



AL-AFKAR: Journal for Islamic Studies

Journal website: <https://al-afkar.com>

P-ISSN : 2614-4883; E-ISSN : 2614-4905
<https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v7i1.933>

Vol. 7 No. 1 (2024).
pp. 988-1000

Research Article

Sejarah Pemikiran Shabbir Akhtar Tentang Islam Sebagai Agama Politik

Isra Hasanah¹, Miftah Nidaul Jannah Siregar², Elly Warnisyah Harahap³

1. Universitas Islam Negeri Sumatera Utara; israhasanahbatubaraz@gmail.com 
2. Universitas Islam Negeri Sumatera Utara; mjannahsiregar@gmail.com
3. Universitas Islam Negeri Sumatera Utara; ellywarnisyah@uinsu.ac.id



Copyright © 2024 by Authors, Published by AL-AFKAR: Journal For Islamic Studies. This is an open access article under the CC BY License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

Received : October 12, 2023
Accepted : December 17, 2023

Revised : November 26, 2023
Available online : January 25, 2024

How To Cite: Isra Hasanah, Miftah Nidaul Jannah Siregar and Elly Warnisyah Harahap (2024) "History of Shabbir Akhtar's Thoughts on Islam as a Political Religion", *al-Afkar, Journal For Islamic Studies*, 7(1), pp. 988–1000. doi: 10.31943/afkarjournal.v7i1.933.

History of Shabbir Akhtar's Thoughts on Islam as a Political Religion

Abstract. Akhtar in his work entitled "The Quran and The Secular Mind" argues that Islam is unique in its decisions and capacity to face, rather than accommodate, the challenges of secular beliefs. Moreover, Islam does not have a preference for an established political system but only has a set of ethical values that can be used as guidelines for the administration of political life. This became the basis of Shabbir Akhtar's philosophy to refer to Islam as a political religion, through the history of the Prophet Muhammad which was criticized by Kenneth Cragg in his books entitled "Muhammad and the Christian" (1984) and "Readings in the Quran" (1988).

Keywords: Shabbir Akhtar, Islam, Political Religion.

Abstrak. Akhtar di dalam karyanya berjudul *“The Quran and The Secular Mind”* berpendapat bahwa Islam unik dalam keputusan dan kapasitasnya untuk menghadapi, bukannya mengakomodasi, tantangan keyakinan sekuler. Terlebih Islam tidak memiliki preferensi terhadap sistem politik yang mapan tetapi hanya memiliki seperangkat tata nilai etis yang dapat dijadikan pedoman penyelenggaraan kehidupan politik. Hal tersebut menjadi landasan filosofi Shabbir Akhtar untuk menyebut bahwa agama Islam sebagai agama politik, melalui kesejarahan Nabi Muhammad yang dikritik oleh Kenneth Cragg dalam bukunya yang berjudul *“Muhammad and the Christian”* (1984) dan *“Readings in the Quran”* (1988). Adapun inti pemikiran Akhtar mengenai Islam sebagai agama politik ialah sebuah agama yang memiliki usaha terpadu antara keimanan dan kekuasaan, suatu militan tulus yang mencoba menjamin keadilan, dan telah menghalangi ambisi ekspansionis dua adidaya dalam abad ini.

Kata Kunci: Shabbir Akhtar, Islam, Agama Politik

PENDAHULUAN

Isu tentang relasi agama (Islam) dan politik merupakan isu tua dalam sejarah manusia modern dan hingga kini masih menyisakan debat panjang. Respons terhadapnya pun senantiasa memantik polemik ihwal posisi agama dalam arena politik yang, setidaknya, melibatkan dua kelompok yang secara dimetris berlawanan. Satu pihak mengampanyekan agar agama ‘dilibatkan’ dalam setiap pertimbangan politik. Gagasan inilah yang kemudian disebut sebagai teokrasi; pemerintahan berbasis agama. Konsekuensinya, agama menjadi payung tertinggi dalam setiap ayunan kebijakan politik.

Secara berlawanan, pihak lain justru menolak campur tangan agama dalam urusan politik. Agama harus ditepikan dari dikursus publik dan dimengerti sebagai perkara privat yang hanya menyangkut kepentingan individu per individu. Agama tidak lebih dari urusan ritual yang menggambarkan relasi dependensi manusia dengan Tuhannya. Karenanya, tidak ada alasan kuat yang mendasari negara untuk mengurus agama, sama tidak berhak individu untuk mengusung agama ke arena politik. Namun jika di tarik ke akar sejarah yang lebih jauh, sebelum Nabi Muhammad mulai menyampaikan wahyu di Mekah, orang-orang Arab dalam keadaan perpecahan kronis. Setiap suku yang banyak jumlahnya di Jazirah Arab memiliki hukum sendiri dan selalu berperang dengan kelompok suku lainnya. Hampir tidak mungkin bagi bangsa Arab untuk bersatu dan itu berarti mereka tidak dapat membangun peradaban dan pemerintahan yang memungkinkan mereka mendapat tempat di dunia. Hijaz seperti dikutuk sebagai tempat barbarisme yang biadab dan jauh dari peradaban (Armstrong, 2000). Setelah ajaran Islam datang, semuanya berubah dan bangsa Arab saat itu menjadi pusat peradaban dunia.

Hijaz merupakan tempat diutusnya Nabi Muhammad, yang membentang di antara dataran tinggi Nejed dan daerah pantai Tihamah, serta mempunyai tiga kota utama, yaitu Mekah, Yatsrib (kemudian berubah nama menjadi Madinah), dan Thaif. Bangsa Arab yang menjadi penduduk terbesar di Hijaz terbagi dalam dua kelompok besar, yaitu Arab *Baduwi* (komunitas Arab yang bertempat tinggal di gurun-gurun dan hidup nomaden) dan Arab *Hadlari* (komunitas Arab yang bermukim di kota). Kedua kelompok ini terdiri dari berbagai kabilah dan suku, sehingga sering terjadi konflik di antara suku-suku tersebut.

