the State*. Lahore: Bazmi-Iqbal, t.th.
- _____. *The Political Thought of Ibn Taymiyah*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1973.
- Khomeini, Ayatullah. "An Islamic State: Point of View", dalam Salem Azzam (ed.). *Concept of Islamic State*. Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia, t.th.
- KH, Ramadhan dan Jabbar, Hamid. *Sjamaun Gaharu: Cuplikan Perjuangan di Daerah Modal*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1995.
- Krippendorff, Klaus. *Analisis Isi: Pengantar Teori dan Metodologi*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993.
- Kuntowijoyo. *Identitas Politik Umat Islam*. Bandung: Mizan, 1997.
- _____. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1994.
- _____. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1995.
- _____. *Budaya dan Masyarakat*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987.
- Latif, Hamdiah A. *Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA): Its Contributions to Educational Reforms in Aceh*. Jakarta: Departemen Agama RI, 1996.
- Leedy, Paul D. *Practical Research: Planning and Design*. New York: MacMillan Publishing Co., 1978.
- Lombard, Denys. *Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, terjemahan Winarsih Arifin. Jakarta: Balai Pustaka, 1991.
- Longman Dictionary of Contemporary English*. England: Longman Group UK Limited, 1987.
- Lopa, Baharuddin. *Al-Qur`ân dan Hak-Hak Asasi Manusia*. Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Yasa, 1996.
- Maarif, Ahmad Syafii "Kata Pengantar, Islam dan Negara: Mencari Platform Bersama," dalam Ahmad Suhelmi. *Polemik Negara Islam, Soekarno versus Natsir*. Jakarta: Penerbit Teraju, 2002.
- Madjid, Nurcholish. "Natsir, Seorang Tokoh Yang Universalis", dalam Anwar Haryono dkk (ed.). *Pemikiran dan Perjuangan M. Natsir*, Jakarta: Puustaka Firdaus, 1996.
- _____. "Cita-Cita Politik Kita", dalam Basco Carvallo dan Dasrizal (ed.). *Aspirasi Umat Islam Indonesia*. Jakarta: Lappenas, 1983.
- _____. *Khasanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- _____. *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*. Jakarta: Paramadina, 1999.

- Mahmud, Syamsuddin. "Kata Sambutan" dalam Badruzzaman Ismail, *et al.* (ed.). *Delapan Puluh Tahun Melalui Jalan Raya Dunia: A. Hasjmy Aset Sejarah Masa Kini dan Masa Depan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Maliki, Zainuddin. *Agama Priyayi*. Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004.
- Maudûdî, Abû al-'Alâ al-. *Khilafah dan Kerajaan*, terjemahan Muhammad al-Baqir. Bandung: Mizan, 2007.
- _____. *The Political Theory of Islam*. Pathankot: Maktaba Jama'at-e-Islami, t.th.
- _____. *Al-Islâm wa Madaniyyah al-Hadîtsah*. Al-Qâhirah: Dâr al-Anshâr, 1978.
- _____. *The Islamic Law and Constitution*. Lahore, Pakistan: Islamic Publication, 1969.
- _____. *Nazhariyyah al-Islâm wa Hadyih fi al-Siyâsah wa al-Qânûn wa al-Dustûr*. Jeddah: Al-Dâr al-Sa'ûdiyyah, 1985.
- Mardhiah, Teungku Ainal. "Prof. Hasjmy Bapak untuk Semua" dalam Badruzzaman Ismail, *et al.* (ed.). *Delapan Puluh Tahun Melalui Jalan Raya Dunia: A. Hasjmy Aset Sejarah Masa Kini dan Masa Depan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Mardjono, Hartono. *Menegakkan Syariat Islam dalam Konteks Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1997.
- Mâwardî, Abû Hasan al-. *Kitâb al-Ahkâm al-Sulthâniyyah wa al-Wilâyât al-Dîniyyah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1960.
- Mernissi, Fatima. *Ratu-Ratu Islam yang Terlupakan*, terjemahan Rahmani Astuti dan Enna Hadi. Bandung: Mizan, 1994.
- _____. *Beyond the Veil, Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Blomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987.
- Metode Penelitian Sejarah*. Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama RI, 1986.
- Mubârak, Muḥammad al-. *Nizhâm al-Islâm: al-Mulk wa al-Daulah*. Al-Qâhirah: Dâr al-Fikr, 1989.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996, cet., ke-7
- Muhammad, Rusjdi Ali. *Revitalisasi Syari'at Islam di Aceh: Problem, Solusi, dan Implementasi*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2003.
- _____. *Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Syariat Islam*. Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004.

