



Perwakilan

Journal of Good Governance, Diplomacy, Perlembagaan Adat and Social Networks
Vol. 1 (2023), pp. 1-27

Islam, Wacana Negara dan Geliat Politik di Indonesia

Abdullah A. Afifi ^{a,b,*}, Afifi Fauzi Abbas ^a

^a IDRIS Darulfunun Institute, Payakumbuh

^b Bridge to MA Islamic Studies (BMAIS), International Open University (IOU)

Tanggal terbit: 15 Agustus 2023

Abstract:

Islam is a religion that contains ethical values that discuss various sectors of society's social life. Meanwhile, the state is a complex social system. The state is a forum that accommodates the participatory activities of all its citizens. The existence of leadership and government in Islam is crucial, given its relevance in maintaining the law to ensure justice and benefit for citizens in this social system. The processes for developing leadership, government, and the state are determined by every citizen with the mechanism of political party representatives. The role of political parties is to connect elements between the non-formal aspirations of citizens to be advanced at a formal level so that they can be encouraged to become policies that provide benefits for all citizens. The dynamics of the transformation of the conception of government and the state continue to develop contextually, following the social structure of the people and the world order globally. This article discusses the conception of the state with descriptive analysis using classical and contemporary literature. This article also elaborates on how political activity in Indonesia needs to achieve a mature state so that the political activities of Islamic parties can provide practical and in-depth solutions to the problems of citizens as a whole.

Keywords: political fiqh, political ethics, governance, political parties, people's participation

Abstraksi:

Islam adalah agama yang berisi nilai-nilai etika kebaikan yang menyangkut berbagai sektor dalam kehidupan sosial masyarakat. Negara sebagai tatanan sosial yang kompleks adalah wadah yang menampung aktifitas partisipatif dari seluruh warganya. Keberadaan kepemimpinan dan pemerintahan dalam Islam adalah sangat penting, mengingat relevansinya dalam menjamin berjalannya hukum, adanya keadilan dan kemaslahatan bagi warga dalam tatanan sosial tersebut. Proses pengembangan kepemimpinan, pemerintahan serta negara ditentukan oleh setiap warga negara dengan mekanisme perwakilan partai politik. Keberadaan partai politik

*Korespondensi: abdullah@darulfunun.id

adalah sebagai elemen penghubung antara aspirasi non formal warga negara untuk dimajukan dalam tatanan yang formal, sehingga dapat didorong menjadi kebijakan yang memberikan kemaslahatan bagi seluruh warga negara. Dinamika transformasi konsepsi pemerintahan dan negara terus berkembang secara kontekstual, mengikuti tatanan sosial masyarakatnya dan tatanan dunia secara global. Artikel ini membahas konsepsi negara dengan analisis deskriptif dengan literatur klasik dan kontemporer. Artikel ini juga mengelaborasi bagaimana geliat politik di Indonesia, perlu mencapai keseimbangannya, sehingga geliat politik, khususnya partai Islam dapat memberikan solusi yang praktis dan mendalam terhadap permasalahan warga negara secara keseluruhan.

Kata kunci: fikih siyasah, moral politik, tata kelola, partai politik, partisipasi masyarakat

1. Pendahuluan

Negara merupakan tema yang selalu aktual dalam konteks masyarakat. Keaktualan ini tidak hanya dari golongan atas tetapi dirasakan perlu oleh golongan bawah, meski dalam bentuk apresiasi yang berbeda. Malah masyarakat luas senantiasa mencermati bagaimana berlangsungnya proses "perebutan" dan "penundukan" kekuasaan politik oleh beberapa orang atau kelompok. Tak jarang terjadi perebutan dan penundukan, hal ini tidak jarang menjadi hal yang diperhatikan oleh hati nurani masyarakat sendiri karena telah terwarnai oleh praktek-praktek yang jauh dari kaedah normatif, terutama agama yang menjadi referensi utama dari etika (Afifi, 2021). Terlebih di Indonesia negara dengan mayoritas Muslim tapi berbentuk negear Republik yang berlandaskan konsensus bersama bernama Pancasila dan UUD 1945. Sepanjang hampir 76 tahun pembentukannya dan 1 abad perjuangan konsepsi negara, masyarakat Muslim menjadi salah satu komponen penting dari penyusunan konsepsi negara Republik Indonesia. Dengan jatuh bangun serta konflik yang terkadang keras, transformasi pengembangan sistem politik terus dimatangkan. Artikel ini bermaksud mengelaborasi secara analisis deskriptif mengenai konsepsi negara dalam sejarah Islam dan bagaimana konsepsi tersebut terus bertransformasi dalam geliat politik, khususnya di Indonesia (Afifi, 2023).

Tidak hanya Islam yang membahas tentang negara, filsafat politik klasik seperti Aristoteles tidak kalah menariknya mengungkapkan pendapatnya tentang negara. Aristoteles banyak membicarakan bagaimana cara penyelenggaraan suatu negara yang baik dan menjamin keadilan (Rapap, 1988). Ia membahas negara secara terperinci dan ia pun menyoroti segala aspek kehidupan manusia di dalam negara. Berbicara mengenai Aristoteles tidak terlepas dari filsafat politiknya yang mengetengahkan pemikirannya di tengah-tengah krisis politik di Athena yang juga krisis

politik Yunani pada umumnya. Hal itu dituangkan dalam buku Aristoteles yang berjudul *Politika* (Noer, 2000).

Negara adalah suatu perhimpunan politik (aktifitas sosial) yang bertujuan untuk memperoleh manfaat bagi manusia di hampir seluruh aspek kehidupan terutama yang mendapat sorotan yang serius adalah kebahagiaan penduduknya. Secara umum kebahagiaan bernilai bagi setiap individu untuk kebahagiaan dirinya sendiri. Manusia yang merupakan makhluk sosial tidak mampu untuk dapat terus menerus berkontempelasi rohani (*theoria*) secara monoton untuk mencapai kebahagiaannya. Aktifitas berkontempelasi hanya merupakan kegiatan bagi sedikit orang saja dan untuk waktu-waktu yang sangat terbatas. Bidang perealisasian diri bagi manusia yang sebenarnya adalah berpartisipatif secara sukarela dalam kegiatan bermasyarakat, bernegara yang memang terdiri dari banyak struktur-struktur bagian yang berkota-kota (polis). Kegiatan-kegiatan partisipatif keikutsertaan dalam bermasyarakat bernegara tersebut bentuknya sangat-sangat beragam (*praxis*) (Suseno, 1997). Kegiatan-kegiatan *praxis* ini menjadikan manusia adalah makhluk yang beraktifitas dalam struktur-struktur sosial (*polis*) sehingga manusia dapat juga disebut *zoon politicon*, yang bermaksud makhluk sosial. Dalam tatanan struktur sosial tersebut hingga membentuk struktur sosial yang lebih besar, perlombaan, sistem pemerintahan, hingga negara (P. Kurniawan, 2018).

Kesenjangan antara prinsip-prinsip konseptual asas keadilan dan realisasi aktifitas dalam kegiatan-kegiatan sosial berpotensi menimbulkan kontlik. Sehingga konflik akan selalu terdapat dalam aktifitas sosial (berpolitik dalam konsep aristoteles). Untuk menyelesaikan konflik yang terjadi, maka kaum intelektual merumuskan asas-asas abstrak mengenai kebijakan, persamaan, keadilan dan tanggung jawab. Asas-asas ini senantiasa didefinisikan kembali secara berkala (*tajdid*).

Walaupun begitu penulis mempercayai konsep mengenai asas-asas ideal yang berkembang di kalangan pemikir ulung zaman tersebut juga bersumber dari risalah-risalah para nabi. Salah satu risalah yang paling memungkinkan adalah, risalah nabi Idris (as) yang dikenal dalam peradaban Yunani dengan nama *Enoch* dan risalahnya dikenal dengan nama *book of enoch*. Risalah-risalah ini tidak hanya berbicara tentang asas-asas yang kita sebut dengan *adab*, tetapi juga dipercayai juga menyampaikan banyak ilmu pengetahuan lainnya (Afifi & Abbas, 2022; Azkarrula, Hoffmann, & Izzuddin, 2023; Fadhilah & Putra, 2019).

Islam yang memiliki risalah al-Quran yang memberikan petunjuk pada dimensi kehidupan, termasuk topik mengenai persoalan negara. Al-Quran banyak mengandung ayat-ayat yang berisi keterangan tentang adab, kemanusiaan, keadilan, tata kelola, hingga negara (secara kontekstual). Sebab itu membedah tema negara baik dari segi hukum Islam maupun dari pemikiran para filosof sangat relevan sekali saat ini. Al-Quran sebagai risalah ke-syumulan Islam tampaknya tidak akan melewatkannya suatu petunjuk tentang dimensi kehidupan yang teramat penting seperti pemerintahan dan negara. Bahkan wacana negara merupakan hal yang sangat sentral dalam kehidupan manusia, yang karenanya dibutuhkan petunjuk dan panduan, seperti risalah tuhan, yang lebih dari sekedar kepandaian dan kebijaksanaan manusia.

Ali Abdul Al-Roziq seorang filosof muslim menyampaikan bahwa Islam tidak menerangkan secara jelas dan terperinci mengenai sistem pemerintahan, sejak dari zaman khulafaur ar-rasyidin. Kekhalifahan bukanlah sistem keagamaan dalam Islam, tetapi sebuah sistem duniawi yang merupakan produk dari nilai-nilai ke-Islaman. Menurutnya Islam tidak berbeda dengan agama lain yang juga tidak mengajarkan cara-cara pengaturan tentang kehidupan bermasyarakat dan bernegara secara khusus (Sjadzali, 1993). Qomaruddin juga berpendapat bahwa teori negara menurutnya telah berkembang bukan dari al-Quran melainkan dari situasi kesejarahan, teori politik Islam sebenarnya tidak memiliki kesucian religius dalam dirinya istilah dalam al-Quran sering salah ditafsirkan diberi warna politik (Khan, 1987). Kondisi mengait-kaitkan justifikasi yang sama-sama kuat terhadap pilihan politik, sering kali menjadikan Islam sebagai bahan konflik dan berpotensi sebagai politik identitas bagi pihak-pihak tertentu (D. Kurniawan & Afifi, 2023).

Ada dua pendapat lain yang patut diperhatikan masing-masing adalah pertama, Islam sebagai risalah yang lengkap dan menyeluruh yang

mengatur seluruh aspek kehidupan bermasyarakat, termasuk bernegara. Pendapat ini diwakili oleh ulama-ulama pergerakan seperti Rasyid Ridha, Sayyid Quthb, Abu 'Ala al-Maududi dan lainnya. Yang kedua, berpandangan Islam sebagai risalah yang lengkap yang mengajarkan asas-asas, prinsip-prinsip serta nilai-nilai etika bagi kehidupan bermasyarakat, yang bisa digunakan untuk bernegara. Pendapat ini diwakili oleh Muhammad Husaen Haikal, Fazlur Rahman, Quraish Shibab, Syafii Maarif, Abdurrahman Wahid, Nurcholis Madjid, dan lainnya (Afifi, 2022; Afifi & Abbas, 2023; Al-Maududi, 1994; Fitri, Afifi, & Abbas, 2022; Shihab, 1996; Zoelva, 2012). Pada umumnya pandangan kedua berkembang setelah habisnya masa kolonialisme, dimana negara sudah terbentuk, dan tahapan berikutnya adalah asimilasi konsepsi negara yang adil yang sejalan dengan agama.

"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah rasulnya dan ulil amri diantara kamu" (Qs. An-Nisa 4:59)

Surat an-Nisa ayat 59 ini memuat prinsip pokok dalam kehidupan sosial. Ayat ini juga digunakan sebagai prinsip politik dan pengelolaan pemerintahan. Ayat ini juga memberikan tafsiran yang luas kepada para mufassir untuk mengamati pengertian yang berbeda dalam memaknakan kata *ulil amri*.

2. Konsepsi negara dalam Islam

Negara Islam ialah negara yang berdasarkan tauhid (agama), dimana al-Quran dan as-Sunnah menjadi dasarnya, dan suara permusyawaratan rakyat rakyat juga menjadi faktor pentingnya. Gabungan ketiga sumber asas diatas merupakan suatu keistimewaan dalam politik Islam (Ahmad, 1977). Dalam wacana fikih *siyasah* klasik, kata *imamah* biasanya dipadankan dengan perkataan *khilafah*. Walaupun begitu konsep kepemimpinan *imamah* pada umumnya digunakan oleh kalangan syiah, sedangkan konsep kepemimpinan *khilafah* lebih umum dikenal dalam kalangan sunni. Perbedaan mendasar dalam memahami *imamah* oleh kalangan syiah adalah melihat konsep *imamah* sebagai bagian dari pokok ajaran agama. Sedangkan kalangan sunni sendiri menggunakan terminologi *imamah* secara umum untuk menjelaskan tentang konsep *khilafah* (kepemimpinan) (Iqbal, 2001). Menurut al-Mawardi juga Ibn Khaldun, *imamah* sebagai konsep menggantikan konsep kenabian yang sudah ditutup. dalam rangka memelihara agama dan mengatur kehidupan dunia (al-Mawardi, 1978; Ibn Khaldun, 2015). Sejalan dengan

pandangan tersebut bahwa *khilafah* atau *imamah* adalah konsep kepemimpinan umat dalam permasalahan keduniawian dan keagamaan, melanjutkan kepemimpinan kenabian Muhammad (saw) untuk menjaga syariat dan kewajiban dalam beragama umat Muslim.

Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam. (Qs. Al-Anbiya 21:107)

Kenabian Muhammad (saw) mempunyai dua fungsi, yakni sebagai utusan (*rasul*) Allah (swt) dan juga sebagai nabi yang menegakkan kebaikan dalam peraturan peradaban dunia. Hal ini sesuai dalam surat al-Anbiya ayat 107 yang berbunyi diatas. Setelah nabi Muhammad (saw) wafat fungsi pertama sebagai rasul penutup terus berakhir dan tidak ada yang melanjutkan. Sedangkan fungsi kedua untuk menegakkan kebaikan diteruskan karena pada saat itu para sahabat bersepakat tidak mungkin umat ditinggalkan tanpa pemimpin. Sehingga selepas beliau wafat fungsi menegakkan kebaikan dalam tatanan peradaban dunia (dalam kapasitas saat itu) dilanjutkan oleh Abu Bakar (ra), kemudian Umar bin Khattab (ra), Utsman bin Affan (ra) dan Ali bin Abi Thalib (ra). Istilah *amirul mukminin* (pemimpin orang beriman) juga baru dinisbahkan kepada Umar bin Khattab (ra) menjadi khalifah (Ash-Shallabi, 2018).

Negara ialah suatu kesatuan hukum tatanan sosial yang kompleks yang sudah berkembang cukup matang dan memiliki hukum yang berdaulat. Negara juga adalah sekumpulan besar masyarakat yang tinggal pada para area wilayah tertentu yang menyepakati peraturan dan hidup teratur untuk kepentingan kemaslahatan umumnya. Negara Islam (*daulah Islamiyah*) adalah suatu negara yang mendasarkan seluruh administrasi dan politik kenegaraan, hubungan pribadi dengan masyarakat, serta segala bidang kehidupan ekonomi dan perundang-undangan kepada al-Quran dan as-Sunnah.

Islam adalah agama yang mengintegrasikan antara ibadah (peribadatan) dan muamalah (interaksi sosial), antara keyakinan dan kesopanan, antara jiwa dan benda, antara nilai ekonomi dan nilai rohani, antara dunia dan akhirat, antara bumi dan langit. Dari kesatuan yang kompleks itu menghasilkan perundang-undangan syariat dan peraturan Islam, kemudian keluarlah anjuran-anjuran dan batasan-batasannya sehingga muncul berbagai pendapat-pendapat (*khilafiyah*) dalam bidang politik, ekonomi dan sosial (Nurdin et al.,

2020). Islam dengan sifat-sifat khasnya bertujuan menciptakan kemaslahatan (kesejahteraan) umum bagi umat manusia secara keseluruhan. Ajaran-ajaran tentang ibadah dan muamalah, tentang pemerintahan politik, sosial, ekonomi, tentang perang dan damai, semuanya ditetapkan sebagai suatu ajaran agama yang perlu ditaati, tanpa ada pilihan menerima atau tidak. Oleh karena itu unsur keharusan (*ilzam*) dalam penetapan-penetapan syariat dalam Islam lebih kuat dibandingkan dengan penetapan ijtihad manusia (Abbas, 2012). Karena keyakinan atas al-Quran dan as-Sunnah sebagai sumber dalam penetapan-penetapan hukum dalam Islam bersumber dari firman Tuhan yang sudah jelas kebenarannya dan sudah pasti pula keberpihakannya untuk kesejahteraan manusia. Atas dasar kenyataan itu, maka sukarlah dalam Islam untuk mengotak-otakkan ataupun mengidentikkan Islam sebagai sekedar “agama” atau “politik” saja.

