

ISLAM SEBAGAI AGAMA DAN UMAT: ANALISA PEMIKIRAN KENEGARAAN JAMÂL AL-BANNÂ

Mukhammad Zamzami
zamzami81@yahoo.com

Fakultas Ushuluddin
IAIN Sunan Ampel,
Surabaya

Abstract: This article explores Jamâl al-Bannâ's view on the relation between religion and state, particularly his views on the relation system between Islam and state, and the related issues such as democracy, pluralism, and secularism. The article, therefore, describes issues on the concept of *ummah* in Islam, democracy within Islamic governmental system, and Islam's view on secularism and pluralism. The article uses textual interpretation method. The article finds that the most ideal example of Islamic government was the period of Madînah al-Munawwarah, which only lasted for 25 years.

Keywords: Religion-state relation, *ummah*, islamic government.

Pendahuluan

Sebagian kalangan merasa keberatan jika Islam diasumsikan tidak mengatur dunia politik. Alasannya Islam bukan sekadar “ajaran langit” yang tidak menyentuh kehidupan riil umat manusia. Islam sebagai agama, tidak lengkap kalau tidak mengatur semua perkara umat manusia. Karena Islam mengatur semua hal termasuk politik. Untuk itu mereka melansir sebuah jargon, “Islam adalah agama dan negara”.

Dalam sejarah politik Islam modern, jargon tersebut merupakan sanggahan terhadap kuatnya arus sekularisasi politik di dunia Islam, lebih-lebih pasca ambruknya kekhilafahan Turki Uthmânî pada tahun 1924. Di antara yang getol menyuarakan jargon tersebut antara lain kelompok *al-Ikhwân al-Muslimûn* bentukan Ḥasan al-Bannâ dan *Ḥizb al-Taḥrîr* bentukan Taqî al-Dîn al-Nabhânî. Lambat laun, jargon tersebut menjadi *domain* umat Islam khususnya dari kalangan Islam Revivalis.

Di antara para pemikir yang mengajukan anti-tesis terhadap jargon di atas adalah Jamâl al-Bannâ. Selain dikenal sebagai adik kandung Ḥasan al-Bannâ, ia dikenal sebagai pemikir yang anti-kemapanan. Ia tidak serta-merta mendukung gagasan kakaknya, Ḥasan al-Bannâ. Tidak pula ia berinisiatif untuk bergabung dengan kelompok kakaknya, *al-Ikhwân al-Muslimûn* yang pada saat itu mengalami kejayaan. Sambil menampik tawaran Ḥasan ia berujar, “memang benar ‘pohon-pohon’ milik anggota Ikhwân bisa berbuah kapan saja, namun aku tidak pernah sekalipun menghendaki buahnya.”¹

Artikel ini akan mengkaji pandangan Jamâl al-Bannâ terhadap relasi antara agama dan negara, khususnya berkenaan dengan pandangannya mengenai sistem relasi Islam dan negara serta isu-isu yang melingkupinya seperti demokrasi, pluralisme, dan sekularisme.

Sketsa Biografi Jamâl al-Bannâ

Nama lengkapnya adalah Aḥmad Jamâl al-Dîn Aḥmad ‘Abd al-Rahmân. Ia lahir pada bulan Desember 1920 di sebuah desa yang masih asri dan cukup terkenal di Propinsi Bukhayrah, yakni Desa Maḥmûdiyah, sekitar 50 kilometer dari kota wisata Alexandria, Mesir.²

¹ Ashraf ‘Abd. al-Qâdir (wawancara dengan Jamâl al-Bannâ), “al-Ḥiwâr al-Mutamaddin: Ḥadithun ma’a Murabbî al-Ajyâl Jamâl al-Bannâ” dalam www.ahewar.org/debat/14-02-2003

² http://ar.wikipedia.org/wiki/Jamâl_al_Banna

Ayahnya bernama Aḥmad b. ‘Abd al-Raḥmân b. Muḥammad al-Bannâ al-Sâ‘atî³ atau yang biasa dipanggil Shaykh al-Bannâ. Sedangkan ibunya bernama Umu Sa‘ad Shaqar.⁴ Orang tuanya memberi nama Jamâl agar kelak menjadi sosok revolusioner besar seperti Jamâl al-Dîn al-Afghânî.

Secara garis besar, Jamâl al-Bannâ tidak pernah mengenyam bangku kuliah. Baginya, ilmu dirasakan lebih efektif didapatkan dengan cara berinteraksi dengan buku-buku yang ada. Yang menarik, bila kita berkunjung ke rumahnya, dinding-dinding rumahnya seolah-olah berubah menjadi buku-buku yang tertata rapi dari bawah (lantai) hingga ke langit-langit atap rumahnya. Seluruhnya penuh dengan buku-buku bacaan dari berbagai disiplin ilmu. Hampir bisa dipastikan pada dinding rumah itu, tidak ada celah kosong kecuali dipenuhi buku-buku bacaannya.⁵

Relasi Agama dan Negara Konsep Umat dalam Islam

Dalam al-Qur‘ân, kata *ummah* dapat dijumpai sebanyak 49 perkataan yang terangkai dalam berbagai redaksi ayat.⁶ Secara umum makna yang terkandung di dalamnya adalah manusia secara umum baik Muslim atau tidak. Di antara kata *ummah* yang terdapat dalam al-Qur‘ân:

³ Ia adalah pengarang kitab *al-Fatḥ al-Rayyân fî Tartîb al-Musnad al-Imâm Aḥmad b. Ḥanbal al-Shaybânî* sebanyak 24 Vol. Lihat Muḥammad ‘Ajâj al-Khâṭib. *Uṣûl al-Ḥadîth: Ulûmuhu wa Muṣṭalahuhu* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1997), 329. Dalam mendidik, ayahnya memberikan kebebasan kepada putra-putranya untuk bisa mendalami dan mengikuti berbagai mazhab. Ini bisa terlihat dari anak-anaknya seperti Ḥasan al-Bannâ yang menggeluti (dalam bidang fikih) mazhab Hanafî, ‘Abd. al-Raḥmân dengan mazhab Mâlikî, Muḥammad al-Bannâ dengan mazhab Ḥanbalî, dan Jamâl al-Bannâ dengan mazhab Shâfi‘î. Pun dalam berkarir, kebebasan mutlak ada di tangan putra-putra untuk memilih karirnya, entah karir kepolitikan dan guru seperti Ḥasan al-Bannâ, sebagai sastrawan dan perwira polisi seperti ‘Abd. al-Basîṭ al-Bannâ, atau sebagai pemikir seperti Jamâl al-Bannâ. Lihat al-Qâdir, “al-Ḥiwâr”.

⁴ Lihat Ensiklopedi tokoh yang memuat profil ibunya Ḥasan al-Bannâ dalam www.egyptwindow.net/nafidatumasr/07-08-2007

⁵ Hal ini seperti yang terlihat disela kunjungan penulis di kediaman beliau tahun akhir tahun 2000 dan tahun 2005.

