



Politik Islam di Indonesia: Ideologi, Transformasi dan Prospek dalam Proses Politik Terkini

Muhammad Zulifan¹✉

¹ Universitas Bakrie, Indonesia

Info Artikel

Sejarah Artikel:
Diterima 31 Maret 2016
Disetujui 15 Juni 2016
Dipublikasi 15 Juli 2016

Keywords:
Political Islamic Thought;
Islamic Political Party;
Khilafah; Civil Society;
Islam; Democracy

Abstrak

Penelitian ini bertujuan melihat korelasi doktrin Islam mengenai konsep negara dan sistem pemerintahan dengan cita-cita sebagian umat Islam untuk menghidupkan nilai-nilai syariah dalam negara. Studi pustaka digunakan untuk menggali ide dan gagasan para pemikir politik Islam mulai dari era klasik dan pertengahan seperti al-Farabi, al-Mawardi, Ibnu Taimiyah, hingga pemikir era modern dan kontemporer seperti al-Attas, Fazlur Rahman, dan Arkoun. Keabsahan sistem demokrasi dan bentuk negara yang ideal bagi kaum muslimin menjadi bahan perdebatan para pemikir Islam. Konsep *civil society* sebagai manifestasi masyarakat madani diyakini telah dipraktikkan dalam periode sejarah pemerintahan Islam.

Abstract

This study examines the correlation between Islamic doctrine of the concept of state and government system with the ambition of some Muslims to revive sharia values in a country. Literature research methodology is employed to explore ideas of Islamic political thinkers, ranging from classical and medieval, era such as al-Farabi, al-Mawardi, Ibn Taymiyyah, to the modern era and contemporary scholars, such as al-Attas, Fazlur Rahman, and Arkoun. The validity of the democratic system and the form of an ideal state for Muslims are debatable among Muslim scholars. The concept of civil society that becomes a manifestation of civil society is believed to have been practiced in the historical period of Islamic government.

© 2016 Universitas Negeri Semarang

✉Alamat korespondensi:

Jl. HR Rasuna Said Kav C-22 Gedung Pasar Festival Lantai GF/22, DKI Jakarta, Indonesia.
Email: ivan_afatih@yahoo.co.id

ISSN 2477 – 8060

Pendahuluan

Pemikiran Politik Islam telah berkembang sejak periode klasik, pertengahan, modern hingga kontemporer. Masing-masing pemikir politik Islam dalam tiap periode mempunyai pandangan yang unik sesuai pengalaman mereka berinteraksi dengan pemerintahan pada masanya. Dari para pemikir tersebut, umat Islam mendasarkan teori dan praktik politiknya hingga kini.

Runtuhnya kekhilafahan Turki Utsmani pada tahun 1924 serta kolonialisme yang menimpa dunia Islam pada abad ke-18-20 selain memberikan dampak negatif berupa runtuhnya peradaban politik Islam, juga memberi dampak positif dengan membuat kaum Muslimin dapat merumuskan kembali jati dirinya, termasuk pemikiran politik Islam. Krisis kekhilafahan menjadikan umat Islam lebih mengkaji gagasan negara Islam sebagai pengganti negara kekhilafahan yang nampaknya sulit untuk dihidupkan kembali.

Pasca sekularisme di Turki dan kejatuhan rezim di beberapa negara Arab melalui *Arab Spring*, muncullah fenomena post-Islamisme. Dawam Raharjo (Kompas, 23/6/2016) menyebut gejala post-sekularisme kini sedang terjadi di Mesir melalui gerakan Ikhwanul Muslimin, Turki melalui Partai Keadilan dan Pembangunan (AKP) serta Tunisia melalui Partai Ennahda. Menurutnya, gerakan Islam tersebut telah bergerak meninggalkan cita-cita islamisme yang mencita-citakan negara Islam dengan

penerapan syariat Islam di dalamnya, serta bergerak mengusung doktrin Islam komprehensif melalui jalur demokrasi.

Di Indonesia, sebagian kaum Muslimin kini secara terbuka mengusung ide negara Islam atau lebih jauh kembalinya sistem khilafah untuk mengganti sistem Demokrasi dan Pancasila sebagaimana diusung Hizbut Tahrir Indonesia (HTI).⁷³ Ide untuk mewujudkan nilai-nilai agama (syariat) ke dalam kehidupan berbangsa dan bernegara salah satunya dapat dilihat dari maraknya perda bernafaskan Islam atau lebih dikenal dengan Perda Syariah yang muncul di beberapa daerah di Indonesia. Selain itu, cita-cita penerapan nilai Syariah telah melahirkan UU Keuangan Syariah, UU Zakat dan UU Wakaf.

Kajian Pustaka

Pemikiran Politik Islam Abad Klasik dan Pertengahan

Bagi pemikir Islam abad ini, hubungan agama dan negara merupakan sesuatu yang saling melengkapi, sehingga keduanya tidak bisa dipisahkan. Agama membutuhkan negara, demikian pula sebaliknya (Kamil, 2013). Sebagai contoh, Al-Mawardi berpendapat bahwa kepemimpinan politik dalam Islam didirikan untuk melanjutkan tugas-tugas kenabian dalam memelihara agama (*harasah ad-din*) dan mengelola kebutuhan duniawiyah (*siyasah ad-*

⁷³ Lihat: <http://hizbut-tahrir.or.id/2014/03/16/tegakkan-khilafah-tinggalkan-demokrasi/>, diakses tanggal 20 Juni 2016 pukul 11.00 WIB.

dunya). Pemikiran tersebut juga bisa ditelusuri dari pendapat al-Farabi (870-950 M), al-Mawardi (975-1059), al-Ghazali (1058-1111), Ibnu Taimiyah (1263-1329), hingga Ibnu Khaldun (1332-1406).

Al-Farabi dalam menggambarkan pentingnya sebuah pemerintahan, mengilustrasikan fungsi negara sebagai anggota badan yang apabila satu menderita maka yang lain akan merasakannya (Azhar, 1997). Anggota badan juga mempunyai fungsi dan peran yang berbeda-beda, begitu pula kebahagiaan masyarakat tidak akan terwujud tanpa pendistribusian kerja yang sesuai dengan kecakapan dan kemampuan sebagai manifestasi interaksi sosial. Bagi al-Farabi, kedudukan kepala negara sama dengan kedudukan jantung bagi badan yang merupakan sumber koordinasi. Oleh karenanya, pekerjaan kepala negara tidak hanya bersifat politis, melainkan meliputi etika sebagai pengendali *way of life*.

Al-Farabi memberikan 12 kriteria bagi seorang kepala negara yang salah satunya harus memiliki *fa'al* (akal aktif) yang bisa menyerap ilham dan wahyu. Kriteria ini terlalu ideal dimana filosof dan Nabi merupakan tokoh tertinggi yang layak menjadi kepala negara. Namun al-Farabi memberikan alternatif dari idealismenya tersebut dengan menyatakan bila masyarakat atau negara kesulitan dalam mencari kepala negara yang bersatus Nabi atau filosof, bisa digantikan dengan sistem presidium.

Al-Mawardi, pengarang kitab politik *al-ahkam al-Sulthaniyah*, mendasarkan teori politiknya dengan terlebih dahulu merumuskan hakikat manusia sebagai makhluk sosial dan memerlukan bantuan dari pihak lain. Perbedaan inteligensia, kepribadian dan bakat mendorong manusia untuk saling bekerja sama. Berangkat dari unsur kerjasama inilah al-Mawardi berpendapat bahwa manusia sepakat mendirikan negara. Adanya negara adalah melalui kontrak sosial atau perjanjian atas dasar suka rela (Syadzali, 1993). Hubungan antara *ahlul halli wal aqdi* (legislatif) dengan kepala negara (eksekutif) merupakan hubungan antara dua pihak peserta kontrak sosial yang melahirkan kewajiban dan hak di kedua belah pihak atas dasar timbal balik. Kepala negara selain berhak ditaati oleh rakyatnya dan menuntut adanya partisipasi dan loyalitas penuh mereka; sebaliknya kepala negara mempunyai kewajiban pada rakyatnya seperti memberikan perlindungan, mengelola kepentingan mereka dengan baik dan penuh tanggungjawab.

Bagi Al-Mawardi, yang berwenang memilih kepala negara adalah lembaga legislatif (*ahl al-ikhtiyar*), mereka dipersyaratkan memiliki keadilan; (2) memiliki pengetahuan dan mampu mengetahui siap yang berhak menjadi kepala negara. Sementara untuk jabatan kepala negara dipersyaratkan: (1) adil dalam arti luas; (2) ilmu pengetahuan yang memadai untuk ijtihad; (3) sehat pendengaran, penglihatan

dan lisannya; (4) sehat jasmani sehingga tidak terhalang untuk melakukan aktivitas; (5) pandai dalam mengendalikan urusan rakyat, dan (6) berani dan tegas membela rakyat dan menghadapi agresor dan (7) keturunan suku Quraisy.