Jika setiap yang berhubungan dengan akidah dan ibadah adalah agama, dan maka dapat disebut sebagai “politik Islam” dalam usaha untuk memperbaiki aqidah dan ibadah. Begitu juga jika setiap yang bersangkutan dengan moral dan pendidikan adalah merupakan anjuran dari ajaran agama, maka dapat disebut sebagai “politik Islam” dalam bidang pendidikan dan adab. Untuk setiap yang bertalian dengan muamalah juga dalam Islam adalah anjuran agama, sehingga disebut sebagai “politik Islam” dalam bidang ekonomi dan sosial. Kegiatan yang bersangkutan dengan pemerintah dan pengelolaan kesejahteraan umat juga adalah bagian dari agama sehingga dapat disebut juga “politik Islam” dalam bidang pemerintahan dan tata-usaha negara (Hasjmy, 1984). Demikian eratnya hubungan agama dengan negara menurut ajaran Islam, seperti satu bagian yang tidak dapat dipisahkan. Hal ini juga merupakan tafsir dari “rahmatan lil alamin”, berkah yang bukan hanya terkait permasalahan obyek yang ditujukan saja, tetapi juga berbagai macam lain termasuk sektor-sektor dan bidang-bidang keilmuan yang berbagai macam. Karena itu suatu dalam pemahaman Islam konsepsi negara tanpa agama adalah hal yang sangat tidak mungkin dapat terwujud, seperti tidak mungkinnya konsepsi agama Islam yang kosong dari cita kemaslahatan kemasyarakatan dan politik pemerintahan negara. Negara tanpa agama pada sejatinya menjadikan idealisme lain sebagai agama atau sumber etika yang menjadi dasar dari wujudnya negara. Islam menegakkan segala konsep perundang-undangannya atas dasar moral dan nilai etika kebaikan seperti yang disampaikan di dalam al-Quran dan as-Sunnah (Afifi, 2021; Al-

Attas, 2013). Karena itu negara menurut pandangan Islam adalah negara etis dengan politik moral yang berundang-undang dasar tertulis, yaitu al-Quran dan as-Sunnah sebagai sumber referensi etika (Hasjmy, 1984). Tujuan risalah Islam yang berdasarkan al-Quran dan as-Sunnah telah dinyatakan oleh Allah dalam al-Quran yang bermaksud untuk membentuk peradaban yang seutuhnya.

"Sesungguhnya Kami telah mengutus beberapa rasul Kami dengan membawa mukjizat-mukjizat yang gamblang dan telah Kami turunkan pula kitab-kitab syari'ah dan keadilan bersama mereka, agar masyarakat dapat berdiri seutuhnya. Oleh sebab itu, Kami telah menciptakan besi untuk menjadi alat senjata yang hebat, juga untuk keperluan lainnya bagi kehidupan manusia, supaya Allah mengetahui siapa yang telah membantunya menegakkan agama Allah dengan mengganteng musuh-musuhnya dan sekaligus membantu rasul-rasul-Nya, sekalipun mereka tidak ada". (Qs. Al-Hadid 57: 25)

Dalam ayat tersebut kata besi dapat ditafsirkan sebagai lambang kekuasaan politik. Ayat tersebut juga menjelaskan bahwa misi para rasul adalah menciptakan jaminan keadilan sosial bagi masyarakat yang sejalan dengan asas-asas yang telah dijelaskan oleh al-Quran (Al-Maududi, 1994). Karakteristik negara Islam adalah negara yang ideologis yang memperjuangkan kebaikan berdasarkan ideologinya. Sehingga negara adalat alat untuk menciptakan tatanan kebaikan tersebut dan negara harus memainkan peranannya sebagai instrumen perubahan tersebut. Kondisi sebagai negara ideologis inilah yang membuat negara Islam perlu diusung oleh elemen-elemen sumberdaya yang memahami dan meyakini kebaikan yang dibawah oleh Islam. Pemerintahan negara Islam ini harus menghayati semua rinciannya.

Islam mengakui persamaan manusia didepan Tuhan, dan tidak mempermasalahkan perbedaan-perbedaan bahasa, geografis, maupun warna kulit. Konsepsi kebaikan dalam Islam menyangkut aturan-aturan serta rancangan reformasinya bagi semua manusia (Abbas, 2010). Orang-orang yang tidak menerima aturan asas persamaan dan keadilan tersebut tidak diberi andil untuk turut campur dalam pengelolaan. Mereka yang tidak meyakini ideologi yang serupa dapat tinggal dalam batas-batas toleransi yang diberikan sebagai non-Muslim. Kewajiban-kewajiban khusus beserta hak-haknya diberikan kepada mereka dalam keadilan (toleransi) hukum Islam. Hanya anggota masyarakat yang meyakini kebenaran ideologi tersebut yang diperkenankan berpartisipasi dalam pemerintahan (Al-Maududi, 1994).

"Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakekatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu sebagai

hakim dalam perkara yang mereka perselisikan". (Qs. An-Nisa 4:65)

"Dan hendaklah kamu memutuskan perkara di tengah-tengah mereka menurut apa yang diturunkan Allah". (Qs. Al-Maidah 5:49)

Dalam konteks syariat Islam yang memandang hukum tertinggi ditetapkan melalui firman Allah (swt) dalam al-Quran dan as-Sunnah, maka berkonsekuensi tidak ada peluang bagi siapa pun di dalam negara Islam untuk membuat hukum yang digunakan untuk mengatur seluruh hubungan manusia, kecuali berdasarkan al-Quran dan as-Sunnah (Al-Maududi, 1994; Zallum, 2002). Sasaran pendirian negara Islam agar terbangunnya suatu negara yang di dalamnya ideologi kebaikan yang ditawarkan oleh Islam dapat ditegakkan secara utuh. Di zaman krisis ini muncul dua kelompok reaksi yang secara diametrik bertentangan. Pertama konservatisme-taklid, dan kedua modernisme-liar. Kelompok konservatif mencari suaka ke tradisi lama. Pandangan mereka menjadi kaku, menurut mereka setiap perubahan adalah perubahan ke posisi yang lebih buruk dan satu-satunya jalan untuk menyelamatkan hukum Islam adalah taklid ke masa lalu dan ke tatanan lama. Sedangkan kelompok modernisme-liar hanyut dalam arus waktu. Mereka berpendapat bahwa jalan utama dalam mencapai kejayaan adalah meniru Barat. Kebangkitan kembali muslim hanya dapat tercapai dengan menganut cara hidup, hukum, pendidikan dan kebudayaan Barat. Mereka tidak melihat adanya kontradiksi antara Islam dengan Barat. Mereka menyatakan bahwa dengan dianutnya peradaban Barat akan membuat kaum muslim muncul sebagai suatu kaum yang progresif (Al-Maududi, 1994).

Dalam histori hubungan politik di Indonesia, konsepsi negara dengan politik Islam sudah lama mengalami jalan buntu. Sejak dimulainya pemerintahan Soekarno sampai pada masa Soeharto. Di mana politik Islam dipandang sebagai kekuasaan yang potensial yang dapat merobohkan landasan negara yang nasionalis. Kedua-dua pemerintahan di atas berupaya untuk melemahkan politik Islam, akibatnya para pemimpin dan aktivis Islam sukar menjadikan Islam sebagai ideologi negara. Tuduhan politik identitas saat ini disematkan kepada para politisi-politisi yang mengidentikkan Islam memberikan solusi secara umum, tetapi gagal dalam menjelaskan detail-detail solusinya (Al-Farisi, 2020; Arditandanto, 2020).

Di sisi lain, para aktivis politik Islam memandang aktivis nasionalis dengan mata curiga. Mereka melihat adanya manuver yang dilakukan

aktivis ini untuk menghilangkan arti politik Islam dan pada saat yang sama mendukung sebuah masyarakat politik yang modernis. Situasi ini seringkali dipandang sebagai indikasi bahwa negara yang dimenangkan oleh para aktivis nasional menerapkan kebijakan ganda terhadap politik Islam. Yakni memberikan keleluasan terhadap dimensi ritual Islam sebagai budaya dan amalan ibadah tetapi tidak terhadap politik Islam. Jelaslah bahwa kecurigaan antara aktivis politik Islam dan aktivis nasional yang berlangsung di dalam negara yang mayoritas negara beragama Islam sangat kontaproduktif. Situasi ini semakin memperburuk bagaimana ekosistem negara yang terbentuk akhirnya jauh dari pandangan masyarakat secara umum yang mayoritas beragama Islam (Arifin & Abbas, 2007). Kondisi kontraproduktif ini juga menciptakan ketegangan antara aktivis-aktivis sehingga konflik yang terjadi belum menyentuh persoalan-persoalan utama yang memerlukan solusi yang dihadapi oleh negara.

Negara Islam dimana ideologi ke-Islaman diperjuangkan juga masih mempertimbangkan suara rakyat (musyawarah) dalam tatanan yang proporsional, seperti terbentuknya sistem perwakilan dalam negara Indonesia ini. Kolaborasi ketiga dasar di menjadi sumber etika dalam pengelolaan negara dan menjadi suatu keistimewaan dalam negara Islam.

Istilah kepemimpinan "*khilafah*" yang dipakai dalam konsepsi negara Islam yang berasal dari bahasa arab, hanyalah sebuah nama yang sifatnya kontekstual. Yunani yang memakai sistem Monarki yang berasal dari bahasa Yunani. Juga bagaimana konsep-konsep polis dalam Yunani menyerupai dengan konsep *beylic* yang dikembangkan oleh suku Turki. Sehingga pembicaraan politik Islam belum sampai mendalam bagaimana Islam dapat memberikan alternatif solusi terhadap permasalahan riil, karena ketegangan yang terjadi lebih kearah perdebatan penggunaan istilah dibandingkan diskusi konstruktif. Walaupun seolah-olah konsep negara dalam pandangan barat cukup mapan, konsepsi manusia sebagai makhluk sosial justru bertentangan dengan apa yang terjadi di barat, yang lebih trend dengan individualisme, kebebasan dan kemanusiaan.

Dalam Islam tokoh yang dikenal menyusun teori tentang kenegaraan dan pemerintahan adalah al-Mawardi, ia berpendapat bahwa Islam mewajibkan mendirikan pemerintahan atau negara berdasarkan konsensus ijma' (musyawarah) (al-Mawardi, 1978). Tentunya dengan catatan belum adanya

pemerintahan atau negara ditempat akan dibentuknya pemerintahan. Sebagaimana Aristoteles, al-Mawardi berpendapat bahwa manusia adalah makhluk sosial tetapi al-Mawardi memasukkan agama dalam teorinya. Ia berpendapat bahwa Allah (swt) yang telah menciptakan manusia dengan segala kelebihan dan kekurangannya, risalah-Nya perlu dijadikan acuan pokok dalam segala urusan, sehingga manusia perlu menyadari bahwa Allah (swt) adalah pencipta kita dalam memberi rizki, dan manusia membutuhkan serta memerlukan pertolongannya.

Pemikiran al-Mawardi tentang negara perlu diketengahkan menjadi tiga pendekatan: pendekatan integralistik, sekuleristik dan simbiotik. *Pendekatan pertama*, menganjurkan konsep sumber kekuasaan didasarkan pada 'keadaulatan ilahi'. Pendekatan ini tidak memisahkan agama dan negara. Zona politik adalah bagian dari agama dan sebaliknya. *Pendekatan yang kedua*, bersifat sekuleristik, paradigma ini menolak sumber kekuasaan pada *syar'i* karena tidak ada dalil agama yang pasti (*qothi*) yang mewajibkan penyatuhan agama dan politik. *Kemudian pendekatan yang ketiga* adalah simbiotik, yaitu interaksi saling menguntungkan timbal balik dan saling memerlukan antara *syar'i* dan kepentingan rakyat tepatnya agama dan negara (politik). Agama memerlukan instrumen negara untuk mengukuhkan eksistensinya dan negara di sisi lain menjadikan agama sebagai sumber panduan moral dan etika. Dari penjelasan di atas jika penulis hubungkan antara pemikiran Al-Mawardi tentang negara dengan pemikiran Aristoteles atau Al-Farabi tentang konsep negaranya maka dapat disimpulkan pembahasan wacana negara harus berada dalam konteks yang sama.

Ketika negara diibaratkan oleh Aristoteles sebagai pengembangan polis dan praxis oleh manusia sebagai komponen sosialnya yang secara ideal menurut al-Farabi dapat membentuk *al-Madina al-Fadhilah* (negara yang ideal) (P. Kurniawan, 2018; Wawan Hermawan, 1994). Sedangkan agama di satu sisi secara kontekstual dapat dipahami sebagai sumber moral dan etika, sehingga agama menjadi acuan terhadap pengembangan tatanan sosial hingga dalam menjadi bentuk yang kompleks seperti pemerintahan atau negara (Afifi, 2021). Dalam negara Islam selain sudah diutarakan al-Quran dan as-Sunnah dijadikan sumber rujukan, dan kemudian konsensus sosial dengan mekanisme-mekanisme permusyarakatan yang proporsional juga sebagai faktor penentu.

Maka perlu juga ditambahkan *ijma* atau pendekatan-pendekatan ulama, cendekiawan, ahli, ilmuwan dalam berbagai bidang menjadi konsensus ilmiah yang juga penting setelah al-Quran dan as-Sunnah (Afifi & Abbas, 2019). Keempat sumber referensi dan pendekatan ini akan lebih mudah dalam mengembang negara yang berkebaikan, adil dan makmur sejalan dengan Pancasila sebagai dasar negara, keragaman yang bervariasi yang sejalan secara kontekstual dengan ajaran agama Islam.

Al-Farabi dalam menjelaskan *al-Madinal al-Fadhilah* setidaknya negara memiliki empat fungsi (P. Kurniawan, 2018):

- *Menjaga keadilan*
- *Menjaga ketertiban*
- *Mengusahakan kesejahteraan*
- *Menjamin keamanan dan pertahanan*

Dari uraian ini kita dapat menyimpulkan konsepsi negara sebetulnya adalah hasil pengembangan ataupun produk dari peradaban itu sendiri. Struktur-struktur sosial yang dimulai dari yang terkecil kemudian berkembang menjadi kompleks dan memerlukan kesepakatan aturan main dalam melaksanakan kepentingan menjaga eksistensi dan tujuan dari negara tersebut. Baik para filosof klasik dari dunia Islam atau barat sebetulnya memiliki pandangan yang sama tentang pentingnya tata kelola sosial apapun namanya itu, dimana *kemaslahatan umum* dapat diwujudkan. Al-Quran juga menginformasikan bahwa manusia yang satu harus mengenal manusia yang lain, karena Allah (swt) telah ciptakan manusia berbangsa-bangsa yang perlu mengenal satu dengan yang lainnya. Dimana mereka beranggapan pula berasal dari nenek moyang yang satu yaitu Adam (Djaelani, 1995), hal inipun sejalan dengan apa yang menjadi prinsip bernegara dalam Islam yaitu prinsip persamaan.

2.1. Pembentukan negara dalam sejarah Islam

Suatu pemerintahan dan tata kelola *madinah al-munawarah* yang sangat realistik diperjuangkan untuk menjamin kesejahteraan, menjaga demokrasi, menjunjung amanah dan keadilan telah didirikan oleh Nabi lebih kurang 14 abad yang lampau. Nilai-nilai etika dijunjung tinggi, persamaan hak, kebebasan pendapat juga telah di tanamkan di dalam karakter bangsa arab yang pada saat itu sedang berkembang dan saling mendominasi satu sama lain (Ahmad, 1977). Transformasi bangsa arab dari bersuku-suku, kabilah-kabilah kemudian berbangsa dan bernegara (daulah), kemudian

menjadi satu bangsa besar yang menjunjung kemanusian dan persamaan hak dihadapan Allah (swt).

Patut diperhatikan bahwa pemerintahan dan tata kelola negara ini telah dipraktekan dan dilaksanakan dengan penuh kesuksesan dan kegemilangan dengan berbagai variasi cara mencapai consensus, baik melalui musyawarah umum, terbatas hingga *ijma* pada ahli dan sahabat-sahabat tertentu, hingga penetapan keputusan perorangan. Upaya-upaya ini sampai kemudian terus berkembang kepada berdirinya negara, daulah dan kekhalifahan. Masyarakat yang masih berdiri di atas kabilah dan suku bangsa kemudian dipersatukan atas dasar persamaan hak dan status. Hal yang paling menarik adalah ketika kaum Muslim mengadakan konsensus pemilihan umum yang pertama dikalangan 75 penduduk Yastrib yang berkumpul di Aqabah Mekah, maka para anggota yang dipilih didasarkan pada susunan suku bangsa, lalu diumumkannya konstitusi Islam yang pertama di dalam pasal satunya disebutkan: "sesungguhnya segenap mereka (warga negara) adalah satu umat yang bebas dari manusia lainnya" (Pulungan, 1994). Dengan piagam di atas maka melahirkan "*ummah*" (keadauan rakyat). Konsepsi-konsepsi inilah yang sebetulnya membuat risalah nabi Muhammad (saw) mampu memberikan satu loncatan perdaban yang jauh yang sangat revolusioner, merombak semua tatatanan dan prinsip-prinsip sosial dalam bersuku dan berbangsa.

Hijrahnya nabi Muhammad (saw) ke Yastrib (Madinah) pada tahun 622 H juga dipahami sebagai dimulainya perhitungan kalender tahun Islam. Walaupun begitu jauh sebelumnya yaitu sekitar tahun 611 ajaran Islam sudah mulai disiarkan ditandai turunnya wahyu dari Allah untuk mendakwahkan Islam. Pada awalnya dakwah dilakukan secara terbatas dan eksklusif kepada pada keluarga dan para sahabat Nabi saja di Mekah. Setelah tiga tahun turunlah Ayat-ayat yang memerintahkan nabi Muhammad (saw) agar mendakwahkan Islam kepada Masyarakat umum. Pada periode Mekah ini belum dimulai kehidupan bernegara. Nabi Muhammad (saw) ketika itu tidak mendapat risalah untuk mendirikan negara dan juga tidak secara faktual beliau dan penduduk Mekah lainnya berada dalam pemerintahan kesukuan dan kabilahnya masing-masing. Risalah yang ada selama di Mekah terbatas pada masalah tauhid, ukhuwah Islamiyah, dan mendekatkan diri kepada Tuhan (Mulia, 2001). Ayat-ayat al-Quran yang di turunkan pada periode Mekah ini menyampaikan tentang praktik ketidakadilan, adab yang buruk, praktik-muamalah bisnis yang curang, penindasan dalam

bidang ekonomi dan politik, perbudakan terhadap dhuafa dan berbagai ketimpangan sosial lainnya (Rahman, 1990). Periode Mekah ini juga dalam tanggapan para petinggi Quraisy adalah satu kemajuan dan kemakmuran, walaupun dipenuhi dengan praktik semacam itu. Dalam masa ini sebelum terbentuknya pemerintahan ataupun struktur sosial kaum muslim dalam kelompok kecil, nabi Muhammad (saw) adalah individu yang melakukan amar ma'ruf nahi munkar.