⁶ Muḥammad Fuâd ‘Abd. al-Bâqî, *Mu‘jam al-Mufabras li Alfâẓ al-Qur‘ân* (Mesir: Dâr al-Fikr, 1981), 80-81.

“Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia.” (QS. al-Baqarah: 143).⁷

Selain itu kata *ummah* tertera sebanyak dua kali dalam Piagam Madinah, yaitu dalam pasal 2 dan pasal 25. Namun penjelasan mengenai konsep “*ummah*” banyak diulas dalam beberapa pasal selanjutnya.⁸ Misalnya dalam pasal 2, dikemukakan “Sesungguhnya mereka (penduduk Yathrib) adalah satu *ummah* yang dihadapkan pada komunitas manusia yang lain” dan pasal 25 yang juga mengemukakan “Kaum Yahudi Bani ‘Awf bersama dengan warga yang beriman adalah satu *ummah*. Kedua belah pihak kaum Yahudi dan kaum Muslimin memiliki kebebasan memeluk agama masing-masing.”⁹

Melalui ayat di atas serta prinsip keselarasan yang tertuang dalam Piagam Madinah, Jamâl al-Bannâ mengkategorikan *Islam sebagai umat* kepada seluruh masyarakat Islam terlepas dari perbedaan bahasa, etnis dan negara. Islam, dengan demikian, menjadi agama pemersatu bagi pemeluknya atau paling tidak mengikat secara emosional di antara sesama Muslim.¹⁰

Jamâl menolak dengan tegas perumusan *Islam sebagai agama dan negara* karena karakteristik sebuah negara. Indikasi itu muncul karena

⁷ Selain ayat di atas ada beberapa ayat yang dirujuk oleh Jamâl al-Bannâ antara lain: QS. al-Nisâ': 41; QS. al-A'râf: 34; QS. Yûnus: 47; QS. al-Ra'd: 47; QS. al-Mu'minûn: 52; dll. Lihat Jamâl al-Bannâ, *Al-Islâm Dîn wa Ummah wa Laisa Dînan wa Dawlatan* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2003), 110. Lebih jelasnya lihat Mukhammad Zamzami, “Pemikiran Jamal al-Banna tentang Relasi Agama dan Negara” (Tesis—Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2008).

⁸ Naskah Arab secara lengkap pada Muḥammad Ḥamid Allâh, *Majmû'ah al-Wathâiq al-Siyâsah* (Beirut: Dâr al-Irshâd, 1969), 41-47.

⁹ Ini berarti Piagam Madinah yang telah diproklamirkan Muḥammad saw., tidak lain merupakan suatu dokumen yang menekankan hidup berdampingan antara orang-orang Muhâjirîn dan Anṣâr di satu pihak dengan orang-orang Yahudi di pihak lain. Mereka masing-masing saling melindungi hak-haknya, saling menghargai agama dan mempunyai kewajiban yang sama dalam mempertahankan suatu kesatuan masyarakat Madinah. Dan karena kandungannya yang universal, banyak kalangan intelektual menganggap bahwa Piagam Madinah merupakan konstitusi (hukum tertulis) yang mengikat seluruh warganya. Lihat Abd Salam Arif, “Politik Islam Antara Akidah dan Kekuasaan” dalam *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopaedia*, (Jakarta, SR-Ins Publishing, 2004), 21.

¹⁰ al-Bannâ, *Al-Islâm Dîn*, 112.

setiap negara harus menciptakan sistem pemerintahan sebagai simbol kekuasaan (*sultab*). Kekuasaan menjadi titik sentral dari undang-undang sebuah negara. Ini berarti kekuasaan selalu mendikte para pembangkangnya untuk selalu tunduk kepadanya. Hal ini tentu berbeda dengan slogan *Islam* sebagai *ummah*. Tidak perlu sebuah pemerintahan untuk menakar eksistensi *ummah*.¹¹

Ketika Jamâl al-Bannâ mencetuskan bahwa *Islam adalah agama dan umat bukan agama dan negara* karena watak negara yang hegemonik. Bagi Jamâl, kekuasaan, diakui atau tidak, mampu merusak ideologi (*‘aqîdah*). Bagaimanapun juga kekuasaan itu sendiri sanggup mendestruksi resistensi yang tidak sesuai dengan kepentingannya.¹²

Negara bisa dikatakan eksis jika mempunyai kekuatan dari tentara, karena dengan begitu segala tindak tanduk kebijakan yang diberlakukan oleh sang pemimpin mendapatkan sokongan dari para tentaranya, dan tentunya bagi para pembangkang seyogyanya mendapatkan ganjaran setimpal apabila ia mengabaikan undang-undang yang berlaku. Oleh karena itu tidak ada negara tanpa ada dukungan dari para tentara. Jika sudah demikian, apabila Islam yang dieksploitir menjadi sistem kenegaraan akan berdampak kepada munculnya oposisi biner (*binary opposition*) dan cara-cara berpikir lainnya yang bersifat hirarki dikotomis. Meminjam istilah Derrida bahwa mendekonstruksi suatu oposisi adalah membalikkan suatu hirarki¹³ yang bisa berdampak anarkis.

Sedangkan menurut Jamâl al-Bannâ Islam hadir tanpa membedakan suku, ras manusia, laki-laki maupun perempuan. Semua diciptakan untuk menjadi *khalîfah fî al-ard* (pemimpin di bumi). Bukti kehadiran Piagam Madinah yang memuat satu kekuatan berupa universalitas *ummah wâhidah* (umat yang satu), di dalamnya tercantum hak dan prosedur menyangkut pemecahan konflik dan tindakan komunitas baik bagi kaum Muslim (*Muhâjirîn* dan *Anshâr*) maupun non-

¹¹ Mukhammad Zamzami, “Pemikiran Jamal al-Banna tentang Relasi Agama dan Negara” (Tesis—Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2008).

¹² al-Bannâ, *al-Islâm Dîn*, 113.

¹³ Jabrohim, *Metodologi Penelitian Sastra* (Yogyakarta: Hanindita Grahawidya, 2001), 167.

Muslim.¹⁴ Kalangan Muslim modern yakin bahwa dokumen dan pengalaman tersebut di Madinah ini dapat menjadi pedoman bagi sistem sosial politik yang pluralis yang sesuai dengan tradisi dan wahyu Islam.