Dalam suskesi kepala negara ditempuh melalui dua sistem, yakni pemilihan oleh *ahlul halli wal aqdi* atau wasiat kepala negara sebelumnya atau dengan cara penunjukan. Al-Mawardi tidak menentukan sistem mana yang harus dipraktekkan. Ini menunjukkan sikapnya bahwa baik dari sumber awal agama Islam maupun dari fakta historis, ia tidak menemukan suatu sistem baku tentang suskesi kepala negara yang dapat dipastikan bahwa itu yang dikehendaki oleh Islam. Hal ini mengingatkan sistem suskesi dalam Islam yang telah dipraktekkan oleh para sahabat ada tiga; *pertama*, pemilihan umum seperti yang dilakukan oleh lembaga legislatif seperti dalam kasus terpilihnya Abu Bakar ra.; *kedua*, pemilihan sistem komisi yang dipilih untuk menentukan penggantian kepala negara, kemudian penentuan komisi ini dipromosikan kepada rakyat untuk dijustifikasikan (disahkan), seperti dalam kasus terpilihnya Umar ibn Khattab; dan *ketiga*, sistem penunjukan oleh kepala negara sebelumnya dengan terlebih dahulu memperhatikan suara politik rakyat, sebagaimana dalam kasus terpilihnya Utsman ibn Affan ra. (ash-Shiddieqy, 1969).

Senada dengan al-Mawardi, al-Ghazali juga berpandangan bahwa manusia

itu makhluk sosial. Manusia tidak bisa hidup sendirian disebabkan dua faktor; *pertama*, kebutuhan akan keturunan demi kelangsungan hidup manusia. *Kedua*, saling membantu dalam menyediakan kebutuhan hidup seperti makanan, pakaian dan pendidikan. Dalam suatu negara diperlukan *division of labour* antara warga negara, sejumlah industri dan profesi, dimana empat darinya merupakan profesi inti bagi eksistensi suatu negara: pertanian, pemintalan, pembangunan dan politik untuk mengelola negara. Untuk menempati posisi politik diperlukan manusia yang memiliki kemampuan, keahlian, pengetahuan dan kearifan yang mendalam dan harus dibebaskan dari tugas dan tanggungjawab yang lain (Syadzali, 1993).

Al-Ghazali menyatakan bahwa kewajiban mengangkat seorang kepala negara bukanlah berdasar rasio, tetapi berdasarkan keharusan agama. Faktor keamanan jiwa dan harta tidak akan tercapai tanpa adanya penguasa yang ditaati (al-Ghazali, 1320 H: 125). Oleh karena itu penguasa dan agama merupakan dua saudara kembar. Agama adalah fundamen sementara penguasa adalah pelindungnya. Operasionalisasi tata aturan dunia tidak akan terjamin kecuali ada kepala negara yang ditaati.

Konsekuensi dari teori ini, al-Ghazali tidak memisahkan antara agama dan negara. Tidak ada sekularisasi ajaran agama yang hanya urusan individu sehingga harus dilepaskan dari urusan politik, kenegaraan dan kemasyarakatan dalam arti luas. Dengan

demikian, agama tidak hanya mengatur kehidupan individual, melainkan juga kehidupan kolektif. Agama mencakup kehidupan seluruhnya termasuk ritual, etika, hubungan antara anggota keluarga, sosial ekonomi, administrasi pemerintahan, hak dan kewajiban warga negara, sistem peradilan, hukum perang dan damai, hukum internasional dan seterusnya. Antara agama dan negara terjalin hubungan kuat bagi tegaknya kedaulatan negara melalui seorang kepala negara yang ditaati, yang mampu menjembatani kepentingan rakyat.

Lebih lanjut al-Ghazali berpendapat bahwa Allah telah memilih bani Adam dua kelompok pilihan: *pertama*, para Nabi yang bertugas menjelaskan kepada hamba-hamba Allah tentang jalan yang benar yang akan membawa kebahagiaan dunia akhirat; dan *kedua*, para raja (kepala negara) dengan tugas menjaga agar hamba-hamba Allah tidak saling bermusuhan dan saling melanggar hak, dan memandu mereka ke raha kedudukan yang terhormat. Karena itu, sultan adalah bayangan Allah di muka bumi, maka wajib dicintai, diikuti dan tidak dibenarkan menentangnya.

Melalui kepala negara sebagai bayangan Allah di bumi, maka ia adalah suci (*muqaddas*) dan kekuasaannya tidak datang dari rakyat sebagaimana pendapat al-Mawardi. Sistem pemerintahan al-Ghazali dekat dengan sistem teokrasi. Karenanya, al-Ghazali dalam menentukan syarat kepala negara sama dengan syarat-syarat untuk menjadi hakim, ditambah dengan atribut

keturunan quraisy. Syarat-syarat itu adalah: (1) merdeka; (2) laki-laki; (3) mujtahid; (4) berwawasan luas; (5) adil; (6) dewasa; (7) bukan wanita, anak-anak, orang fasik, orang jahil dan pembeo.

Atribut bukan wanita sebagai salah satu syarat yang dikemukakan al-Ghazali sejalan dengan hadits: “*tidak akan sukses suatu masyarakat yang menyerahkan urusan (untuk memimpin) mereka kepada wanita.*”⁷⁴

Pemikir lain, Ibnu Taimiyah menekankan bahwa menegakkan negara sebagai tugas suci yang dituntut agama dan merupakan salah satu perangkat untuk mendekatkan diri kepada Allah. Menurut Ibnu Taimiyah, istilah negara tidaklah disinggung dalam al-Quran maupun hadits, tetapi unsur-unsur esensial yang menjadi dasar negara dapat dengan mudah ditemukan dalam keduanya, unsur-unsur itu termasuk keadilan, persaudaraan, ketahanan, kepatuhan, dan kehakiman, serta penciptaan perdamaian yang dapat diterjemahkan sebagai instrumen sosial politik tegaknya negara (Khan, 1983). Beberapa tugas keagamaan seperti mengumpulkan zakat dan distribusinya, menghukum tindak kejahatan serta organisasi jihad tidak akan terlaksana dengan baik tanpa intervensi penguasa politik. Kendati negara merupakan keharusan doktrinal dan praktis, negara tetap subsider sejauh kaitannya dengan agama. Kepentingan Islam adalah mempersatukan seluruh umat manusia dan menciptakan masyarakat besar berdasarkan

⁷⁴ H.R. Bukhari No. 4425

keyakinan dan hukum yang sama, sebuah tata sosial berdasarkan hukum ilahi yang kekal dan universal. Nilai-nilai dan tata sosial Islam tidak akan terealisasi secara ideal tanpa negara. Negara didirikan agar kaum Muslimin dapat menjaga eksistensi dan identitas mereka, sehingga mereka tidak mengalami anarki dan disintegrasi.

Konsep Ibnu Taimiyah tentang negara didasarkan pada akal dan *nagl*. Akal terletak pada kebutuhan manusia untuk bergabung, bekerjasama dan membutuhkan pemimpin tanpa peduli orang itu penganut agama atau tidak. Sementara *nagl* berasal dari banyak hadits yang menekankan perlunya kepemimpinan dan pemerintah. Sebagai sabda Nabi: *"bila ada tiga orang melakukan perjalanan, maka hendaknya salah satu di antara mereka menjadi pemimpin"*.⁷⁵ Ibnu Taimiyah menyatakan; "empat puluh tahun berada di bawah pemerintahan tiranik lebih baik dari pada satu malam tanpa pemerintahan." Bagi Ibnu Taimiyah, menegakkan agama sebagai tugas suci yang fungsinya amat besar untuk menegakkan keadilan memberantas kejahatan, memasyarakatkan tauhid dan mempersiapkan munculnya sebuah negara yang mengabdikan kepada Allah (Taimiyah, tt: 174).

Menariknya, Ibnu Taimiyah tidak mengakui adanya konsep negara tunggal seluruh dunia Islam ataupun istilah negara Islam atau sistem khilafah negara-negara Islam. Bagi Ibnu Taimiyah, yang penting

setiap negara tetap sebagai penyelenggara syariah. Taimiyah menyatakan Islam bukan monarki, aristokrasi maupun demokrasi. Ia bergeser dari khilafah ke sistem pemerintahan modern yang lebih pragmatis, fungsional dan rasional. Sebagaimana al-Ghazali, Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa eksistensi kepala negara diperlukan bukan saja sekedar menjamin keselamatan jiwa dan harta rakyat maupun menjamin terpenuhinya bidang material. Tetapi lebih dari itu untuk menjamin berlakunya syariat.

Ibnu Khaldun, pengarang kitab *Muqaddimah*, memandang bahwa negara ada berkat rasa persatuan dan soliditas yang kuat. Terbentuknya negara adalah suatu gejala alami bagi manusia (Zainuddin, 1992). Kendati alami, peranan agama sangat diperlukan dalam menengakkan negara. Dengan adanya peran agama, maka rasa solidaritas itu akan mampu menjauhkan persaingan yang tidak sehat, justru seluruh perhatiannya terarah pada kebaikan dan kebenaran. Teori negara Ibnu Khaldun selain berdasarkan pada proses sosiologis, juga didasarkan pada agama. Ia tetap sebagai pelanjut pemikir-pemikir sebelumnya seperti al-Farabi, al-Mawardi, Al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah.