2.2. Latar belakang terbentuknya negara

Setelah kesulitan dan penolakan yang diberikan oleh penduduk Mekah itu nabi Muhammad (saw) dengan para sahabat mengarahkan dakwahnya kepada penduduk Yastrib, barulah kemudian beliau dengan kaum muslim berkumpul sebagai satu kelompok yang kemudian dipersaudarakan, yakni Muhaqirin dan Anshar. Kelompok yang dipersaudarakan ini kemudian bersatu menjadi satu kelompok yang besar dengan konsep yang berbeda dari konsep kesukuan dan kabilah sebelumnya, dan menjadi kelompok sosial yang sangat besar di Madinah. Pengaruh kaum muslimin yang terus berkembang mengantarkan satu momentum besar dimana sebagai salah satu kelompok yang dominan, mereka memulai membuat suatu konsensus perjanjian masyarakat dengan seluruh kelompok masyarakat dan penduduk di Yastrib baik yang muslim maupun non-muslim (Djaelani, 1995). Perjanjian masyarakat itu terkenal dengan nama *baiatul aqabah*. *Baiatul aqabah* ini terjadi dua kali yang pertama dipandang sebagai "pakta persekutuan" antara nabi dengan kaum muslim Yastrib untuk menerima dan terjadi di Mekah. Dalam perjanjian *baiatul aqabah* ini disepakati untuk saling melindungi keselamatan satu sama lain, membantu dan membela kepentingan pihak-pihak yang berjanji (Mulia, 2001). Perjanjian tersebut dapat dipandang sebagai awal berdiri dan lahirnya negara dalam Islam. Karena salah satu teori pembentukan sebuah negara adalah dengan adanya perjanjian masyarakat atau kontrak sosial (Isjwara, 1980).

Setelah *Baiatul aqabah* pertama disepakati, nabi Muhammad (saw) bersama para pengikutnya berhijrah ke Yastrib ketika kondisi di Mekah sudah tidak bersahabat. Hijrahnya nabi Muhammad (saw) ke Madinah mendapatkan sambutan yang sangat baik oleh sebagian penduduk, ada pula yang tidak senang dengan kedatangannya, yaitu orang-orang yang masih tetap dengan agama leluhur mereka. Mereka memandang kedatangan Nabi telah

merusak rencana mereka untuk mengukuhkan Abdullah bin Ubay salah seorang tokoh mereka sebagai pemimpin masyarakat Yastrib. Namun dari perjanjian yang berhasil dibuat menandakan kelompok Abdullah bin Ubay ini tidak mampu menghalangi konsensus yang menyepakati nabi Muhammad (saw) sebagai pemimpin yang memegang amanat untuk pemerintahan di Yastrib (Ahmad, 1977). Yastrib sendiri terdiri dari banyak kabilah-kabilah seperti di Mekah, termasuk diantaranya kabilah Yahudi. Konflik dan ketegangan yang terus menerus telah memberikan peluang bagi nabi Muhammad (saw) mengambil peran untuk mendamaikan, memberikan rasa adil, ketertiban dan pertahanan bagi seluruh kaum di Yastrib. Bani Aus dan bani Khazraj yang selalu bertikai juga dapat didamaikan begitu pula konflik antara orang-orang Arab dengan orang-orang Yahudi. Hal lain yang mendukung Nabi untuk tetap mendakwahkan Islam di Madinah adalah bahwa di kota tersebut kaum muslim diterima dengan perlakuan yang baik tidak seperti yang mereka alami di Mekah (Mulia, 2001).

Langkah pertama yang dilakukan nabi Muhammad (saw) adalah memberikan kebebasan beragama kepada semua penduduk Yastrib sesuai dengan keyakinannya masing-masing. Selain itu nabi Muhammad (saw) juga melakukan langkah konkret kepada masyarakat muslim dengan membangun masjid sebagai lembaga keagamaan dan sosial untuk membina persaudaraan di antara sesama muslim sebagai pusat informasi. Adapun terhadap golongan non-muslim adalah dengan membuat perjanjian tertulis yang menitikberatkan pada kepentingan umum, menjamin kebebasan beribadah bagi semua penduduk, mewujudkan pertahanan dan perdamaian, menekankan kerjasama, persamaan hak dan kewajiban dan mengikis segala perbedaan pendapat. Perjanjian kesepakatan ini dibuat pada ruang lingkup dan tatanan sosial yang lebih tinggi lagi pada tahun pertama Hijriah dengan nama "Piagam Madinah".

Piagam Madinah ini dapat refleksikan pada tata kelola negara modern adalah perundangan dasar selayaknya 'Declaration of Independence' yang dimiliki Amerika Serikat ataupun 'Pembukaan UUD 1945' yang dimiliki Indonesia. Dengan adanya piagam tersebut terjadilah pengorganisasian penduduk Madinah yang majemuk menjadi satu kesatuan struktur masyarakat dalam lingkup yang lebih besar, yakni berwilayah atau berkawasan. Komunitas sosial yang berkembang ini secara tertib yang menyepakati satu konsensus bersama yang di

dalamnya terdapat suatu sistem hubungan interaksi sosial yang mencakup semua kelompok untuk hidup bersama dan bekerjasama dalam suatu wilayah. Terwujudnya piagam Madinah merupakan bukti sifat dan visi kenegaraan dari nabi Muhammad (saw). Dengan ini secara tidak langsung dapat dikatakan upaya-upaya melakukan revolusi sistem tatanan sosial oleh Islam yang berdasarkan persamaan hak sebagai manusia telah berkembang kepada dibentuknya struktur sosial yang juga berkembang dengan prinsip-prinsip persamaan tersebut. Upaya ini mengakomodir semua pihak, termasuk Yahudi, dan mempersatukan bangsa Arab Yastrib di bawah kepemimpinan yang berkeadilan sosial dan sejahtera. Bagi umat Islam, nabi Muhammad (saw) dengan risalahnya telah mengakomodir terciptanya persatuan dan kesatuan serta persaudaraan diantara kaum Muhajirin dan Ansar. Nabi Muhammad (saw) diakui telah mengembalikan kembali persatuan antar suku yang sebelumnya berkonflik (Sukarja, 1995).

2.3. *Unsur-unsur terbentuknya negara*

Terbentuknya negara dan pemerintahan selain karena faktor kemauan, juga didasari oleh faktor yang telah dijabarkan diatas, yakni keperluan dari struktur sosial masyarakat yang terus berkembang. Terwujudnya negara dan pemerintahan jika melihat apa yang dilalui oleh nabi Muhammad (saw) adalah proses-proses yang dilalui dari menyampaikan, kemudian memperjuangkan kebaikan, sehingga kemudian diikuti oleh pengikutnya, dan dipercaya oleh komunitas masyarakat lainnya. Kemudian terus bertransformasi hingga menjadi pemerintahan dan negara berdaulat yang memenuhi kesejahteraan masyarakatnya dan memberikan keamanan bagi mereka (Isjwara, 1980). Setidaknya dapat disampaikan unsur-unsur terbentuknya negara adalah:

- *Tujuan dan misi*

Negara adalah manifestasi dari nilai-nilai yang akan diperjuangkan. Negara dapat terwujud dari proses transformasi yang merupakan manifestasi dari idealisme. Semakin berkembang ruang lingkup wilayah dan semakin banyak penduduknya, maka struktur sosial dari kesukuan dan kabilah dalam satu proses bertransformasi menjadi negara.

- *Pemerintah (government)*

Pemerintah adalah organisasi pengelola dalam negeri yang berwenang merumuskan aturan dan perundang-udangan yang mengikat seluruh penduduk di wilayahnya.

- *Rakyat*

Rakyat adalah unsur penyusun negara yang terpenting. Rakyat adalah pihak yang melakukan kegiatan partisipatif dalam negara, baik dalam pemerintahan, kegiatan usaha ataupun sosial lainnya. Rakyat menyepakati poin-poin yang disepakati bersama dalam mencapai keadilan dan kesejahteraan bersama.

- *Ruang wilayah*

Dalam pembahasan diatas kita mendapati pengembangan pemerintahan dimulai dari kesepakatan-kesepakatan atau konflik dan diakhiri dengan kesepakatan. Dimana salah satu kesepakatan berkaitan dengan ruang wilayah aturan dan hukum yang disepakati berlaku. Tanpa ruang wilayah, hukum dan aturan dalam negara berada dalam area abu-abu, dimana aturan dan konsepsi negara ini berlaku.

- *Otoritas kedaulatan*

Kedaulatan adalah pengakuan kekuasaan atas eksistensi negara, baik pengakuan kedaulatan dari pihak lain, maupun pengakuan kedaulatan didalam negara itu sendiri. Pengakuan kedaulatan ini juga berupa berupa pengakuan atas aturan undang-undang negara dan hukum yang dilaksanakan dalam negara tersebut.

2.4. *Landasan normatif dalam Islam*

Islam adalah risalah yang berisi etika-etika normatif yang mengajarkan kebaikan. Al-Quran dan as-Sunnah adalah referensi utama dari Islam, kemudian diikuti oleh pemahaman-pemahaman terhadap referensi tersebut oleh para ulama-ulama terdahulu (salaf) dari kalangan sahabat, hingga ulama-ulama kontemporer kini yang pada umumnya juga didasarkan oleh ijma atau lembaga fatwa (Abbas, 2006; Afifi, 2021). Islam juga menitik beratkan kepada pemahaman individu untuk mengambil keputusan yang mempertimbangkan baik dan buruk berdasarkan nilai-nilai yang disampaikan oleh Islam, baik dari pemahamannya terhadap teks al-Quran dan as-Sunnah, pemahaman nalar terhadap realitas maupun pengalaman-pengalaman pribadi dalam menyikapi baik dan buruk (Abbas, 2010, 2012).

Beberapa ayat dan referensi dari al-Quran menjelaskan topik tentang amanah, kepemimpinan yang dalam konteks lebih besar bisa berupa organisasi, institusi, bahkan hingga dalam struktur sosial yang lebih besar dan lebih kompleks seperti pemerintahan dan negara. Diantara ayat-ayat tersebut adalah:

"Ikutilah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu dan janganlah kamu mengikuti pemimpin-pemimpin selain-Nya. Amat sedikitlah kamu yang mengambil pelajaran". (Qs. Al-A'raaf 7:3)

"Sesungguhnya tidak ada yang berhak menjadi pemimpin kamu, melainkan mereka yang beriman, yang mendirikan sholat, dan membayar zakat. Mereka itu tunduk kepada perintah-perintah Allah". (Qs. Al-Maidah 5:55)

"(Kaum beriman itu adalah) mereka yang jika kami beri kekuasaan di muka bumi, mereka akan menegakkan sholat dan menunaikan zakat serta memerintahkan kebajikan dan melarang kemunkaran". (Qs. Al-Hajj 22:41)

"Dan Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan beramal saleh bahwa Dia sungguh akan menjadikan mereka penguasa di bumi, sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang yang sebelum mereka berkuasa". (Qs. An-Nur 24:55)

"Dan Dialah yang telah menjadikan kamu pemimpin-pemimpin di bumi dan Dia meninggikan sebagian kamu atas sebagian yang lain beberapa derajat". (Qs. Al-An'am 6:165)

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menjadikan orang-orang Yahudi dan Nasrani sebagai pemimpin-pemimpinmu, sebagian mereka adalah pemimpin bagi sebagian yang lain. Barang siapa di antara kamu mengambil mereka sebagai pemimpin maka orang itu termasuk golongan mereka". (Qs. Al-Maidah 5:51)

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil mereka menjadi pemimpinmu, orang-orang yang membuat agamamu menjadi ejekan dan permainan". (Qs. Al-Maidah 5:57)

Al-Quran yang menjadi risalah memberikan jawaban dan sebagai pedoman bagi manusia. Al-Quran yang bersifat universal bukan hanya mengatur ritual keagamaan dan beribadat antara manusia dengan Tuhan atau manusia dengan khaliq. Akan tetapi secara eksplisit memberikan jawaban atas persoalan-persoalan dalam banyak bidang baik sosial, ekonomi, budaya dan hukum. Oleh karena itu seorang muslim beriman adalah menjadi kewajiban untuk menjadikan al-Quran sebagai rujukan dalam setiap aspek kehidupannya.

"Maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan. Dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu". (Qs. Al-Maidah 5:48)

"Apakah hukum jahiliyah yang mereka kehendaki, dan hukum siapakah yang lebih baik dari pada hukum Allah bagi orang-orang yang yakin?" (Qs. Al-Maidah 5:50)

"Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syari'at (peraturan) dari segaia perkara itu. Maka ikutilah syari'at itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui". (Qs. Al-Jaatsiyah 45:18)

"Al-Quran ini adalah sebagai pedoman bagi manusia, petunjuk dan rahmat bagi kaum yang nyakini". (Qs. Al-Jaatsiyah 45:20)

"Dan terhadap apa yang kamu perselisihkan maka putuskan (kembalikan) kepada (syari'at) Allah, itulah Allah Tuhanmu, kepada-Nyalah kami bertawakkal dan kepada-Nyalah aku kembali". (Qs. Asy-Syuura 26:10)

"Hendaklah ahli Injil itu menghukum men unit yang diturunkan Allah dalam Injil itu siapa saja yang menghukum tidak dengan hukum yang diturunkan Allah sesungguhnya mereka adalah orang-orang fasik". (Qs. Al-Maidah 5:47)

Ayat-ayat di atas telah menjelaskan bahwa sesungguhnya Allah (swt) memerintahkan kita untuk senantiasa mengembalikan segala permasalahan dan berhukum dengan segala yang telah ditetapkan-Nya di dalam al-Quran dan as-Sunnah. Karena al-Quran diturunkan sebagai pedoman manusia dan petunjuk yang mencakup segaia aspek kehidupan. Kewajiban tersebut merupakan hal yang tidak dapat ditawar lagi karena secara tegas Allah menghukumkan kafir kepada orang-orang yang tidak memperhatikan penjelasan tersebut.

3. Prinsip politik (siyasa) dalam Islam

3.1. Maqasid syariah

Islam tidak memberikan hak pemerintahan negara diserahkan kepada mereka yang dalam hidupnya dekat khurafat, takhayul dan maksiat. Islam memberikan panduan untuk berhati-hati dalam memilih seorang pemimpin. Oleh karena itu kepemimpinan negara haruslah seorang muslim yang memahami ajaran Islam dan memiliki karakter yang baik (Natsir, 2000). Alasan sebetulnya kenapa disebutkan harus seorang muslim yang kompeten, adalah lebih karena nilai-nilai ideal tentang kebaikan yang ditawarkan oleh Islam menyangkut banyak aspek dalam kehidupan (Abdurezak A. Hashi, 2011; Afifi & Abbas, 2023; Al-Attas, 1997; Madjid, 1995; Shihab, 2020). Nilai-nilai Islam ini yang sebetulnya coba ditawarkan oleh pemimpin muslim yang memiliki kompetensi yang memadai. Dalam referensi klasik seperti *al-Ahkam al-*

Sulthaniyah karya al-Mawardi dan *tibrul al-Masbuk fi nashihah al-Mulk* karya al-Ghazali mensyaratkan pemimpin dengan kompetensi yang lebih berat dalam pemahaman keagamaan (Kristiannando, 2013).

Tujuan Islam sebagai syariat (hukum aturan), cara pandang pemikiran (*worldview*) adalah untuk memelihara kemaslahatan umat manusia. Kemaslahatan umum atau hak asasi sendiri dalam Islam mencakup: menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta (Abbas, 2021; Afifi & Abbas, 2023; Al-Syâthibi, 2003). Sehingga prinsip politik dalam Islam juga didasarkan kepada adanya aturan hukum yang ideal (syariat) untuk menciptakan kemaslahatan tersebut. Beberapa prinsip-prinsip politik (*siyâsah*) untuk menciptakan kemaslahatan diantaranya adalah: prinsip persamaan perlakuan, prinsip keadilan, prinsip kebersamaan, dan prinsip pertanggungjawaban.

3.2. Prinsip persamaan (*equality*)

Keberadaan masyarakat, terutama masyarakat Arab sebelum datangnya Islam, adalah terpecah-pecah dalam kabilah-kabilah. Masing-masing kabilah mengusung *ashabiyah* (kefanatikan kepada suku, golongan ataupun keluarga) dan *nasab* (keturunan), walaupun mereka pada awalnya memiliki satu asal yang sama. Tanpa adanya tujuan dan ide persatuan yang lebih besar dari masalah *ashabiyah* dan *nasab* membawa mereka kepada konflik ketika menundukkan permasalahan di struktur sosial yang lebih besar. Nabi Muhammad (saw) yang dikenal oleh masyarakat Arab Quraisy pada saat itu sebagai al-Amin (yang dipercaya), berasal dari *ashabiyah* bani Hasyim yang terpandang dan *nasab* yang baik juga dipertentangkan tidak lain oleh internal keluarganya sendiri, seperti Abu Lahab dan Abu Jahal. Pertentangan, kekacauan politik dan sosial timbul dari konflik tersebut (Azzam, 1964). Masyarakat Quraisy pada saat itu terpaku pada persoalan *ashabiyah* dan *nasab* itu tidak mengenal persamaan antara sesama manusia, suatu kabilah sibuk dengan kepentingan kabilahnya sendiri, tanpa adanya kepedulian sosial terhadap kabilah lainnya tidak merasa saling memiliki, dan tidak saling melindungi antara satu kabilah dengan kabilah lainnya. Islam mengajarkan ada persamaan dalam perbedaan dalam struktur sosial tersebut, yakni sebagai sesama manusia dan hamba Tuhan. Sehingga Islam memberikan satu paradigma baru bagaimana adanya persamaan yang lebih besar dan mengakui hak-hak *ashabiyah* ataupun *nasab* yang digadang-gadang bangsa arab, selama tidak bertentangan dengan nilai-nilai etika moral yang disampaikan oleh Islam. Isu

perbudakan yang direformasi oleh Islam, pada akhirnya mulai diakui secara global setelah beberapa abad reformasi yang dilakukan oleh nabi Muhammad (saw).