Konflik antar suku terjadi karena pola struktur masyarakat Arab berdasarkan organisasi klan yang seluruh anggota keluarga di dalam suku tersebut diikat oleh pertalian darah. Pertalian darah ini menimbulkan rasa solidaritas yang kuat di antara anggota suku yang melahirkan sikap loyalitas penuh terhadap kesatuan suku. Sikap ini menimbulkan solidaritas kelompok yang dalam istilah Arab disebut *'ashabiyah*. Menurut Ibn Khaldun, *'ashabiyah* di kalangan bangsa Arab justru mengandung konotasi positif, karena menimbulkan rasa persatuan, kerja sama, dan tolong-menolong yang sangat kuat dalam suatu kelompok sehingga setiap anggota dalam kelompok tersebut bersedia mengorbankan jiwa raganya demi kepentingan kelompok dan seluruh anggotanya. Karena itu, dalam mendirikan sebuah negara peranan, *'ashabiyah* sangat menentukan (Khaldun, 1958).

Di antara beberapa suku Arab yang paling menonjol dan menguasai wilayah Arab adalah suku Quraisy. Kata Quraisy sendiri artinya adalah keterhimpunan, kekuatan, dan kesucian dari hal-hal buruk. Kata Quraisy pada mulanya adalah gelar dari an-Nadhr bin Kinanah, yang merupakan kakek Nabi yang ketiga belas. Nabi Muhammad adalah Ibnu (putra) Abdullah, Ibnu Abdul Muthalib, Ibnu Hasyim, Ibnu 'Abdi Manaf, Ibnu Qushayy, Ibnu Kilab, Ibnu Murrâh, Ibnu Ka'ab, Ibnu Lu'ayy, Ibnu Ghalib, Ibnu Fihri, Ibnu Malik, Ibnu an-Nadhr, Ibnu Kinanah, Ibnu Khuzaimah, Ibnu Mudrikah, Ibnu Ilyas, Ibnu Mudhar, Ibnu Nazar, Ibnu Ma'ad, dan Ibnu Adnan. Inilah nasab Rasulullah yang disepakati, selebihnya masih diperselisihkan. Telah disepakati di kalangan ahli nasab dan silsilah bahwa Adnan adalah putra Nabi Isma'il a.s. bin Nabi Ibrahim a.s (Shihab, 2000).

Selain suku Quraisy, ada beberapa suku lain yang tinggal di wilayah Arab, di antaranya suku Mudzar, suku Rabi'ah, suku 'Iyadl, suku Anmar, suku Hawazin, suku Kinanah, suku Khuzaimah, suku Ghathfan, suku Tamim, dan lain-lain. Dengan kehidupan yang terdiri atas berbagai suku, struktur sosial yang heterogen, dan tidak adanya sistem politik yang tertata serta tidak dilengkapi perangkat penegak hukum dan keamanan, sehingga konflik di antara suku tidak dapat dihindari. Sehingga Rasulullah lahir, tumbuh, dan menyebarkan ajaran Islam di tengah badai perpecahan internal suku Quraisy yang sudah akut. Masyarakat Arab saat itu, meskipun menjunjung tinggi nilai kepahlawanan, namun prestise seseorang lebih ditentukan unsur kapital, akses sosial, dan banyaknya pengikut. Beliau hadir di tengah masyarakat yang sangat materialistis yang bertumpu di atas pilar kapitalisme, ditambah lagi dengan sifat badui yang sulit diatur, dengan landasan moral paganisme yang sudah berurat berakar (Ridwan, 2007).

Oleh karenanya Rasulullah memiliki peran penting dalam membangun sistem pemerintahan berdasarkan visi kenabiannya, sehingga sistem pemerintahan telah diwarnai oleh dimensi spiritual dan internasional (Muslikhati, 2012). Dalam waktu yang relatif singkat, Islam telah menghadapi tantangan kuat bukan hanya untuk Quraisy, tetapi juga untuk dua kekaisaran yang kuat: Bizantium dan Persia. Setelah generasi pertama, umat Islam berhasil memperluas wilayah mereka dengan menaklukkan daerah sekitarnya dari dua kekaisaran. Negara Islam yang pertama tertutup Madinah dan kota-kota sekitarnya telah berhasil menyebar ke sebagian besar Asia Barat dan Afrika Utara.

Kenyataan tersebutlah yang membuat Akhtar di dalam karyanya berjudul *"The*

Quran and The Secular Mind” berpendapat bahwa Islam unik dalam keputusan dan kapasitasnya untuk menghadapi, bukannya mengakomodasi, tantangan keyakinan sekuler (Akhtar, 2008). Akhtar mendorong rekan seagama Muslimnya untuk menilai doktrin Alquran sentral di bar penalaran sekuler kontemporer. Dengan melakukan itu, Akhtar berusaha menghidupkan kembali tradisi filsafat Islam, yang hampir mati sejak karya pemikir dan komentator Muslim abad ke-12 tentang Aristoteles, Ibn Rusyd (Averroës).

Lebih lanjut Akhtar berpendapat bahwa akal, setelah wahyu, harus dilakukan secara kritis daripada hanya untuk mengekstraksi dan menjelaskan dogma Alquran. Dengan melakukan itu, Akhtar menciptakan sebuah bentuk revolusioner dari penafsiran Alquran dengan implikasi yang sangat signifikan bagi masa depan moral, intelektual, budaya dan politik dari keyakinan universal yang disebut Islam ini, dan tentu saja keyakinan dan ideologi lain yang harus menghadapinya di dunia sekuler modern dunia (Akhtar, 1990).