Keselarasn dan keamanan di dalam masyarakat Madinah juga bermaksud memberikan satu preseden baik bagi terciptanya dinamika kehidupan yang positif. Kebebasan pun akan semakin mewarnai perhelatan manusia dalam kehidupannya sehari-hari. Kebebasan menjalankan agamanya masing-masing tak pelak akan terwujud dalam bentuk kebebasan berpikir, kebebasan berekspresi, hak sama antara perempuan dan laki-laki. Namun, kebebasan berpikir dan berekspresi tersebut tidak selamanya memberikan satu kelonggaran mutlak.¹⁵

Demokrasi dalam Sistem Pemerintahan Islam

Ketika *term* demokrasi berusaha menggantikan fenomena khilâfah Islâmîyah, muncul sebuah pertanyaan: apakah setiap masyarakat bisa melaksanakan konsep demokrasi yang sering didengungkan? Apakah demokrasi dapat diaplikasikan secara proporsional? Jamâl pun meragukan asumsi tersebut karena baginya

¹⁴ Jamâl al-Bannâ, *Al-Islâm Kamâ Tuqaddimuhu Da'watu al-Ihyâ' al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2004), 129-132.

¹⁵ Islam dan kebebasan berekspresi secara teoretis bisa dirujuk melalui beberapa landasan teks yang menunjukkan garansi Islam untuk kebebasan tersebut. Di sini, Jamâl yakin betul kalau para pembela kebebasan berpikir *tak* akan mampu memberikan garansi kebebasan (sampai untuk hal keyakinan) sebagaimana yang telah dikemukakan al-Qur'ân. Dalam beberapa ayat al-Qur'ân, beriman ataupun tidak, ditegaskan sebagai persoalan individu, bukan persoalan publik yang menuntut intervensi kekuasaan dalam beragam bentuknya, tidak terkecuali kuasa *rijâl al-dîn* atau jamaah kesalehan. Manusia betul-betul otonom dan hanya Tuhan pemegang hak prerogatif untuk vonis pengadilan-Nya. Lihat Jamâl al-Bannâ, *al-Islâm wa Hurriyat al-Fikr* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1999), 31-32. Atau lih. Jamâl al-Bannâ, *Mâ Ba'da al-Ikhwân al-Muslimîn???* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1996), 188. Dan untuk merujuk kepada ayat-ayat tentang kebebasan berekspresi dapat dilihat dalam QS. al-Baqarah: 256; QS. Yûnus: 108; QS. al-Isrâ': 15; QS. al-Kahfi: 29; QS. al-Naml: 91-93; QS. al-Rûm: 44; QS. Fâṭir: 39; QS. al-Zumar: 41. Lihat al-Bannâ, *Al-Islâm wa Hurriyat*, 139-140.

demokrasi yang selama ini dikenal tidak lebih dari sistem yang dieksploitasi oleh borjuisme dan kapitalisme.¹⁶

Hal ini karena konsep demokrasi belum sanggup menampung prinsip-prinsip kebebasan. Jika sebageian kalangan berasumsi bahwa demokrasi sanggup menampung kebebasan (*ḥurrīyah*), hal itu dibantah oleh Jamâl al-Bannâ. Baginya, kebebasan itu berorientasi kepada individu sedangkan demokrasi lebih bersifat praktis. Orientasi keduanya jelas berbeda, jika dari kebebasan (berekspresi) bisa berimplikasi kepada perwujudan peradaban yang luhur, hal ini berbeda dengan demokrasi. Karena demokrasi pada level praktis belum menampung kebebasan itu sendiri. Diakui atau tidak demokrasi itu sendiri terkadang milik hak mayoritas yang *tak* jarang hak minoritas menjadi terabaikan. Hal ini tidak lain karena keterikatan pelaku demokrasi dengan kekuatan mayoritasnya bisa seenaknya memasung ide demokrasi itu sendiri dibalik ambisi-ambisi politik.¹⁷

Menurut Jamâl, kebekuan demokrasi di atas harus direalisasikan dengan nilai kebebasan itu sendiri. Jika sudah begitu, polinasi peradaban (*al-talâquh al-ḥadârî*) dapat termanifestasikan secara ekstensif apabila setiap individu mampu mengaplikasikannya. Karena demokrasi dalam sebuah pemerintahan dapat terwujud hanya dengan menempatkan individu masyarakat sebagai basis kekuatannya.

Jika sistem pemerintahan dalam negara-negara Islam ingin memenuhi kategori-kategori di atas demi terbentuknya dinamika yang positif, maka kesenjangan antar keragaman agama, suku, dan partai harus mendapatkan pemerataan keadilan. Setiap bangsa mempunyai karakternya masing-masing dan tidak serta merta upaya adopsi sistem negara lain bisa diaplikasikan dalam konteks negara yang lain. Karena segala sesuatu mempunyai ukurannya masing-masing.

Adapun isyarat al-Qur'ân mengenai sistem pemerintahan itu sendiri dapat disimpulkan sebagai berikut:

- a. Al-Qur'ân menjadikan para rasulnya sebagai pendakwah, penyampai risalah Tuhan tanpa ada satu otoritas mutlak untuk memaksakan satu kepercayaan tertentu kepada orang lain.

¹⁶ Jamâl al-Bannâ, *al-Islâm Kamâ Tuqaddimuhu Da'watu al-Ihyâ' al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2004), 138.

¹⁷ Jamâl al-Bannâ, *Maṭlabunâ al-Annâl Humâ: al-Ḥurrīyah* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2000), 64.

- b. Al-Qur’ân tidak pernah menyebut kata *dawlah* (negara) sebagai ilustrasi sistem pemerintahan. Penyebutan *dawlah* dalam al-Qur’ân hanya sekali dan maknanya lebih kepada “sirkulasi kekayaan” (*tadâwul al-tharwah*). Sebagai gantinya, al-Qur’ân lebih familiar dengan bahasa “*ummah*” ketika harus mengasosiasikan sebuah kekuasaan.
- c. Kata hukum dalam al-Qur’ân sebenarnya bukan deskripsi politik. Karena hukum merupakan otoritas Tuhan yang di dalamnya terdapat dua pilihan antara mengikuti atau mengabaikan.
- d. Al-Qur’ân mengusung *shûrâ* sebagai bagian dari sistem sebuah negara dan menegasi model teokrasi, monarki dan sikap individualis dalam sistem pemerintahan.¹⁸
- e. Al-Qur’ân mengibaratkan bahwa hidup bermewah-mewahan adalah salah satu faktor kemerosotan sebuah negara.¹⁹
- f. Al-Qur’ân melihat bahwa kekuatan sistem perundang-undangan terletak kepada keadilan. Allah berfirman di dalamnya *wa idhâ hâkamtum bayn al-nâs an tabkumû bi al-‘adl*.
- g. Keadilan bukan proporsi hukum semata namun lebih dari itu ia basis episteme sharî‘ah juga.²⁰

Ini berarti Islam sebagai agama sangat tidak mungkin dikorelasikan dengan sebuah kekuatan (*al-sultab*), karena kekuatan tersebut akan selalu mendistorsi dan mengeksploitasi akidah tertentu. Oleh karenanya, ide negara Islam akan sangat kontras dengan nilai-nilai Islam itu sendiri. Bagi Jamâl, ide yang benar adalah “*ummah Muslimah*” (umat yang tunduk), di mana umat yang tunduk tersebut dengan sendirinya akan mengasosiasikan dalam nilai-nilai Islami sebagai tujuan bermasyarakat dan bernegara. Standar hukum negara adalah al-Qur’ân yang memuat prinsip keadilan sebagai tujuannya.