Nabi Muhammad (saw) melihat sistem kehidupan bangsa Arab yang terpaku pada persoalan *ashabiyah* dan *nasab*, sehingga membiarkan berkembangkannya status perbudakan dan kehalalan dalam berbisnis adalah tidak sesuai dengan norma-norma ajaran Islam. Karena Islam memandang manusia satu visi, yaitu sebagai hamba Allah (swt) yang beribadah hanya kepada-Nya. Maka ketika rasuullah (saw) berhijrah ke Madinah (keberadaan penduduk Madinah yang majemuk) di mana beliau memiliki posisi politik yang kuat, beliau berusaha membangun tatanan kehidupan yang harmonis, penuh rasa persaudaraan di antara semua golongan, dan kemudian membuat kesepakatan konsensus dengan seluruh penduduk Madinah dalam legal formal, dalam bentuk naskah piagam (*shahifah*) (Sukarja, 1995). Seluruh penduduk Madinah memiliki hak dan status yang sama atau persamaan dalam kehidupan sosial kemasyarakatan kecuali yang disepakati khusus berdasarkan keadaan yang disepakati. Ketetapan persamaan ini tertulis dalam piagam Madinah pada pasal 16 dan pasal 46 (Sjadzali, 1993).

Pasal 16 : Kaum Yahudi yang mengikuti kami akan memperoleh pertolongan dan hak persamaan, serta akan terhindar dari perbuatan makar yang merugikan.

Pasal 46 : Kaum Yahudi Aus, sekutu (hamba sahaya) dan dirinya masing-masing memiliki hak sebagaimana kelompok-kelompok lainnya yang menyetujui perjanjian ini, dengan perlakuan baik dan sesuai dengan semestinya dari kelompok-kelompok tersebut. Sesungguhnya kebijakan itu berbeda dengan perbuatan dosa. Setiap orang harus bertanggung jawab atas setiap perbuatan yang dilakukannya.

Ketetapan dua pasal tersebut dari beberapa pasal dalam piagam Madinah berkaitan dengan kemaslahatan umum yang mengakui hak-hak kaum Yahudi untuk diperlakukan dengan baik, sebagaimana hak dan kewajiban yang dimiliki oleh kaum muslimin. Islam membuang segala bentuk diskriminasi jenis tingkatan golongan manusia, Islam menetapkan menurut fitrahnya bahwa manusia mempunyai nilai yang sama, tak ada superioritas ataupun inferioritas secara absolut seperti budak sepanjang masa walaupun telah dimerdekan (Sumayyah, ibu dari Ammar bin Yassir). Seluruh manusia adalah makhluk yang terhormat dan mempunyai kehormatan, serta pengakuan hak-hak yang sama antara kaum muslim dan non-muslim (Ardani, 2001). Ketetapan tersebut mengandung makna yang lebih khusus, yaitu persamaan hak hidup, hak keamanan jiwa, hak

perlindungan baik laki-laki maupun perempuan, dan baik golongan Islam maupun non-Islam. Dengan demikian piagam Madinah tidak mengenal kategori yang membedakan diantara penduduknya. Umat Islam dan penduduk lain sama-sama diakui hak-hak sipilnya, tidak ada satu golongan pun yang diistimewakan.

Prinsip persamaan ini telah direalisasikan oleh rasulullah sebelum Piagam Madinah dibentuk, beliau tidak membedakan kaum lemah dan hamba sahaya (Fariz, Maufur, & Shaleh, 2000). Perlakuan sama rata antara manusia diperkuat oleh hadis nabi (saw) (Al-Asqalani, 2018).

"Wahai manusil ketahuilah bahwa Tuhanmu adalah satu, dan tidak ada kelebihan bagi seorang Arab atas orang yang bukan Arab, tidak pula bagi bukan orang Arab atas orang Arab, tidak pula bagi seorang yang hitam atas seorang yang merah, kecuali dengan taqwa." (HR. Al-Bukhori).

Hadis di atas menjelaskan bahwa tidak ada perbedaan antara manusia dengan manusia lainnya dari segi hak yang asasi. Mereka memiliki persamaan hak secara sempurna tanpa memandang warna kulit, suku, bahasa ataupun bangsa. Tidak seorang pun atau kelompok manapun yang memiliki hak maupun perbedaan dalam kedudukan asasi sebagai manusia yang merdeka (Al-Maududi, 1993; Maududi, 2013). Ummat manusia seluruhnya adalah sama, keutamaan mereka terletak kepada kualitas ketaatan mereka kepada sang pencipta. Prinsip ini telah diaktualisasikan dalam Piagam Madinah yang dengan tujuan untuk mempersatukan penduduk majemuk yang dimiliki kota Madinah, dan melerai konflik-konflik agar tercipta ketertiban di kalangan warga, serta menghilangkan fanatisme jahiliah yang berbangga diri dengan keturunan dan ras. Dengan persatuan dan inklusifitas tersebut mereka dapat bekerjasama dan bertoleransi dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara (Amiruddin, 2000).

Dalam al-Quran, persamaan hak merupakan salah satu dasar-dasar Islam yang terpancar dari dasar aqidah dengan menyoroti esensi persamaan manusia dari asal-usul kejadiannya sebagai asal yang sama yakni anak keturunan Adam (as) (Al-Mubarak, Bahri, & Haryanto, 1995).

"Dan kami benar-benar telah memuliakan anak keturunan Adam, dengan memberinya kendaraan di darat dan di laid; dan kami berikan rezeki mereka yang baik-baik dan kami membuat mereka melebihi kebanyakan makhluk yang kami ciptakan." (Qs. Al-Isra 17 : 70)

Sekalipun manusia diciptakan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku. Terdapat perbedaan dan ciri khas

antara satu dengan yang lainnya untuk saling kenal mengenal. Perbedaan tersebut bukan dimaksudkan untuk menunjukkan superioritas antara satu suku bangsa terhadap yang bangsa yang lainnya. Melainkan perbedaan tersebut untuk dihimpun menjadi suatu sinergi yang produktif. Islam datang untuk menyeru manusia agar memberantas fanatisme suku, keturunan dan golongan islam menyeru persamaan di antara seluruh umat manusia. Manusia yang berasal dari Barat atau timur, dari keturunan bangsawan atau dari rakyat jelata, dari orang kaya atau dari orang miskin, semuanya sama saja (Ardani, 2001). Persamaan di hadapan hukum ini juga yang ditegaskan dan dikhususkan oleh Abu Bakar ash-Siddiq (ra) yang disampaikan setelah dibaiat menjadi khalifah:

"Ketahuilah bahwa orang yang paling lemah di antara kalian adalah orang yang paling kuat hingga aku dapat mengambil hak (orang lain) dari dia, dan orang yang paling kuat di antara kalian adalah orang yang lemah sampai aku dapat memberinya hak-haknya." (Rais & Al-Kattam, 2001)

3.3. Prinsip keadilan (fairness)

Keadilan adalah prinsip yang al-Quran meminta dengan mendesak untuk mencari dan menerapkannya. Islam menempatkan keadilan (tidak dzalim) sebagai tujuan setelah beriman kepada Allah (swt). Keadilan merupakan salah satu pokok yang sangat penting dan disadari oleh fitrah manusia sejak mereka mulai berakal. Keadilan yang sesuai dengan fitrah ini menyangkut dari persoalan yang pribadi, sederhana dalam masyarakat hingga persoalan pada struktur sosial kehidupan politik bernegara dalam pemerintahan. Keadilan merupakan salah satu syarat pokok agar terbentuknya pemerintahan yang memiliki kedaulatan, diakui oleh rakyat dan negara lainnya. Hal ini didasari karena keadilan adalah perkara asasi alamiah (fitrah) bagi seluruh makhluk. Keadilan yang menjadi pondasi terbentuknya suatu pemerintahan, akan sangat berpotensi memberikan kemajuan, kesuksesan dan kemaslahatan, siapapun siapapun yang menjadi pemerintah.

Keadilan mengandung pengertian meletakkan sesuatu pada tempatnya. Dalam Islam tujuan tertinggi dari diutusnya seorang Muhammad (saw) sebagai seorang rasul adalah membimbing manusia untuk mencapai keadilan. Karena itu keadilan dalam Islam merupakan perpaduan dan nilai-nilai etis yang pokok antara hak dan moralitas, sebagaimana rasul menerapkannya (Abbas, 2015; Afifi, 2021; Bahesty & Bahonar, 1991). Islam memiliki standar keadilan yang obyektif karena

standar keadilan dan kebaikan didasarkan pada norma-norma baik-buruk dan prinsip-prinsip hukum yang fundamental dalam al-Quran dan as-Sunnah (Abbas, 2008). Risalah Islam tidak dimaksudkan untuk mendistorsi kebebasan pribadi, akan tetapi mengelola kebebasan tersebut untuk kemaslahatan yang lebih baik dan lebih besar, serta melindungi hak-hak manusia lainnya.

Keadilan dapat dijelaskan dengan empat pokok pendekatan. *Pertama*, keadilan mengandung pengertian keseimbangan (*balance*), tidak pincang sebelah dalam suatu kesatuan untuk menuju tujuan yang disepakati. *Kedua*, keadilan mengandung makna persamaan, tetapi bukan persamaan mutlak terhadap semua orang dalam arti sempit, keadilan dalam persamaan bukan memperlakukan semua secara sama, tanpa memperhatikan adanya perbedaan kemampuan, tugas dan fungsi seseorang. Keadilan diperlakukan secara proporsional sesuai dengan ukuran yang tepat. Bila semua orang diperlakukan sama tanpa mempertimbangkan fungsi-fungsi, tugas dan kemampuannya, ini adalah salah satu bentuk pembiaran yang akan mengarah kepada kezhaliman bagi yang lainnya ataupun kepentingan yang lebih besar. *Ketiga*, keadilan dalam perhatian kepada hak-hak pribadi. Ada dua hal yang harus dijelaskan mengenai keadilan atas hak pribadi ini. Yakni yang berkaitan dengan masalah hak dan pemilikan, hak dan pemilikan seseorang sesuai dengan usaha dan hasil usahanya. Begitu juga hasil pemilikan yang bersifat alami, misalnya hak bayi untuk mendapatkan air susu. Adalah kezhaliman bagi seorang ibu apabila tidak memberikan air susunya. Kemudian yang berkaitan dengan masalah kekhususan masalah hakiki manusia yaitu, kualitas manusia tertentu yang harus dipenuhi oleh dirinya dan diakui oleh orang lain dapat mencapai tujuan hidupnya yang lebih tinggi (mencapai prestasi atau hasil karir), dan yang menghalangnya adalah kezhaliman. *Keempat*, keadilan dari Tuhan berupa kemurahan dan kelimpahan rahmat-Nya kepada sesuatu atau seseorang selaras dengan kesediaannya menerima eksistensi dirinya (Majid, 1992).

Apabila keadilan sudah dirasakan secara menyeluruh maka akan tercipta keharmonisan, toleransi, dan rasa hormat dan ketaatan kepada pemimpin ataupun aturan yang berlaku. Jika penguasa sudah bersikap adil, maka kebahagiaan akan cepat dirasakan oleh manusia (rakyat). Hal ini sangat sejalan dengan prinsip keadilan dimana Islam pun sangat menganjurkan prinsip tersebut, dalam al-Quran surat An-Nahl:

"Sesitnguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat,

dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permuksuhan. Dm memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambilpelajaran. ". (Qs. Al-Nahl 16:90)

Keadilan dalam hukum dapat dipahami dalam dua segi. *Pertama*, keadilan dalam memperoleh hak-hak yang sama ataupun proporsional menurut keadaan masing-masing. *Kedua*, keadilan dalam ganti rugi dalam menembus kerusakan-kerusakan yang muncul, baik dari aksi yang disengaja atau tidak sengaja. Misalnya perjanjian mengganti kerugian inilah keadilan menurut hukum (Zubair, 1995). Keadilan-keadilan ini yang kemudian dimaksud oleh *maqasid asy-syariah* sebagai tujuan adanya pelaksanaan aturan dan hukum yang diperjuangkan oleh Islam.

"Sesungguhnya kami telah membawa bukti-bukti yang nyata dan telah kami turunkan bersama mereka al-Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan. (Qs. Al-Hadid 57 : 25)

Piagam Madinah dan al-Quran menggunakan dua kata yang berbeda, yaitu *'adl* dan *qisth*. Arti generik *'adl* adalah "adil" (lawan anjaya) adalah "lurus, sama, pertengahan." Ibnu Faris mengartikannya *istiwa'* yang berarti lurus. Al-Maraghi memberi makna dengan "menyampaikan hak kepada pemiliknya secara nyata." Artinya, makna keadilan atau adil menekankan pada pengakuan dan penetapan hak-hak yang menjadi milik seseorang. Sedangkan al-Raghib mengartikannya dengan "memberi penghargaan yang sama" (Al-Isfahani, 1961). Kata *qisth* mengandung pengertian "adil, bagian, timbangan, atau keadilan." Kata ini mengandung konsep keadilan yang berkaitan dengan hak-hak manusia secara seimbang. Kata *al-adl* dalam al-Quran juga mengandung makna "pertengahan dan persamaan." Sehingga Islam yang mengemukakan diri sebagai agama pertengahan (*wasathiyah*) dapat diartikan sebagai agama yang memperjuangkan keadilan dalam risalahnya (Abbas & Afifi, 2021; Bakir & Othman, 2017; Kamali & Ramadan, 2015; Pulungan, 1994; Shihab, 2019). Keadilan yang diperjuangkan oleh Islam bersifat inklusif, tidak hanya diberikan pada salah satu golongan saja sebagai asas persamaan kemanusiaan yang menjadi hak setiap manusia.

Sedangkan *al-Qisth* dalam al-Quran berarti seimbang. Dalam tafsir Yusuf Ali diterangkan bahwa *al-adl* dalam al-Quran adalah suatu istilah yang bersifat komprehensif yang mencakup semua kebijakan dan kemanusiaan (A. Y. Ali, 1989). Kata *al-Qisth* sendiri ia artikan dengan persamaan dan kejujuran (Pulungan, 1994). Keadilan dapat

diartikan sebagai praktik perlakuan secara sama di antara manusia, tidak memisah-misahkan dan membeda-bedakan di antara mereka karena mengikuti hawa nafsu, kepentingan atau karena sebab eksternal yang tidak mengizinkan persaingan dalam hal kebaikan (keutamaan) (Abbas, 2016; Al-Mubarak et al., 1995). Dalam agama Islam sendiri telah disampaikan dengan jelas bahwa orang-orang non-muslim yang tinggal di negara muslim perlu diberikan perlindungan dari negara secara sama seperti yang dilakukan terhadap kaum muslimin, dengan catatan mereka melakukan kewajibannya. Non-muslim memiliki persamaan dalam hak dan kewajiban meskipun para ulama terdahulu lebih banyak menekankan pembahasan pada kewajiban-kewajiban mereka. Kebebasan dalam beribadah dan berakidah juga cukup mendapat jaminan dari pemerintah. Sebagaimana ditetapkan dalam Piagam Madinah bahwa prinsip keadilan menjadi salah satu sistem perundang-undangan yang penting. Setiap warga masyarakat, baik muslim maupun non-muslim memiliki hak persamaan dalam kehidupan sosial dan politik, diperlakukan dengan adil dan memperoleh hak perlindungan yang sama. Hal ini bermaksud sebagai hak untuk memperoleh keadilan bukan menjadi hak satu golongan saja, melainkan hak bagi seluruh warga negara (Abbas, 2020a; Shihab, 2020; Yanggo, 2018).

Prinsip keadilan yang ditetapkan Piagam Madinah empat belas abad silam tidak mengenal baru atau kuno. Sebab, tegaknya keadilan adalah cita-cita abadi dan universal bagi setiap makhluk dan menjadi risalah nabi-nabi sebelumnya di muka bumi ini. Sebagaimana manusia tidak dapat hidup tanpa air hujan, begitu pula dengan mulia dan tentram tanpa diwarnai dengan keadilan di tengah kehidupan. Mereka tidak akan memperoleh ketentaran kemuliaan dalam kehidupan, karena selama masih ada pihak yang dirugikan dan didzalimi oleh pihak lain, selama penguasa tidak berbuat adil terhadap rakyatnya, maka akan selalu terjadi perselisihan dan permusuhan. Penegakan keadilan dalam Islam menjadi hal yang sangat signifikan dengan menetapkan kaidah pokok keadilan menjadi salah satu prinsip hukum Islam. Karena keadilan adalah salah satu tiang pokok dalam membangun masyarakat Islam dan pemerintahan Islam. Sebab tidak ada arti Islam sama sekali dalam sebuah masyarakat yang diwarnai kedzaliman dan tidak mengenal keadilan (Fariz et al., 2000).