METODE PENELITIAN

Metode penelitian yang digunakan untuk mengeksplorasi sejarah pemikiran Shabbir Akhtar tentang Islam sebagai agama politik dapat mencakup analisis konten dan studi literatur yang mendalam. Tahap awal penelitian akan difokuskan pada pengumpulan bahan pustaka, termasuk karya-karya tulis Shabbir Akhtar, dan artikel yang membahas konsep Islam sebagai agama politik. Setelah itu, analisis konten akan digunakan untuk mengidentifikasi pola pemikiran, argumen, dan pandangan Akhtar terkait isu tersebut. Metode ini memungkinkan peneliti untuk menyusun kronologis pemikiran Akhtar, menelaah evolusi ide-idenya, serta menyoroti dampak dan relevansinya dalam konteks sosial dan politik. Selain itu, studi literatur mendalam akan memberikan pemahaman yang lebih komprehensif tentang kontribusi Akhtar terhadap pemikiran Islam dan politik. Wawancara dengan Akhtar atau pakar lain yang memahami pemikiran Akhtar juga dapat menjadi sumber data yang berharga untuk memperkaya analisis. Dengan kombinasi metode ini, diharapkan dapat mengungkap dimensi mendalam dari pemikiran Shabbir Akhtar dan implikasinya terhadap pemahaman Islam sebagai agama politik.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Biografi dan Karya-karya Shabbir Akhtar

Shabbir Akhtar adalah seorang filsuf, penyair, peneliti, penulis dan cendekiawan multibahasa muslim Inggris yang lahir pada tahun 1960 di Pakistan dan dibesarkan di Bradford Inggris. Akhtar belajar filsafat di Universitas Cambridge dan pernah bekerja dalam bidang hubungan antar-ras di Bradford ketika menjabat anggota Bradford Council of Mosque (dewan mesjid Bradford). Akhtar mendapatkan gelar Ph.D. dalam bidang filsafat agama dari Universitas Calgary, Kanada pada tahun 1984 dengan judul disertasi “*Religion in the Age of Reason: Faith and the Apostasy of Humanism*”.

Pada tahun 1994 sampai 1997, Akhtar menjadi asisten profesor filsafat di Universitas Islam Internasional, Malaysia. Namun kembali ke Inggris dengan kekecewaan terhadap keyakinan bahwa mayoritas masyarakat Muslim Malaysia akan benar-benar mengejar akal dalam pendidikan, ternyata tidak karena maraknya

intoleran pada masyarakat Muslim Malaysia pada saat itu (THE, 1997). Setelah dari Malaysia, pada tahun 2002 sampai 2011, Akhtar menjadi pengajar filsafat dengan jabatan *Associate Professor of Philosophy* di Universitas Old Dominion, USA. Kemudian pada tahun 2012 sampai sekarang, Akhtar menjadi pengajar di Fakultas Teologi dan Agama di Universitas Oxford, Inggris.

Buku pertama Akhtar berjudul, *Reason and the Radical Crisis of Faith* (1987), membahas tentang kemungkinan dan kerumitan menegakkan keyakinan dalam masyarakat sekuler. Kemudian diuraikan dengan sangat cermat oleh penulis anti-teis, Keith Parsons, bahwa karya Akhtar tersebut; “*to be widely read. He argues with insight, wit, and lucidity. His arguments gain a special cogency from the scrupulous fairness with which Akhtar treats those whom he criticizes.*”¹¹ Adapun karya-karya lain dari Akhtar ialah sebagai berikut: *The Mother of Judas Iscariot and Other Poems* (1988); *Be Careful with Muhammad!: The Salman Rushdie Affair* (1989); *A Season in the Ghetto: Collected Poems* (1989); *The Light in the Enlightenment: Christianity and the Secular Heritage* (1990); *A Faith for All Seasons: Islam and the Challenge of the Modern World* (1990); *The Final Imperative: An Islamic Theology of Liberation* (1991); *Muslim Poetic Imagination* (1992); *Love in the Wrong Season: Collected Poems* (2000); *The Quran and the Secular Mind: A Philosophy of Islam* (2008); *Islam as Political Religion: The Future of an Imperial Faith* (2010); *The New Testament in Muslim Eyes: Paul's Letter to the Galatians* (2018); *Be Careful with Muhammad! Salman Rushdie and the Battle for Free Speech* (2020).

Beberapa dari karya Akhtar telah di terjemahkan ke berbagai bahasa, diantaranya ke bahasa Prancis, Bosnia, dan Indonesia, di antara karya-karyanya yang di terjemahkan ke bahasa Indonesia ialah sebagai berikut: *Mengungkap Kelicikan Barat Sekuler dengan Kasus Ayat-ayat Setan*, Indonesia: Firdaus, (1992); *Islam Agama Semua Zaman*, Indonesia: Pustaka Zahra, (2002); *Merancang Teologi Pembebasan Islam Adakah Perang Dingin Baru: Barat vs Islam*, Indonesia: Nuansa Cendekia, (2002); *Emansipasi Kekuatan Islam: Menolak Fasisme & Totalitarianisme*, Indonesia: Nuansa Cendekia, (2007).

Selain menulis sebagai penulis utama, Akhtar juga memberikan kontribusi tulisan di beberapa karya, yaitu sebagai berikut: ‘Art or Literary Terrorism?’, dalam D. Cohn-Sherbok (ed.), *The Salman Rushdie Controversy in Interreligious Perspective* (Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1990); ‘The Limits of Liberalism’ dalam Bhikhu Parekh (ed.), *Free Speech* (London: Commission for Racial Equality, 1990); ‘The Future of Christian-Muslim Relations’, dalam D. Cohn-Sherbok (ed.), *The Canterbury Papers*, (London: Bellew, 1992); ‘Relationships Between Muslim Parents and Children in a Non-Muslim Country’, dalam M. King (ed.), *God's Law versus State Law* (London: Grey Seal, 1995); ‘The Possibility of a Philosophy of Islam’, dalam O. Leaman and S.H.Nasr (eds.), *The Routledge History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1995); ‘The Limits of Internal Hermeneutics’ and ‘Critical Quranic Scholarship and Theological Puzzles’, dalam H. Vroom and J. Gort (eds.), *Holy Scriptures in Judaism, Christianity and Islam* (Amsterdam, Atlanta: Rodopi, 1997); ‘The Dialogue of Islam and the World Faiths: The Role of Speculative Philosophy’, dalam P. Koslowski (ed.), *Philosophy Bridging the World Religions* (Boston, Mass.: Kluwer Academic, 2003); ‘The Revival of Philosophy among Muslims’, dalam D. Cheetham and R. King (Eds.) *Contemporary*

Practice and Method in the Philosophy of Religion (London: Continuum/T&T Clark, 2008); 'Prophet Warning: Justification, Retribution and Salvation in Islam – A Comparative Study', dalam P. Koslowski (ed.), *The Anxiety of End-Time* (Munich: Wilhelm Fink, 2012).

