

ISLAM DAN POLITIK

(Sebuah Kajian Historis – Analitis)

SAMSAHUDI

Fakultas Syari'ah IAI Qamarul Huda Bagu Lombok Tengah
samsahudi78@gmail.com

Abstrak: Sejarah telah membuktikan bahwa dalam perkembangannya sebagai sebuah Idiologi yang legal-formalistik, Agama tidak bisa dipisahkan dengan kondisi politik suatu lembaga Negara dimana ia tumbuh dan berkembang. Semenjak dideklarasikan oleh Nabi Muhammad SAW sebagai Agama terakhir sekaligus sebagai penyempurna Risalah Nabi-Nabi Sebelumnya, dalam perkembangan sejarahnya tidak luput dari kontaminasi politik Arab saat itu, meskipun saat itu bangsa Arab belum mengenal konsepsi politik secara formal. Namun demikian dalam tindakannya sudah menggambarkan Fakta real tentang politik.

Kata Kunci: *Pemikiran, Sistem, Politik*

A. Prolog

Abad 16 merupakan kurun waktu yang mewarnai berbagai kemajuan, baik di bidang sains teknologi maupun pergerakan-pergerakan sosial politik yang disebut juga dengan zaman modern. Dengan didominasi oleh peradaban barat, kaum muslimin dihadapkan pada berbagai problem yang harus diselesaikan sendiri sebagai 'PR' seiring dengan perjalanan ruang dan waktu.

Bebagai tantangan itu muncul dan menyebabkan berbagai aturan yang secara normatif pada awalnya dianggap mapan namun kini mulai dipertanyakan kembali. Salah satunya adalah Hukum Islam dengan berbagai implikasi dan peran sosio historisnya yang mendominasi peradaban Islam. Muhammad Abid Al-jabiri, seorang sajana kontemporer Arab mengatakan dalam kurun waktu yang sangat panjang kaum muslimin didominasi oleh peradaban Fiqh. Maka pernyataan ini setidaknya tidaknya sebagaimana Schaht¹ menyinggung problematika kaum muslimin, lebih dihadapkan pada peran dan dinamika hukum Islam dari pada teologi. Menurutnya teologi tidak berperan secara aktif dalam membentuk peradaban Muslim.

Prihal tentang dinamika yang dimainkan oleh kaum muslim selanjutnya sebagaimana Fazlurrahman² menyatakan bahwa pangkal pergolakan dalam pemikiran Islam adalah bermula dari

¹ Lihat Joseph Schaht, *Introduction to Islamic Law*, (Boston Clarendon Press. H. 15

² Lihat Fazlurrahman, *ISLAM*, alih bahasa Ahsin Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1986. h. 62. Juga Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh Al-mazhab al-Islamiyyah* (Kairo) h.93

politik dan kemudian membias kepada persoalan teolgi dan fiqh. Persoalan yang semula muncul adalah kesadaran kaum muslim terhadap persoalan politik belu menjadi wacana yang mandiri dan hampir-hampir belum menyentuh sama sekali terhadap orientasi politik secara nyata sebagai gerakan untuk menyatakan sebuah pembaharuan, maka artikulasi yang mudah di terima kaum muslim sebagai wahana berkelanjutan tersebut adalah Fiqh.³

Politik dalam kajian yang sangat ribral sebenarnya bukanlah persoalan yang harus di tempatkan dalam wilayah Fiqh *an sich*, namun lebih pada makna gerakan rasional berbasis kepentingan. Tentunya kepentingan pada diskursus ini harus meletakkan ukuran rasio (kepentingan) dengan aspek transenden dalam kajian politik.

Diskursus yang sesungguhnya menarik, sebenarnya justru bermula dari tarik ulur antara nilai transenden ini dengan kenyataan produk manusia sendiri yang harus di tentukan secara individu tanpa campur tangan Tuhan. Kondisi inilah yang telah mewarnai diskursus dalam pemikiran politik yang berbasis keagamaan. Maka akan mudah di terima bahwa tarik ulur tersebut berasal dari hegemoni peradaban barat yang sampai saat ini telah banyak mewarnai (Mempengaruhi) bukan hanya peradaban Islam namun juga pada peradaban-peradaban dunia yang lainnya.

Selanjutnya untuk mengenali interaksi itu =kalaulah bukan dikatakan menggusur= tentang barat dan islam dalam wacana yang saling mengadakan penetrasi sistem sosial, budaya dan sekaligus peradaban, maka wajah barat lebih bersifat agresif-hegemonic, sementara di sisi lain kaum muslim lebih menampilkan perlawanan yang lebih bersifat radikal-transedental.