Perhatian Islam dalam menetapkan prinsip ini telah diperkuat oleh sejumlah ayat dalam al-Quran

yang meliputi perintah menegakkan keadilan dengan berbagai macam bentuk usaha.. Kata "*al-'adl*" dalam al-Quran mendapat sorotan dari para ulama dan ditafsirkan dengan berbagai macam penafsiran. Dalam menafsirkan kat *al-'adl* ini setidaknya dapat dimaknai dalam empat makna: sama; seimbang; perhatian kepada hak-hak individu dan memberikan hak-hak itu kepada setiap pemiliknya; dan adil yang dinisbatkan kepada Allah (swt) (Shihab, 1996). Bagi al-Maududi keadilan merupakan tumpuan kedua, dari bangunan sebuah negara. Keadilan yang dimaksud Maududi adalah keadaan di mana semua warga negara mempunyai kesamaan hak dalam hukum dan undang-undang, dari warga negara biasa hingga pejabat-pejabat dan para pemimpin. Semua samadalam hukum dan perundang-undangan (Al-Maududi, 1993). Keadilan yang dimaksud oleh al-Maududi adalah keadilan yang sebagaimana dimaksudkan oleh risalah Islam. Allah (swt) sendiri menjadikan keadilan itu sebagai tujuan dari kepemimpinan dan pemerintahan (Rais & Al-Kattam, 2001). Allah (swt) berfirman:

"Sesungguhnya Allah (swt) menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat." (Q.S. An-Nisa 4 : 58)

Perintah Allah (swt) kepada para penguasa yang mengurus kekuasaan di tengah masyarakat muslim, dengan melaksanakan kewajiban dan hak-haknya, untuk memberikan solusi terhadap segala permasalahan, berjanji melakukan persamaan, dan menegakkan keadilan di antara mereka tanpa memandang bahasa, negeri atau kondisi sosial mereka. Penguasa harus berbuat adil terhadap kedua belah pihak yang bertikai dan mengadili dengan benar menurut hukum (syari'ah) tanpa memandang ras, golongan, dan status sosial mereka, meskipun yang ditangani ialah keluarga sendiri atau orang lain, kawan, atau atasan. Dalam hadis shahih disebutkan:

"Sesungguhnya telah hancur generasi sebelum kalian, karenajika ada orang yang terhormat diantar mereka mencuri, mereka biarkan danjika orang lemah mencuri, mereka kenakan sangsi. Demi Allah, jika Fatimah binti Muhaammad mencuripasti kopotong tangannya.(HR. Bukhori) (Al-Asqalani, 2018).

Jika pelaksanaan keadilan dalam suatu negara tidak merata, dan hukum hanya berlaku bagi orang

kuat tidak bagi orang lemah, bagi orang terkenal tidak bagi orang tak dikenal. Maka sesungguhnya jiwa sebagian orang merasakan kepedihan yang pahit. Sehingga ketundukan mereka terhadap negara melemah. Mereka tidak berkepentingan dengan kelestarian atau kehancuran negara dan tersebarnya kedzaliman di masyarakat, karena hak adalah bagi orang kuat, bukan bagi hukum. Maka keadaan negara seperti itu tak akan pernah jaya. Itulah sebabnya Ibnu Taimiyah menyampaikan dalam *Majmu Fatawa* yang bermaksud:

"Negara adil akan tetap jaya walaupun kafir. Dan negara dzalim akan hancur walaupun Islam."

Untuk menilai suatu keadaan sebagai tidak adil, adalah melihat dari apa yang terjadi di masyarakat tersebut, dan bukan dari suatu teori abstrak. Masyarakat biasanya mempunyai perasaan cukup peka terhadap ketidakadilan jika dilakukan oleh pemimpin, walaupun begitu masyarakat sebagai kelompok sosial juga terkadang mudah untuk digiring terhadap opini-opini yang merubah pemahamannya terhadap keadilan (Basuki & Setyawan, 2022; Na'im, 2017; Rahmadhany, Aldila Safitri, & Irawansyah, 2021). Sehingga kesadaran keadilan masyarakat tidak boleh dipahami sebagai sesuatu yang absolut, melainkan sebagai proses pembelajaran literasi dan pengembangan terus menerus dalam proses komunikasi sosial (Afifi & Abbas, 2019; Bahri, 2021; D. Kurniawan & Afifi, 2023).

3.4. Prinsip kebersamaan (musyawarah)

Musyawarah merupakan bentuk masdar dari akar kata *syawara-yusaawiru* yang berarti menampakkan, menawarkan, atau mengambil sesuatu (Faris, 1972). Musyawarah yang diambil dari kata *syawara* ini bermakna mengeluarkan madu dari sarang lebah (Shihab, 1996). Makna ini kemudian berkembang mencakup segala sesuatu yang dapat diambil dan dapat dikeluarkan termasuk pendapat dan pemikiran dari orang lain, sehingga musyawarah dapat juga berarti mengajukan pendapat atau mengambil pendapat sebagai pertimbangan dalam sesuatu hal. Sejalan dengan makna dasarnya yaitu madu untuk obat, maka musyawarah sepatutnya digunakan untuk hal-hal yang baik. Jika musyawarah diandaikan sebagai aktifitas lebah yaitu makhluk yang sangat disiplin, yang memiliki kordinasi dan kerjasama yang mengagumkan. Kata musyawarah juga sama dengan kata *syura* yang berarti dirundingkan, berkonsultasi (Faris, 1972). Konsultasi di sini bisa berarti meminta pendapat, nasihat, pandangan dari orang lain. Sehingga proses pengambilan pendapat

dalam bermusyawarah dapat bervariasi bergantung dengan proses dan tahapan yang dibangun. Musyawarah dalam paradigma yang lebih besar dapat diartikan sebagai pengambilan pendapat ataupun tindakan yang terkordinasi dan terintegrasi, prinsip musyawarah dapat dibangun secara bertahap, dimana masing-masing tahapan memiliki prosesnya tersendiri dan kemudian diproses dalam tahapan yang lebih besar lagi.

Secara etimologi, musyawarah memiliki arti nasihat, perundingan, konsultasi dan bertukar pendapat. Sedangkan secara terminologi berarti majlis atau lembaga yang dibentuk untuk mendengarkan pendapat, saran dan ide yang terorganisir baik mengenai masalah keluarga, masyarakat dan negara (sosial politik) dan berada di bawah bimbingan negara ataupun institusi-institusi yang mewadahi pelaksanaan itu sendiri (Manzur, 1968). Musyawarah pada dasarnya adalah aktifitas interaksi positif individu dalam kelompok masyarakat yang memberi peluang (hak) untuk menyatakan pendapat atau gagasan idenya. Dengan musyawarah semua saling mengakui adanya persamaan, sehingga berkewajiban untuk menerima pendapat dalam mencari penyelesaian bersama, dalam suasana persamaan hak dan kewajiban antara warga masyarakat. Pengambilan keputusan adalah bagian dari Musyawarah, dimana proses pengambilan keputusan tersebut bisa dengan voting suara terbanyak, ataupun memilih argumen yang terbaik, ataupun memprioritaskan keputusan preogratif pemimpin. Semua proses tersebut dicontohkan oleh para sahabat sejak zaman Rasulullah. Dengan musyawarah tersebut masyarakat akan tahu hakikat segala urusan dan kebijaksanaan yang akan dilaksanakan, praktek menunjukkan betapa nabi Muhammad (saw) sendiri menghargai musyawarah. Hal ini sebagaimana tertera dalam al-Quran:

"Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah-lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu maafkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkal lah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya." (Q.S. Ali- Imran 3: 159)

Dari ayat di atas dapat disimpulkan bahwa pentingnya musyawarah bermaksud untuk mencari solusi atas persoalan kita, baik di keluarga, masyarakat, dan negara. Al-Rozi menafsirkan surat Ali-Imran 159 di atas dengan menjelaskan makna-makna alternatif dari perintah Allah (swt) kepada

Rasul-Nya untuk melakukan musyawarah dengan ummatnya. Tentang urusan yang akan dilaksanakan supaya mereka tahu hakikat dari urusan tersebut dan konsekuensi tanggung jawab dari hasil kesepakatan mereka tersebut. Hal ini juga bermaksud agama pun sangat memperhatikan musyawarah. Rasulullah (saw) menganjurkan untuk melakukan musyawarah bukan berarti beliau memerlukan pendapat mereka, melainkan untuk membuka diskusi dan memfasilitasi pendapat mereka (Rais & Al-Kattam, 2001). Jika setiap orang akan berusaha berfikir keras untuk merumuskan pendapat yang terbaik dan peranan terbaik yang dapat mereka berikan dalam pandangan mereka sehingga kemaslahatan bersama dapat diwujudkan dengan partisipasi semua pihak.

Nabi Muhammad (saw) adalah teladan yang baik bagi umat manusia. Beliau juga adalah pemimpin dan kepala negara pada pemerintahannya di Madinah. Beliau membudayakan musyawarah di kalangan para sahabatnya. (Ibn Taimiyah, 1989). Beliau terkadang dalam menentukan kebijaksanaan berdasarkan nasehat dan pendapat bersama, sekalipun barangkali kurang sesuai dengan pendapat beliau sendiri. Seperti ketika sewaktu perang Uhud pada tahun 3H. Nabi (saw) berusaha bermusyawarah mengenai strategi menghadapi Quraisy yang datang menyerang ke Madinah, apakah menggunakan strategi menunggu di dalam kota Madinah atau keluar menghadapinya di luar kota Madinah. Nabi Muhammad (saw) sendiri pada saat itu berpendapat lebih baik untuk bertahan dalam kota, disaat mayoritas sahabat bersepakat untuk keluar dari kota Madinah. Proses itu beliau lewati dan pendapat itu diikuti dengan segala konsekuensi. Hasil perang Uhud sedikit diluar ekspektasi dengan kekalahan kaum Muslimin yang cukup berat, proses Musyawarah (memfasilitasi pendapat) juga perlu diikuti dengan proses menghormati pendapat secara proporsional, supaya kemudian tidak berakibat kurang baik. Nabi Muhammad (saw) adalah seorang pemimpin yang membuka ruang diskusi (musyawarah), tetapi juga perlu diperhatikan pertimbangannya. Walaupun begitu Nabi (saw) mengajarkan kesepakatan yang telah ditetapkan pada saat musyawarah wajib untuk dihormati dan dijalankan oleh semua. Jika pun ada ketidak setujuan, maka hal itu harus diperjuangkan pada saat proses bermusyawarah. Dalam Piagam Madinah tidak disebutkan secara tegas mengenai prinsip musyawarah ini. Tetapi dapat dipahami substansi dari salah satu pasalnya yaitu pasal 17, yang tertulis sebagai berikut:

"Perdamaian bagi kaum muslimin adalah satu, seorang muslim tidak akan mengadakan perdamaian

dengan pihak luar muslim dalam perjuangannya menegakkan agama Allah kecuali atas dasar persamaan dan keadilan."

Perjanjian diatas memberikan indikasi bahwa untuk mengadakan perdamaian itu harus disepakati dan diterima bersama sebagai satu *'ijma'* (kesepakatan). Hal ini tentu hanya bisa dicapai melalui mekanisme musyawarah di antara mereka. Tanpa musyawarah dimana semua pihak menyampaikan poinnya masing-masing, persamaan dan adil itu mustahil dapat dipenuhi. Maka klausa "harus atas dasar persamaan dan adil diantara mereka" dalam ketetapan tersebut menghendaki adanya pelaksanaan musyawarah, walaupun secara implisit diundangkan dalam Piagam Madinah (Sjadzali, 1993).

Islam telah mendorong prinsip musyawarah dalam pemerintahan dan mengharuskan memegang prinsip tersebut sebagai satu kesepakatan konsensus bersama. Serta menolak dan melarang kesewenang-wenangan atas nama tindakan pribadi. Dan Islam tidak menentukan tata cara yang spesifik dalam musyawarah, sebagai suatu kelapangan dan perhatian terhadap perbedaan situasi dan zaman yang memerlukan pendekatan kontekstual (Zaidan & Aziz, 1984). Atas dasar ini musyawarah bisa saja mengambil bentuk-bentuk yang beragam dan berbeda sesuai dengan kondisi dan perbedaan masa yang terjadi (Al-Mubarak et al., 1995). Misalnya dalam proses bernegara musyawarah dilaksanakan dalam menentukan kepala negara yang bergantung kepada sebuah majlis khusus untuk itu; disusun dengan syarat-syarat dan sistem-sistemnya. Dalam hal ini, majlis khusus dibentuk sebagai lembaga permusyawaratan yang berkembang menjadi sebuah lembaga yang mewakili aspirasi dan kehendak rakyat.

Dalam sejarah pemerintahan Islam nama dan bentuk lembaga ini muncul dalam beberapa nama. *ahl al-hal wa al-Aqd* sebagai nama populer untuk lembaga ini diartikan sebagai "orang-orang yang mempunyai wewenang untuk mengangkat dan memberhentikan pemimpin juga." Istilah ini dirumuskan oleh ulama fiqh untuk sebutan bagi orang-orang yang bertindak sebagai wakil umat untuk menyuarakan hati nurani mereka. Al-Mawardi membedakan *ahl al-ikhtiar* (orang-orang yang berhak memilih dan menentukan kepala negara) dengan *ahl-Imamah* (orang-orang yang dikelompokkan sebagai orang yang berhak dipilih menjadi kepala negara). Fazlur Rahman menyebutkan lembaga ini sebagai badan legislatif (*legislative assembly*) yang berfungsi sebagai badan

perwakilan rakyat yang representatif dan berwenang membuat undang-undang dan sekaligus sebagai yang melantik kepala negara (Amiruddin, 2000). Lembaga negara ini juga merupakan perwujudan demokrasi dalam Islam. Nama populer majlis ini yang berlaku di negara Indonesia adalah majlis permusyawaratan atau badan legislatif, yaitu MPR (Majlis Permusyawaratan Rakyat). Dan di Indonesia juga sering digunakan kata-kata musyawarah pada lembaga tertentu yang tujuannya saling menjelaskan, saling merundingkan atau saling meminta pendapat, misalnya Lembaga Musyawarah Desa (LMD).

3.5. Prinsip pertanggungjawaban (amanah)

Manusia adalah khalifah Allah di muka bumi, yang akan dimintai pertanggung jawaban atas apa yang dilakukan dan apa-apa yang diamanahi kepadanya. Maka menjadi tugas hidupnya untuk melaksanakan dan menegakkan perintah Allah (swt). Dalam al-Quran surat al-Baqarah ayat 30 disebutkan:

Mereka berkata “mengapa engkau hendak menjadikan khalifah di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji engkau dan mensucikan engkau?”. Allah pun berfirman “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu kelahui.” (Qs. al-Baqarah 2: 30)

Khalifah dalam ayat ini bermaksud sebagai pihak yang diberikan otortas hak-hak tertentu, yakni sebagai wakil atau kuasa dari Allah (swt) dalam meperjuang kebaikan. Sifat wewenangnya tidaklah melekat secara absolut, tetapi didelegasikan, karena kekuasaan mutlak berada di tangan Allah (swt) sendiri. Kekuasaan dipahami sebagai amanah dalam Islam, yang harus dipertanggungjawabkan di hadapan Allah (swt). Seorang pemimpin misalnya presiden bertanggung jawab terhadap amanat yang dibebankan rakyat kepadanya dalam dunia, dan mempertanggung jawabkannya nanti di hari akhir (*yaumul hisab*) kepada Allah (swt). Konsepsi amanah dalam Islam berdiri menyertai kekuasaan dan kepemimpinan, dimana yang diberikan kepemimpinan, maka memiliki hak untuk menyelesaikannya secara bertanggung jawab. Upaya-upaya yang mengganggu pemimpin untuk menyelesaikan kewajibannya dalam Islam dipandang sebagai perbuatan munkar yang tidak bertanggung jawab jika pemimpin tersebut telah berusaha sekuat tenaga untuk memimpin secara bijak dan berpegang kepada al-Quran dan as-Sunnah.

Pemerintah sebagai pemimpin yang bertanggung jawab mempunyai tindakan yang bertalian dengan kekuasaannya. Tindakan dan kebijakannya merupakan kewajibannya, dan memiliki konsekuensi akibat terhadap kepentingan umat. Pemerintah bertanggung jawab terhadap kebijakan dan tindakannya. Sebagaimana masyarakat (umat) memiliki hak memilih, maka setiap masyarakat berhak memberinya nasihat (secara proporsional) bahkan wajib melakukan amar ma'ruf nahi mungkar kepadanya. Karena menurut para ulama, rakyat adalah penopang (pelurus) dari pemerintah dan penguasa secara umum dan pengawas atasnya (Rais & Al-Kattam, 2001). Walaupun begitu mekanisme nasihat juga perlu dibuat secara proporsional untuk menghindari huru-hara (*chaos*) ataupun hal-hal kontra produktif lainnya.

Dalam hal ini pemerintah adalah sebagai wakil rakyat yang menyelesaikan urusan rakyat. Dengan sendirinya pemerintah sebagai pemimpin negara akan diminta pertanggungjawaban atas perbuatan yang dilakukan dalam mengemban amanah. Pihak yang mempunyai hak untuk memperhatikannya. Orang-orang yang berlaku dzalim, yang tidak dapat menjaga amanat yang diperintahkan oleh Allah (swt), juga tidak dapat diikuti dalam menjalankan ketentuan Allah (swt). Dengan demikian orang tersebut tidak layak menjadi pemimpin dan memerintah. Sebagaimana rasulullah (saw) melukiskannya, ketika beliau berkata kepada Abu Dzar al-Gifari :

Wahai Abu Dzar! Sesungguhnya ia (jabatan) adalah sebuah amanah (tanggung jawab). Sesungguhnya jabatan itu di hari kiamat menjadi kehinaan dan penyesalan, kecuali orang yang memegang jabatan itu sesuai dengan kesanggupannya dan menjalankan kewajiban dengan sepenuhnya. (An-Naisaburi, 1994)

Pemerintah mempunyai tindakan-tindakan khusus yang bertalian dengan urusan-urusannya yang khusus dan hubungannya yang bersifat pribadi. Di dalam bidang ini, ia mempunyai tanggung jawab sebagaimana seluruh manusia. Tidak ada baginya kekebalan khusus. Atas dasar ini bisa saja ia menjadi penuntut atau tergugat dan menanggung akibat-akibat perbuatan dan tindakannya. Pemerintah mempunyai tindakan-tindakan yang bertalian dengan kekuasaannya. Tindakan itu merupakan kewajibannya, dan ia memiliki pengaruh dan akibat-akibatnya terhadap kepentingan-kepentingan umat dan masyarakat.