¹⁸ “Dia berkata: Sesungguhnya raja-raja apabila memasuki suatu negeri, niscaya mereka membinasakannya, dan menjadikan penduduknya yang mulia menjadi hina; dan demikian pulalah yang akan mereka perbuat.” (QS. al-Naml: 34).

¹⁹ “Dan jika Kami hendak membinasakan suatu negeri, maka Kami perintahkan kepada orang-orang yang hidup mewah di negeri itu (supaya mentaati Allah) tetapi mereka melakukan kedurhakaan dalam negeri itu, maka sudah sepantasnya berlaku terhadapnya perkataan (ketentuan kami), kemudian Kami hancurkan negeri itu sehancur-hancurnya”. (QS. al-Isrâ’: 16).

²⁰ al-Bannâ, *Al-Islâm Kamâ*, 140-141.

Adapun nilai-nilai global yang diasosiasikan al-Qur’ân dalam pandangan Jamâl al-Bannâ tentang sistem pemerintahan dan yang sudah dipraktikkan Nabi saw., terhadap negara Madinah dan al-Khulafâ’ al-Râshidûn pada era Abû Bakar dan ‘Umar b. Khaţţâb,²¹ antara lain:

²¹ Terpilihnya Abu Bakar sebagai pengganti Nabi saw., pada era khilafah pertama adalah sebuah pilihan yang tepat. Sebagai sosok sahabat, Abû Bakar dikenal dekat dengan Nabi, ia sanggup menindaklanjuti era kepemimpinan Nabi dengan baik, sehingga pantas disebut bahwa ia adalah *al-mutbi’ al-amîn* (pengikut yang terpercaya) yang mendedikasikan kepemimpinan politiknya dengan landasan al-Qur’ân dan Sunnah Nabi. Model pemilihan Abû Bakar sebagai pengganti Nabi, meskipun melalui perdebatan yang sengit dalam musyawarah di Saqifah Banî Sa’idah, masing-masing pihak baik dari Muhâjirin dan Anşâr tetap berada dalam visi yang sama yakni mewujudkan kehidupan manusia yang berperadaban. Argumentasi-argumentasi yang dikemukakan kaum Muhâjirin yang mengatakan “Kami pemimpin dan kalian semua adalah *mazîr*-nya” dan kalangan kaum Anşâr yang menyatakan “Dari kami seorang pemimpin dan dari kamu juga seorang pemimpin” hanya sebatas pada ego yang bersifat lahiriah semata. Lihat Muḥammad Jalâl al-Sharaf dan ‘Alî ‘Abd. al-Mu’î, *Al-Fîkër al-Siyâsî fî al-Islâm Shakhsîyah wa Madhâbib* (Kairo: Dâr al-Jâmi’ah, 1979), 109.

Sedangkan penggantinya, ‘Umar b. Khaţţâb terpilih melalui melalui manifes baru demokrasi dengan sistem *shûrâ* untuk memilih sahabat-sahabat tertua dan bijak. ‘Umar dikenal sebagai mujtahid besar dengan ide-idenya yang konstruktif, ia bisa memberikan pengayoman kepada masyarakat seadil-adilnya, mensejahterakan umat dan selalu memantau para gubernurnya dalam memimpin daerah-daerah Islam, dan tak segan-segan ia akan menghardik kepemimpinan gubernur-gubernurnya jika dalam perjalanan pengabdianya kepada masyarakat dinilai kurang adil.

Era khilafah yang *râshidah* berakhir dengan meninggalnya ‘Umar b. Khaţţâb dalam kepemimpinannya. Bagi Jamâl al-Bannâ, kekhilafahan Uthmân tidak lagi merepresentasikan model kepemimpinan seperti dua pendahulunya, Abû Bakar dan ‘Umar. Uthmân dinilai terlalu loyal pada keluarganya sendiri; sebuah sistem khilâfah yang sarat dengan nepotisme di mana pos-pos penting gubernur di daerah kekuasaan Islam banyak dihuni oleh kerabat-kerabatnya. Inilah proses transformasi dari model institusi khilafah yang objektif menuju model khilafah yang subjektif.

‘Alî b. Abî Tâlib sebagai pengganti kekhilafahan Uthmân pun menyadari betul akan hal itu. Dengan sekuat tenaga ia berusaha mendestruksi sistem pemerintahan warisan pendahulunya yang tidak sejalan dengan nilai-nilai Islam. Akan tetapi, kekuatan ‘Alî tidak kuasa menggerus hegemoni yang sudah mengakar dalam tubuh pemerintahan Islam sebelumnya yang dikuasai kerabat Uthmân. Kegagalan tersebut malah berujung menjadi perang saudara yang berkepanjangan. Oleh karena itu, bagi Jamâl, sangatlah sulit bagi ‘Alî untuk mengembalikan bentuk khilafah yang *râshidah* seperti era Abû Bakar dan ‘Umar. Maka, dengan meninggalnya ‘Alî b. Abî Tâlib berakhir empat era *khulafâ’* pengganti Nabi saw. Lihat al-Bannâ, *al-Islâm Dîn*, 53-78.

- a. Sistem pemerintahan harus tunduk pada independensi hukum, antara lain:
 1. Negara tidak boleh diktator atau dikuasai oleh partai-partai tertentu.
 2. Tidak ada seseorang pun yang berada di atas hukum atau bahkan kebal terhadapnya.
 3. Tidak ada perbedaan di depan supremasi hukum.
 4. Tidak ada hukum yang diperjual belikan.
 5. Tidak ada hukum lain selain hukum yang menaungi umat yang ada.
- b. Walaupun undang-undang sebuah negara terinspirasi dari prinsip-prinsip yang terdapat dalam al-Qur'ân namun soliditas umat mutlak di atas segalanya. Al-Qur'ân adalah undang-undang, akan tetapi baik pemahaman maupun wilayah praksis mutlak di tangan umat seutuhnya.
- c. Mengikuti aturan al-Qur'ân bukan berarti mengikuti aturan-aturan yang sudah ditetapkan oleh para ahli tafsîr, ahli ḥadîth atau bahkan ahli fiqh sekalipun. Akan tetapi harus mengikuti aturan yang terpercaya dari al-Qur'ân itu sendiri tanpa berusaha menyimpang dari kandungan al-Qur'ân yang sebenar-benarnya.
- d. Prinsip *shûrâ* (musyawarah) adalah salah satu elemen penunjang bagi terciptanya sebuah kemaslahatan, dan tidak diperkenankan pengambilan sebuah kesimpulan terlahir dari egoisme tanpa melalui prosesi musyawarah.
- e. Tujuan tertinggi dari sebuah negara adalah unsur keadilan di dalamnya, khususnya keadilan ekonomi pada masyarakat. Adapun tujuan-tujuan dari negara antara lain:
 1. Memenuhi kebutuhan masyarakat
 2. Memberikan keamanan dan kenyamanan
 3. Mengembangkan ilmu pengetahuan
 4. Menyebarkan nilai peradaban Islam seperti kebebasan, persamaan, kebaikan, dan keadilan.
 5. Memperkuat perekonomian.
 6. Saling membantu dengan umat Islam di negara lain.