Alternatif perlawanan seperti ini dianggap sangat relevan dan strategis, karna lebih dekat dengan nuansa ke-*ilahi*-an, dimana penilaian itu harus di akui oleh kaum muslim sebagai sumber yang bersifat mutlak. Kaum muslimin tidak mau di dikte oleh kaum barat dalam segala lini kehidupan kalau harus mengeliminir pola *Tauhid* yang sudah baku.⁴ Namun demikian pandangan penolakan itu tidak serta merta di dukung oleh fakta actual-rasional untuk mengakuinya sebagai keunggulan yang harus di terima dan justru harus di tolak dengan segala kekuatan yang ada, bahwa hal tersebut sesungguhnya tidak Islami.

³ Untuk melihat hubungan antara *siyasah* yang di definisikan sebagai politik dengan fiqh, lihat Azyumardi Azra, *Siyasah, Syari'ah dan Historiografi, Refleksi Sejarah Islam*, dalam Muhammad Wahyuni Nafis dkk (ed). *Kontekstualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: IPHI dan Paramadina, 1995, h.452-463.

⁴ Pola Tauhid dalam Islam telah dianggap baku sebagai dasar perilaku Muslim. Untuk selanjutnya Lihat Abu al-'A'la al-Maududi; *Khilafah dan Kerajaan*, alih bahasa Ali ihsan Fauzi, (Bandung: MIZAN, 1988) h.43. Juga Fazlurrahman: *Tema-tema Pokok Al-Qur'an*. Alih bahasa Ahsin Muhammad. (Bandung: Penerbit Pustaka. 1985) h.83

Dengan segala upaya kaum muslimin berusaha untuk menyelesaikan sendiri bahwa Islam telah menyediakan seperangkat tata-nilai yang lengkap, bukan hanya pada persoalan duniawi saja tetapi juga ukhrawi. Barangkali inilah yang menjadi *Flatform* perjuangan kaum muslimin untuk menggali identitasnya sendiri tanpa harus bersusah payah mendapatkannya pada orang lain.

B. Dinamika Sejatah Politik Islam

Akar dasar Islam yang di turunkan dengan perangkat doktrin normatifnya, merupakan kerangka dasar yang membingkai otensitas ajarannya sebagai Agama yang Rohmatan Lil Alamiin. Hal demikian menunjukkan bahwa dalam Islam, doktrin Agama merupakan bagian integral yang mendasari tingkah laku dan kreatifitas manusia. Sebagaimana yang terefleksi pada masa Kehidupan kehidupan Nabi Muhammad SAW. Pada awal sejarah lahirnya Islam telah banyak fakta dan konsensus-konsensus yang mejadi titik tolak adanya teori politik.

Salah satu bahasan yang menjadi sangat penting adalah masalah penggalian adanya berbagai peristiwa politik yang belum sepenuhnya di sadari oleh kaum muslim sebagai pola politik yang harus di ikuti, karna semua tata sosial budaya mereka masih di pusatkan pada proses transendensi yang berasal dari Nabi Muhammad SAW. Dimana selain beliau memiliki otoritas spiritual yang mutlaq dari Alloh SWT dalam bentuk kenabian, beliau juga mempunyai otoritas sosial politik sebagai pemimpin negara. Prinsip Demokrasi yang beliau tampilkan pada periode ini hadir dengan terbentuknya piagam madinah yang sangat mengedepankan nilai keadilan(*'Adalah*) dan kesamaan hak (*Musyawah*) serta kedudukan yang sama di mata hukum.

Setelah Nabi SAW wafat, sistem kepemimpinan demokrasi tersebut berlanjut ke masa pemerintahan ke masa khulafa'urrasyidin, dan baru mengalami distorsi menjadi sistem dinasti (Malkiyyat) pada periode berikutnya. Sistem dinasti ini berlangsung selama beberapa periode, yaitu pada masa pemerintahan dinasti Umaiyyah dan dinasti Abbasiyah yang menerapkan sistem monarki dalam kelanjutan kepemimpinannya.

Meskipun periode ini merupakan akhir dari demokrasi klasik, namun satu hal yang tidak dapat di pungkiri bahwa pada masa inilah Islam mendapatkan sejarah *Renaissance*-nya, sehingga periode ini di sebut sebagai masa *Golden Age*. Dimana pada masa pemerintahan ini Islam memiliki suatu fase yang dapat menstabilkan kehidupan politik dan intelektual yang paling cemerlang. Pada perkembangan berikutnya, ketika ekspansi politik Islam mulai meluas, konsekwensi alamiah yang harus di hadapi adalah terjadinya interaksi sosial dengan peradaban luar yang memiliki

budaya dan institusi yang berbeda. Hal ini kemudian menjadi awal dari terjadinya interaksi dan adaptasi yang menuntut adanya semangat toleransi dalam menyikapi.