Ibnu Khaldun memandang bahwa penguasa bukan pada atribut penguasaannya, melainkan sekadar dipercaya rakyat untuk mengurus mereka. Relasional di sini dapatlah dikatakan relasi demokratis. Kepentingan rakyat terhadap penguasa bukanlah dilandasi

⁷⁵ H.R. Abu Dawud No. 2606

karena sesuatu hal yang luar biasa, melainkan karena rakyat mempercayainya untuk mengurus kepentingannya. Baik buruknya penguasa tergantung bagaimana cara memimpinya. Penguasa yang terbaik bukanlah yang paling pintar, tetapi yang bersifat pertengahan, *al-mahmudah huwa la tawassut (ibid.)*

Meski tidak menghendaki tidak terlalu pintar, dalam suksesi kepala negara tetap mensyaratkan seorang calon harus disetujui oleh *ahlul halli wal aqdi* dan harus memiliki pengetahuan, adil, mampu, sehat badan, panca indera dan dari suku Quraisy. Mengenai suku Quraisy, Khaldun berusaha menerangkan bahwa pemegang kendali umat haruslah berasal dari golongan yang memiliki dominasi terhadap golongan lainnya.

Untuk dapat melaksanakan tugas pemerintahan dengan baik, kepala negara memiliki beberapa fasilitas dan hak, di antaranya: dominasi (*Ghalabah*), pemerintahan (*al-Sulthan*), dan kekuasaan untuk melakukan tekanan (*al-yad qahirah*). Fasilitas itu dimaksudkan sebagai tindakan preventif, agar tidak terjadi kesewenang-wenangan dalam masyarakat. Untuk menghindari kesewenangan kepala negara, dibuatlah peraturan dan kebijaksanaan politik tertentu yang harus ditaati oleh semua pihak. Peraturan tersebut menurut Khaldun dapat berasal dari hasil musyawarah para cendekiawan, negarawan, rohaniawan ulama, maupun aturan yang bersumber dari ajaran agama.

Sumbangan Ibnu Khaldun dalam pemikiran politik Islam yang menarik adalah keberaniannya menyatakan adanya peraturan yang berasal dari rasio. Artinya, seorang kepala negara agar efektif dalam pemerintahannya tidak harus mendasarkan segala sesuatu pada hukum agama, melainkan didasarkan pada moralitas konvensional. Dari sini berlaku rumus “konvensi moral itu menjadi landasan hukum.” Hal itu hampir senada dengan ungkapan Ibnu Taimiyah bahwa penguasa yang baik meski kafir adalah lebih baik dari penguasa yang zalim meski Islam (Azhar, 1997).

Pemikiran Politik Islam Abad Modern

Jamaluddin al-Afghani (1838-1897), dalam melihat politik menganjurkan pembentukan *Jamiah Islamiyah*, yakni suatu ikatan politik yang mempersatukan seluruh umat Islam yang disebut sebagai Pan-Islamisme (Pulungan, 1994). Asosiasi ini berdasar solidaritas akidah Islam yang bertujuan membina kesetiakawanan dan persatuan umat Islam serta menentang kolonialisme dan dominasi Barat.

Al-Afghani menghendaki bentuk republik bagi negara Islam. Alasannya, dalam sistem Republik terdapat kebebasan berpendapat dan keharusan bagi kepala negara tunduk pada undang-undang. Yang berkuasa di dalam negara adalah konstitusi dan hukum, bukan kepala negara. Kepala negara hanya berkuasa untuk menjalankan undang-undang dan hukum yang dirumuskan lembaga

legislatif. Pemikiran al-Afghani ini merupakan sistesis antara pemerintahan Barat dan prinsip-prinsip ajaran Islam. Dengan demikian al-Afghani menghendaki reformasi politik Islam dengan mengganti bentuk khilafah menjadi republik.

Berbeda dengan al-Afghani, Muhammad Abduh (1849-1905) yang merupakan murid al-Afghani, tidak memperdulikan bentuk negara, karena Islam tidak menetapkan bentuk pemerintahan. Menurut Abduh, jika sistem khilafah masih tetap menjadi pilihan, maka bentuk ini harus bersifat dinamis yakni mengikuti perkembangan masyarakat dalam kehidupan materi dan kebebasan berfikir (Ahmad, 1979). Hal ini untuk mengantisipasi dinamika zaman. Abduh memandang bahwa adanya kejumudan umat Islam disebabkan adanya pemerintahan yang sewenang-wenang dan absolut. Bagi Abduh, syariat Islam mempunyai pengertian sempit dan luas. Islam memiliki unsur dinamis yang dapat disesuaikan dengan dinamika zaman lewat jalan ijtihad.

Rasyid Ridha (1865-1935) dalam karyanya *al-khilafah au al imamah al-uzhma* berpendapat bahwa jabatan khilafah perlu dihidupkan kembali dengan membentuk *ahlul halli wal aqdi*. Kelompok ini bertugas mendirikan pemerintahan yang mengatur kemaslahatan umat Islam. Ridha menghendaki bahwa khalifah adalah orang yang ahli fikih (*faqih*) agar mampu mengobati kerusakan masyarakat dalam pemerintahan modern. Baginya, jabatan khalifah adalah

kewajiban *syara'* yang eksistensinya sangat penting dalam penerapan hukum syariat Islam yang terjamin dan terhindar dari berbagai bahaya, karena bentuk pemerintahan lain tidak mampu menerapkan syariat Islam (Ridha, 1341 H: 73).

Meski demikian, Ridha tetap mempertahankan sistem khilafah, tetapi ia menginginkan adanya perbaikan dalam pemerintahan tersebut berupa pelaksanaan *syura* dalam pemilihan khalifah yang selama ini berjalan secara turun-temurun serta dalam perumusan peraturan kebijakan politik, perang, pembinaan kesejahteraan umum. Termasuk dalam penetapan peraturan yang bersifat keagamaan yang tidak ada nash hukumnya dalam al-Quran dan Sunnah.

Dalam keanggotaan *ahlul halli wal aqdi*, Ridha berpandangan lebih maju dari kebanyakan pemikir zaman klasik. Ia berpendapat bahwa keanggotaan lembaga ini tidak hanya dari ulama atau ahli agama yang sudah mencapai tingkat mujtahid saja, tapi juga dilengkapi oleh mereka para pemuka masyarakat di berbagai bidang perdagangan, perindustrian, dan sebagainya. *Ahlul halli wal Aqdi* tidak hanya bertugas mengangkat khalifah saja. Mereka juga bertugas sebagai pengawas atas jalannya pemerintahan khalifah dan mencegah perbuatan penyelewengan meskipun dengan kekerasan. Mereka bisa mengakhiri kekuasaan khalifah jika kepentingan umum terancam.

Untuk mempersiapkan calon khalifah, perlu didirikan lembaga pendidikan tinggi

keagamaan. Lulusan dari perguruan tinggi ini dipilih untuk dicari yang memiliki keunggulan dalam penguasaan ilmu dan ijtihad. Pemilihan ini dilakukan oleh sesama alumnus lembaga dan kemudian dikukuhkan melalui baiat *ahlul halli wal aqdi* dari seluruh dunia Islam. Adapun khalifah yang telah dibaiat ini wajib ditaati oleh tiap muslim dan dilarang untuk menentanginya.

Pemikiran Politik Kontemporer

Ismail Raji al-Faruqi dan Naquib al-Attas, kedua tokoh ini memperkenalkan gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan. Bagi keduanya, kemunduran umat Islam disebabkan karena kaum Muslimin menerima begitu saja kebudayaan-kebudayaan asing (al-Faruqi, 1984: VII). Menurut al-Faruqi, umat islam perlu mengintegrasikan aspek kemodernan dan keislaman dengan menguasai semua disiplin modern sebagai prasyarat utama. Setelah itu mereka harus mengintegrasikan seluruh pengetahuan itu ke dalam kebutuhan warisan Islam dengan melakukan eliminasi, perubahan, penafsiran kembali dan akomodasi terhadap berbagai komponennya sebagai *word view* Islam dan menetapkan nilai-nilainya. Setelah itu disosialisasikan kepada generasi muslim melalui pengajaran serta buku-buku teks secara Islami. Perlu juga dibangun pusat pemikiran dan universitas Islam untuk mendukung ide Islamisasi Ilmu pengetahuan tersebut.

Sementara Syekh Naquib al-Attas, pendiri *International Institute of Islamic Thought Civilization* (ISTAC) di Malaysia, mengemukakan betapa dunia Islam mengalami kemunduran akibat adanya konfrontasi historis yang dikekalkan oleh kebudayaan dan peradaban Barat terhadap Islam. Bagi al-Attas, dilema yang dihadapi umat Islam saat ini disebabkan oleh; pertama, kebingungan dan kekeliruan dalam pengetahuan kedua, hilangnya adab dalam umat dimana kedua hal tersebut mengakibatkan munculnya pemimpin-pemimpin yang tidak cakap untuk memimpin umat yang sah karena tidak memiliki standar moral, intelektual, dan spiritual yang tinggi sebagai acuan kepemimpinan Islam (al-Attas, 1981).