Dasar-dasar inilah yang sudah pernah dipersepsikan oleh khalifah Abû Bakar, ‘Umar b. Khaṭṭâb, serta ‘Ali b. Abî Ṭâlib walaupun ‘Alî sendiri tidak sesukses dua pendahulunya.²²

Dengan demikian, menurut pandangan Jamâl al-Bannâ, dasar-dasar hukum harus diambil adalah dari kemufakatan wakil umat (rakyat), dan yang terpilih dalam kepemimpinan tertinggi harus mempraktikkan dasar-dasar Qur’âni sembari menekankan kepada para wakil umat yang duduk di dewan agar senantiasa mendasari prilakunya dengan prinsip-prinsip Qur’âni. Dan kebijakan-kebijakan pemimpin dan anggota dewan pun harus selalu melewati konsepsi *shûrâ* yang menjadi modal terciptanya kesepakatan. Dan anggota dewan, sebagai wakil umat, bisa saja mencopot jabatan tertinggi pemimpinya jika sang pemimpin jauh melenceng dari landasan Qur’âni yang disepakatinya.

Jamâl melanjutkan bahwa kepentingan Islam selama ini bukan mendirikan sebuah negara namun hanya memberikan ukuran dan dasar-dasar bagaimana menjadi negara bisa adil dan sentosa. Hal ini dibuktikan karena tidak ada satu pun indikasi al-Qur’ân ataupun dari Nabi dan dua al-Khulafâ’ al-Râshidûn pertama tentang perincian dan model ideal sebuah pemerintahan, yang ada hanya konsepsi *shûrâ* untuk sebuah kebijakan menuju kebaikan dan keluar dari kezaliman.

Jamâl menambahkan jika Islam adalah akidah dan shari’ah, maka ketika akidah merupakan cermin keimanan yang tidak bisa dipaksakan, implikasinya mentalitas umat untuk menerapkan shari’ah dalam kesehariannya juga sepenuhnya berbeda-beda. Oleh karena itu, Islam yang menuntun umatnya dengan hikmah selalu berharap bahwa mereka senantiasa memperkuat keimanannya supaya kelak di kemudian hari bisa mengaplikasikan shari’ah dalam kehidupan sehari-harinya.²³ Maka dari itu, posisi shari’ah dalam negara harus objektif dan netral tidak boleh memihak pada salah satu golongan tertentu. Ketika Jamâl menginginkan shari’ah dalam tataran dunia publik, maka dia telah melakukan objektifikasi shari’ah. Hal ini ditegaskan karena menurut

²² al-Bannâ, *al-Islâm Dîn*, 143-144.

²³ Jamâl al-Bannâ, “Hal Yumkinu Taṭbîq al-Shari’ah?”, dalam www.islamiccall.org/iqra'/syaria. (diakses 22-12-2008)

dia, tujuan shari'ah adalah menegakkan keadilan dan kemaslahatan bagi manusia, sedangkan sarannya adalah undang-undang dan hukum.²⁴

Pandangan Islam tentang Sekularisme dan Pluralisme

Jika yang dikehendaki oleh sekularisme adalah istilah netral untuk merujuk konsep tentang pemisahan agama dan negara, maka bagi Jamâl pandangan tersebut tidak berbeda dengan pandangan Islam. Bagi Jamâl al-Bannâ, pemisahan antara agama (*dîn*) dan negara (*dawlah*) ini menegaskan bahwa kapasitas negara sama sekali tidak patut mengurus wilayah keagamaan yang menjadi ruang privat manusia. Bahkan lazimnya negara sekuler di Barat; bahwa antara kepentingan agama dan gereja dilarang saling mengeksploitasi. Ini berarti kebebasan manusia dalam kepercayaannya secara mutlak mendapatkan porsi yang sebenarnya. Inilah sebetuk pemahaman Barat yang menginisiasikan dinamika kehidupan berbangsa dan beragama dengan prinsip-prinsipnya yang sekuler.²⁵

Lantas, apakah Islam dengan demikian sejalan dengan prinsip sekular *ala* Barat? Menurut Jamâl, dari satu sisi ada kesepahaman *mainstream* antara Islam dan Barat yang sekuler pada dataran pemisahan antara kekuasaan pemerintahan dengan agama. Islam tidak seperti gereja yang mempunyai kuasa dalam soal iman.²⁶ Islam secara substansial tidak pernah memaksakan satu kepercayaan tertentu karena Islam berdakwah melalui *wise*. Kepercayaan adalah soal hati yang tidak pernah terkontaminasi dengan sebuah paksaan. Namun di sisi lain, korespondensi antara Islam dan prinsip sekularisme Barat mengalami kontradiksi ketika sekularisme Barat menegasi secara pragmatis terhadap wawasan eskatologis dan hanya menuhankan prinsip keduniawian semata. Maka jika sekularisme Barat menolak hari akhir, hal itu dibantah Jamâl dengan firman Allah:

²⁴ Jamâl al-Bannâ, "Limâdha Nuṭâlib bi al-Ḥurriyah qabl Taṭbîq al-Shari'ah?", dalam www.middleeasttransparent.com/21-01-2006. (Diakses 22-12-2008)

²⁵ Jamâl al-Bannâ, "Mawqifunâ min al-'Almâniyah, wa al-Qawmiyah, wa al-Ishtirâqiyah", dalam www.islamiccall.org/iqra'/maoukfn1n, maoukfn12n, maoukfn13n.

²⁶ al-Bannâ, *Al-Islâm Dîn*, 155. Atau Lihat Jamâl al-Bannâ, "Mu'âḍalat al-Ta'lim Bayn al-Dîn wa al-'Almâniyah...wa al-Ḥall Ta'allum al-Ḥikmah" dalam www.middleeasttransparent.-com/23-11-2006.

“Dan mereka berkata: “Kehidupan ini tidak lain hanyalah kehidupan di dunia saja, kita mati dan kita hidup dan tidak ada yang akan membinasakan kita selain masa”, dan mereka sekali-kali tidak mempunyai pengetahuan tentang itu, mereka tidak lain hanyalah menduga-duga saja.” (QS. al-Jâthîyah: 24).