Pada perkembangan selanjutnya, dimana setelah main-stream modernisme berhembus dan sistem pemerintahan khilafah sudah tidak dapat di pertahankan lagi, beberapa aktor pembaharu dalam dunia politik Islam banyak bermunculan guna menawarkan sistem pemerintahan yang dianggap ideal dan relevan. Sebut saja seperti Jamaludin Al-afgani, Muhamad Abduh, Rasyid Rida, Ali Abdul Raziq dan pembaharu lainnya dari berbagai penjuru dunia. Salah satu yang banyak di temukan dari rasionalisasi sejarah Islam adalah itu adalah karya al-Mawardi yang berjudul *Ahkam al_sultaniyyah*⁵. Di bawah berbagai kecurigaan pemikir modern, karya ini muncul bukan saja sebagai gambaran sosial-budaya, tetapi juga sebagai karya acuan dan standar politik Islam⁶. Sedemikian penilaian itu muncul karna ia telah mempresentasikan berbagai ragam pola maupun bangunan politik yang telah terjadi dengan sedikit mengarah kepada apologi kaum moderat.

Yang menjadi penting dalam karya ini adalah adanya simbiosis agama yang berwatak solutif terhadap fakta sejarah. Ia tidak membedakan fungsi perintah maupun larangan yang di fahami sebagai indigenous agama itu sendiri. Karya ini jelas mengimplikasikan adanya perdebatan krusial tentang kesatuan Agama dan Negara (*ad_Din wa ad-Daulah*). Pada posisi ini politik masih di definisikan sebagai produk sosial masyarakat dan belum menyentuh kebakuan antara pemimpin dan yang di pimpin dalam wacana yang berhdapan dengan Negara. Namun bila pertanyaan tentang Negara di tujukan untuk menyatakan simplikasi fungsi kesejarahan maka fakta itu telah terjadi sebelum Islam tetapi dengan konsep monarki.

Sejalan dengan karya tersebut telah muncul karya lain yang hampir mengimplikasikan hal sama atas persoalan-persoalan yang di bangu *al_Mawardi* kalaulah mungkin justru memperkuat dan melengkapinya dengan unsur-unsur sentimen kelompok dan mungkin dengan nuansa mistis kedaerahan⁷. Namun bila di lihat secara cermat sebenarnya kesatuan Agama dan Negara tersebut dapat di asumsikan telah terpisah secara teoritis walaupun pengedepanan konsep esatuan tersebut berlangsung dalam suasana konflik antara berbagai sekte keagamaan dalam Islam. Dan seanjutnya

⁵ Lihat Abu hasan Ibn Muhammad: *al-Mawardi al-Basri al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr)

⁶ W. Montgomery Watt: *Islam Political Thought* (Edin burgh: Edinburgh University Press, 1968)h. 101

⁷ Untuk melihat suasana mistis kedaerahan, *Ibn Taimiyyah* mendfinisikan *Sultan* sebagai bayangan Tuhan di Bumi (*Zillulloh Fil Ardhi*). Selanjutnya Lihat *Ibn Taqiuddin: As-Siyasah al-Syar'iyah* (Kairo: Darul fikr)h. 208

sedikit demi sedikit teori-teori tersebut mengalami degradasi fungsi karna harus berhadapan dengan banyak problema goeografis dan pergesekan budaya di berbagai kawasan dunia.

Kondisi tersebut berlanjut hingga berada pada masa modern yang telah banyak di sikapi kaum muslim sebagai era kebangkitan atas berbagai kemunduran yang di alami kaum muslim dalam berbagai bidang, yang justru telah banyak menimbulkan sikap proteksi yang berlebihan terhadap ajaran Islam. Untuk menyelesaikannya mestilsh di perlukan persatuan umat Islam dunia. Maka muncul lah gerakan-gerakan pan-Islamisme-nya Jamaludin Al-afgani, jamaat-e Islami-nya al-Maududi maupun gerakan al-Ikhwanul al-Muslim-nya Hasan Al-banna.