Akhtar juga menulis beberapa artikel jurnal ilmiah, yakni sebagai berikut: "Religious Messages and Cultural Myths", *Sophia*, Vol.25, No.3 (1986), pp. 32–40; "The Virtues of Fundamentalist Exegesis", *Scottish Journal of Religious Studies*, Vol.9, No.2 (1988), pp. 41–49; "Is there an Epistemic Parity Between Faith and Rejection?", *The Southern Journal of Philosophy*, Vol.26, No.3 (1988), pp. 293–305; "Miracles as Evidence for the Existence of God", *Scottish Journal of Religious Studies*, Vol.11, No. 1, Spring (1990), pp. 18–23; "Faust and the New Idolaters: Reflections on shirk", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol.1, No.2 (1990), pp. 252–260; "An Islamic Model of Revelation", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol.2, No.1 (1991), pp. 95–105; "The possibility of a philosophy of Islam", *History of Islamic Philosophy (Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman)*, Routledge (1996), pp 2065–2077; "The Dialogue of Islam and the World Faiths: The Role of Speculative Philosophy", *Philosophy Bridging the World Religions*, Kluwer Academic Publishers (2003), pp 21–37; "Finding and Following Jesus: The Muslim Claim to the Messiah", *Yaqeen Institute for Islamic Research* (2018); "Can an Islamic Natural Theology Explain God's Silence Today?", *Renovatio*, Fall 2019, pp 1–14; "A Path Straightened Out: Perspectives on Human Nature in the Qur'an", *Yaqeen Institute for Islamic Research* (2020); "Cultivating Faithful Enthusiasm: How the Qur'an Creates Transformative Willpower" *Yaqeen Institute for Islamic Research* (2022).

Tidak hanya menulis artikel jurnal ilmiah, Akhtar juga menulis artikel non ilmiah, di antaranya: Akhtar, Shabbir (21 August 1992). *Faith and Reason: Islam's virtuous way for the wealthy man*. Independent, UK; Akhtar, Shabbir (23 January 1993). *Faith and Reason: A common duty to cultivate rivalry in good works*. Independent, UK; Akhtar, Shabbir (29 January 1994). *Faith & Reason: Islam avoids the dangers of doubt*. Independent, UK; Akhtar, Shabbir (1 October 2020). *Killing for the sake of something called Art*. The Jakarta Post, Indonesia.

Menghadapi realitas masyarakat yang sangat materialistik yang bertumpu di atas pilar kapitalisme, ditambah lagi dengan sifat badui yang sulit diatur, dengan landasan moral paganisme yang sudah berurat berakar, tidak membuat Rasulullah patah semangat. Bahkan, ketika orang-orang kafir Quraisy meminta kepada beliau untuk menghentikan dakwah dengan kompensasi harta dan jabatan, beliau tetap teguh dalam menyebarkan ajaran Islam. Dakwah Rasulullah dalam menyebarkan ajaran Islam pada awalnya dilaksanakan di Mekah, kemudian dilanjutkan di Yatsrib (Madinah). Menurut Haikal, pada periode Mekah umat Islam belum memulai kehidupan bernegara dan Nabi sendiri ketika itu tidak bermaksud mendirikan suatu Negara. Misi Nabi selama di Mekah terfokus pada tiga hal utama sebagai berikut. *Pertama*, mengajak manusia agar meyakini bahwa tidak ada Tuhan yang patut disembah selain Allah swt., percaya kepada malaikat, rasul, hari kemudian, dan hal-hal yang berkaitan dengan rukun iman. *Kedua*, mengajarkan kepada manusia nilai-nilai kemanusiaan yang tinggi agar mereka tidak tertipu oleh godaan hidup duniawi yang menyilaukan. *Ketiga*, mengajak manusia untuk mendekatkan diri kepada Allah

swt (Kasdi, 2015).

Dalam konteks berdirinya negara Islam, periode dakwah di Mekah merupakan tahap pembentukan fondasi melalui pembersihan keyakinan dan menumbuhkan keimanan kaum muslimin. Perjuangan Nabi belum sampai pada pembentukan instrumen sebuah negara, karena institusi politik yang menopang sistem sosial dan ekonomi belum dibentuk. Selain karena agenda dakwah di Mekah belum mengarah pada pembentukan institusi politik, kondisi bangsa Quraisy yang masih kuat dalam mempertahankan *status quo* juga tidak memungkinkan untuk berdirinya sistem ketatanegaraan yang bersendi pada ajaran Islam.

Dengan kondisi demikian, Nabi Muhammad harus mengalihkan pandangan dan harapan baru pada masyarakat lain yang lebih memungkinkan untuk kemajuan dan kesuksesan dakwah Islam. Namun, ketika beliau mengalihkan pandangan dan harapan ke masyarakat suku Tsaqif sebelah timur laut Mekah, yaitu Tha'if, hasilnya setali tiga uang dengan harapan yang diletakkan pada masyarakat Mekah, bahkan beliau mendapatkan perlakuan yang sangat kejam dan tidak manusiawi. Adanya penolakan, penganiayaan, dan pengusiran penduduk Mekah dan masyarakat Thaif, tampaknya dakwah Islam mengalami stagnasi.

Fenomena ini mendorong Nabi untuk mengarahkan dakwah beliau kepada penduduk Yatsrib. Kebetulan saat itu kondisi Yatsrib sedang kacau balau akibat perang Bu'ats, perang besar yang nyaris menamatkan riwayat suku Aus dan Khazraj selaku aktor utama peperangan ini. Dakwah tersebut melahirkan perjanjian antara Nabi dengan kaum Muslim Yatsrib, yang kemudian dikenal dengan *Bay'ah 'Aqabah* dan terjadi dua kali. *Bay'ah 'Aqabah* inilah yang dipandang sebagai "pakta persekutuan" antara Nabi dan kaum muslim Yatsrib. Di dalam perjanjian tersebut disepakati oleh kedua belah pihak untuk saling membantu, melindungi, dan membela keselamatan, serta kepentingan masing-masing.