Fazlur Rahman (1982) mengemukakan bahwa satu-satunya jalan yang mungkin untuk melakukan pembaharuan adalah dengan cara merombak kembali asal-usul dan pengembangan keseluruhan tradisi Islam. Fazlur Rahman dengan neomodernisme-nya mengingatkan umat Islam untuk dapat membedakan secara jeli Islam normatif dan Islam Islam historis. Rahman membenarkan secara konseptual sistem parlemen di Barat, namun secara substansif-etik Rahman menilai parlemen tersebut berorientasi pada hal-hal yang material belaka. Umat Islam bisa saja menerima sistem parlemen tersebut sepanjang substansi musyawarah-nya berorientasi pada hal-hal yang *spiritualistic*.

Mohamed Arkoun (1994), pemikir Islam kontemporer asal Al-Jazair dengan konsep Islamologi terapannya mencoba menampilkan konsep wewenang dan kekuasaan. Bila wewenang bersifat kharismatis teologis sebagai ciri pemikiran makkiyah dan melahirkan kesadaran dan ketundukan secara sukarela, maka konsep kekuasaan lebih bersifat rasionalistik dan sistemik sebagai ciri pemikiran madaniyah dan melahirkan pemaksaan kekuasaan terhadap rakyat. Arkoun tidak setuju masyarakat yang bersifat taqlid terhadap status quo dan harus bersifat oposisi loyal. Arkoun mengkritik penggunaan istilah-istilah politik yang dominatif dan hegemonik seperti terminologi *baiat*, wakil Allah di dunia (*khalifah fil-ard*), *al-Mu'tasim*, *al-Mutawakkil*, *bilah*, yang digunakan oleh dinasti-dinasti Islam klasik.

Arkoun menawarkan enam pemikiran Islamologi terapan (empirisme Islam), *pertama*, perlu menegani isi obyektif al-Quran serta pemikiran para pendiri tradisi Islam. Kajian tidak boleh netral seperti Islamolog Barat klasik dan tidak bebas nilai. *Kedua*, meninggalkan episteme abad pertengahan muslim, serta menggunakan episteme modern seperti di Barat dewasa ini ilmu sosial modern telah menghancurkan saintifik Barat sebelumnya. *Ketiga*, studi fenomena agama tidak dibatasi pada satu agama tertentu belaka seperti yang dikaji di Barat. *Keempat*, tidak apriori kepada kebudayaan orang lain seperti yang tercermin dalam konflik Arab-Yahudi,

atau konflik peradaban ala Huntington. *Kelima*, Islamologi terapan merupakan suatu paraktik ilmiah pluridisiplinir. Pendekatan penelitian agama tidak bisa dipisahkan dari psikoanalisis, psikologi, sejarah, sosial, budaya dan sebagainya. Islamologi terapan harus terbuka pada kritik karena tidak ada suatu metodologi pun yang bersifat sempurna (Azhar, 1997).

Pemikiran Politik Ikhwanul Muslimin

Membahas pemikiran politik Islam tidaklah lengkap tanpa menelisik pemikiran Ikhwanul Muslimin, gerakan Islam terbesar dunia yang didirikan Hasan Al-Banna tahun 1928. Gerakan ini mempunyai ideologi organisasi yang disebut Amin Rais (1987:189) sebagai *the total conception of ideology*. Ikhwan memandang Islam sebagai sistem serba inklusif yang mencakup realitas komprehensif; ia adalah rangkaian yang penuh semangat dan tekad mengubah cara hidup yang menyeluruh. Bagi Ikhwan, Islam sebagai ideologi dipandang meliputi seluruh kegiatan hidup manusia di dunia, sehingga merupakan doktrin, ibadah, tanah air, kewarganegaraan, agama, negara, spritualitas, aksi, al-Quran dan militer. Semangat Ikhwan adalah kembali ke dasar-dasar Islam yang memang menjadi inti dari doktrin kebangkitan Islamnya.

Ikhwan berprinsip bahwa Islam pada dasarnya adalah revolusi, dalam arti, Islam adalah revolusi melawan korupsi pemikiran dan korupsi hukum, revolusi menentang

korupsi moral dan korupsi sosial, revolusi terhadap monopoli dan terhadap perampasan kekayaan rakyat secara sewenang-wenang. Pemikiran ini lebih visioner dari tokoh-tokoh pembaharu sebelumnya seperti Jamaluddin al-Afgani, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Kebanyakan pimpinan Ikhwan menggambarkan tokoh-tokoh tersebut dengan Afghani sebagai penyeru, Ridha sebagai pencatat dan Al-Banna sebagai pembangun kebangkitan Islam.

Pemikiran politik Ikhwan banyak diwarnai oleh pemikiran kedua tokoh sentralnya; Hasan Al-Banna dan Sayyid Qutb. Munawir Syadzali (1993) menyatakan dasar pemikiran Ikhwan sebagai berikut:

“Islam adalah suatu agama yang sempurna dan amat lengkap, yang meliputi tidak saja tuntutan moral dan peribadatan, tetapi juga petunjuk mengenai carta mengatur segala aspek kehidupan termasuk kehidupan politik, ekonomi dan sosial. Oleh karenanya untuk pemulihan kejayaan dan kemakmuran, umat Islam harus kembali kepada agamanya yang sempurna dan lengkap itu, kembali pada kitab sucinya, al-Quran dan sunnah Nabi, mencontoh pola hidup Rasul dan umat Islam generasi pertama, tidak perlu atau bahkan jangan meniru pola atau sistem politik, ekonomi dan sosial Barat.”

Pemikiran politik Ikhwan secara detail bisa dilihat dalam tiga pokok pikiran Sayyid Qutb dalam buku *al-adalah al ijtimaiyyah fi al-islam*. Pertama, pemerintah supra nasional; kedua, persamaan hak antara para pemeluk

agama, dan ketiga, tiga asal politik pemerintahan Islam.

Mengenai pemerintahan supra natural, Qutb berpendapat bahwa corak pemerintahan Islam adalah manusiawi. Hal ini tercermin pada konsepsinya tentang manusia dan tujuan menghimpun seluruh umat manusia berdasarkan persaudaraan dan persamaan. Prinsip persamaan ini tidak mengenal fanatisme ras, kedaerahan dan bahkan keagamaan. Kekuasaan negara mencakup seluruh dunia Islam dengan pusat sebagai sentral kekuasaan tanpa menganggap wilayah-wilayah di luar pusat sebagai jajahan yang dieksploitasi untuk kepentingan pusat. Posisi gubernur atau wali didasarkan pada kemuslimannya, bukan karena putra daerah. Pendapatan daerah untuk kepentingan daerah sendiri dan jika terdapat kelebihan maka dipergunakan untuk kepentingan seluruh umat Islam lewat baitul mal atau perbendaharaan pemerintah pusat.

Kedua, persamaan hak antara para pemeluk berbagai agama. Hal ini berdasar atas asas kemanusiaan. Tidak ada perbedaan antara pemeluk agama yang satu dengan lainnya dalam hal kebutuhan umat manusia pada umumnya, sehingga hak-hak bagi orang *dzimmi* yang terikat perjanjian damai dengan umat Islam dijamin oleh negara Islam. Ada jaminan kebebasan beragama.

Pokok pikiran ketiga adalah tiga asas politik pemerintahan Islam. Pertama, keadilan penguasa. Kebijakan penguasa harus terlepas dari pengaruh internal dan eksternal. Setiap

individu diperlakukan secara adil tanpa dibedakan dari yang lain karena keturunan atau kekayaan. Kedua, ketaatan rakyat. Kewajiban kepada penguasa dilakukan sepanjang penguasa tidak menyimpang dari syariat. Ketiga, musyawarah antara penguasa dan rakyat.

Secara ringkas konsepsi politik Ikhwanul Muslimin dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Dunia Islam merupakan suatu kesatuan politik yang berada di bawah satu pemerintahan tanpa mengenal batas-batas kebangsaan
2. Kepala negara berfungsi sebagai pengganti Nabi yang dipilih oleh kaum Muslimin, karena itu kepala negara bertanggungjawab pada mereka dan tidak memiliki otoritas keagamaan dari Allah.
3. Golongan non-Islam memiliki kebebasan dan persamaan tanpa mempunyai hak pilih menjadi kepala negara.
4. Agama pemerintahan Islam dalam Islam dengan melaksanakan syariat Islam. Adapun bentuk pemerintahan Islam tidak ditentukan asalkan berasaskan keadilan, persamaan, ketaatan dan permusyawaratan antara penguasa dan rakyat dalam masalah yang tidak ditentukan dalam Al-Quran dan Hadits.

5. Cara pemilihan kepala negara oleh rakyat dan lama masa jabatan tidak ada ketentuan yang jelas

Tipologi Bentuk Pemerintahan dalam Islam

Para pemikir politik Sunni berpadangan bahwa masalah kepemimpinan merupakan masalah keduniawian. Oleh karena itu, kewajiban mengangkat pemimpin politik ditentukan oleh kesepakatan kaum Muslimin (*ijma'*), berdasarkan pertimbangan wahyu (agama). Penentuan pengganti Nabi diserahkan kepada kaum Muslimin, bukan ditentukan oleh wahyu. Sedangkan Syiah berpendapat bahwa penentuan kepemimpinan setelah wafatnya Nabi adalah ditentukan oleh wahyu yakni hadits *Ghadir Khum* yang mereka pahami bahwa Nabi telah menunjuk Ali, menantu dan keponakannya sebagai pengganti Nabi (Kamil, 2013).