Kondisi yang kritis ini kemudian di cermati oleh Ali Abd Razik⁸ seorang ulama al-Azhar Mesir sebagai langkah kemunduran. Ia menyikapi bahwa menyatukan umat Islam dalam satu wadah adalah salah satu kekeliruan, karna telah mengingkari konsep pluralisme yang telah berkembang. Untuk memperkuat tesisnya tentang antitesis pemikiran politik Mawardi-an berkembang, ia berusaha untuk mendefinisikan kembali sistem pemerintahan Islam yang ideal dengan menelusuri sejarah. Dan Ia sampai pada sebuah kesimpulan bahwa kepemimpinan pada masa Nabi SAW tidak bersifat sakral dan hanya kepemimpinan duniawi saja. Ia juga menjelaskan bahwa sistem pemerintahan khilafah yang murni dan sah hanya ada pada ke khalifahan khulafa'urrosyidin. Oleh karena itu Ia sangat mendukung penghapusan lembaga ke khalifahan sembari menawarkan suatu sistem alternatifnya mengenai negara skuler. Dan pandangannya –yang menstimulasi munculnya kontroversi besar dari berbagai kalangan ini- Razik mengintrodusir sebuah tesis yang mewakili penolakannya terhadap sistem ke khalifahan Turki dengan berbagai alasan, antara lain;

- Bahwa Nabi SAW tidak membangun negara yang ber-otoritas murni spiritual.
- Islam tidak menentukan sistem pemerintahan yang definitif, karna itu umat Islam bebas memilih bentuk pemerintahan apapun yang di rasakan cocok/
- Tipe-tipe pemerintahan yang di bentuk setelah wafatnya Nabi SAW, tdak memiliki dasar dalam doktrin Islam, sistem ini semata-mata di adopsi oleh orang Arab dan di naikkan derajatnya dengan istilah khalifah untuk memberi legitimasi religious.

⁸ Ali Abd Razik sebenarnya bukanlah pencetus teori skuler sebagaimana di definisikan oleh barat. Pandangannya tentang pemerintah lebih di asumsikan untuk menolak sistem khilafah sebagaimana telah di propagandakan oleh Muammad Rasyid Rida. Selanjutnya Lihat Ali Abd Razik: *Khilafah dan Pemerintah dalam islam*, Alih Bahasa Muhammad al-baqir (Bandung: Penerbit Pustaka 1985)

- Bahwa sistem ini telah menjadi tipuan bagi sebagian besar persoalan dunia Islam, karna Ia di gunakan untuk melegitimasi tirani dan menimbulkan *dekadensi* bagi umat Islam.

Tokoh-tokoh yang menentang Razik melihat bahwa tesis ini menimbulkan suatu kebingungan yang di sebabkan oleh statmennya yang di pandang bersebrangan antara satu dengan yang lainnya. *Pertama* Statmen utama dalam bukunya adalah Ia memandang bahwa khalifah tradisional tidak bersifat mandat dan tidak secara ketat berdasarkan Syari'ah. Dengan demikian umat Islam bebas memilih mengambil bentuk pemerintahan yang di anggap ideal. *Ke dua* Bahwa Islam tidak menentukan norma-norma politik apapun, sehingga umat Islam bebas memilih cara yang bisa di terima untuk menangani masalah ke-duniawi-an mereka. Pandangan yang paradoks ini kemudian mendapat respon yang berbeda dar tokoh-tokoh pembaharu Islam yang lainnya.

Bersamaan dengan kontroversi mengenai sistem pemerintah yang ideal tersebut, di sisi lain muncul gerakan Islam modern di bawah bendera Ikhwanul Muslim yang di dirikan oleh Hassan Al-Banna. Menurutny, pembaharuan harus di mulai dengan perjuangan kemerdekaan dari kolonialisme, dengan membangun Negara dan sistem pemerintahan yang kuat berdasarkan prinsip Islam, serta memperjuangkan kemakmuran dan keadilan sosial berdasarkan Syari'ah.

Betapapun telah terjadi dinamika khilafah dalam konteks tersebut, namun satu tawaran yang pasti tentunya bahwa prinsip dan sistem Negara yang ideal adalah sistem yang di dasarkan pada semangat kemanusiaan sebagaimana prinsip dasar syari'ah Islam. Langkah ini walaupun tidak di ketahui seketika, namun secara berangsur-angsur akan dapat di fahami dan di terima oleh kalangan umat Islam. Maka yang harus di tegaskan kembali adalah bahwa kesatuan prinsip dan sistem politik dalam Islam lebih di asumsikan dalam pengertian yang berbeda sebagaimana yang di definisikan oleh Barat.