- Mulia, Musdah. *Negara Islam: Pemikiran Politik Husain Haikal*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Mûsâ, Muḥammad Yûsuf, *Organisasi Negara Menurut Islam*, terjemahan. A. Hasjmy dan Ali Muhammad. Banda Aceh: MUI DI Aceh, 1987/1988.
- Muthahhari, Murtadha. *The Rights of Women in Islam*. Tehran: World Organization for Islamic Services, 1981.
- Myers, Eugene A. *Zaman Keemasan Islam*, terjemahan M. Maufur el-Khoiry. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003.
- Naisâbûrî, Abû al-Ḥusain Muslim ibn Ḥajjâj al-Qusyairî al-. *Shâḥîḥ Muslim*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001.
- Najjâr, Amîr al-. *Al-Khawârij ‘Aqîdatan wa Fikran wa Falsafatan*. Al-Qâhirah: Dâr al-Ma’arif, 1990.
- Najjâr, ‘Abd al-Wahhâb al-. *Al-Khulafâ` al-Râsyidîn*. Al-Qâhirah: Al-Maktabah al-Tauffiqiyyah, t.th.
- Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- _____. “Kata Pengantar” dalam Syahrin Harahap, *Al-Qur’an dan Sekularisasi: Kajian Kritis terhadap Pemikiran Thaha Husein*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1994.
- _____. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI-Press, 1985, jilid 1
- _____. *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI-Press, 1986.
- Neufeldt, Victoria (ed.). *Webster’s New World Dictionary*. New York: Webster’s New World Clevelanland, 1984.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1991.
- _____. *Pemikiran Politik di Negeri Barat*, Bandung: Mizan, 2001.
- Noordin, Sulaiman. *Islam, al-Qur’ân dan Ideologi Masa Kini*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995.
- Peacock, James L. *Purifying the Faith: The Muhammadijah Movement in Indonesian Islam*. Philippines: Cumings Publishing Company, 1978.
- Philip K. Hitti. *Islam a Way of Life*. Indiana: Regnery/Gateway Inc., 1970.
- Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1983.
- Price, J.H. *Comparative Government*. London: Hutchinson & Co., 1975.

- Pulungan, J. Suyuthi. *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Di tinjau dari Pandangan Al-Qur'an*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Qardlâwî, Yûsuf al-. *Al-Siyâsah al-Syar'iyah fî Dlaw'i Nushûsh al-Syar'iyah wa Maqâshidihâ*. Al-Qâhirah: Maktabah Wahbah, 2005.
- _____. *Fiqh Daulah dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sunnah*, terjemahan Kathur Suhardi. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1998.
- Rachman, Nurdin Abdul. "Prof. A. Hasjmy Salah Seorang Peletak Dasar Era Modern Aceh" dalam Badruzzaman Ismail, *et al.* (ed.). *Delapan Puluh Tahun Melalui Jalan Raya Dunia: A. Hasjmy Aset Sejarah Masa Kini dan Masa Depan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Rahman, Fazlur. "Implementation of the Concept of State in the Pakistani Milieu," *Islamic Studies*, No. 6 (September 1967).
- _____. "The Principle of Shura and the Role of the Ummah in Islam" dalam Mumtaz Ahmad (ed.). *State, Politics, and Islam*. Washington: American Trust Publications, 1986.
- Rais, M. Amien. *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta*. Bandung: Mizan, 1991.
- Rayis, Muḥammad Dliyâ` al-Dîn al-. *Al-Nazhariyyât al-Siyâsiyyah al-Islâmiyyah*. Al-Qâhirah: Maktabah al-Anjlu, 1957.
- Râziq, 'Alî 'Abd al-. *Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm: Baḥts fî al-Khilâfah wa al-Hukûmah fî al-Islâm*. Al-Qâhirah: Mathba'ah Mishr Syarikah Musâḥamah Mishriyyah, 1925, cet., ke-3
- Reid, Anthony. *The Contest for North Sumatra: Atjeh, the Netherlands and Britain 1858-1898*. Kuala Lumpur, Singapore, London, New York: Oxford University Press and University of Malaya Press, 1969.
- Ridlâ, Muḥammad. *Muḥammad Shallâ Allâhu 'Alaihi wa Sallam*. Al-Qâhirah: Dâr al-Ḥadîts, 2004.
- Rosenthal, E.I. *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge: The University Press, 1958.
- Rousseau, Jean Jacques. *Perihal Kontrak Sosial atau Prinsip-prinsip Hukum Politik*, terjemahan Ida Sundari Husen dan Hidayat. Jakarta: Dian Rakyat, 1989.
- Sabine, G.H. *A History of Political Thought*. New York: Collier Book, 1959.