Syiah berkeyakinan bahwa mempercayai imam yang dianggap *ma'shum* (terhindar dari dosa) merupakan salah satu rukun iman atas agama, selain keimanan pada keesaan Allah, kenabian, hari akhir, dan keadilan. Syiah Imamiyah (*itsna asyariyah*) percaya kepada 12 imam, Syiah Ismailiyah (*sab'ah*) percaya pada tujuh imam, serta Syiah Zaidiyah percaya pada lima imam saja. Pemahaman ini kemudian dikembangkan oleh Khomeini dengan konsep *wilayah faqih* (kekuasaan tertinggi di tangan seorang *faqih* (ulama) yang paling otoritatif yang kekuasaannya di atas Majelis

Permusyawaratan Rakyat seperti yang berlaku pada negara Iran modern sekarang ini.

Ada tiga tipologi pemikiran dalam melihat relasi Islam dan bentuk pemerintahan, yakni bentuk pemerintahan Teo-Demokrasi, sekuler dan moderat (Kamil, 2013: 21). Tipologi Teo-Demokrasi melihat bahwa Islam adalah agama sekaligus negara (*din wa daulah*). Pandangan ini menyatakan bahwa Islam adalah agama yang sempurna dan antara Islam dan negara merupakan dua entitas yang menyatu. Hubungan Islam dan negara benar-benar organik dimana negara berdasarkan syariah Islam dan ulama sebagai penasehat resmi eksekutif bahkan sebagai pemegang kekuasaan tertinggi. Sebagai agama yang sempurna, Islam tidak hanya sebagai agama seperti pengertian Barat yang sekuler, tetapi suatu pola hidup yang lengkap dengan pengaturan untuk segala aspek kehidupan tak terkecuali masalah politik. Adapun tokoh yang termasuk dalam tipologi ini adalah Rasyid Ridha (1865-1935), Sayyid Qutb (1906-1966, Abu al-A'la al-Maududi (1903-1979), dan di Indonesia Muhammad Natsir.

Khusus Indonesia, Muhammad Natsir menyatakan bahwa Islam lebih dari sekedar sistem agama, tetapi suatu kebudayaan yang lengkap. Negara adalah dua entitas relegio-politik yang menyatu. Konstruksi negara yang dicita-citakan Islam adalah negara yang berfungsi menjadi alat Islam yang secara formal mendasarkan Islam sebagai ideologinya. Ia berfungsi mengawasi berlakunya nilai-nilai Islam dan menjunjung

tinggi supremasi hukum Islam (Effendi, 1998).

Kedua, tipologi Sekuler. Menurut tipologi ini, Islam adalah agama yang tidak berbeda dengan agama lainnya dalam hal tidak mengajarkan cara-cara peraturan tentang kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Karena itu persoalan negara adalah persoalan sekuler (duniawi) yang pertimbangannya adalah akal dan moralitas (kemaslahatan) kemanusiaan yang bersifat duniawi semata. Negara tidak harus diatur agama, demikian juga negara tidak boleh intervensi masalah agama karena agama dalam persoalan pribadi dan keluarga. Pemikir yang masuk dalam tipologi ini adalah Ali Abd al-Raziq (1888-1966), A. Luthfi Sayyid (1872-1963), dan di Indonesia Soekarno (1901-1970).

Bagi al-Raziq, misi Nabi adalah misi agama *an sich* yang tidak ada kaitannya dengan politik keduniawian (sekuler). Nabi adalah utusan Allah yang ditugaskan untuk mendakwahkan Islam tanpa bermaksud mendirikan negara. Nabi Muhammad hanyalah seorang Rasul yang semata-mata mengabdikan pada agama. Kekuasaan nabi adalah kekuasaan rohaniah yang berbeda dengan kekuasaan raja yang mempunyai kekuasaan fisik yang meniscayakannya ketundukan jasmaniyah. Nabi tidak mendirikan kerajaan atau negara dalam pengertian yang selama ini berlaku dalam ilmu politik. Karena itu, tidak ada seorangpun yang dapat mengganti risalahnya (Kamil, 2013).

A Luthfi Sayyid berpendapat hal yang sama. Menurutnya, agama dan negara adalah hal yang berbeda. Dalam membangun negara, kamu muslimin tidak harus mengikatkan diri pada Islam dan pan-Islamisme karena tidak lagi relevan. Sikap seperti ini juga diyakini Soekarno di Indonesia. Baginya, agama dan negara harus dipisah agar keduanya berjalan sendiri-sendiri. Negara harus dilepas ikatannya dari negara dan demikian sebaliknya. Argumen yang dikemukakan Soekarno adalah, jika agama diperkenankan hadir dalam wilayah publik, ia akan menjadi alat politik belaka bagi yang berkepentingan dan juga akan melahirkan rasa terdiskriminasi bagi pemeluk selain agama publik tersebut. Menurut Soekarno, yang mesti diambil dari agama (semisal Islam) adalah api atau semangatnya saja, dan karakter agama juga harus rasional, kultural, dan progresif (Effendi, 1998).

Di Turki, pemikir yang berpandangan sama dengan pemikir di atas adalah Zia Gokalp (1875-1924). Ia menganjurkan pemisahan masalah dinayet (keyakinan dan ibadah) dan muamalah (sosial), termasuk di dalamnya soal politik. Bagi Gokalp, persoalan agama adalah urusan ulama, sementara persoalan sosial politik adalah urusan sultan atau negara. Hal ini karena persoalan muamalah sangat dinamis dan berubah-ubah, sementara agama cenderung tidak demikian (Nasution, 2003).

Tipologi ketiga adalah tipologi moderat. Tipologi ini menolak pendapat

bahwa Islam adalah agama yang lengkap yang mengatur semua urusan termasuk politik. Tetapi menolak juga pendapat kedua bahwa Islam tidak ada kaitannya dengan politik (Kamil, 2013). Kendati Islam tidak menunjukkan preferensi pada sistem politik tertentu, namun dalam Islam terdapat prinsip-prinsip moral dan etika bagi kehidupan bermasyarakat dan bernegara dimana umat Islam bebas memilih sistem mana yang terbaik. Tokoh yang termasuk dalam tipologi ini adalah Muhamamd Hussein Haikal (lahir 1888), Muhamamd Abduh (1862-1905), Fazlurrahman, Muhamed Arkoun, dan di Indonesia Nurcholish Madjid.

Haikal (1993) berpendapat bahwa di dalam al-Quran dan sunnah tidak terdapat prinsip-prinsip dasar kehidupan yang langsung berhubungan dengan ketatanegaraan. Ayat tentang musyawarah misalnya tidak diturunkan dalam kaitan sistem pemerintahan. Oleh karenanya empat khalifah periode awal (*khulafaur rasyidin*) memang dibaiat masyarakat di masjid, tetapi mereka diangkat tidak selalu melalui pemilihan. Nabi sendiri membiarkan sistem pemerintahan Arab asalkan menerima baik agama yang dibawanya. Menurut Haikal, ada tiga prinsip dasar peradaban manusia menurut sumber Islam yakni prinsip monoteisme murni, kedua, prinsip sunatullah (hukum alam/logika kausalitas) yang tidak pernah berubah, dan ketiga, persamaan antar sesama manusia sebagai konsekuensi prinsip pertama dan kedua.

Sejalan dengan Haikal, Muhammad Abduh termasuk pemikir tipologi ketiga. Menurutnya, Islam bukanlah agama semata-mata, melainkan mempunyai hukum-hukum yang mengatur hubungan antar sesama muslim dan sesama manusia lainnya yang untuk menjaminnya diperlukan penguasa atau negara. Bagi Abduh, negara kaitannya dengan agama adalah subsider saja dan pendapatnya juga bahwa tidak ada orang atau lembaga yang memegang kekuasaan keagamaan dengan mempunyai kewenangan wakil tuhan dimuka bumi. Kepala negara adalah seorang sipil yang diangkat dan dapat diberhentikan rakyat, dan kepada mereka ia bertanggungjawab. di Mesir, Partai Nasional Mesir yang dirumuskannya membuka anggota dari seluruh rakyat Mesir, baik yang beragama Islam, Yahudi, Kristen maupun yang lainnya.

Bila Haikal tidak menyebut preferensi Islam pada sistem politik tertentu, maka pemikir Islam setelahnya yakni Fazlurrahman dan Mohamed Arkoun menyebut bahwa dari prinsip disebut al-Quran dan Hadits, preferensi Islam adalah sistem politik demokratis (Azhar, 1996). Fazlur Rahman berpendapat bahwa masyarakat Islam adalah masyarakat menengah yang tidak terjebak pada ekstremitas serta *ulil amri* (penguasa) tidak menerima konsep elitisme ekstrim. Masyarakat Islam adalah masyarakat yang inklusif, saling berbuat baik dan kerjasama, dan tidak melakukan diskriminasi berdasarkan gender atau kulit. Bagi Fazlur Rahman, syura tidak berarti bahwa satu pihak meminta

nasehat pada pihak lain sebagaimana dahulu terjadi antara khalifah dan *ahlu halli wa al-'aqdi*, melainkan nasihat timbal balik melalui diskusi bersama. Namun demokrasi yang dimaksud Fazlur Rahman adalah yang berorientasi pada etika dan nilai Islam, tidak bersifat material layaknya demokrasi di Barat.