Dalam pranata praktis memang bentuk dan sistem pemerintahan dala Islam sesungguhnya tidak harus ber lambangkan Islam, namun secara substansi berasaskan Islam, sebagaimana yang terdapat pada banyak negara dewasa ini. Dan landasan yang sangat substansial di pakai dalam pengertian ini akan merujuk kepada sistem nilai. Bagi pendalaman materi ini maka ide skularisme menjadi tidak relevan, karenanya yang menjadi relevan menurut Nurkholis Madjid adalah skularisasi. Perhitungan ini tentunya lebih di tekankan oleh peran pemikiran dan terlembagakan dalam konsep Ijtihad.

C. Politik: Perspektif Barat dan Islam

Untuk mengetahui keabsahan teori politik Islam kontemporer tentunya tidak terlepas dari “Intervensi” idiologi Barat dalam Islam. Bagaimanapun lahirnya demokrasi, Perlindungan Hak Asasi Manusia (HAM) dan konstitusionalisme, tidak terlepas dari pengaruh barat dalam dunia Islam. Sebenarnya konsep dasar Ham dan Demokrasi yang kita kenal sekarang mulai berkembang dalam wacana politik di Eropa pada abad pertengahan, sejalan dengan perkembangan faham kebangsaan yang kemudian mengilhami terbentuknya negara-negara bangsa yang modern dan skuler. Ketika itu Negara bangsa yang tumbuh berkembang sangat absolut, yang mana lebih menjadikan rakyatnya sebagai penanggung kewajiban dari pada pengemban hak. Keadaan ini kemudian memancing timbulnya berbagai konflik jika diantara penguasa dan warga negara atau kekuasaan dan kebangsaan yang kemudian muncul sebagai infra-struktur kebebasan yang tak dapat di elakkan. Lalu bagaimana infra-struktur kebebasan itu muncul?⁹

Ketika kekuasaan raja-raja merambah ke suatu negeri beserta seluruh rakyatnya yang hanya berkuasa terhadap *teritori* tertentu dan dalam urusan duniawi saja maka mulai terjadi persoalan dalam urusan-urusan raja. Yang di pertanyakan adalah dari mana memiliki kekuasaan atas *teritori* dan urusan ke-duniawi-an. Persoalan itu tidak muncul ketika teori ketuhanan dan wacana kedaulatan masih berlaku bagi penguasa Negara-negara atau Raja-raja. Sebab dengan teori ketuhanan, raja yang berkuasa dianggap memiliki legitimasi sebagai wakil Tuhan atau pelaksana kekuasaan Tuhan yang harus di patuhi seperti halnya Paus di gereja.

Namun setelah raja-raja dan kaisar itu tidak lagi berkuasa atas urusan-urusan rohani umat yang universal dan melintasi garis teritori dan kebangsaan maka mulai timbul pertanyaan tentang dasar legitimasi bagi seorang raja atau kaisar. Semula skularisasi kekuasaan raja-raja di timbulkan oleh konflik yuridiksi antara Negara-negara dan gereja (Paus) yang berkuasa pada abad ke-13 dan 14. Pada satu pihak Raja dengan lambang kekuatan nasionalnya melakukan ekspansi untuk melebarkan kekuasaannya atas wilayah-wilayah lain beserta penduduknya yang sebangsa. Sedangkan Paus berusaha menegakkan kekuasaan politik gerejanya tanpa membedakan kebangsaan dan wilayah yang didiaminya.

Benih skularisasi itu sendiri telah di mulai dari pernyataan Paus Gregoris VII, yang pada tahun 107 mengeluarkan *diktatis pape* yang sangat berbeda dengan pandangan agustinianyang

⁹ Lihat Moh. Mahfudh MD., Politik Hukum: *Perbedaan Konsepsi Antara Hukum Barat dan Hukum Islam* (Al-jami'ah, No.63, Vol.VI, 1999, h. 29).

berkembang sebelum itu. *Diktatis pape* ternyata memperjelas pengakuan atas kekuasaan kaisar atau raja-raja untuk pemerintah suatu teori tertentu dalam masalah duniawi meskipun tetap di katakan bahwa kedudukan raja itu tetap di bawah Paus dan Pendeta. Hal ini kemudian menimbulkan persoalan tentang legitimasi kekuasaan raja dalam masalah duniawi. Jika semula kekuasaan itu tidak ada lagi, karena urusan perintah Tuhan atau pembinaan rohani masyarakat di lakukan oleh Paus dan para pendeta atau gereja-gereja kekuasaan itu, kini mejadi skular.¹⁰