Menurut Jamâl inilah yang membedakan secara tegas antara Islam dan sekularisme Barat ketika nilai sekularisme Barat tersebut justru menegasi eksistensi hari akhir (kiamat). Memang, dari satu sisi Islam sejalan dengan Barat mengenai kebebasan berekspresi, namun bukan berarti Islam juga satu pemahaman mengenai visi hari akhir. Inilah wawasan Islam yang mempunyai pemahaman konseptual mengenai wawasan eskatologis.²⁷

Menurut Jamâl keseimbangan antara Islam dengan sekularisme adalah ketika keduanya saling menegasi prinsip negara teokratis. Islam memfasilitasi manusia dengan dunia dengan kebutuhan-kebutuhannya.²⁸ Allah berfirman:

“Katakanlah: “Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah dikeluarkan-Nya untuk hamba-hamba-Nya dan (siapa pulakah yang mengharamkan) rejeki yang baik?” Katakanlah: “Semuanya itu (disediakan) bagi orang-orang yang beriman dalam kehidupan dunia, khusus (untuk mereka saja) di hari kiamat.” Demikianlah Kami menjelaskan ayat-ayat itu bagi orang-orang yang mengetahui.” (QS. al-A‘râf: 32)

Hal ini pula yang membedakan pemikir-pemikir Muslim liberal dengan pemikir sekuler Barat di mana Muslim liberal dalam berbagai pandangannya tentang Islam bukan sebagai agama dan negara masih berkeyakinan dengan basis eskatologinya. *Pun* para shaykh-shaykh al-Azhar yang pada tahun 1805 yang lebih mendukung pemerintahan Muḥammad ‘Alî daripada pemerintahan Turki. Demikian pula pemikir alumnus Universitas Al-Azhar seperti Rifâ‘ah Râfi‘ al-Ṭahṭâwî yang tidak pula menegasi agama sebagai wawasan eskatologisnya ataupun Jamâl al-Dîn al-Afghânî dan Muḥammad ‘Abduh serta murid-muridnya seperti Sa‘ad Zaghlûl (*pioneer* liberalisme-Mesir), Qâsim Amîn, Ṭaha Ḥusain maupun Alî ‘Abd. al-Râziq yang walaupun berideologi liberal

²⁷ al-Bannâ, *Al-Islâm Dîn*, 155.

²⁸ al-Bannâ, *al-Islâm wa Ḥurriyat*, 124.

namun dalam wilayah keagamaan mereka senantiasa percaya seperti pemahaman eskatologis tentang hari akhir. Begitu pula pemikir sekuler kontemporer seperti Faraj Fawdah atau Naşr Hâmid Abû Zayd yang tidak menegasi eksistensi hari akhir (kiamat).²⁹

Adapun pandangan Jamâl al-Bannâ tentang pluralisme biasa merujuk kepada ayat-ayat al-Qur'ân mengenai sikap *wasafîyah* (moderat) sebagai sikap pilihan masyarakat Islam di tengah himpitan beberapa aliran yang ada baik aliran kanan, kiri, Barat ataupun Timur. Anjuran untuk lebih adaptif tentunya menginisiasikan kepada masyarakat Islam yang majemuk untuk tidak bersikap arogan. Al-Qur'ân sendiri boleh dibilang tidak menghendaki dunia ini sebagai *Ummah al-Tauhîd* namun seperti yang termaktub dalam al-Qur'ân *wa kadhâlik ja'alnâkum ummatan wasatan* adalah penegasan untuk bersikap moderat. Hal ini juga berarti bahwa hidup harus dengan sikap pluralis. Tidak ada sikap moderat tanpa dibarengi dengan nilai-nilai pluralisme.³⁰

Memang benar bahwa Islam menjunjung tinggi ke-Esa-an Allah, namun, menurut Jamâl al-Bannâ, Keesaan tersebut meniscayakan pluralitas selain dia. Orang-orang yang berkeyakinan bahwa masyarakat Islam berada dalam satu model, karena mereka memeluk agama tauhid, adalah orang-orang yang lebih tepat untuk dikatakan sebagai pemimpin. Keyakinan seperti itu adalah keyakinan yang tidak berdasar, bahkan merupakan penyimpangan. Sebab, meyakini keesaan Allah (*tauhîdillâh*) meniscayakan pluralitas segala sesuatu selain Dia. Pluralitas ini merupakan satu doktrin aksiomatis seiring doktrin keesaan Tuhan, bukan doktrin “Allâh Wâhid” namun doktrin “Lâ Ilâha illâ Allâh” yang menunjukkan bentuk pluralitas *ilâh* yang memang harus dipilih oleh seluruh manusia. Inilah doktrin yang paling masuk akal untuk menghindari kemusyrikan dalam bertauhid. Di samping itu, pluralitas adalah bagian dari kehendak Allah dan Ia menciptakan berbagai variabelnya agar pluralitas tidak mengalami benturan. Oleh karena itu, tauhid murni adalah meyakini bahwa keesaan hanya milik Allah dan pluralisme adalah prinsip dasar masyarakat.³¹

²⁹ al-Bannâ, *al-Islâm wa Hurriyat*, 124.

³⁰ Jamâl al-Bannâ, *al-Ta'addudîyah fî Mujtama'in Islâmiyyin* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmi, 2001), 3.

³¹ al-Bannâ, *al-Islâm Dîn*, 157.

Al-Qur'ân tidak hanya mengisyaratkan pluralisme secara global, bahkan al-Qur'ân menanamkan kaidah-kaidah mendasar bagi kenyataan pluralisme. Kaidah-kaidah itu kemudian mencapai klimaksnya ketika al-Qur'ân yang menegaskan adanya pluralitas agama yang saling berinteraksi antara satu dengan yang lainnya di dalam hidup ini.

Bagian dari kaidah-kaidah yang menopang pluralisme di dalam al-Qur'ân adalah:

- a. Teks-teks yang menegaskan bahwa Allah menciptakan segala sesuatu dari pasangan (lebih dari satu). Ini membuktikan tidak adanya ketunggalan dalam masyarakat dan menegaskan pluralisme yang dimulai dari satu pasangan atau banyak pasangan di dalam masyarakat.

“Maha suci Tuhan yang telah menciptakan pasangan-pasangan semuanya, baik dari apa yang ditumbuhkan oleh bumi dan dari diri mereka maupun dari apa yang tidak mereka ketahui.” (QS. Yâsin: 36).³²

- b. Ketetapan prinsip berderajat yang mengandaikan adanya jarak. Ini berarti pluralisme. Al-Qur'ân menggunakan kata *darajab* (kelas, *degree*) untuk membedakan kelompok-kelompok yang ada di kalangan kaum Muslimin. Allah berfirman:

“Berlomba-lombalah kamu kepada (mendapatkan) ampunan dari Tuhanmu dan surga yang luasnya seluas langit dan bumi, yang disediakan bagi orang-orang yang beriman kepada Allah dan rasul-rasul-Nya. Itulah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan Allah mempunyai karunia yang besar.” (QS. al-Zukhruf: 32).³³

- c. Prinsip berlomba dalam berbagai kebajikan (*al-kebairât*) yang secara eksplisit memberikan kebebasan individu.