Bay'ah 'Aqabah antara Nabi dengan kaum muslim Yatsrib tersebut memberikan harapan baru kepada Nabi dan para pengikutnya untuk lebih leluasa menyiarkan dakwah Islam. Dalam beberapa bulan setelah *Bay'ah 'Aqabah* kedua, Nabi memerintahkan kaum muslim Mekah untuk berhijrah ke Yatsrib. Dalam sejarah tercatat bahwa Nabi dan Abu Bakar bersama kaum muslimin tiba di Yatsrib pada tanggal 16 Rabiul Awal bertepatan dengan 20 September 622.

Rasulullah sangat paham bagaimana mengatasi kondisi sosial heterogen Madinah yang menyimpan latenitas konflik akut. Atas dasar itu, setelah membangun masjid sebagai sentra aktivitas, langkah selanjutnya adalah memperkuat persatuan di kalangan Muhajirin dan Anshar dengan cara mempersaudarakan mereka, sampai dapat dikatakan bahwa tidak seorang pun dari kaum Muhajirin yang tidak mempunyai saudara dari kaum Anshar. Beliau melakukan konsolidasi kehidupan masyarakat Madinah yang heterogen tersebut, dengan melakukan penataan dan pengendalian sosial masyarakat secara bijaksana untuk mengatur hubungan antara golongan dalam berbagai bidang kehidupan.

Adapun terhadap golongan non-Muslim, khususnya kaum Yahudi, Nabi membuat perjanjian tertulis dengan mereka. Isi perjanjian itu terutama menitikberatkan persatuan kaum muslimin dan Yahudi, menjamin kebebasan beragama bagi semua golongan, menekankan kerja sama, persamaan hak dan

kewajiban di antara semua golongan dalam mewujudkan pertahanan dan perdamaian, serta mengikis segala bentuk perbedaan pendapat yang timbul dalam kehidupan bersama.

Perjanjian ini dibuat pada tahun pertama Hijriyah, sebelum terjadi Perang Badar dan dikenal dengan nama Piagam Madinah. Menurut Ashgar Ali Engineer, piagam tersebut sangat revolusioner dan sangat mendukung gagasan Nabi bagi terciptanya suatu masyarakat yang tertib dan damai. Sebelum adanya Piagam Madinah, masyarakat Arab tidak pernah hidup sebagai satu komunitas antarsuku dengan suatu kesepakatan. Sedangkan Sayid Ahmad Faraj mengategorikan Piagam Madinah sebagai undang-undang suatu negara yang baru muncul, yang di dalamnya mengatur kekuasaan politik, hak-hak manusia, dan pengelolaan urusan masyarakat. Ia merupakan peraturan asasi mengenai sistem politik dan sosial bagi komunitas Islam dan mengatur hubungan dengan komunitas lainnya. Perjanjian ini tidak hanya menghadirkan sebuah aturan masyarakat, namun juga merupakan dokumen yang mendasari terbentuknya sebuah negara (Kasdi, 2015).

Berangkat dari fakta historis di atas, para pemikir politik Islam lain seperti Dliya' ar-Rais juga menyimpulkan bahwa posisi Nabi di Madinah bukan hanya sebagai pemimpin agama, melainkan juga pemimpin politik. Hal ini juga dikemukakan oleh Muhammad Jalal Syaraf dan Ali Abdul Mu'thi, yang menegaskan bahwa dalam waktu yang bersamaan Rasulullah mampu menampilkan dirinya sebagai rasul dan sebagai kepala negara. Bahkan dalam pandangan Haikal, Nabi bukan hanya pemimpin spiritual umat Islam, melainkan juga pemimpin politik yang ulung (Kasdi, 2015).

Setelah menjadikan Madinah sebagai pusat kota dan peradaban Islam, Rasulullah mengirim delegasi ke negara-negara tetangga, mengadakan perjanjian dengan mereka, dan mengajak umat manusia untuk menganut agama Allah. Beliau juga melakukan pembebasan kota Mekah yang dikenal dengan *Fathu} Makkah*, yang terjadi pada tahun 10 Hijriyah dengan membawa rombongan sebanyak 120.000 orang. Pada saat pembebasan kota Mekah, kaum muslimin berada pada puncak kemenangan dan Rasulullah berada pada puncak kekuasaan, dan di saat yang bersamaan beliau juga berada pada puncak ketawaduan dan kasih sayang.

Di hadapan beliau berdiri dengan cemas dan tak berdaya orang-orang Quraisy yang dahulu menyakiti, memboikot, menganiaya, mengusir, dan memerangi Rasulullah dan sahabatnya. Jika beliau mau, saat itu hanya dengan perintah sepetah kalimat saja, ribuan pasukan beliau akan dengan mudah membinasakan mereka. Namun, yang dilakukan Rasulullah adalah memberikan ampunan kepada mereka, dengan sabda beliau, "Pergilah, sekarang kamu sekalian bebas."

Fakta sejarah menunjukkan bahwa Rasulullah membentuk suatu pemerintahan berdasarkan visi kenabian beliau, sehingga pemerintahan yang dibentuk itu kaya dengan dimensi spiritual dan internasional. Dalam waktu singkat, kekuatan Islam telah menjelma menjadi pesaing bukan hanya bagi kaum Quraisy, melainkan juga bagi dua kekuatan imperium waktu itu, yaitu Bizantium dan Persia. Setelah generasi beliau, kaum umat Islam berhasil memperluas wilayah kekuasaannya dengan menaklukkan daerah-daerah sekitarnya melalui peperangan melawan dua kekuatan adidaya tersebut. Negara Islam yang mulanya hanya berpusat di Madinah dapat melebarkan sayapnya ke sebagian besar wilayah Asia Barat dan Afrika Utara

(Wicaksono, 2020).