Dikatakan bahwa raja berkuasa bukan karena anugrah Tuhan melainkan karena manusia yang membuat kesepakatan atau perjanjian masyarakat (*sosial contract*). Di dalam rasionalisasi ini di sebutkan bahwa raja berkuasa karena ada perjanjian masyarakat yang memberi kekuasaan duniawi kepada raja untuk mengatur perbedaan kepentingan yang kerap kali berbenturan ketika manusia masih dalam status naturalis. Dengan teori ini tadinya penduduk yang di kuasai secara mutlak oleh raja menjadi berani menyatakan statusnya sebagai warga negara melalui suatu kontrak sosial yang konstitusional dan legal memberi amanat kepada mereka yang di percaya dapat menata dan mengolah kehidupan para warga negara tersebut. Dengan rasionalisasi ini pula menjadi jelas bahwa sumber kekuasaan raja dan pemerintah itu adalah rakyat dengan kedaulatannya. Inilah akar teori kedaulatan rakyat yang kemudian di samakan dengan konsep demokrasi.

Dengan teori ini maka dasar kekuasaan negara itu bukan lagi Suara Tuhan (*vox dei*) tetapi Suara Rakyat (*vox Populi*), meskipun kerap kali keduanya di sertakan atau yang satu di *nisbahkan* kepada yang lain melalui ungkapan *vox populi vox dei* (Suara Rakyat Suara Tuhan).¹¹

Namun demikian dalam perkembangannya teori kedaulatan tersebut dalam praktiknya mengalami berbagai paradoks eksistensi. Adalah Abu al-‘A’la al-Maududi¹² sebagai salah seorang intelektual Muslim yang berusaha menguraikan ajaran Barat tentang kedaulatan rakyat yang di maksud. Dengan menggunakan sudut pandang teologis, al-Maududi hendak merekam ulang pemikiran-pemikiran politik Muslim sebelumnya. Maka tidak salah bila intelektual muslim awal menyebutkan adanya keterkaitan antara agama dan negara dalam kerangka Syar’iyyah. Asumsi al-Maududi berpijak pada asumsi bahwa asas terpenting dalam Islam adalah Tauhid. Segala perilaku sosial-politik manusia harus di dasarkan pada asas ini. Maka tidak ada hukum kecuali hukum

¹⁰ Ibid. h.31

¹¹ Ibid. h.32

¹² Untuk diskusi tentang teori politik al-Maududi, lihat dalam karyanya: *Khilafah dan Kerajaan*, Alih bahasa Ali Ihsan Fauzi. (Bandung: MIZAN, 1988).

Alloh. Tentu dengan Tauhid ini, al-Maududi hendak mengkritik teori kedaulatan rakyat sebagai kata-kata kosong belaka.

Pada kenyataannya kata-kata kedaulatan rakyat seringkali menjadi kata-kata kosong, karena partisipasi rakyat dalam kebanyakan negara demokrasi dilakukan hanya dalam lima tahun sekali dalam bentuk pemilu. Sedangkan kendali pemerintah sesungguhnya berada di tangan kelompok kecil penguasa yang menentukan kebijaksanaan dasar Negara. Sekelompok penguasa itu bertindak atas nama rakyat, namun sebenarnya hanya untuk mengamankan *vestea interest* mereka sendiri.

Tampaknya al-Maududi sangat memahami praktik kedaulatan Rakyat (*People sovereignty*). Sebagaimana di kemukakan oleh teori demokrasi yang justru akan lebih sering memberlakukan hukum besi-oligarki (*the iron law of oligarchy*) yaitu sekelompok penguasa saling bekerja sama untuk menentukan berbagai kebijakan politik, sosial dan ekonomi tanpa harus menanyakan bagaimana sesungguhnya aspirasi rakyat yang sebenarnya. Di samping itu al-Maududi juga memahami bahwa suara mayoritas¹³ yang biasanya menentukan sistem demokrasi dapat berakibat pada kesalahan-kesalahan fatal, karena mesin propaganda yang di gerakkan pemerintah dapat menciptakan suara mayoritas yang “sudah diatur”.

Pemerintah yang di bangun Islam bukan untuk di kuasai oleh kaum agamawan tertentu atau kaum Ulama’, namun di kuasai oleh seluruh masyarakat Muslim itu sendiri. Dan bahwa Islam memberikan kedaulatan terbatas pada rakyat, jelas telah di atur dalam teori politik Islam sebagai bahan penyeimbang stabilitas politik. Namun demikian Islam menegaskan bahwa pemerintah tidak boleh menggunakan kedaulatan rakyat itu dengan semaunya, karena ada norma-norma dan nilai-nilai ke-Tuhan-an yang harus menjadi paradigma program-program sosial, politik dan Ekonomi yang di tentukan oleh rakyat melalui para wakilnya.