Selama pemimpin yang mendapat amanah berpegang pada perintah Allah dan sadar akan tanggung jawab akan amanahnya, kemudian juga memimpin dengan dasar keadilan, melaksanakan

segala aturan hukum, dan berkonsekuensi terhadap pelaksanaannya. Pemimpin yang menjaga amanat kepemimpinannya, memenuhi segala persyaratan yang untuk menjadi seorang pemimpin ketika diangkat menjadi pemimpin. Dengan pemimpin tersebut, masyarakat pun diharapkan untuk adil, dan diwajibkan untuk taat dan mendukung amanahnya (al-Mawardi, 1978).

4. Geliat politik di Indonesia

4.1. Politik Islam dan politik identitas

Secara umum, umat Islam berpandangan dan dipahamkan bahwa Islam adalah agama yang syummul (universal atau holistik). Islam mengandung nilai-nilai pokok yang dapat diimplementasikan dalam seluruh aspek kehidupan manusia. Atas pemahaman semacam itu, Islam sebagai agama (*ad-Din*), kemudian berbeda dengan konsep agama dalam pandangan sekuler Barat, *religion*, yang membatasi wilayah kerja agama pada persoalan yang bersifat pribadi (*private affair*) (Afifi & Abbas, 2023; Al-Attas, 1981; Zarkasyi, 2013). Islam, sebagai *ad-Din*, menjadi cara pandang (*worldview*) dan idealisme yang dipahami sebagai ajaran yang komplit atau ajaran yang bersifat multidimensional yang mencakup seluruh aspek kehidupan religius-spiritual dan aspek sosial kemasyarakatan. Islam juga sering dibanding-bandingkan oleh orientalis dengan konsep keagamaan dalam agama Kristen yang dikenal adanya pemisahan antara urusan keduniawian dan keagamaan (sekularisme). Dalam hal ini, menurut John L. Esposito, Islam sangat berbeda jauh dengan doktrin Kristen. Karena dalam Islam ada kesatuan dan totalitas pandangan terhadap realitas, sementara dalam Kristen tidak dijumpai konsep demikian (Tobroni & Arifin, 1994). Dalam kristen terdapat pemisahan antara urusan politik (negara) dan agama.

Islam tidak memahami adanya pemisahan (diferensiasi) antara yang *profan* (tidak sakral) dan sakral seperti politik dan agama. Islam memandang seluruh realitas dunia adalah sebagai sesuatu yang sakral atau ibadah sebagaimana disebutkan dalam al-Quran. Maka Islam memandang politik sebagai tugas keduniawian sekaligus keagamaan yang dilaksanakan secara tersinergi seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Oleh karena itu, politik sebagai aktivitas dan partisipasi konkret (ibadah) manusia dalam kehidupannya di dunia yang akan dimintai pertanggungjawabannya. Politik tidak hanya dipahami sebagai urusan keduniawian yang

pragmatis dengan orientasi yang bersifat jangka pendek. Tapi politik yang dimaksud adalah yang mengandung muatan keagamaan (ibadah), yakni moralitas etika dan nilai-nilai positif sehingga politik secara hakiki adalah sebagai refleksi pertanggung jawaban manusia (*amanah*), baik secara ketuhanan ataupun kemanusiaan. Dengan konsep moral politik ini, maka politik untuk mendapatkan kekuasaan (*power*) wajib dilakukan dengan menggunakan pertimbangan moralitas politik untuk kemaslahatan. Kekuasaan tidak semata-mata untuk ambisi kekuasaan itu sendiri, melainkan lebih ditujukan dan diperuntukkan bagi kemaslahatan kemanusiaan secara universal (Afifi, 2021; Tobroni & Arifin, 1994).

Hubungan agama dan politik dalam Islam dalam buku, *Islamic Political Thought* oleh W.M. Watt, dapat dijabarkan dalam dua cara. *Pertama*, gagasan keagamaan adalah sebuah kerangka ideologis untuk terlibat dalam bermacam-macam aktivitas, sehingga aktivitas yang dilakukan memperoleh arti penting berdasarkan kerangka ideologis tersebut. *Kedua*, agama adalah elemen yang menentukan bentuk-bentuk motif dalam aktivitas yang akan dilakukan. Adanya signifikansi karena agama memberikan penjelasan yang sifatnya idealistik bukan (operasional) terhadap semua hal, dan agama mengarahkan tujuan secara umum kepada manusia, dan membantunya memusatkan kekuatan untuk mencapai berbagai tujuan tersebut. Agama, dengan demikian dapat dikembangkan sebagai semacam legitimasi atau paradigma dan moral politik. Nilai-nilai etika dan moral Islam memberikan panduan secara umum dalam kehidupan bernegara dan politik (Tobroni & Arifin, 1994). Satu hal yang juga perlu dipahami Islam lebih dari sekedar idealisme juga memiliki beberapa panduan khusus yang praktis adalah bagaimana al-Quran menyampaikan hal-hal teknis yang akan sulit dirumuskan oleh manusia dalam topik-topik yang khusus, seperti pernikahan dan waris.

Dalam konteks pluralitas agama, budaya, etnis, bahasa, dan sebagainya, tarik ulur serta konflik ideologis antara elemen masyarakat, sepertinya tidak akan cepat berakhir. Sejak awal kemerdekaan, perdebatan hangat di antara para anggota badan penyelidik usaha persiapan kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) dalam merumuskan suatu aturan yang bisa diterima semua pihak (Anshari, 1997). Saat ini agama cenderung dipergunakan sebagai alat dalam meraih simpati politik, dan seringkali pihak yang mengatasnamakan agama tersebut tidak memperhatikan kompetensi pribadinya dan narasi

agama dalam menjabarkan politik seperti yang telah dibahas sebelumnya. Dalam perspektif sosiologi ilmu pengetahuan, perkembangan Islam di Indonesia, menurut Kuntowijoyo terbagi menjadi tiga periode; *zaman mitos*, *zaman ideologi*, dan *periode ide atau ilmu*. Pada zaman *mitos*, umat memiliki kepercayaan, mistis-religius, sehingga dasar pengetahuan waktu itu menjadi mitos. Sedangkan zaman *ideologi*, berasal dari pandangan bahwa khazanah pengetahuan Islam dipahami sebagai formula-normatif. Zaman ini berlangsung kira-kira hingga 1956, tampilnya Syarikat Islam (SI), misalnya, merupakan bentuk pengejawantahan ideologi sebagai pemersatu kaum pedagang. Jika zaman *ideologi* usaha yang terpenting ialah memobilisasi massa, lanjut Kunto, zaman ilmu usaha terpokok ialah memobilisasikan kesadaran masyarakat. Kata kunci pada zaman *ideologi* adalah negara, sedang zaman ilmu adalah sistem (Kuntowijoyo, 1999).

4.2. Kebangkitan politik Islam dan modernisasi

Di Indonesia studi kebangkitan Islam memiliki empat (4) model yang berbeda-beda, yang berkaitan dengan sikap dan tanggapannya terhadap pemerintah resmi yang sedang berkuasa (Effendy, 1998). Keempat model tersebut adalah kelompok tradisional, kelompok radikal, kelompok fundamentalis, dan kelompok pembaharu yang modernis. Kelompok *tradisionalis* adalah kelompok mayoritas besar orang-orang Islam pedesaan yang tidak terlibat langsung dengan gerakan-gerakan religio politis, kelompok ini di Indonesia merupakan kelompok orang-orang Islam ortodoks yang sedemikian dalam dipengaruhi oleh kepercayaan mistik Jawa seperti mayoritas orang-orang Jawa. Kelompok *fundamentalis* adalah kelompok yang didukung oleh cara interpretasi Islam yang ortodoks dan konservatif. Mereka berusaha memperjuangkan sebuah negara dan masyarakat Islam yang didasarkan sepenuhnya pada al-Quran dan Hadis. Kemudian kelompok *radikal* yang mempunyai dua kekhasan, yakni, yang berkaitan dengan kepercayaan dan tingkah lakunya. Dalam hal kepercayaan, kelompok ini cenderung menjadi lebih jauh ekstrem dibandingkan dengan kelompok fundamental yang dalam tuntutannya memiliki idealisme untuk membentuk Negara Islam, dan tidak segan bergerak menjadi separatis didalam negara seperti gerakan-gerakan separatis lainnya yang menyerang kedaulatan pemerintahan.

Sedangkan kelompok *modernis* adalah kelompok pembaharu yang merupakan aktivis-aktivis Islam yang berusaha menekankan kembali peranan Islam di tengah-tengah orang muslim dalam konteks

modern dalam multi sektor termasuk didalamnya adalah politik (Abbas, 2006; Abbas & Afifi, 2022). Ada empat hal yang menjadi pusat perhatian bagi kelompok modernis, yakni: (a) lebih menekankan timbulnya kesadaran di antara orang Islam sendiri daripada gerakan kelompok-kelompok agama lain; (b) secara kuat ikut mengembangkan kemampuan-kemampuan praktis teknologis di antara orang-orang muslim, sejauh nilai-nilai Islam tetap dipertahankan; (c) cenderung menganggap diri mereka sebagai non politis walaupun tetap berpartisipasi dalam penyusunan kebijakan. Mereka lebih mencari tujuan-tujuan ekonomi dan sosial seperti pendidikan, program-program ekonomi dan kegiatan-kegiatan dakwah yang edukatif; dan (d) lebih suka berbicara tentang permasalahan-permasalahan sosial ekonomi yang lebih luas yang dapat dilihat dalam kerangka keagamaan Islam yang menyeluruh memberikan maslahat kepada peradaban (Abbas, 1981; Azra, 2000; Maarif, 1985; Nasution, 1991).

Perdebatan mengenai dasar negara, sebagai contoh antara Pancasila atau Islam pada 1956-an atau tentang nasionalisme antara Soekarno dengan Natsir, adalah bukti dari sekian banyak pemikiran yang hendak dirumuskan dan dijadikan ideologi oleh para pendiri bangsa ini (Luth, 1999). Kenyataan ini juga yang kemudian menjadi motivasi bagi generasi sesudahnya untuk merintis kembali pemikiran yang sesuai dengan konteks ke-Indonesiaan dan sekaligus bernapas Islam. Intelektualisme Islam baru ini, menawarkan tiga wilayah pembaharuan yaitu, pembaharuan keagamaan, pembaharuan politik, dan transformasi sosial (Effendy, 1998).

Mengenai orientasi politik Islam, ada tiga arus utama yang berkembang di antara pemikir politik Islam. Pertama, *arus formalistis*, sebuah aliran pemikiran yang lebih mengacu kepada upaya memformalkan pelaksanaan, dan bentuk-bentuk formal yang sudah pernah terjadi dalam dunia Islam, baik (penamaan ataupun bentuk-bentuk teknis). Dalam konteks politik lebih menunjukkan orientasi yang cenderung mempertahankan bentuk-bentuk teknis pra-konsepsi politik Islam, seperti nama partai politik, slogan, ungkapan idiom-idiom, dan simbol-simbol politik yang sangat berkesan Islam dan terutama landasan organisasi secara konstitusional Islam. Kedua, *arus substantif*, arus pemikiran ini tidak mempercayai dapat dibentuk atau adanya lembaga-lembaga sebagai badan formal untuk melaksanakan prinsip-prinsip Islam, yang memang berlawanan langsung dari formalisme Islam. Dalam wilayah politiknya, arus ini mengajukan suatu bentuk lembaga politik Islam

tertentu, orientasi politiknya menekankan tuntutan manifestasi substansial nilai-nilai ke-Islaman dalam aktivitas politiknya, dan cendurung tidak mau teridentik sebagai Islam. Ketiga, *arus fundamentalis-moderat*, mainstream ini cenderung mengangkat kembali dan memoderasi sendi-sendi nilai-nilai ke-Islam-an ke dalam realitas politik sekarang yang kontekstual dan dinamis (Azra, 2000; Fitri et al., 2022; Nasution, 1991; Syamsuddin, 2001). Arus fundamentalis-moderat ini berperan sebagai keseimbangan tandingan dalam merespon sistem politik Indonesia yang majemuk dan dinamis.

Dasar-dasar teologi politik Islam hendaknya dibangun atas semangat yang lebih berorientasi pada isi (*substance*) daripada bentuk formal dan legalnya. Sebab, sebagaimana terlihat dengan jelas dalam buku yang ditulisnya, *Islam dan Tata Negara*, al-Quran dan as-Sunnah tidak mempunyai preferensi tentang konsep Negara. Bahkan, baik pada periode klasik atau pertengahan Islam, deklarasi formal sebuah negara Islam nyatanya tidak pernah ada (Effendy, 2000). Karena Islam memang tidak mengharuskan umatnya untuk memperjuangkan Islam sebagai ideologi atau agama negara. Kalau “Negara Madinah” pada masa nabi Muhammad (saw) adalah sebuah eksperimentasi empiris yang disebut sebagai aktifitas yang paling partisipatif dan demokratis dalam sejarah politik Islam. Negara Madinah dapat dijadikan sebagai contoh akan terlihat bahwa konstitusinya tidak menyebut Islam sebagai negara, akan tetapi penuh dengan prinsip-prinsip dan acuan yang ditekankan oleh Islam. Adalah satu kenyataan bahwa Islam memberikan seperangkat prinsip-prinsip etis yang relevan dalam proses penyelenggaraan negara. Baik berupa nilai-nilai musyawarah, keadilan, dan persamaan hak asasi (Affifi, 2021; Luth, 1999). Dengan demikian, hubungan Islam dengan politik bukan saja tidak bisa diabaikan, melainkan semua itu terintegrasi oleh nilai-nilai sistem religius Islam yang formal (syariat). Selama struktur sosial diwujudkan dalam tatanan formal yang berisi perangkat aturan hukum dan etika untuk menciptakan kebaikan, maka Islam sebagai sumber etika akan terus mewarnai tatanan formal tersebut.

4.3. Fungsi dan klasifikasi partai politik

Setiap negara demokratis akan membangun sistem dan mekanisme perwakilan untuk memfasilitasi penyampaian aspirasi, dengan mekanisme perwakilan tersebut dibangun mekanisme partai politik dan mekanisme pelaksanaan pemilu. Partai politik adalah salah satu

elemen penting yang menseleksi dan menyalurkan aspirasi masyarakat karena rakyat tidak dapat menentukan secara langsung para pemimpinnya, dikarenakan tatanan sosial yang sudah kompleks. Walaupun begitu partai politik bukanlah elemen formal pemerintahan ataupun milik negara. Ciri penting dari partai politik adalah dibentuk melalui proses mekanisme sosio-politik masyarakat yang memiliki kesamaan aspirasi (Syarofin, 1998). Partai politik adalah mekanisme bagi negara-negara yang merdeka dan berdaulat untuk menampung aspirasi warga yang heterogen menjadi terklasifikasi, sehingga mudah untuk dicarikan solusi. Partai politik adalah sarana untuk menyalurkan aspirasi rakyat kepada pemerintah negaranya, yang juga merupakan bagian dari proses penyelenggaraan negara, melalui wakil-wakil dalam partai politik (Haricahyono, 1986). Partai politik memberikan mekanisme kesepakatan melalui penyatuan aspirasi atau penceleksian aspirasi diluar mekanisme formal sistem perwakilan negara seperti MPR dan DPR.

Partai politik adalah suatu kelompok yang terorganisir yang anggota-anggotanya, mempunyai orientasi, nilai-nilai dan cita-cita yang sama yang mengikuti mekanisme perundungan yang berlaku (Budiardjo, 1998). Tujuan kelompok ini terorganisir adalah untuk memperoleh kekuasaan politik dan menyalurkan aspirasi masyarakat sehingga pemerintah dapat melaksanakan kebijakan-kebijakan yang dipandang prioritas oleh idealisme partai politik tersebut. Untuk tujuan itu digunakan cara-cara kontitusional dan formal. Partai politik juga merupakan suatu kelompok individu yang terorganisir secara teratur, yang berusaha menguasai pemerintahan agar bisa diperoleh berbagai keuntungan dari segala bentuk pengawasan yang bisa dilakukannya (Haricahyono, 1986). Dalam negara demokratis, partai politik menyelenggarakan beberapa fungsi, salah satu fungsi adalah sebagai “sarana komunikasi politik”. Arus informasi dalam suatu negara bersifat ke atas. Kedudukan partai dalam arti ini adalah sebagai jembatan antara “mereka yang memerintah” (*the rules*) dengan “mereka yang diperintah” (*the ruled*) (Budiardjo, 1999). Partai politik juga berfungsi sebagai “sarana rekrutmen politik”. Rekrutmen politik adalah proses pencarian anggota baru dan mengajak masyarakat yang kompeten untuk berpartisipasi dalam proses politik. Dengan didirikannya partai politik yang melibatkan masyarakat, memberikan kesempatan yang lebih luas untuk berpartisipasi (Budiardjo, 1999). Rekrutmen politik menjamin kontinuitas dan kelestarian partai, sekaligus merupakan salah satu cara untuk menyeleksi calon-calon pemimpin.

Fungsi partai juga sebagai "sarana sosialisasi politik". Sosialisasi politik adalah proses di mana seorang individu memperoleh pandangan, orientasi dan nilai-nilai dari masyarakat di mana ia berada, proses itu juga mencakup proses dimana masyarakat mewariskan norma-norma dan nilai-nilai dari suatu generasi ke generasi berikutnya (Budiardjo, 1999). Dalam usaha berpartisipasi pada pengelolaan pemerintahan, melalui pemilihan umum. Partai politik harus mendapatkan dukungan luas dari masyarakat. Untuk itu partai politik akan berusaha menciptakan kesan "bahwa ia memperjuangkan kepentingan umum". Di samping menanamkan solidaritas dengan partai, partai politik juga mendidik anggota-anggota menjadi manusia yang sadar akan tanggung jawabnya sebagai warga negara dan menempatkan kepentingan-kepentingan nasional. Di negara-negara baru merdeka ataupun baru terbentuk, partai-partai politik juga berperan untuk memupuk identitas nasional dan integritas nasional (Budiardjo, 1998).