- Said, Mohammad. *Aceh Sepanjang Abad*. Medan: PT. Percetakan dan Penerbitan Waspada, 1980.
- Saleh, Hasan. *Mengapa Aceh Bergolak*. Jakarta: Grafiti Press, 1992
- Pangkuan Republik Indonesia*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Salim, Abd. Muin. *Fiqh Siyasah: Konsep Kekuasaan Politik dalam Al-Qur'an*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995.
- Samego, Indria. "Aceh: Sebuah Pengantar" dalam Syarifudin Tippe. *Aceh di Persimpangan Jalan*. Jakarta: Pustaka Cidesindo, 2000.
- Sevilla, Consuelo G. et al. *Pengantar Metode Penelitian*, terjemahan Alimuddin Tuwu. Jakarta: UI-Press, 1993.
- Shâbûnî, Muḥammad 'Alî al-. *Min Kunûz al-Sunnah, Dirâsah Adabiyah wa Lughawiyah min al-Ḥadîts al-Syarîf*. Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1999.
- Shafiq, Muhammad. *The Growth of Islamic Thought in North America: Focus on Isma'il Raji al-Faruqi*. Brentwood Maryland, USA: Amana Publications, 1994.
- Sham, Abu Hassan. "Pengamat Sastra Melalyu Klasik Aceh yang Gigih" Badruzzaman Ismail, et al. (ed.). *Delapan Puluh Tahun Melalui Jalan Raya Dunia: A. Hasjmy Aset Sejarah Masa Kini dan Masa Depan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Sherwani, Haroon Khan. *Studies in the History of Early Muslim Political Thought and Administration*. India: Idârah Adabiyât Delli, 1976.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press, 1990.
- Sjamsuddin, Nazaruddin. *The Republican Revolt: A Study of the Acehnese Rebellion*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985.
- _____. *Revolusi di Serambi Mekah*. Jakarta: UI-Press, 1999.
- Soeprapto, R. Riyadi. *Interaksionisme Simbolik: Perspektif Sosiologi Modern*. Yogyakarta: Averroes Press, 2002.
- Soltou, Roger H. *An Introduction to Politics*. London: Longman, Green and Co. Ltd., 1960.
- Stevenson, T.H. *Politics and Government*. New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1973.
- Suhelmi, Ahmad. *Polemik Negara Islam: Soekarno versus Natsir*. (Jakarta: Penerbit Teraju, 2002.
- Sukardja, Ahmad. "Piagam Madinah dan Relevansinya dengan Aplikasi Syariat Islam di Nanggroe Aceh Darussalam" dalam

- Thalhas dan Choirul Fuad Yusuf (ed.). *Pendidikan dan Syariat Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*. Jakarta: Galura Pase, 2007.
- _____. *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945: Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*. Jakarta: UI-Press, 1995.
- Suni, Ismail. *Bunga Rampai Tentang Aceh*. Jakarta: Bharata Karya Aksara, 1980.
- Surahardjo, Y.A. *Mistisisme: Suatu Introduksi di Dalam Usaha Memahami Gejala Mistik Termasuk yang Ada di Indonesia*. Jakarta: PT. Pradnya Paramita, 1983.
- Suwondo, Bambang. *Sejarah Daerah Propinsi Daerah Istimewa Aceh*. Banda Aceh: Depdikbud, 1978.
- Syafi'ie, Inu Kencana. *Ilmu Pemerintahan dan Al-Qur'an*. Jakarta: Bumi Aksara, 1995.
- Syah, Ismail Muhammad. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Bumi Aksara, 1992.
- Syahrastânî, Abû al-Fathh Muhammad 'Abd al-Karîm ibn Abî Bakr Ahmad, tahqîq 'Abd al-'Azîz Muhammad al-Wakîl al-. *Al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Syaltût, Mahmûd. *Al-Islâm 'Aqîdah wa Syari'ah*. Al-Qâhirah: Dâr al-Qalam, 1966.
- Syamsuddin, M. Din. *Islam dan Politik Era Orde Baru*. Jakarta: Logos, 2001.
- Syarh Kitâb al-Siyâsah al-Syar'iyyah Li Syaikh al-Islâm ibn Taimiyah*, disyarahkan oleh Muhammad Shâlih al-'Utsaimin. Al-Manshûrah: Maktabah Fayyâdh, 2006.
- Tahrîr, Hizb al-. *Ajhizah Daulah al-Khilâfah fi al-Hukm wa al-Idârah*. Beirut: Dâr al-Ummah, 2005.
- _____. *Struktur Negara Khilafah*. Jakarta: HTI Press, 2006.
- Taib, Mahmood Mohd. *Sejarah Tamaddun Islam*. Kelantan: Pustaka Aman Press, 1971.
- Taimiyah, Taqî al-Dîn Ahmad ibn. *al-Siyâsah al-Syar'iyyah fî Ishlâh al-Râ'î wa al-Ra'iyyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- _____. *Majmu' al-Rasâ'il*. Al-Qâhirah: al-Hisbah, 1323 H.
- _____. *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Al-Qâhirah: Al-mathba'ah al-Kubrâ al-Amîriyyah, 1902, jilid 1
- Talsya, T. Alibasyah. *10 Tahun Daerah Istimewa Aceh*. Banda Aceh: Pustaka Putroe Tjanden, t.th.