Dalam tataran ini al-Maududi kemudian menciptakan istilah *theo Democracy* dalam teori politikya. Dan inilah yang menjadi *raison d’etre*-nya al-Maududi dalam teori politiknyanya. Dengan kata lain, kedaulatan rakyat terbatas di bawah pengawasan Tuhan.

¹³ Dalam hubungan demokrasi dengan pengalaman empiric kaum Muslim, Lihat Afan Gafar: *Islam dan Demokrasi, Pengalaman Empiric yang Tertindas*, Wahyudi Nafis dkk (ed) *Kontekstualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: IPHI dan Paramadina, 1995), h. 345-360

D. Interaksi Agama dan Politik

Kalau kita bicara tentang interaksi agama dalam pengertian yang luas, maka akan di temukan formula-formula teknis (baca;Fiqh) yang cenderung di maknai secara terbatas. Artinya aturan-aturan tersebut terbatas pada pengertian Agama yang di fahami sebagai Doktrin Alloh yang di bawa oleh Nabi Muhammad SAW yang hanya terkait dengan urusan-urusan ibadah semata.Dengan demikian, maka sekat-sekat tersebut sangat jelas membatasi Universalitas Islam itu sendiri. Dalam pengertian apapun agama hanya akan menjadi sumber keresahan karena telah menciptakan diskriminasi kelas maupun imagi. Apa bila hal itu di rangkai menjadi konsep yang permanen, maka agama justru meniadakan makna peradaban itu sendiri. Dan Agama menjadi tragedi bagi pengikutnya sendiri. Dan Hal tersebut merupakan paradoks yang harus di hapuskan dari imagi manusia yang paling dalam.

Sepanjang pengalaman kaum Muslim, hubungan agama dan politik telah mengalami berbagai penafsiran yang semuanya tidak dapat dianggap sebagai yang paling absah. Karena dalam praktiknya berbagai penyimpangan sering terjadi dan menjadi pemiskinan terhadap makna sejati Agama. Salah satu akibat dari semuanya itu adalah politisasi agama dengan dalih untuk kebajikan Agama. Sebagai hasilnya adalah fakta paradoks, dimana eksistensi manusia menjadi semakinrendah dari humanitasnya. Sebagai contoh, di Mesir telah terjadi berbagai pembunuhan dengan dalih untuk menyelamatkan Negara terhadap beberapa tokoh *Ikhwanul Muslim*. Maka bidang kekuasaan sesungguhnya berpotensi menyelamatkan (mensejahterakan) warganya menjadi alat untuk melenyapkan manusia secara lebih sistematis. Atau sebaliknya agama dapat di jadikan untuk mencapai keinginan tertentu dengan jalan tirani.

Contoh yang lain seperti pergerakan-pergerakan di negara berbasis Islam seperti Iran dengan *Wilayat al- faqih*-nya, Islam di kawasan Timur Tengah dan wilayah Afrika¹⁴ lebih berorientasi pada semangat Arabisme yang kental dari pada Islam yang humanisme. Dalm konteks ini, timbul ketegangan serius antara kekuatan modernisasi yang sering di pandang secara eksplisit sebagai pemberatan dan unsur-unsur yang secara eksplisit mewakili Islamyang sering dianggap sebagai kekuatan pra-modern, jika bukan anti modern. Faham koserfativisme dan tradisionalisme

¹⁴ Untuk mengetahui bagaimana praktik demokrasi di negara-negara muslim beserta implikasinya, Lihat: John L, Esposito dan John O, vol 1; *Demokrasi di Negara-negara Muslim, Problem dan prospek*, Alih Bahasa: Rahmani Astuti.(Bnadung, MIZAN,1999)

cendrung di samakan dengan Islam, sementara dalam adaptasionisme dan pembaharuan di samakan dengan sekularisme dalam perspektif Barat modern.