Senada dengan Haikal, Arkoun menerima pernyataan Ibnu Khaldun bahwa sistem kekhalifahan tidak berbeda dengan sistem kerajaan yang dominatif dan hegemonik, seperti yang terlihat pada terminologi *bai'ah* dan wakil Allah di muka bumi. Dari sini Arkoun menyetujui negara demokratis dan mengkritik para ulama yang telah ikut melestarikan status quo kekuasaan dinasti yang jauh dari moral Islam. Meski demikian, Arkoun juga mengkritik habis sekularisasi gaya Atatürk di Turki yang bagi Arkoun merupakan bentuk kesadaran naif yang didasari oleh kekagetan budaya. Ia juga menolak pembentukan negara Islam ala Khomeini karena telah melakukan sakralisasi terhadap sesuatu yang sebenarnya duniawi. Prinsip kenegaraan Islam menurut Arkoun adalah *syura* (musyawarah), *ijtihad*, dan penerapan syariat Islam yang tujuannya untuk mewujudkan masyarakat yang bermoral, bertanggung jawab dan bermartabat).

Civil Society dalam Sejarah Politik Islam

Civil society menekankan aspek horizontal masyarakat. Salah satu ciri *civil society* adalah adanya *civility* (keberadaban) dan *fraternity* (persaudaraan). Al-Habib al-

Janhani dalam Kamil (2013) menyebut *civil society* sebagai masyarakat yang bukan saja independen berhadapan dengan pemerintah yang hegemonik, serta dapat mengurus diri sendiri, melainkan juga mempunyai spirit individual dan kelompok untuk bergerak dalam kerja-kerja sosial, kemaslahatan umum, membela hak-hak masyarakat lemah, memiliki solidaritas sosial, toleran, mendahulukan dialog, mengakui hak-hak orang lain, perbedaan pendapat, dan sebagai masyarakat horizontal, bukan struktural (vertikal). *Civil society* menjunjung tinggi nilai-nilai agama, lawan dari masyarakat etatis (totaliter), diktator (otoriter), dan elitis, atau masyarakat yang primordial.

Praktik masyarakat Islam yang bisa dijadikan rujukan *civil society* juga terdapat dalam sejarah Islam. Pada masa Nabi Muhammad, praktik ini bisa dilihat dalam peristiwa perang Uhud (3 H). Awalnya, untuk menghalau serangan kedua dari kaum Qurays yang berkekuatan 3.700 orang, disepakati oleh kaum Muslimin untuk bertahan di kota Madinah. Namun kemudian muncul pendapat, karena didorong oleh semangat jihad, untuk keluar dari kota Madinah. Mengingat pendapat terakhir ini menjadi mayoritas, dengan kesepakatan bukit Uhud sebagai tempat untuk menghadapi kekuatan ofensif Mekah kali ini, Nabi kemudian mengikuti pendapat mayoritas sahabat. Meskipun akibatnya, Nabi beserta pasukannya mengalami kekalahan terutama sebab tidak

disiplinnya pasukan pemanah untuk tetap menjaga bukit Uhud (Syadzali, 1993).

Pasca Nabi Muhammad, Abu Bakar (berkuasa 632-634 M) dalam pidato baiat-nya menyampaikan poin *primus inter pares* (yang utama dari yang sama) serta permintaannya untuk dikritik, sebuah pengakuannya atas *civil society*. Ia berkata: “*Wahai manusia, aku telah diangkat sebagai pemimpin kalian, sedangkan aku bukanlah orang yang terbaik di antara kalian. Maka, bila aku berbuat baik, bantulah aku, dan bila kau berbuat buruk, luruskanlah aku....*” (al-Maududi:1996).

Khalifah kedua, Umar bin Khattab (berkuasa 634-644 M), saat pidato pelantikannya juga meminta pada kaum Muslimin agar membetulkan setiap penyimpangan yang mungkin mereka lihat dalam dirinya. Tiba-tiba seseorang berdiri menanggapi pidatonya tersebut: “*Jika kami melihat penyimpangan pada dirimu, kami akan membetulkannya dengan pedang kami.*” Umar pun kemudian bersyukur kepada Allah karena ada yang bersedia memperbaikinya demi kebenaran.

Peristiwa lain yang menunjukkan bahwa secara esensi *civil society* adalah hal yang biasa bagi praktik kepemimpinan Islam adalah pidato umum Umar yang dibantah oleh seorang wanita. Umar mengungkapkan agar tidak berlebih-lebihan dalam memberikan jumlah mahar dalam perkawinan. Namun tiba-tiba seorang perempuan bernama Fatimah binti Qays, tidak setuju. Dia mengutip QS. An-Nisa: 20 yang mendukung argumennya.

Umar pun menyadari kesalahannya seraya berkata: “*Perempuan ini benar dan Umar salah*” (Kamali, 1996: 77).

Pada masa pemerintahan khalifah Usman (644-655 M), terjadi demo dari sekitar 2000 orang yang datang dari Irak dan Mesir. Mereka masuk kota Madinah dan mengepung rumah Usman dengan tuntutan agar ia mundur dari jabatan Khalifah. Menanggapi tuntutan mereka, Usman menyatakan bahwa ia siap dan ingin memecahkan setiap keluhan yang benar, tetapi tidak akan memecat dirinya sendiri. Para pendemo ini membuat kerusuhan selama 40 hari hingga tak terkendali. Mereka lalu menyerbu rumah Usman dan membunuhnya secara zalim. Jasad Usman ditinggalkan selama tiga hari tanpa dikuburkan (Al-Maududi, 1996).

Sejak Dinasti Umayyah berdiri (661-750 M), terjadi penurunan drastis praktik *civil society* dalam Islam, meski bukan berarti tidak ada sama sekali. Pada masa pemerintahan Abdul Malik bin Marwan (685-705), berdiri lembaga *wilayah al-mazhalim* (Nasution, 2003). Lembaga ini berfungsi mengawasi penguasa atau pejabat publik untuk melindungi hak-hak masyarakat. Yang menarik, *wilayah al-mazhalim* dapat bertindak tanpa harus menunggu adanya suatu gugatan dari yang dirugikan. Kekuasaan lembaga ini antara lain; (1) memeriksa sikap para pejabat dan keluarganya; (2) memeriksa para pejabat dalam pungutan dana; (3) memeriksa para pejabat yang bertanggung jawab dalam urusan keuangan negara; (4) memeriksa pengelolaan

dan penyaluran harta wakaf; dan (5) mengembalikan hak-hak rakyat yang diambil oleh aparat negara. Pada masa khalifah Umar bin Abdul Aziz (717-720 M), kedudukan lembaga ini semakin menguat. Ia mengembalikan seluruh harta rakyat yang diambil oleh para penguasa sebelumnya. Fungsi lembaga ini terus berlanjut hingga masa pemerintahan dinasti Abbasiyah (750-1258 M) terutama pada masa al-Mahdi (775-785 M), Harun ar-Rasyid (785-809), dan al-Makmun (813-833 M) bahkan sampai berakhirnya Dinasti Turki Usmani (1300-1920).

Karenanya, secara esensi *civil society* yang meniscayakan perlawanan oleh masyarakat terhadap penyelewengan penguasa sejalan dengan praktik sejarah politik Islam masa dinasti pasca *khulafa rasyidin* sekalipun. Masyarakat muslim pada waktu itu dimungkinkan untuk kritis dan melawan kesewenang-wenangan penguasa bahkan menghukumnya.

Dewasa ini, dalam praktik politik kontemporer di negara-negara muslim, secara umum *civil society* mereka bermasalah. Para penguasa di negara-negara Arab misalnya, mereka memperoleh kekuasaan dengan cara pewarisan atau cara kedua dengan kudeta. Di negara-negara neo-Islam, kekuasaan sulit dikontrol dan di negara-negara muslim kaya minyak rakyat menjadi tidak memiliki daya tawar. Meski ada juga beberapa negara yang semi demokratik bahkan ada yang memiliki *civil society* yang prospektif seperti Mesir dan

Iran. Dan tentu yang paling maju *civil society*-nya adalah Indonesia pasca reformasi 1998.

Dalam khazanah pemikiran Islam klasik dan pertengahan, *civil society* bisa disimpulkan sejalan. Sejalan dengan konsep Ibn Hazm yang mengharuskan penguasa lalim diturunkan, konsep *amar ma'ruf mahyi munkar (check and balances)*, amanah (*akuntabilitas*) serta kecaman Islam pada masyarakat muslim yang membebek pada kekuasaan. Meski tidak persis sama dan tidak seluruh periodisasi sejarah, paling tidak ada beberapa praktik politik yang bisa dijadikan akar untuk dijadikan contoh *civil society* dalam dunia Islam. Misalnya sikap para khalifah yang tidak anti kritik, praktek *people power* pada masa Utsman bin Affan, praktik *wilayah madzolim*, adanya kepemimpinan ulama selain *umara* (penguasa), serta adanya realitas kelompok oposisi dalam sejarah.