Namun walaupun uraian di atas adalah sebuah fakta sejarah, Perihal persoalan Islam dan politik, Alquran tidak memuat secara eksplisit untuk mendirikan negara. Seperti dikemukakan oleh Munawir Sjadzali yang dikutip oleh Abdul Azis Thaba, bahwa Islam tidak memiliki preferensi terhadap sistem politik yang mapan tetapi hanya memiliki seperangkat tata nilai etis yang dapat dijadikan pedoman penyelenggaraan negara (Thaba, 1996). Di dalam Alquran yang ada adalah konsep-konsep *ad-hoc* yang berkaitan dengan prinsip-prinsip yang berkaitan dengan kehidupan bermasyarakat seperti musyawarah, berkonsultasi, ketaatan kepada pemimpin, menegakkan keadilan, persamaan, tolong-menolong, dan kebebasan/toleransi beragama. Oleh karena itu lazim bila terjadi perbedaan teori pemikiran yang mereka kemukakan dengan kata lain bahwa persoalan ini adalah persoalan *ijtihadiah*. Hal tersebut menjadi landasan filosofi Shabbir Akhtar untuk menyebut bahwa agama Islam sebagai agama politik, melalui kesejarahan Nabi Muhammad yang di kritik oleh Kenneth Cragg dalam bukunya yang berjudul "*Muhammad and the Christian*" (1984) dan "*Readings in the Quran*" (1988).

Oleh karenanya Islam dan politik merupakan persoalan *debatable* atau diskursus di kalangan peminat kajian keislaman baik pada era klasik, pertengahan maupun kontemporer. Di antara tokoh-tokoh Islam atau pemikir politik Muslim awal yang mengkaji persoalan ini adalah: Ibnu Abi Rabi', al-Farabi, al-Mawardi, al-Gazali, Ibnu Taimiyah, dan Ibnu Khaldun (Sjadzali, 1993). Mereka menawarkan berbagai teori tentang Islam dan Negara, dan perbedaan pemikiran atau teori ini tidak lepas dari situasi dan kondisi mereka yang berbeda.

Kemudian muncul Munculnya para pemikir dan pembaru seperti Jamaluddin Al-Afghani (1839-1897 M), Muhammad Abduh (1849-1905 M), Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935 M), Muhammad bin Abdil- Wahab (1703-1792 M), Hasan Al-Banna (1906-1949 M), Abul A'la Al-Maududi (1903- 1979 M), Sayyid Quthb (1906-1968 M), dan Ali Abd Ar-Raziq (1888-1966 M) (Abegebriel et al., 2004) yang melahirkan apa yang disebut fundamentalisme, modernisme, tradisionalisme, sekularisme Islam, nasionalisme, dan lain-lain adalah bentuk- bentuk riil dari hasil interaksi intensif antara Islam dan persoalan kemasyarakatan. Adapun yang akan di uraikan dalam artikel ini ialah pemikir kontemporer Islam bernama Shabbir Akhtar, sosok yang menggaungkan agama Islam sebagai agama politik.

Perkembangan Pemikiran Shabbir Akhtar Tentang Islam Sebagai Agama Politik

Menurut Akhtar, Kristinitas dan Buddhisme pada hakikatnya adalah agama-agama keselamatan diri sendiri (privat) yang menyerukan postur lunak ketakberdayaan dan kelemahan dalam dan terhadap duniawi. Adapun Islam adalah sebaliknya, adalah agama yang melibatkan tindakan (aksi) politik yang dibatasi secara Moral (Akhtar, 2002). Oleh karenanya Nabi Muhammad mengajarkan dan menanamkan kepada para pengikutnya pengertian yang kuat tentang tanggung jawab sosial massal yang diakibatkan oleh agama yang sejati, yaitu kepatuhan kepada Islam pada akhirnya menuntut aktivisme politik. Sehingga menurut Akhtar, sejak Nabi Muhammad mulai menyebarkan Islam hingga sekarang, Tuhan telah 'memiliki'

sebuah partai politik; dan setiap solidaritas religius umat Muslim secara alamiah ingin melibatkan Dia pula.

Jika dalam sejarah Barat, mereka mengambil Marxisme untuk mengajari orang Kristen bahwa kesalehan pribadi nyaris sia-sia di dunia dengan kegagalan politik yang berskala besar. Tetapi kaum Marxis dapat mengklaim bahwa tidak ada pelajaran penting semacam itu yang berkenaan dengan kaum Muslim. Sebab, Islam kerap kali menggerakkan massa, yang meminta tindakan pembangkangan dan memberikan pengorbanan dalam konteks perjuangan dan perang suci (*jihad*) melawan bentuk-bentuk militan kejahatan. Hal tersebut di sebabkan karena Islam adalah agama aksi, sehingga apa pun yang dikatakan tentang ketegaran politik Yahudi dan Kristen kontemporer, agama politik-nya Nabi Muhammad akan terus mencoba meruntuhkan dinasti-dinasti. Seperti dalam ranah militansi politik, 'Islam Terapan' tidak dapat disangkal adalah pelaku paling menonjol. Kaum Muslim, dapat dibenarkan membanggakan paduan uniknya antara antusiasme religius dan antusiasme politik yang tidak dapat direduksi. Sehingga umat Muslim mengilhami mereka memiliki derajat kebersediaan syahid yang paling tinggi di antara agama-agama lain (Akhtar, 2002).

Islam dan para juru bicaranya terus memperingatkan kaum beriman akan kewajiban sosial dan politik mereka; di antaranya ialah kewajiban untuk menjamin bahwa iman tidak boleh berkompromi (dengan ketidakadilan dan kejahatan) atau terkooptasi (oleh kekuasaan [politik]) yang zalim). Islam tidak mungkin menjadi industri ternasionalisasi. Menurut Akhtar, banyak pangeran mahkota dan raja-raja yang telah mencoba untuk menjinakkannya tetapi tidak satu pun yang betul-betul berhasil. Kaum Muslim adalah orang-orang yang mengenal dirinya sendiri – mengetahui bahwa diri mereka adalah kekuatan yang banyak diperhitungkan. Hal tersebut, mereka mengambil ajarannya dari kitab suci yang menggambarkan mereka sebagai komunitas (umat) yang adil dan seimbang, yaitu umat yang mencegah atau melarang kejahatan (kesalahan), menyuruh kebaikan (kebenaran), yang mengambil jalan pertengahan yaitu jalan yang lempang (Akhtar, 2002).