- Tarusani, Jalaluddin al-. *Safinat al-Hukkam fi Takhlis al-Khashsham*, editor Al Yasa Abubakar et al. Banda Aceh: Pusat Penerbitan dan Penerjemahan IAIN Ar-Raniry, 2001, edisi transliterasi.
- Tim Penulis. *Akar Konflik Manusia*. Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2003.
- Tim Penyusun. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- Tippe, Syarifudin. *Aceh di Persimpangan Jalan*. Jakarta: Cidesindo, 2000.
- Turabi, Hassan al-. "The Islamic State" dalam John L. Esposito (ed.). *Voices of Resurgent Islam*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Urbaningrum, Anas. *Islamo-Demokrasi Pemikiran Nurcholish Madjid*. Jakarta: Katalis dan Republika, 2004.
- Ury, William L. *Getting to Peace: Transforming Conflict at Home, at Work, and in the World*. New York: Viking, 1999.
- 'Uwais, 'Abd Halîm. *Dirâsah Lisuqûthi Tsalâtsina Daulah Islâmiyyah*. Saudi Arabia: Dâr al-Surûq, 1982, cet. ke-2
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur`ân*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Umaruddin. *The Ethical Philosophy of al-Ghazali*. New Delhi: Adam Publishers and Distributors, 1996.
- Veer, Paul van't. *De Atjeh Oorlog*. Amsterdam: De Arbeiderspers, 1969.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Political Thought*. Endiburg: Endiburg University Press, 1968.
- Wiriyosukarto, Amir Hamzah, dkk. (ed.). *Autobiografi K.H. Imam Zarkasyi Di Mata Ummat*. Ponorogo: Gontor Press, 1996.
- Wolin, Sheldon S. *Political and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston: Little Brown and Company, 1960.
- Ya'qûbi, Ahmad ibn Abî Ya'qûb al-. *Târîkh al-Ya'qûbî*. Beirut: tp., 1960.
- Yahya, Mukhtar dan Fatchurrahman. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*. Bandung: Al-Ma'arif, 1986.
- Yatim, Badri. *Membangun Peradaban Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.
- _____. *Sejarah Kebudayaan Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993.
- _____. *Historiografi Islam*. Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1997.

- _____. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2002.
- Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 1996.
- Zahrah, Muḥammad Abû. *Târîkh al-Mazhâhib al-Islâmiyyah fî al-Siyâsah wa al-'Aqîdah*. Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.
- Zaidan, Abdul Karim. *Masalah Kenegaraan dalam Pandangan Islam*, terjemahan Abdul Aziz. Jakarta: Al-Amin, 1984
- _____. *Rakyat dan Negara dalam Islam*, terjemahan Muttahid Anwar. Jakarta: Media Dakwah, 1975.
- Zainuddin, A. Rahman. *Kekuasaan dan Negara: Pemikiran Politik Ibnu Khaldun*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992.
- Zainuddin, M. *Tarich Atjeh dan Nusantara*. Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1961.
- Ziyâdah, Asma' Muḥammad. *Duwar al-Mar`ah al-Siyâsî fî 'Ahdî al-Nabî wa al-Khulfâ` al-Râsyidîn*. Al-Qâhirah: Dâr al-Salâm, 1421 H.