Dengan demikian interaksi agama untuk menjamin berbagai konsep aksi maupun teori tidak terlepas dari kesadaran kaum muslimin sendiri untuk memanfaatkan fasilitas teoritis tersebut bagi model adaptasi politiknya. Hal ini setidaknya memberikan informasi yang berguna untuk kepercayaan politik sebagai cara pandang Agama. Akan tetapi agama dapat di pakai sebagai fasilitas untuk menilai obyeksitas politik. Pengetahuan yang sangat bernilai ini dapat membantu obyektifitas penilaian bahwa bagaimanapun agama berlangsung dalam suasana Ilahi, namun keberadaannya selalu hidup untuk manusia. Artinya tujuan yang hendak di capai dalam segala latar keinginan manusia tidak terlepas dari sistem nilai. Dan Semata-mata Islam berkembang karena nila-nilai itu dan di lembagakan dalam struktur fungsional kehidupan manusia.

E. Kesimpulan

Isu-isu yang mendukung pelembagaan politik tidak hanya di dukung oleh fakta empiris manusia sebagai elemen politik (*politicon zoon*) namun juga oleh sistem nilai. Dalam sudut pandang Anwar Sadat¹⁵ memaknai peradaban akan selalu di definisikan sebagai nilai manusia yang tertinggi (*The Highest Human Values*). Bagaimanapun Timur sebagai tempat berkembangnya agama Samawi selalu berorientasi dengan kesadaran terhadap nilai-nilai yang bersumber dari Agama. Dalam hal mana penekanan akan pentingnya suatu nilai, justru karena nilai tersebut tidak hanya di peroleh manusia melalui interaksi semata, namun lebih melalui sarana transenden (*Hubungan teologis*) dengan Tuhan.

Politik yang merupakan hasil dari rasionalisasi sejarah sebenarnya lebih cendrung di asumsikan dalam wilayah pengaturan kebutuhan manusia sendiri yang tidak lepas dari nilai-nilai transenden tersebut. Isu-isu di sekitar demokrasi, HAM dan partisipasi merupakan perwujudan dari nilai persamaan, keadilan dan tanggung jawab yang harus selalu terjaga eksistensinya.

Dalam penelusuran sejarah dirasa sangat penting untuk menafsirkan kembali perkembangan dan dinamika politik muslim untuk menggali sistem nilai tersebut. Oleh karena pemikiran-pemikiran muslim tersebut mempunyai sumbangan yang besar dalam memahami supremasi kemanusiaan melalui pendekatan historis. Bagaimanapun kesadaran muslim terhadap

¹⁵ Anwar Sadat: *East And West, Shall They Meet*, dalam Kemal H. Karpet (ed) *Political and social thought in the contemporary middle east*. (New York: CBS, 1982)h. 197-204.

sejarah lebih mengacu kepada pemenuhan kehidupan yang paralel dengan nilai kemanusiaan itu sendiri. Upaya menilai sejarah dalam tata sejarah yang plural adalah untuk membatasi Muslim agar tidak mundur ke belakang dalam kepahtan hidup dan kehilangan moral.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zahra, Muhammad, *Tarikh al-Mazahib al-islamiyyah*, Bairut: Dar al-fikr, t.t.
- Azra, Azyumardi, *Siyasah, Syari'ah dan historiografi*, dalam Muhammad Wahyudi Nafis (ed), *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, Jakarta IPHI dan Paramadina, 1995
- Esposito, John L. Dan John O Voll, *Demokrasi dan Negara-Negara Muslim*, Bandung: MIZAN, 1995
- Gaffar, Afan; *Islam dan Demokrasi*, dalam Muhammad Wahyudi Nafis (ed) *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, Jakarta IPHI dan Paramadina, 1995
- Maududi, Abu Al-'A'la; *Khilafah dan Kerajaan*, Alih bahasa Ahsin Muhammad, Bandung: MIZAN, 1986
- Mawardi, Abu Hasan Ibn Muhammad, *Al-Ahkam al-sultaniyyah*, Beirut, Dar Al-fikr, t.t
- Mahfudz, Muhammad MD: Politik Hukum; Perbedaan Konsepsi Antara Hukum Barat dan Hukum Islam, al-Jami'ah no.63. Vol.VI. 1999.
- Ibn Taimiyah: *Al-Siyasah*, Kairo. Dar al_kutub, t.t
- Raziq. Ali Abd: *Khilafah dan Pemerintahan Dalam Islam*, Alih Bahasa Ahsin Muhammad, Bandung, Penerbit : Pustaka, 1985
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Alh Bahasa Ahsin Muhammad, Bandung, Penerbit: Pustaka, 1986
- Sadat, Anwar, *West and East, Shall they meet*, Dalam Kemal H. Karpat, *Political and Social thought in the Contemporary Middle East*, New York: CBS, 1982.
- Schacht, Josep: *Introduction To Islamic Law*, Boston: Clarendon Press, 1967
- Watt, W. Montgomery, *Islamic Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968