Sehingga pada akhirnya, keterlibatan dengan kekuasaan baik dalam visi Islam adalah akibat dari keyakinan bahwa penderitaan manusia dalam banyak hal tak terelakkan, hakikatnya tetap merupakan fenomena murni politik. Maka dari itu Islam mengakui kemungkinan hadirnya tatanan sosial yang makmur lagi adil di atas bumi. Berbeda dengan Kristianitas yang mengambil visi lain, melihat – atau, secara prinsip 'harus' melihat dosa radikal dari sifat dasar manusia yang mendesakkan embargo operatif atas kemungkinan hadirnya keadilan sosial pada sisi suram kini. Keadaan dekaden manusia mengakibatkan cacat sosial permanen yang tidak dapat dihilangkan oleh tatanan sosial mana pun. Oleh karenanya Kristianitas seperti Buddhisme, memandang sebagian besar penderitaan manusia sebagai penampakan apolitik dari keadaan buruk manusia, yang mentransendensikan seolah-oleh itu adalah pemecahan yang murni politik. Sedangkan Islam sebaliknya, memang dicirikan oleh kepedulian yang integral pada penggunaan kekuasaan secara bertanggung jawab untuk mengabdikan kepada perubahan sosial yang pada gilirannya berfungsi untuk menghilangkan berbagai ragam keterkanaan dan kemalangan manusia yang tidak terhindarkan (Akhtar, 2002).

Setelah mengungkap landasan agama Islam sebagai agama politik, Akhtar kemudian menelaah tuduhan Kristen melalui karya-karya Kenneth Cragg. Dikatakan, kaisar dalam tabiat Muhammad yang berkuasa di Madinah adalah pengkhianatan terhadap tugas kenabian pada masa-masa gelap kekuasaan duniawiah. Pola-pola alternatifnya adalah seorang Yesus yang bermartabat abadi kesabaran tanpa perlawanan, seorang Jeremia yang meratapi kematian di gurun gersang, dan sesungguhnya Muhammad sendiri dalam tahun-tahun kerja keras dan kekalahan di Makkah. Motif-motif inkonoklastik Arab untuk menginginkan keberhasilan yang niscaya bukan motif-motif yang tidak layak; dia menginginkan agar Tuhan berada di atas, tetap berada di medan 'perjuangan' meski sebagian besar manusia bersikap arogan dan suka menentang. Sehingga betapa mulianya tujuan tersebut (Cragg, 1999).

Tetapi menurut Akhtar, tuduhan tersebut menyimpulkan bahwa dia menyalahpahami sifat kemenangan dalam sisi ruh: tujuan Tuhan kadang-kadang mempertahankan bahkan sesungguhnya pola kegagalan duniawiah. Bagi orang Kristen modern, "kemenangan yang nyata" (QS. Al Fath [48]: 1) bagi militan kaum Muslim adalah suatu kegagalan di mata penentu tertinggi nasib dan takdir manusia (Akhtar, 2002).

Lebih lanjut Akhtar mengungkapkan bahwa pandangan Kristen tentang peran kekuasaan yang didasarkan atas asumsi yang menjaganya sangat dapat dipahami, bahkan barangkali dijustifikasi. Tentu tidak mengejutkan jika kita catat bahwa Yesus tidak seperti Musa sebelumnya dan Muhammad setelahnya.

Dan meskipun gambaran historis kita tentang kehidupannya sangat rapuh, tampaknya dia tidak pernah mendirikan kekuasaan politik dan pemerintahan. Benar bahwa terdapat sejumlah dukungan agak samar – dalam suatu ucapan yang mungkin dikaitkan dengan dirinya oleh pendeta pada masa kemudian – bagi didirikannya sebuah "Gereja". Tetapi Gereja, sebagai *corpus Chisti* dewasa ini dilihat sebagai institusi yang memproklamasikan kekuasaan ruh, demikian dikatakan, bukannya meletakkan dasar-dasar bagi tatanan sosio-politik dalam pengertian baku (Akhtar, 2002).

Gagasan tentang tatanan seperti itu kerap kali dicurigai dalam ajaran Kristen. Tampaknya, sangat mungkin bahwa Yesus sendiri, karena singifikasi harapan-harapan eskatologis dan persepsi tentang kesengeraan perhitungan Ilahiah di dalam pandangan Yudaisme Palestina abad pertama, memandang saran berdirinya sebuah negara politik yang mapan sebagai sesuatu yang berlebih-lebihan. Alternatifnya, sebagaimana disarankan oleh banyak akademisi, boleh jadi bahwa Kristianitas muncul sebagai semacam persaudaraan esoterik dan mistikal yang tidak pernah tergelincir lepas dari Hukum Tuhan yang "hanya bersedia memberikan sesuatu kepada domba Israel yang hilang." Tetapi bagaimanapun, banyak pemikiran termuka kemudian di kalangan umat Kristiani secara karakteristik merupakan pandangan bahwa umat Kristiani secara karakteristik merupakan pandangan bahwa karena integritas sifat dasar manusia dihancurkan oleh dosa asal, manusia tidak mampu mencapai tatanan yang makmur dan adil di dunia ini. Kekuasaan tidak dapat menghilangkan atau mengurangi cacat yang diakibatkan oleh dosa radikal; sepanjang hati manusia korup, mereka tidak mampu menegakkan suatu masyarakat yang

sepenuhnya adil. Maka, tidak mengejutkan orang Kristen telah melihat dukungan religius memuaskan kecurigaan moral tentang penggunaan kekuasaan duniawiah dalam melayani tujuan-tujuan sosial-politik.