“Bagi setiap kaum kami jadikan *shir'ab* (aturan) dan *minhâj* (cara menjalankan aturan). Jika Allah menghendaki, pasti Allah akan menjadikan kalian umat yang satu, akan tetapi Allah (tidak menghendaki itu dengan tujuan) menguji kalian atas apa yang telah

³² Ada beberapa ayat al-Qur'ân yang juga mendukung prinsip di atas seperti QS. Fâtîr: 11 dan QS. al-Dhâriyat: 49. Lihat al-Bannâ, *al-Ta'addudîyah*, 12.

³³ Lihat juga QS. al-Nisâ': 95; QS. al-An'âm: 123; QS. al-An'âm: 165; QS. al-Tawbah: 20. al-Bannâ, *al-Ta'addudîyah*, 12-13.

Dia berikan kepada kalian. Berlomba-lombalah dalam berbagai kebajikan. Hanya kepada Allah tempat kembali kalian semua, kemudian Allah akan memberitahukan tentang apa yang kalian perselisihan.” (QS. al-Mâidah: 48).³⁴

- d. Prinsip saling menahan (*sunnatu al-tadâfu*) dan prinsip ini lebih kuat dari prinsip berlomba-lomba dalam berbagai kebajikan. Prinsip ini terdapat dalam surah al-Baqarah dan al-Hajj:

“Jika Allah tidak menahan (kejahatan) sebagian manusia dengan sebagian yang lainnya, maka rusaklah bumi ini. Tetapi Allah memiliki keunggulan atas segalanya.” (QS. al-Baqarah: 251).

- e. Anugerah Allah. Al-Qur’ân berbicara tentang orang-orang yang lebih memilih kehidupan dunia dan meninggalkan akhirat. Mereka, menurut al-Qur’ân, adalah orang-orang yang kalah berhadapan dengan berbagai tipuan. Mereka menerima kenyataan ini sebagai sesuatu yang tidak bisa terelakkan sebab kelemahan yang menguasai sebagian manusia. Jelas sekali bahwa mereka akan tetap mendapatkan anugerah Allah:

“Barangsiapa yang menginginkan sesuatu yang cepat (dunia), maka kami akan memberikan apa-apa yang ada di dunia kepada orang-orang yang Kami kehendaki. Kemudian Kami akan jadikan mereka masuk ke dalam neraka jahanam dalam keadaan hina dan kalah. Barangsiapa yang menginginkan akhirat dan berusaha untuk mendapatkannya, sedang mereka adalah orang-orang yang beriman, merekalah orang-orang yang akan mendapatkan balasan (baik). Kepada setiap mereka (baik yang memilih dunia atau yang memilih akhirat) Kami berikan dari anugerah Tuhanmu. Dan anugerah Tuhanmu tidak pernah terhambat.” (QS. al-Isrâ’: 19-20).³⁵

- f. Kebebasan berkeyakinan. Prinsip ini merupakan dalil paling jelas bagi pluralisme. Prinsip ini menyentuh sesuatu yang sangat mendasar dalam setiap agama. Dalam banyak ayatnya al-Qur’ân menjelaskan prinsip ini begitu tegas, tanpa ragu-ragu:

³⁴ Selain itu ada beberapa ayat yang mendukung prinsip tersebut di antaranya QS. al-Baqarah: 148; QS. al-Tawbah: 100; QS. Fâtir: 32. al-Bannâ, *al-Ta’addudîyah*, 13-14.

³⁵ al-Bannâ, *al-Ta’addudîyah*, 14-15.

“Tidak ada paksaan dalam agama. Telah jelas yang merupakan petunjuk (kebaikan) dari penyimpangan.” (QS. al-Baqarah: 256).³⁶

Al-Qur’ân menjelaskan bahwa ajakan kepada Islam tidak boleh dilakukan dengan paksaan atau rayuan. Seorang dai harus siap menerima jika ajakannya kepada hidayah ternyata mendapatkan hambatan dan penolakan. Hidayah datangnya dari Allah dan tugas para rasul hanya menyampaikan. Mereka tidak boleh berputus asa berhadapan dengan orang-orang yang menolak hidayah:

“Kamu tidak punya wewenang (kekuatan) memberi petunjuk kepada mereka...tetapi Allah memberi petunjuk kepada orang yang Ia kehendaki.” (QS. al-Baqarah: 272).³⁷

Penegasan al-Qur’ân akan prinsip-prinsip di atas menunjukkan bahwa al-Qur’ân memahami masyarakat manusia dengan pemahaman yang benar dan mendalam, dan al-Qur’ân sangat menghormati watak dasar manusia yang tidak hanya durhaka selamanya, tetapi juga memiliki potensi kebaikan. Manusia tidak seperti batu keras yang tidak mungkin untuk dibentuk, juga bukan seperti tanah liat yang elastis dan mudah dibentuk. Manusia adalah makhluk yang memiliki karakter rumit dan plural yang berinteraksi dengan caranya sendiri.

Selain itu, isyarat-isyarat yang ada di dalam al-Qur’ân tentang kebebasan berkeyakinan merupakan fondasi bagi sikap toleransi Islam terhadap agama-agama lain. Islam juga mengakui kebebasan beragama bagi setiap individu. Ini berbeda dengan sikap masyarakat Eropa yang memaksa semua orang Islam dan orang Yahudi untuk membuang agama mereka dan beriman kepada agama Kristen. Kondisi seperti ini terus berlangsung sampai menjelang abad modern.

Hilangnya pluralisme dalam masyarakat Islam disebabkan oleh hilangnya kebebasan politik dan berpikir masyarakat, bukan karena sebab fundamental dalam Islam, maka mengembalikan iklim kebebasan ini akan menumbuhkan semangat pluralisme. Ini problem yang harus diselesaikan oleh masyarakat Islam modern dengan berbagai kekuatannya. Ketertutupan yang begitu panjang dialami oleh

³⁶ Selain itu masih terdapat ayat lain yang menunjang prinsip tersebut seperti QS. Yûnus: 108; QS. al-Isrâ’: 15; QS. al-Kahfi: 29. al-Bannâ, *al-Ta’addudîyah*, 15-16.