Selain itu, partai politik juga berfungsi sebagai "sarana pengatur konflik" (konflik management) (Budiardjo, 1999). Pada umumnya, partai politik dibentuk untuk mengorganisir berbagai macam kepentingan dalam masyarakat. Bila variasi kepentingan-kepentingan itu tidak diorganisir secara formal besar kemungkinan konflik kepentingan akan menempatkan diri dalam kehidupan sehari-hari. Selain itu, bila konflik sebagai wujud dari tuntutan yang saling berbeda dalam masyarakat disederhanakan oleh partai politik, besar kemungkinan sistem politik yang berlaku tidak berfungsi (Syarofin, 1998). Dengan demikian partai politik dapat dikatakan sebagai sarana pengendali konflik dalam masyarakat. Oleh karena itu, partai politik diharapkan mampu melaksanakan fungsi-fungsinya di negara-negara yang sudah stabil aktifitas politiknya. Partai politik selain menjadi alat penting untuk mengorganisir kekuasaan politik, mempengaruhi keputusan-keputusan pemerintah, juga turut serta mendukung dan melaksanakannya, menghubungkan secara efektif masyarakat umum dengan proses mekanisme politik, merumuskan aspirasi dan tuntutan rakyat serta memperjuangkannya ke dalam proses pembuatan keputusan.

Mengenai beberapa klasifikasi partai politik, dapat dikategorikan dalam dua kategori, yakni partai massa dan partai kader. Partai massa memiliki kelebihan dalam jumlah anggota, dari massa berbagai aliran politik dalam masyarakat yang sepakat untuk bernaung di bawahnya dalam memperjuangkan suatu program yang terlalu umum, luas tidak begitu detail. Kelemahan dari partai massa

adalah terlalu banyak kepentingan-kepentingan yang terkadang berpotensi konflik internal, terutama disaat kritis, sehingga soliditas partai terlihat lemah ataupun hilang sama sekali. Biasanya salah satu kelompok memisahkan diri dan menginisiasi partai baru. Sedangkan partai kader lebih mementingkan ketaatan organisasi pada idealisme partai dan disiplin kerja dari anggota-anggotanya (Budiardjo, 1998).

Partai politik juga dapat diklasifikasikan ke dalam tiga bentuk; sistem partai tunggal (*one party system*), sistem dua partai (*two party system*), dan sistem multi partai (*multi party system*). Pengertian "partai tunggal" dan "dua partai" bermaksud dalam suatu sistem politik terdapat satu atau dua parpol yang memang mendominasi terus menerus dalam pentas politik. dalam sistem satu partai, boleh jadi terdapat dua atau lebih partai politik. Namun suasana kepartaian yang ada sangat tidak kompetitif. Jika salah satu dari kedua partai politik yang dominan berkuasa (menang pemilu secara mutlak), maka partai politik yang dominan lainnya tampil sebagai partai oposisi. Sistem perpolitikan dua partai ini dapat dilihat di Amerika, dengan partai Republican dan partai Democratic walaupun ada partai-partai lainnya. Sedangkan di sistem multi partai, banyak partai politik dengan kekuatan yang hampir seimbang satu sama lain dan kompetitif dalam persaingan yang terbuka di antara mereka (Karim, 1993). Selain itu sistem kepartaian di Indonesia pada masa Orde Baru (setelah penyederhanaan partai menjadi tiga) sebagai sistem kepartaian hegemonik (*hegemonik party system*). Partai Golkar menjadi medeominasi kekuasaan secara terus menerus tanpa ada lawan yang seimbang, bahkan partai politik lain dapat dikatakan hanya ada sebagai formalitas tanpa kemampuan untuk bersaing dengan kekuatan partai hegemonik itu (Karim, 1993). Semenjak reformasi pola ini sedikit berubah dengan kembali kepada sistem multi partai, walaupun beberapa partai tetap dominan, masih dirasakan persaingan antar partai begitu kompetitif, dan menyebabkan situasi perpolitikan cukup dinamis.

4.4. Partai politik Islam dalam sistem kepartaian Indonesia

Sebelum melangkah lebih jauh, tampaknya perlu dijelaskan secara singkat apa yang dimaksud dengan "partai Islam". Terdapat setidaknya dua unsur pokok yang membuat sebuah partai dapat disebut sebagai "partai Islam". Pertama, partai-partai itu secara resmi mengadopsi Islam sebagai dasar partai, sebagaimana dikemukakan dalam dokumen resmi masing-masing. Contoh dalam hal

ini mencakup PPP, PBB, PK (PKS) dan Iain-lain. *Kedua*, partai itu menggunakan simbol-simbol yang identik atau secara dekat diasosiasikan dengan Islam, seperti gambar "bulan bintang", "kabah", "kalimat atau tulisan huruf Arab", dan sebagainya. Contoh dalam hal ini adalah PCD, PIB, PKU.PSII, dan Iain-lain (Fatwa, 2000). Walaupun begitu mengikut perkembangan dan perubahan peraturan perundangan yang mengatur tentang sistem kepartaian, (UU No. 3 Tahun 1985, UU No. 2 Tahun 2008, dan UU No. 2 Tahun 2011), semua partai politik di Indonesia wajib berasaskan dan berideologi Pancasila. Hal ini juga menandakan semua partai Islam yang lolos seleksi untuk maju dalam pemilihan umum adalah partai yang layak dan sesuai dengan peraturan perundangan di Indonesia. Selain itu juga terdapat sejumlah partai "muslim", atau partai-partai "berorientasi kepada kelompok muslim tertentu", atau partai-partai yang berbasiskan kalangan muslim tertentu (*muslim based-parties*) (Fatwa, 2000). Termasuk ke dalam kategori ini adalah PKB dan PAN yang memobilisasi massa kalangan kelompok Islam tertentu.

Bagi Indonesia kehidupan partai politik baru dapat dilacak kembali secara samar-samar sampai 1908, dikatakan karena organisasi yang memberi kesan adanya partai politik dalam kenyataannya bukanlah partai formal dalam pengertian modern sebagai organisasi yang tujuannya merebut kedudukan dalam negara (*publik office*) di dalam persaingan melalui pemilihan umum dan diakui oleh pemerintah pada saat itu. Juga tidak dalam arti organisasi yang berusaha mengendalikan proses politik. Contohnya Budi Utomo dalam tahun-tahun itu tidak lebih dari suatu gerakan (kultural, untuk meningkatkan kesadaran orang-orang jawa yang lebih dikhawatirkan lagi bagi emansipasi priyayi-priyayi Jawa (Dhakidae, 1995). Sumatera Thawalib, Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama, Persis, al-Irsyad, yang bergerak dalam bidang pendidikan yang kemudian terbawa politis, walaupun kemudian membatasi diri terhadap politik praktis (Abbas, 2020b; Abbas & Afifi, 2022; Azra, 2017). Sebagian besar partai-partai yang tumbuh pada waktu itu tidak diperkenankan pemerintah untuk berhubungan secara langsung, baik dengan pemerintahan sendiri, maupun dengan rakyat bawah. Dengan demikian, fungsi partai lebih terlihat sebagai alat perjuangan dan upaya membangkitkan nasionalisme (Abbas & Afifi, 2022; F. Ali, 1996).

Selama periode tersebut Indonesia telah mengalami perubahan hingga tiga macam sistem kepartaian. *Pertama*, sistem multi partai dengan tingkat otonomi tinggi dalam suasana kompetitif, namun tidak ada partai yang memiliki kekuatan mayoritas. *Kedua*, pada periode demokrasi terpimpin, yang muncul adalah apa yang disebut "*no-party system*", tingkat kompetisi antar partai sangat rendah. Mereka hanya menjadi pemeran pembantu bagi tiga peran utama dalam kepolitikan Indonesia saat itu, Bung Karno, Angkatan Darat dan PKI. Dan *ketiga*, adalah sistem kepartaian hegemonik yang muncul sejak kemenangan Golkar dalam pemilu 1971 (Karim, 1993). Kemudian, sistem multi partai muncul kembali pada masa reformasi ketika Presiden Habibie memutuskan untuk meninggalkan sistem tiga partai (Golkar, PPP, PDI), yang secara paksa diterapkan oleh pemerintah sebelumnya selama hampir tiga dasawarsa (Fatwa, 2000).

Sistem multi partai dimulai pada tahun 1955, pada tahun ini *Nahdlatul Ulama* berhasil menempatkan dirinya sebagai salah satu dari empat partai yang tergolong *dalam partai besar* yaitu *partai Nasional Indonesia, Masyumi, Nahdlatul Ulama, dan Partai Komunis Indonesia* (Dhakidae, 1995). Melalui pemilu ini ditentukan anggota DPR dan anggota Konstituante, di mana keanggotaan ini terbagi dua golongan nasional dan golongan agama (Budiardjo, 1999).

Pada masa deinokrasi terpimpin, dimulailah beberapa usaha untuk menyederhanakan sistem partai dengan mengurangi jumlah partai melalui Panpres No. 7/1959. Maklumat Pemerintah 3 November 1945 yang menganjurkan pembentukan partai-partai dicabut dan ditetapkan syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh partai untuk diakui oleh pemerintah (Budiardjo, 1999). Partai yang kemudian dinyatakan memenuhi syarat adalah PKI, PNI, NU, Partai Islam, Perti, Partai Katolik, Partindo, Parkindo, Partai Murba, PSII Arudji, IKPI, sedangkan beberapa partai lain dinyatakan tidak memenuhi syarat (Budiardjo, 1999). Dengan dibubarkannya Masyumi dan PSI pada tahun 1969 hanya tinggal sepuluh partai saja (Budiardjo, 1999). Dalam periode ini hanya satu partai utama yang mampu menunjukkan gerak kepartaiannya yaitu Partai Komunis Indonesia yang bisa menguasai berbagai bidang: baik dalam parlemen, dalam massa, bahkan dalam Angkatan Bersenjata sendiri. Kekuatan partai hanya PKI yang menjadi salah satu titik utama dalam segi tiga hubungan PKI, Bung Karno, dan Angkatan Darat (Dhakidae, 1995).

Dengan dilancarkannya gerakan Gestapu PKI, maka tamatlah riwayat Demokrasi Terpimpin yang telah bertahan kira-kira enam tahun, dari tahun 1959 sampai 1966 (Budiardjo, 1999).

Dalam periode Orde Baru, sistem partai menjadi sistem kepartaian hegemonik yang kemunculannya dimulai sejak kemenangan Golkar dalam pemilu 1971. Pada tahun 1973 Orde Baru melakukan restrukturisasi sistem-sistem kepartaian. Kecuali terhadap Golkar, pemerintah melakukan tekanan terhadap sembilan partai politik. Empat partai digabung menjadi satu, yakni Partai Persatuan Pembangunan (PPP). PPP merupakan fusi dari NU, Parmusi, PSII dan Perti. Lima lainnya (PNI, IPKI, Murba, Parkindo dan Partai Katolik). Terdiri dari nasionalis dan partai-partai Kristen digabung menjadi satu partai yakni Partai Demokrasi Indonesia (Dhakidae, 1995). Fusi yang artifisial ini segera melahirkan konflik internal, terutama di tubuh PPP yang akhirnya mempengaruhi penampilan politiknya di masa-masa berikutnya. Setelah pernerintah Orde Baru berhasil memaksakan Islam berfusi dalam PPP. Kemudian rezim ini pada tahun 1985 memaksakan Pancasila sebagai asas tunggal bagi seluruh parpol dan ormas. Dalam posisi yang semacam inilah partai menjadi suatu lembaga yang tidak relevan, menyebabkan posisinya menjadi lemah, dalam keadaan ini proses birokratisasi di dunia partai, subsidi dan lain-lain. Untuk itu, partai-partai tidak bisa berbuat apa-apa. Legitimasi satu-satunya yang diperoleh, bukan dari rakyat, melainkan dari pemerintahan. Dan karena itu pula, partai zaman Orde Baru berubah fungsi, menjadi wakil pemerintahan untuk rakyat. Dalam situasi inilah, pada realitasnya, partai menjadi alat atau perpanjangan tangan pernerintah. Sikap pernerintah menjadi identik dengan sikap partai (F. Ali, 1996).

Kemunculan partai-partai Islam menemukan momentumnya kembali ketika Presiden Habibie memutuskan untuk meninggalkan sistem *Tree Party* (Golkar, PPP, PDI), atau seperti istilah yang dipakai Afan Gaffar, yakni sistem kepartaian hegemoni, yang secara paksa diterapkan Soeharto selama hampir tiga dasawarsa. Pembentukan partai-partai Islam tersebut mendapat daya dorong tambahan dengan penghapusan Undang-Undang Keormasan 1985 yang mewajibkan setiap organisasi, apakah politik maupun sosial dan keagamaan untuk menjadikan pancasila sebagai satu-satunya asas organisasi masing-masing. Dengan penghapusan tersebut keharusan menerapkan asas-asas tunggal Pancasila, cukup bisa dipahami, banyak kalangan muslim kembali ingin menjadikan Islam sebagai asas organisasi mereka masing-masing termasuk

organisasi politik (orpol), khususnya partai politik (Fatwa, 2000).

Dengan dibukanya peluang setiap partai politik untuk eksis dan mengembangkan idealismenya itu menghasilkan mendaftarnya 141 partai secara resmi pada Departemen Kehakiman. Dari jumlah sebanyaknya itu, diantaranya adalah 40 partai Islam (tidak mayoritas). Dan setelah penyeleksian oleh tim sebelas yang mendapat mandat menyeleksi partai-partai yang layak mengikuti pemilu 1999 sesuai dengan syarat dan klasifikasi yang ditetapkan pemerintah, maka secara keseluruhan tersisa 48 partai, yang 20 diantaranya adalah partai Islam. (Salim, 1999). Jumlah ini berarti lebih banyak dari jumlah partai yang ikut pada pemilu 1955, yakni 10 partai Islam (Fatwa, 2000). Partai-partai Islam paska Orde Baru tidaklah sama kondisinya pada tahun 1955. Pada tahun 1955, perjuangan ideologi sangat kental, termasuk partai-partai yang mengusung ideologi keislaman dan partai-partai Islam bersemangat memperjuangkan agar Indonesia menjadi negara Islam. Namun, dalam masa reformasi dan paska Orde Baru, kekentalan ideologi pada partai-partai, termasuk partai Islam itu tidak terlalu terlihat lagi (Azra, 2000). Dengan demikian, era paska Soeharto ini ditandai dengan semangat multipartai yang tinggi. Agenda partai-partai Islam pada masa paska Soeharto terpusat tidak pada ideologi Islam, tetapi lebih pada politik kekuasaan (*power politik*).

Perkembangan sistem kepartaian yang terus bertransformasi ini juga pada akhirnya telah mengharuskan partai politik dan organisasi untuk berideologi Pancasila. Sehingga polemik yang dihadapi partai Islam pada masa Orde Lama dan Orde Baru berupa isu mempertanyakan ideologi partai Islam yang tidak Pancasila-is, ataupun penggunaan identitas Islam secara berlebihan sehingga seolah-olah aktifitas politik nasional mengancam aktifitas keagamaan ataupun upaya mendiskreditkan yang dilakukan oleh lawan politik partai Islam dengan menggiring opini partai politik Islam sedang melakukan aktifitas jihad dalam konteks negatif (Arifin & Abbas, 2007; Darraz, 2017). Dengan demikian, sistem multi partai memberikan satu harapan besar dan memungkinkan partai Islam mengekspresikan aspirasi Islam secara bebas dalam konteks perundang-undangan yang berlaku. Bahkan lebih jauh lagi, partai Islam dituntut untuk memberikan warna politik nasional dengan nilai-nilai dan etika Islam. Topik-topik politik sudah harus mengangkat isu yang lebih detail dan dalam berkaitan berbagai sektor yang memerlukan kebijakan solutif bagi seluruh warga negara secara umum, dan secara khususnya muslim di Indonesia.

5. Kesimpulan

Islam sebagai agama monotheis (*Ibrahamic religion*) yang terakhir, memberikan satu khazanah besar terdiri dari berbagai dimensi keilmuan dan nilai-nilai etika yang bermanfaat dalam peradaban manusia. Sebagai agama, Islam memiliki prinsip-prinsip etika yang ideal, yang diperjuangkan dalam berbagai tatanan sosial oleh pemeluknya, termasuk didalam tatanan sosial yang kompleks seperti negara. Dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, masyarakat muslim mengupayakan dan memperjuangkan nilai-nilai ke-Islam-an, melalui mekanisme politik yang dilindungi oleh undang-undang bagi setiap warga negara. Mekanisme politik tersebut memungkinkan masyarakat muslim untuk membentuk partai politik dan mengirimkan wakilnya untuk berpartisipasi dalam pengelolaan pemerintahan untuk menyusun kebijakan yang baik untuk seluruh warga negara.

Walaupun Islam tidak secara spesifik membicarakan negara sebagai sesuatu yang pokok, keberadaan aturan (syariat) legal formal dalam Islam adalah pokok yang akan menjadi kemaslahatan bagi manusia (*maqasid syariah*).

Sehingga keberadaan kepemimpinan dalam setiap tatanan sosial terkecil seperti keluarga, hingga struktur sosial yang kompleks seperti pemerintahan dalam negara adalah hal juga pokok untuk menjamin kemaslahatan bagi seluruh warga masyarakat. Partisipasi aktif warga negara dalam hal ini masyarakat muslim dalam negara, dapat menyesuaikan dengan konteks dan aturan perundangan yang berlaku. Sehingga upaya partisipatif warga negara tersebut dapat memberikan hasil yang produktif dan berkontribusi positif.