Sedangkan cerita Islam adalah cerita yang berbeda. Perbedaan itu berakar dalam prakonsepsi teologis yang bertentangan tentang Sifat Tuhan dan sifat dasar manusia. Baik laki-laki maupun perempuan wajib mendirikan Kerajaan Tuhan di muka bumi – suatu tatanan sosial yang makmur di mana setiap warga negara taat kepada Hukum suci. Karena manusia tidak berpembawaan korup atau dekaden, dia memiliki kapasitas untuk memakai kekuasaan guna melayani tujuan-tujuan iman. Sehingga Islam dalam prinsipnya tidak mengenal pemilahan antara aspek kehidupan religius dan aspek kehidupan sekular; semuanya ditempatkan di dalam, yang menurut istilah Arthur Miller, “dari rahim hingga makam”, dan sebenarnya di luar di bawah kedaulatan yang benar. Hingga setiap sumber daya dan sarana harus dimanfaatkan dalam melayani Tuhan (Akhtar, 2002).

Frithjof Schoun membuat perbandingan tajam dengan seperti berikut: “Aspek sangat penting moralitas Kristen jauh lebih banyak moralitas instrinstiknya ketimbang moralitas sosialnya, adalah penolakan menuntut keadilan; sikap ini mengandaikan kesadaran kita akan keadilan yang dekat di satu sisi dan kesadaran akan ketidakadilan bawaan-semu kita sendiri di sisi lain, egoisme alamiah dan bahaya kebanggaan yang merupakan jejak orang yang jatuh.”

Tentang persoalan keadilan, sebagaimana persoalan kesenangan, Islam memelihara sikap yang seimbang dan tidak mempertentangkan; seraya mengintegrasikan ke dalam perspektifnya sudut pandang Yesus. Ia juga mempertimbangkan hak-hak alam; ia mempertimbangkan fakta bahwa bukan hanya sikap hal alamiah di dalam dirinya sendiri tidak berbahaya bagi jiwa, ia juga mencakup suatu kemungkinan kimia mistik dan kebajikan, yang menggagalkan sesuatu yang tidak alamiah. Hal tersebut berarti bahwa orang Islam di satu pihak menarik pedang “demi Tuhan” dan “oleh Tuhan” dan di pihak lain menariknya tanpa melupakan untuk tetap tulus hati, kapan di mana pun kedermawanan dapat dan harus diperhatikan. Hal ini setidaknya secara prinsip adalah perspektif Islam, harus diterapkan oleh setiap Muslim yang taat pada Sunnah” (Schoun, 1985).

KESIMPULAN

Nabi Muhammad mengajarkan dan menanamkan kepada para pengikutnya pengertian yang kuat tentang tanggung jawab sosial massal yang diakibatkan oleh agama yang sejati, yaitu kepatuhan kepada Islam pada akhirnya menuntut aktivisme politik. Sehingga menurut Akhtar, sejak Nabi Muhammad mulai menyebarkan Islam hingga sekarang, Tuhan telah ‘memiliki’ sebuah partai politik; dan setiap solidaritas religius umat Muslim secara alamiah ingin melibatkan Dia pula. Oleh karenanya Islam kerap kali menggerakkan massa, yang meminta tindakan pembangkangan dan memberikan pengorbanan dalam konteks perjuangan dan perang suci (*jihad*) melawan bentuk-bentuk militan kejahatan. Hal tersebut di sebabkan karena Islam adalah agama aksi, sehingga apa pun yang dikatakan tentang ketegaran politik Yahudi dan Kristen kontemporer, agama politik-nya Nabi Muhammad akan terus mencoba meruntuhkan dinasti-dinasti. Dengan demikian Inti pemikiran Akhtar

mengenai Islam sebagai agama politik ialah sebuah agama yang memiliki usaha terpadu antara keimanan dan kekuasaan, suatu militan tulus yang mencoba menjamin keadilan, dan telah menghalangi ambisi ekspansionis dua adidaya dalam abad ini.

REFERENSI

- Abegebriel, M. A., Abeveiro, Y. A., & SR-Ins Team. (2004). *Negara Tuhan The Thematic Encyclopaedia*. SR-Ins Publishing.
- Akhtar, S. (1990). *A Faith for All Seasons: Islam and the Challenge of the Modern World*. Bellew.
- Akhtar, S. (2002). *The Final Imperative: An Islamic Theology of Liberation*. Nuansa.
- Akhtar, S. (2008). *The Quran and the Secular Mind: A Philosophy of Islam*. Routledge.
- Armstrong, K. (2000). *Muhammad Sang Nabi*. Risalah Gusti.
- Cragg, K. (1999). *Jesus and the Muslim*. Oneworld.
- Kasdi, A. (2015). Genealogi dan Sejarah Perkembangan Politik Islam. *ADDIN*, 9(2). <https://doi.org/10.21043/addin.v9i2.616>
- Khaldun, I. (1958). *Muqaddimah*. Dar as-Salam.
- Muslikhati, S. (2012). Model Pemerintahan Dunia: Perspektif Taqyuddin An Nabani. *Jurnal Hubungan Internasional*, 1(2). <https://doi.org/10.18196/hi.2012.0015.139-148>
- Ridwan, H. R. (2007). *Fiqih Politik: Gagasan, Harapan, dan Kenyataan*. FH UII Press.
- Schoun, F. (1985). *Christianity/Islam; Essay in Esoteric and Ecumenism*. World Wisdom Books.
- Shihab, M. Q. (2000). *Tafsir Al-Mishbah*. Lentera Hati.
- Sjadzali, M. (1993). *Islam dan Tata Negara: Ajaran Sejarah dan Pemikiran*. UI Press.
- Thaba, A. A. (1996). *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*. Gema Insani Press.
- THE. (1997). *Cooperative society*. Times Higher Education. <https://www.timeshighereducation.com/news/cooperative-society/103830.article>
- Wicaksono, H. (2020). Sejarah dan Penyebaran Islam di Asia dan Afrika. *Rihlah: Jurnal Sejarah Dan Kebudayaan*, 8(1), 46–65.