³⁷ al-Bannâ, *al-Ta’addudîyah*, 15-16. Selain masih terdapat ayat lain yang menunjang ayat tersebut seperti QS. Yûnus: 99-100; QS. al-Qaşaş: 56; QS. al-Kahfi: 6; QS. ‘Abasa: 5-7.

masyarakat Islam hampir membungkam semangat kebebasan dan pluralisme yang dikumandangkan oleh al-Qur'ân berulang kali. Terlebih lagi ketika telah tumbuh para intelektual modern dengan berbagai tafsirannya yang terkait oleh tujuan yang ingin mereka capai. Ketika mereka berbicara tentang kebebasan berkeyakinan, misalnya, mereka jelas hanya mengikuti pendapat yang dikeluarkan oleh para ahli fikih klasik yang telah memberikan hukum murtad (*riddah*) bagi orang-orang yang mengingkari sesuatu (hukum) yang dianggap sudah diketahui secara pasti dalam agama (*ma'lûm min al-dîn bi al-ðar'ûrah*). Hukum murtad ini berlaku jika orang-orang yang mengingkari itu menolak untuk bertobat. Pendapat ini bertentangan dengan ayat-ayat kebebasan berkeyakinan dalam al-Qur'ân, bahkan bertentangan dengan tindakan Rasulullah yang sama sekali tidak pernah menjatuhkan hukuman kepada orang-orang yang pindah agama dengan tulus. Hukuman yang pernah dijatuhkan kepada orang-orang yang pindah agama adalah karena, selain pindah agama, mereka melakukan perlawanan terhadap kepemimpinan Rasûlullâh dan menunjukkan keberpihakannya kepada musuh.³⁸

Berdasarkan kesadaran ini, sikap menerima adanya kesepakatan dan perbedaan dalam masyarakat serta mengindahkan etika realitas ini, merupakan jaminan agar perbedaan tidak berubah menjadi konflik yang mengarah kepada individualisme. Perbedaan masih dapat menerima pendapat lain. Sedangkan konflik, justru akan mempersempit kemungkinan adanya pendapat lain. Selanjutnya, jendela dan jalan-jalan menuju pluralisme akan buntu dan berakhir pada otoritas satu pendapat.³⁹

Catatan Akhir

Ada sementara kalangan yang melihat negara-negara Islam pada masa kekhalifahan sebagai contoh negara yang ideal. Tetapi, menurut Jamâl al-Bannâ, tidak ada satupun contoh negara Islam yang ideal selain pada masa Madînah al-Munawwarah, yang berlangsung hanya dalam waktu 25 tahun. Setelah itu, yang ada tidak lebih dari bentuk pemerintahan yang ekspansif dan rakus, sampai berakhirnya masa kekhalifahan Turki Ottoman.

³⁸ al-Bannâ, *al-Ta'addudîyah*, 19-20.

³⁹ al-Bannâ, *al-Ta'addudîyah*, 50.

Menurutnya, tidak ada negara yang disebut-sebut sebagai ‘negara Islam’ yang patut diteladani selain Negara Madinah dengan segala spesifikasinya yang selama ini belum pernah dapat ditiru oleh negara manapun. Sayangnya, keberadaan Negara Madinah tidak dapat diulang lagi. Islam adalah agama dan umat bukan agama dan negara yang mengasosiasikan kebebasan pada tiap individu. Ini mirip dengan fenomena negara sekuler Barat yang memisahkan wilayah agama dan otoritas negara, walaupun antara Islam dan Barat yang sekuler berbeda perihal wawasan eskatologisnya.

Jika pentingnya mendirikan negara Islam tidak malah menegasi politisasi agama di dalamnya, maka alih-alih mensterilkan agama dari syahwat politis, justru hal itu akan mengeksploitar ideologi tertentu karena karakteristik kekuasaan itu sendiri. Jamâl menegaskan, bahwa keinginan untuk merindukan politik khilâfah sebagai prototipe kekuasaan ideal merupakan *hilm al-mustahîl* atau *impossible dream*. Di matanya, menghadirkan sistem politik khilâfah dalam mimpi saja sudah merupakan sesuatu yang mustahil, apalagi menghidrarkannya dalam realitas politik. Bagi Jamâl, Islam adalah agama dan bangsa atau umat, bukan agama dan negara.

Bagi Jamâl, Islam adalah agama yang universal dan mempunyai retorika dalam berdakwah. Ini berarti implementasi nilai-nilai *shar’î* tergantung kesadaran tiap individu dalam menciptakan dinamika yang positif. Sebuah kebebasan akan membawa umat memahami hikmah yang terkandung di dunia. Di samping itu kekuatan negara ada di tangan umat sebagai tolok-ukur demokrasi yang harus ditunjang dengan prinsip *shûrâ* sebagai basis politiknya.

Daftar Pustaka

- Allâh, Muḥammad Ḥamid. *Majmû’ah al-Wathâiq al-Siyâsab*. Bairut: Dâr al-Irshâd, 1969.
- Bannâ (al), Jamâl. “Hal Yumkin Taṭbîq al-Sharî’ah?”, dalam www.islamiccall.org/iqra'/syaria. (diakses 22-12-2008).
- , “Limâdha Nuṭâlib bi al-Ḥurrîyah qabl Taṭbîq al-Sharî’ah?”, dalam www.middleeasttransparent.com/21-01-2006. (Diakses 22-12-2008)

- . “Mawqifunâ min al-‘Almânîyah, wa al-Qawmîyah, wa al-Ishtirâqîyah”, dalam www.islamiccall.org/iqra'/maoukfn1n,maoukfn12n,maoukfn13n.
- . “Mu‘ađalat al-Ta‘lîm Bayn al-Dîn wa al-‘Almânîyah...wa al-Ĥall Ta‘allum al-Ĥikmah” dalam www.middleeasttransparent.com/23-11-2006.
- . *Al-Islâm Dîn wa Ummah wa Laisa Dînan wa Dawlatan*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2003.
- . *Al-Islâm wa Ĥurriyat al-Fikr*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1999.
- . *Al-Islâm Kamâ Tuqaddimuhu Da‘watu al-Ihyâ‘ al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2004.
- . *al-Ta‘addudîyah Fî Mujtama‘in Islâmîyyin*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2001.
- . *Mâ Ba‘da al-Ikhwân al-Muสลîmîn???*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1996.
- . *Maṭlabunâ al-Anwal Huwa: al-Ĥurriyah*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2000.
- Arif, Abd Salam. “Politik Islam Antara Akidah dan Kekuasaan” dalam *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopaedia*. Jakarta, SR-Ins Publishing, 2004.
- Bâqi (al), Muḥammad Fuâd ‘Abd. *Mu‘jam al-Mufabras Li Alfâẓ al-Qur‘ân*. Mesir: Dâr al-Fikr, 1981.
- Jabrohim. *Metodologi Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Hanindita Grahawidya, 2001.
- Khâṭib (al), Muḥammad ‘Ajâj. *Uṣûl al-Ĥadîth: Ulûmuhu wa Muṣṭalahuhu*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1997.
- Qâdir (al), Ashraf ‘Abd. (wawancara dengan Jamâl al-Bannâ), “al-Ĥiwâr al-Mutamaddin: Ĥadîthun ma‘a Murabbî al-Ajyâl Jamâl al-Bannâ“dalam www.ahewar.org/debat/14-02-2003 (diakses 22-12-2008).
- Sharaf (al), Muḥammad Jalâl. dan al-Mu‘tî, ‘Alî ‘Abd. *Al-Fikr al-Siyâsî fî al-Islâm Shakhsîyah wa Madhâbib*. Kairo: Dâr al-Jâmi‘ah, 1979.
- Zamzami, Mukhammad. “Pemikiran Jamal al-Banna tentang Relasi Agama dan Negara” Tesis—Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2008.