Dengan transformasi sistem kepartaian di Indonesia, partai politik Islam dituntut untuk dapat memberikan solusi yang praktis dan detail, tidak lagi sekedar menggiring opini untuk mendapat suara mayoritas. Geliat partai politik Islam hendaknya mampu bertransformasi dan beranjak dari isu-isu sensitif yang pernah terjadi di Orde Lama dan Orde Baru. Dengan sistem multi partai yang diharuskan untuk berasaskan Pancasila, geliat politik Islam harus lebih cerdas dan terdepan dalam mengangkat berbagai isu-isu yang sedang dihadapi oleh masyarakat secara umum.

Referensi

- Abbas, A. F. (1981). *Fikih Dan Perubahan Sosial: Sebuah Studi Tentang Urgensi Pembaharuan Fikih Islam*. IAIN Syarif Hidayatullah.
- Abbas, A. F. (2006). *Ulama dan Perkembangan Intelektual Keagamaan*. Retrieved from <https://pub.darulfunun.id/paper/items/show/5>
- Abbas, A. F. (2008). *Konsep Baik Dan Buruk Serta Pengaruhnya Terhadap Perumusan Kaedah-Kaedah Ushul*. UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Abbas, A. F. (2010). *Baik dan Buruk dalam Perspektif Ushul Fiqh*. Ciputat: Adelina Bersaudara.
- Abbas, A. F. (2012). Integrasi Pendekatan Bayâni, Burhâni, dan ‘Irfâni dalam Ijtihad Muhammadiyah. *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah*, 12(1), 51–58. <https://doi.org/10.15408/ajis.v12i1.979>
- Abbas, A. F. (2015). *Faham Agama Dalam Muhammadiyah*. Jakarta: UHAMKA Press.
- Abbas, A. F. (2016). *Ibadah Dalam Islam*. Jakarta: Adelina Bersaudara.
- Abbas, A. F. (2020a). Sanksi Hukum Korupsi dalam Islam. *AL-IMAM: Journal on Islamic Studies, Civilization and Learning Societies*, 1, 21–28.
- Abbas, A. F. (2020b). Sumatera Thawalib. *AL-IMAM: Journal on Islamic Studies, Civilization and Learning Societies*, 1, 13–20.
- Abbas, A. F. (2021). Maqashid Al-Syariah dan Maslahah dalam Pengembangan Pemikiran Islam di Muhammadiyah. *AL-IMAM: Journal on Islamic Studies, Civilization and Learning Societies*, 2, 29–42.
- Abbas, A. F., & Afifi, A. A. (2021). Pengembangan Kurikulum Moderasi Islam (Wasathiyah) dan Karakter Muslim Moderat yang Bertakwa di dalam Lingkungan Muhammadiyah. *AL-IMAM: Journal on Islamic Studies, Civilization and Learning Societies*, 2, 7–17.
- Abbas, A. F., & Afifi, A. A. (2022). Sumatera Thawalib dan Ide Pembaharuan Islam di Minangkabau. *AL-IMAM: Journal on Islamic Studies, Civilization and Learning Societies*, 3, 35–45.
- Abdurezak A. Hashi, ... (2011). Islamic ethics : An outline of its principles and scope. *Revelation and Science*, 01(03), 122–130. Retrieved from http://irep.iium.edu.my/18564/1/Islamic_Ethics.pdf
- Afifi, A. A. (2021). Understanding True Religion as Ethical Knowledge. *AL-IMAM: Journal on Islamic*

- Studies, Civilization and Learning Societies*, 2, 1–5.
- Afifi, A. A. (2022). Women's Scholarship in Islam And Their Contribution To The Teaching Knowledge. *AL-IMAM: Journal on Islamic Studies, Civilization and Learning Societies*, 3, 19–25.
- Afifi, A. A. (2023). Panduan Penulisan Laporan Ilmiah untuk Publikasi. *AL-IMAM: Journal on Islamic Studies, Civilization and Learning Societies*, 4, 1–11.
- Afifi, A. A., & Abbas, A. F. (2019). Future Challenge of Knowledge Transfer in Shariah Compliance Business Institutions. *International Colloquium on Research Innovations & Social Entrepreneurship (Ic-RISE) 2019*.
- Afifi, A. A., & Abbas, A. F. (2022). Moderate Way Implementing Rukyah and Hisab to Determine A New Moon in Ramadan. *AL-IMAM: Journal on Islamic Studies, Civilization and Learning Societies*, 3, 11–18.
- Afifi, A. A., & Abbas, A. F. (2023). Worldview Islam dalam Aktualisasi Moderasi Beragama yang Berkemajuan di Era Disrupsi Digital. *AL-IMAM: Journal on Islamic Studies, Civilization and Learning Societies*, 4, 23–34.
- Ahmad, H. Z. A. (1977). *Konsepsi Politik dan Ideologi Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Al-Asqalani, I. H. (2018). *Fathul Bari: Syarah Shahih Al-Bukhari*. Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi.
- Al-Attas, M. N. (1981). *Islam Dan Sekularisme*. Retrieved from <https://books.google.com.my/books?id=VLcLkAEACAAJ>
- Al-Attas, M. N. (1997). *Islam and the Philosophy of Science*. Kazi Publications, Incorporated.
- Al-Attas, M. N. (2013). *Islam: The Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality*. Retrieved from <https://books.google.com.my/books?id=EjpZAQAAQAAJ>
- Al-Farisi, L. S. (2020). Politik Identitas: Ancaman Terhadap Kesatuan dan Persatuan Bangsa dalam Negara Pancasila. *Jurnal Aspirasi*, 10(2).
- Al-Isfahani, A. al-Q. al-Husayn ibn M. R. (1961). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Mesir: Mustafa Alhalabi.
- Al-Maududi, A. A. (1993). *Khilafah dan Kerajaan: Evaluasi Kritis Atas Sejarah Pemerintahan Islam*. Bandung: Mizan.
- Al-Maududi, A. A. (1994). *Sistem Politik Islam: Hukum dan Konstitusi*. Bandung: Mizan.
- al-Mawardi. (1978). *Al-Ahkam al-Sulthaniyah*. Mesir.
- Al-Mubarak, M., Bahri, S., & Hariyanto, F. (1995). *Sistem Pemerintahan Dalam Perspektif Islam*. Solo: Pustaka Mantiq.
- Al-Syâthibi, A. I. (2003). *Al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syârî'ah*. Beirut: Dâr al-Mâ'rifah.
- Ali, A. Y. (1989). *The Holy Qur'an*. Maryland: Amana Corporation.
- Ali, F. (1996). *Golongan Agama dan Etika Kekuasaan: Keharusan Demokratisasi dalam Islam Indonesia*. Surabaya: Risala Gusti.
- Amiruddin, M. H. (2000). *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*. Yogyakarta: UII Press.
- An-Naisaburi, A. A.-H. M. bin H. A.-Q. (1994). *Shahih Muslim*. Beirut: Dar Fikr.
- Anshari, E. S. (1997). *Piagam Jakarta 22 Juni 1945, Sebuah Konsesus tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1949)*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Ardani, M. (2001). *Nilai-nilai Akhlak atau Budipekerti Dalam Ibadat*. Jakarta: Karya Mulia.
- Ardipandanto, A. (2020). Dampak Politik Identitas Pada Pilpres 2019: Perspektif Populisme [The Impact of Identity Politics On President Election 2019: Populism Perspective]. *Jurnal Politica Dinamika Masalah Politik Dalam Negeri Dan Hubungan Internasional*, 11(1), 43–63. <https://doi.org/10.22212/jp.v11i1.1582>
- Arifin, B., & Abbas, A. F. (2007). *Masa Lampau Yang Belum Selesai: Percikan Pikiran Tentang Hukum & Pelaksanaan Hukum*. Jakarta: O.C. Kaligis & Associates.
- Ash-Shallabi, A. M. (2018). *Biografi Umar bin Al Khathab*. Pustaka Al-Kautsar.
- Azkarrula, Y. A., Hoffmann, S. M., & Izzuddin, A. (2023). Examining the Impact of the Book of Enoch, Sefer Yetzirah, and Greek Civilization on the Jewish Calendar System: An Islamic Astronomical Law Perspective. *JIL: Journal of Islamic Law*, 4(1), 1–27. <https://doi.org/10.24260/jil.v4i1.1153>
- Azra, A. (2000). *Islam Substantif: Agar Umat Tidak menjadi Buih*. Bandung: Mizan.
- Azra, A. (2017). *Surau: Pendidikan Islam Tradisi Dalam Transisi dan Modernisasi (Edisi Pertama)*. Prenada Media.
- Azzam, A. R. H. (1964). *The Eternal Message of Muhammad*. London: Quartet Book.
- Bahesty, & Bahonar. (1991). *Dasar Pemikiran Filsafat Islam dalam Al-Qur'an*. Jakarta: Risalah Masa.
- Bahri, S. (2021). Literasi Digital Menangkal Hoaks Covid-19 Di Media Sosial. *Jurnal Ilmu Komunikasi*, 10(1), 16–28. Retrieved from <https://jkms.ejournal.unri.ac.id/index.php/JKMS/article/view/7452>

- Bakir, M., & Othman, K. (2017). Wasatiyyah (Islamic Moderation): A Conceptual Analysis from Islamic Knowledge Management Perspective. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 7(1), 13–30. <https://doi.org/10.32350/jitc.71.02>
- Basuki, U., & Setyawan, R. H. (2022). Langkah Strategis Menangkal Hoax: Suatu Pendekatan Kebijakan dan Hukum. *Jurnal Hukum Caraka Justitia*, 2(1), 1–94.
- Budiardjo, M. (1998). *Dasar-dasar Ilmu Politik*. Jakarta: Gramedia.
- Budiardjo, M. (1999). *Demokrasi di Indonesia, Demokrasi Parlementer dan Demokrasi Pancasila*. Jakarta: Gramedia.
- Darraz, M. A. (Ed.). (2017). *Reformulasi ajaran Islam: jihad, khilafah, dan terorisme*. Kerja sama Maarif Institute for Culture and Humanity [dan] Mizan.
- Dhakidae, D. (1995). Partai Politik dan Sistem Kepartaian di Indonesia. *Prisma*, 3–23.
- Djaelani, A. Q. (1995). *Negara Ideal Menurut Konsepsi Islam*. Surabaya: Bina Ilmu.
- Effendy, B. (1998). *Islam dan Negara : Transformasi Pemikiran dan Praktik Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina.
- Effendy, B. (2000). *(Re) politisasi Islam: pernahkah Islam berhenti berpolitik?* Bandung: Mizan.
- Fadhilah, L. N., & Putra, M. A. (2019). Nabi Idris dalam Kajian Sejarah Ilmu Falak. *Ulul Albab: Jurnal Studi Dan Penelitian Hukum Islam*, 2(2), 115. <https://doi.org/10.30659/jua.v2i2.3885>
- Faris, A. A.-H. A. I. F. I. Z. I. (1972). *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Mesir: Mustafa Alhalabi.
- Fariz, M. A. Q. A., Maufur, M., & Shaleh, A. R. (2000). *Sistem Politik Islam*. Jakarta: Robbani Press.
- Fatwa, A. M. (2000). *Satu Islam Multi Partai: Membangun Integritas di Tengah Pluralitas*. Bandung: Mizan.
- Fitri, D. R., Afifi, A. A., & Abbas, A. F. (2022). *Pemikiran Neo-modernisme dalam Hubungan Agama dan Negara di Indonesia : Studi Komparatif Pemikiran Nurcholish Madjid Dan Abdurrahman Wahid*. 3, 1–9.
- Haricahyono, C. (1986). *Ilmu Politik dan Perspektifnya*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Hasjmy, A. (1984). *Di Mana Letaknya Negara Islam*. Jakarta: PT. Bina Ilmu.
- Ibn Khaldun. (2015). *The Muqaddimah* (N. J. Dawood, Ed.). Princeton University Press.
- Ibn Taimiyah. (1989). *Pokok-pokok Pedoman Islam dalam bernegara*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Iqbal, M. (2001). *Fiqh Siyasah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Isjwara, F. (1980). *Pengantar Ilmu Politik*. Bandung: Bina Cipta.
- Kamali, M. H., & Ramadan, T. (2015). *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah*. Oxford University Press.
- Karim, A. G. (1993). *Metamorfosis NU dan Politisasi Islam Indonesia*. Yogyakarta: LKIS.
- Khan, Q. (1987). *Tentang Teori Politik Islam* (T. A. Amal, Ed.). Bandung: Pustaka.
- Kristiannando, Y. S. (2013). *Syarat Kepala Negara Menurut Almawardi Dan Al-Ghazali*. UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Kuntowijoyo. (1999). *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*. Yogyakarta: Shalahuddin Press dan Pustaka Pelajar.
- Kurniawan, D., & Afifi, A. A. (2023). Penguatan Moderasi Beragama Sebagai Solusi Menyikapi Politik Identitas. *AL-IMAM: Journal on Islamic Studies, Civilization and Learning Societies*, 4, 13–21.
- Kurniawan, P. (2018). Masyarakat Dan Negara Menurut Al-Farabi. *Jurnal El-Qanuniy: Jurnal Ilmu-Ilmu Kesyariahan Dan Pranata Sosial*, 4(1), 101–115. <https://doi.org/10.24952/el-qonuniy.v4i1.1830>
- Luth, T. (1999). *M. Natsir : Dakwah dan Pemikirannya*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Maarif, A. S. (1985). *Islam dan masalah kenegaraan: studi tentang percaturan dalam konstituante*. Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.
- Madjid, N. (1992). *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Madjid, N. (1995). *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Manzur, I. (1968). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar al-Shadr.
- Maududi, A. A. al-. (2013). *Islamic Civilization: Its Foundational Beliefs and Principles*. Leicestershire: The Islamic Foundation.
- Mulia, S. M. (2001). *Negara Islam: Pemikiran Politik Husain Haikal*. Jakarta: Paramadina.
- Na'im, M. A. (2017). Hoaks Sebagai Konstruksi Sosial Untuk Kepentingan Politik Praktis dalam Pilgub DKI Jakarta. *Jurnal Drussalam*, 8(2), 361–370. Retrieved from <http://ejournal.iaida.ac.id/index.php/darussalam/article/view/107>

- Nasution, H. (1991). *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*. Bandung: Mizan.
- Natsir, M. (2000). *Islam Sebagai Dasar Negara*. Jakarta: Media Dakwah.
- Noer, D. (2000). *Pemikiran Politik Barat*. Jakarta: Mizan.
- Nurdin, A., Maarif, A. S., Syamsuddin, D., Kamal, Z., Umar, N., Lubis, A., ... Jamrah, S. (2020). *Satu Islam, Banyak Jalan: Corak-Corak Pemikiran Modern Dalam Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Pulungan, J. S. (1994). *Prinsip-Prinsip Bernegara Dalam Piagam Madinah*. Jakarta: Rajawali Grafindo Persada.
- Rahmadhany, A., Aldila Safitri, A., & Irwansyah, I. (2021). Fenomena Penyebaran Hoax dan Hate Speech pada Media Sosial. *Jurnal Teknologi Dan Sistem Informasi Bisnis*, 3(1), 30–43. <https://doi.org/10.47233/jtekisis.v3i1.182>
- Rahman, F. (1990). *Muhammad sebagai Pemimpin Al-Qur'an*. Lampung: YAPI.
- Rais, M. D., & Al-Kattam, A. H. (2001). *Teori Politik Islam*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Rapar, J. H. (1988). *Filsafat Politik Aristoteles*. Jakarta: Rajawali Press.
- Salim, A. (1999). *Partai Islam dan Relasi Agama Negara*. Jakarta: JPPR.
- Shihab, M. Q. (1996). *Wawasan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan.
- Shihab, M. Q. (2019). *Wasathiyah: Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*. Jakarta: Lentera Hati Group.
- Shihab, M. Q. (2020). *Islam & Kebangsaan: Tauhid, Kemanusiaan, dan Kewarganegaraan*. Tangerang: Lentera Hati.
- Sjadzali, M. (1993). *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press.
- Sukarja, A. (1995). *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945: Kajian Perbandingan Tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*. Jakarta: UI Press.
- Suseno, F. M. (1997). *Etika Yunani*. Yogyakarta: Kanisius.
- Syamsuddin, M. D. (2001). *Islam dan Politik Era Orde Baru*. Ciputat: Logos.
- Syarofin, A. (1998). *Demitologisasi Politik Indonesia: Mengusung Elitisme dalam Orde Baru*. Jakarta: PT Pustaka Cidesindo.
- Tobroni, & Arifin, S. (1994). *Islam Pluralisme Budaya dan Politik: Refleksi Teologi untuk Aksi dalam Keberagamaan dan Pendidikan*. Yogyakarta: Sipress.
- Wawan Hermawan. (1994). *Konsep Negara menurut al-Farabi*. 1–7.
- Yanggo, H. T. (2018). Moderasi Islam dalam Syariah. *Al-Mizan*, 2(2), 91–113. Retrieved from <https://ejurnal.iiq.ac.id/index.php/almizan/article/view/41>
- Zaidan, A. K., & Aziz, A. (1984). *Masalah Kenegaraan dalam Pandangan Islam*. Jakarta: Yayasan Al-Amin.
- Zallum, A. Q. (2002). *Sistem Pemerintahan Islam*. Jakarta: Al-Izzah.
- Zarkasyi, H. F. (2013). Worldview Islam dan Kapitalisme Barat. *Tsaqafah*, 9(1), 15. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v9i1.36>
- Zoelva, H. (2012). Relasi Islam, Negara, dan Pancasila dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia. *De Jure: Jurnal Hukum Dan Syar'iah*, 4(2).
- Zubair, A. C. (1995). *Kuliah Etika*. Jakarta: Grafindo.