Islam dan Demokrasi dalam Pandangan Pemikiran Politik Islam

Terdapat perbedaan di kalangan pemikir politik Islam menyikapi konsep Demokrasi dalam wacana partai politik dan negara Islam. Kalangan yang menerima demokrasi berpandangan bahwa hal itu bukan sebagai problem yang harus dipermasalahkan. Dr. Yusuf Qaradhawi (1997) berpendapat bahwa substansi demokrasi sejalan dengan Islam karena Islam dan demokrasi sama-sama menolak diktatorisme. Huwaidi (1996) menyatakan, dalam Islam terdapat konsep penyelenggaraan kekuasaan dengan prinsip

amanah, *musawah*, '*adalah, syuro, ijma*', dan *baiat*. Prinsip demokrasi dalam al-Quran begitu kuat. Yang diperlukan adalah reformulasi dan reinterpretasi.

Persoalan mendasar dalam melihat hubungan antara Islam dan demokrasi adalah keyakinan bahwa tuhan yang berkuasa mutlak (QS. Ali Imran: 26), meski menurut John L. Esposito (1996), penolakan pada demokrasi tersebut lebih karena faktor Barat kolonial yang sekuler, bukan penolakan pada demokrasi secara keseluruhan. Meski sebenarnya dalam diri manusia terdapat kekuasaan temporal dari Tuhan seperti ayat teantang manusia sebagai khalifah di bumi (QS. Al-Baqarah: 30) dan ayat-ayat *free will* (al-Kahfi: 29 dan ar-Ra'd: 11).

Benar bahwa al-Quran memuat segala hal, namun hal itu hanya aspek etik saja, mengingat al-Quran dalam aspek-aspek sosial hanya membicarakan prinsip-prinsipnya, yakni '*adl* (keadilan), *syura* (musyawarah), *musawah* (persamaan). Bahkan untuk keadilan, Ibn Taimiyah berkata: "*Allah mendukung kekuasaan yang adil meskipun kafir, dan tidak mendukung kekuasaan yang dzalim meskipun Islam*". Kebebasan mengkritik juga dijamin dalam Islam misalnya prinsip *amar ma'ruf nahyi munkar* (QS. Ali Imran: 104). Dalam hadits riwayat Ibnu Majah dikatakan bahwa jihad yang paling utama adalah menyampaikan kebenaran pada penguasa yang zalim. Disamping itu terdapat jaminan kebebasan berpendapat (QS. As-Syura: 38, Annisa: 59

dan 83; kebebasan berserikat dalam al-Maidah ayat 2, al-Mujadilah: 22 dan kebebasan beragama dalam QS. al-Baqarah ayat 256 dan Yunus ayat 99 (Pulungan, 1994).

Argumen yang menunjukkan kesesuaian Islam dan demokrasi adalah penolakan Islam terhadap kediktatoran Namrudz dan Firaun (QS.al-Baqarah: 258 dan ad-Dukhan: 31); pemilu sebagai kesaksian rakyat (al-Baqarah 282-283), pengecaman terhadap rakyat yang hanya membebek saja (QS. Al-Qashash: 8, 24), negara Islam menjunjung tinggi toleransi dan pluralitas sebagai *sunnatullah* (Qs. Al-Baqarah 256, Huud: 118 Yunus: 99).

Argument lain bahwa demokrasi tidak bertentangan dengan Islam adalah legislasi tidak berarti penentangan terhadap hukum Tuhan karena legislasi di parlemen dalam persoalan yang belum jelas aturannya dalam syariah; multi partai dalam sistem demokrasi merupakan kelembagaan yang akan menghindari kedzaliman, dan yang dimaksud perbedaan dalam hal ini adalah dalam arti jenis dan spesifikasi, bukan perselisihan. Adapun larangan meminta kekuasaan seperti disebut dalam hadits adalah dalam konteks ambisius dan rakus. Pencalonan sebagai bagian dari system demokrasi dibolehkan sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi Yusuf dan Sulaiman (Kamil, 2002).

Islam mengenal system penerimaan rakyat yang disebut *baiat*. Kata Nabi, “ada tiga orang yang shalatnya tidak terangkat sejengkalpun di atas kepalanya. Pertama,

orang yang mengimami shalat suatu kaum, sedang mereka membencinya”.⁷⁶

Berdasar hadits ini, salah satu ukuran demokrasi adalah pada tingkat aspiratifnya. Suatu Negara dikatakan demokrasi sejauh ia mencerminkan aspirasi rakyatnya, termasuk di dalamnya tidak bertentangan dengan sistem kepercayaan (agama) yang dianutnya sebagaimana yang berlaku di Amerika Serikat dengan konsep WASP (*White, Anglo Saxon, and Protestan*).

Demokrasi ditolak oleh elit di negara muslim karena efektivitas demokrasi terhadap keutuhan bangsa. Demokrasi dianggap melahirkan kekacauan sosial, *clean governance* yang tidak kunjung tiba sebab maraknya praktik politik uang dan koronisme akibat balas budi terhadap mereka yang berjasa dalam pemilihan presiden atau pilkada langsung. Hal utama penolakan tersebut disebabkan karena demokrasi tidak membawa pada peningkatan kesejahteraan ekonomi (Kamil, 2013).

Alasan kedua penolakan elit muslim terhadap demokrasi adalah karena persoalan teologis. Kelompok ini memandang bahwa demokrasi sebagai sesuatu yang haram dalam Islam dan patut diwaspadai. Mereka diantaranya adalah Sayyid Qutb dari Mesir, Thabathabai dari Iran, Ali Benhadj dari Al-Jazair dan Abdul Qadim Zallum, pendiri Hizbut Tahrir.

Sayyid Qutb, seorang ideolog Ikhwanul Muslimin yang dieksekusi rezim

⁷⁶ HR. Ibnu Majah I/311 No. 971

Gamal Abdun Nasr pada tahun 1966, sangat keras menentang setiap gagasan kedaulatan rakyat. Bagi Sayyid Qutb, demokrasi merupakan pelanggaran bagi kekuasaan Tuhan. Sedang seseorang yang mengakui kekuasaan Tuhan berarti melakukan penentangan secara menyeluruh terhadap kekuasaan manusia dalam seluruh pengertian, bentuk, sistem, dan kondisi. Sayyid Qutb menekankan bahwa syariat sebagai sistem hukum sudah sangat lengkap, sehingga tidak ada legislasi lain yang mengatasinya (*ibid.*).

Thabathabai, seorang mufasir dan filsuf Iran terkemuka berpendapat bahwa Islam dan demokrasi tidak bisa disatukan karena prinsip mayoritasnya. Menurutnya, setiap agama besar dalam kelahirannya senantiasa bertentangan dengan pendapat mayoritas. Sedang manusia sering tidak menyukai apa yang tidak adil dan benar. Dengan mengutip al-Quran surat al-Mu'minin ayat 70-71, ia berkesimpulan bahwa salahlah mereka yang menganggap tuntutan mayoritas selalu adil dan mengikat.

Senada dengan Thabathabai, Abdul Qadir Zallum berpendapat bahwa demokrasi adalah sistem kufur non Islam (*ad-dimuqratiyah nizham kufr*) yang bertentangan dengan Islam. Ia berargumen bahwa demokrasi adalah produk akal manusia, bukan Tuhan, bagian dari akidah sekularisme. Dalam Islam kedaulatan ada di tangan syariat, tidak di tangan rakyat. Dalam Islam, prinsip mayoritas tidak memiliki signifikansi karena yang signifikan adalah teks-teks syariat dan

kebebasan seperti kebebasan beragama dalam Islam tidak ada (*ibid.*)

Kelompok ketiga berusaha menyatukan pendapat dua kubu di atas. Kelompok ini dipelopori oleh Abul 'Ala al-Maududi. Doktrin kedaulatan Tuhan dalam bentuk syariat (hukum Tuhan) yang membatasi kedaulatan rakyat. Bagi Al-Maududi (1990: 160), ada kemiripan antara demokrasi dan Islam. Bedanya, dalam sistem politik di Barat, suatu negara demokratis menikmati kedaulatan mutlak, maka dalam demokrasi Islam, kekhilafahan ditetapkan untuk dibatasi oleh batas-batas yang telah digariskan oleh hukum ilahi. Suatu negara yang didirikan atas dasar kedaulatan *de jure* Tuhan tidak dapat melakukan legislasi yang bertolak belakang dengannya (Al-Quran dan hadits) sekalipun rakyat menuntutnya. Misalnya kasus UU yang membolehkan minuman keras di negara sekuler, tidak akan terjadi dalam sistem pemerintahan Islam. Namun, tidak berarti sistem Pemerintahan Islam mengebiri potensi rasional manusia untuk masalah administrasi dan persoalan yang tidak dijelaskan secara gamblang dalam syariat. Hal semacam itu dapat ditetapkan berdasar konsensus di antara kaum Muslimin yang memiliki kualifikasi. Sistem Islam usulan al-Maududi ini mengambil jalan moderat. Ia menyebut sistem ini dengan istilah "Teo-Demokrasi" yakni sistem pemerintahan demokrasi ilahi, suatu sistem kedaulatan rakyat yang dibatasi kedaulatan Tuhan lewat syariat-Nya.

Prospek Partai Politik Islam di Pemilu dan Pilkada

Umat Islam di Indonesia secara mayoritas menerima demokrasi. Hal ini setidaknya terlihat dari antusiasme kaum Muslimin Indonesia sejak Pemilu 1955. Manifestasi dari unsur politik Islam di Indonesia adalah munculnya Partai Politik Islam. Deliar Noer (1983) menyatakan bahwa partai politik merupakan himpunan orang-orang yang se-ideologi atau tempat penyaringan dan pembulatan, serta tempat berkumpulnya orang-orang yang se-ide, cita-cita dan kepentingan. Lebih lanjut, partai politik Islam bisa diartikan sebagai suatu kelompok orang-orang Islam yang terorganisir dalam suatu wadah organisasi yang meletakkan Islam sebagai dasar dan garis perjuangannya untuk menyampaikan aspirasi, maupun ide dan cita-cita umat Islam dalam suatu negara. Oleh banyak kalangan, berdirinya Partai Politik Islam sering diidentikkan dengan keinginan formalisasi Islam di Indonesia

Pada Pemilu 1955, suara umat Islam termanifestasikan pada partai-partai politik Islam waktu itu yakni partai Masyumi, partai NU, PSII, PERTI, dan PPTI yang meraih total 43,5 persen suara. Sementara untuk Pemilu 1999 yang dianggap sebagai pemilu demokratis kedua setelah Pemilu 1955, partai politik Islam yang terdiri dari PPP, PBB, Partai Keadilan, PNU, PKU, PSII dan PP hanya meraup suara 18,8 persen. Dibandingkan Pemilu 1955, maka terjadi

penuruna suara partai-partai politik Islam sebesar 25,32 persen. Bila suara PKB dan PAN sebagai partai berbasis massa Islam sebesar 18,8 persen ditambahkan ke dalam deretan partai Islam tersebut, maka perolehan suara partai-partai Islam pada Pemilu 1999 menjadi 37,19 persen. Artinya, ada penurunan sebesar 6,31 persen dibanding hasil pemilu 1955 (Umar, 2004: 112).

Pada pemilu 2014 kemarin, partai Islam mendapat raihan 31,41 persen suara nasional dengan rincian PKB 9,04 persen, PKS 6,79 persen, PAN 7,59 persen, PPP 6,53 persen serta PBB sebesar 1,46 persen.⁷⁷ Raihan ini tentu masih lebih kecil dari suara ketika partai-partai Islam tersebut pertama kali muncul pada Pemilu 1999 lalu. Penurunan suara partai-partai Islam tersebut menandakan meski penduduk Indonesia yang mayoritas Muslim, hal itu tidak berkorelasi positif pada tingkat elektabilitas partai-partai Islam.

Lebih lanjut, dalam Pilkada serentak Desember 2015 silam yang dilaksanakan di 8 provinsi, 222 kabupaten, dan 34 kota, berdasarkan kajian Jaringan Pendidikan Pemilih untuk Rakyat (JPPR) terhadap 208 daerah, PDIP mendapatkan kemenangan terbanyak, yaitu 105 daerah, disusul oleh Gerindra sebanyak 87 daerah, NasDem 85 daerah, PAN 80 daerah, PKS 75 daerah, Demokrat 68 daerah, PKB 65 daerah, Hanura 63 daerah, Golkar 49 daerah, PBB 32 daerah,

⁷⁷ Lihat: http://www.kpu.go.id/koleksigambar/952014_Perolehan_suara_parpol.pdf, diakses 25 Juni 2016, pukul 10.20 WIB.

PKPI 31 daerah dan PPP 28 daerah.⁷⁸ Lagi-lagi partai Islam tidak bisa mengimbangi partai-partai nasionalis. Artinya, tingginya arus islamisasi di masyarakat Indonesia baik dalam bidang *islamic financial, lifestyle, dan fashion*, nyatanya belum mampu menjadi nilai positif bagi peningkatan perolehan suara partai-partai Islam. Masyarakat Indonesia pada umumnya lebih melihat faktor lain dalam menentukan pilihan politik seperti *track record* calon dan partai yang bertarung.

Saat ini, partai politik Islam dapat menempatkan kadernya sebagai pemimpin sejumlah daerah strategis melalui momen Pilkada. Di Jawa Barat misalnya, PKS selama dua periode berturut-turut dapat mendudukkan kadernya sebagai orang nomor satu di provinsi tersebut, namun hal itu pada kenyataannya tidak berkorelasi positif bagi peningkatan suara partai. Yang terjadi suara partai justru makin tergerus. Jika di tahun 2004 PKS berhasil meraih 14 kursi DPRD Jawa Barat, maka jumlah tersebut menurun menjadi 13 kursi di tahun 2009 dan bersisa hanya 12 kursi di tahun 2014.⁷⁹

Dalam level negara, beberapa Partai Politik Islam berusaha memasukkan Piagam Jakarta dalam amandemen UUD 1945, termasuk melalui penerapan Perda-perda Syariah di beberapa daerah. Namun wacana formalisasi syariat tersebut justru tidak

mendapat respon positif dari masyarakat. Masyarakat Indonesia lebih memilih “jualan” partai yang lebih menyentuh kebutuhan hidup rakyat yang makin tak terkejar.

Lebih lanjut, adanya perpecahan di tubuh partai Islam menjadikan laju partai Islam terhambat. Sebagaimana PPP yang kini terpecah antara kubu Djan Fariz dan Romahurmuziy, PKB antara kubu Gus Dur dan Muhaimin Iskandar, PAN yang dulu sempat terpecah hingga melahirkan PMB. Begitu pula adanya kubu “keadilan” dan “kesejahteraan” di PKS (Muhtadi, 2012). Penyebab lain menurunnya suara partai Islam adalah masalah korupsi yang saat ini membelit banyak tokoh partai Islam. Hingga kini, tidak ada partai Islam yang kadernya tidak tersandung masalah korupsi. Dengan mendasarkan partai pada sesuatu yang sakral yakni nilai-nilai agama, efek dari kasus korupsi partai Islam akan lebih dahsyat dibanding korupsi yang dilakukan partai-partai nasionalis. Karena kasus korupsi, Partai Islam dianggap sama saja bahkan lebih buruk dari partai lain yang melakukan korupsi.

Alih-alih dapat membedakan diri dengan partai lain, partai Islam justru terjebak dalam perilaku transaksional dalam demokrasi elektoral berbiaya tinggi yang ujungnya memaksa seluruh kader mencari pembiayaan sebanyak-banyaknya demi membiayai biaya kampanye dan operasional partai. Partai Islam acapkali tidak segan untuk masuk ke wilayah abu-abu yang beresiko hingga akhirnya kader

⁷⁸ Lihat: <http://www.republika.co.id/berita/nasional/pilkada/15/12/14/nzb8bk361-ini-parpol-yang-calonnya-merajai-hasil-pilkada>, diakses 25 Juli 2016, pukul 11.15 WIB.

⁷⁹ Lihat: http://www.kpu.go.id/koleksigambar/952014_Penetapan_Hasil_Pileg.pdf, diakses tanggal 26 Juni, pukul 10.30 WIB

mereka terciduk KPK. Namun demikian, perlu dicatat bahwa eksistensi partai Islam di Indonesia merupakan salah satu sarana moderasi kaum Islamis yang dapat mereduksi cita-cita negara Islam bahkan lebih jauh dapat mereduksi paham radikal. Melalui partai Islamlah semangat bernegara kaum Islamis bisa tersalurkan secara proporsional dan bertanggung jawab. Cita-cita penerapan syariat dapat ditempuh oleh kaum Muslimin tidak harus melalui jalan revolusi ataupun kudeta, tapi melalui objektifikasi, rasionalisasi dan marketisasi substansi syariah melalui jalur demokrasi sebagaimana disinggung Dawam Rahardjo.

Kesimpulan

Para pemikir politik Islam pada umumnya menekankan pentingnya nilai agama Islam dalam menjiwai sistem pemerintahan. Mereka tidak memisahkan agama dari negara sebagaimana pandangan pemikir Barat (sekuler). Al-Farabi, Al-Mawardi dan pemikir politik Islam klasik dan pertengahan lainnya menekankan bahwa kenyataan manusia sebagai makhluk sosial yang tidak mampu memenuhi kebutuhan hidupnya secara sendirian. Negara sebagai bentuk kerjasama sosial menjadi suatu keharusan, dengan menjadikan wahyu sebagai pedoman agar manusia mencapai kebahagiaan dunia akhirat. Mengingat pentingnya politik dan sistem pemerintahan dalam Islam, para pemikir Islam menekankan melalui penyebutan kriteria bagi seorang kepala

negara. Aspek keadilan dan kecerdasan menjadi parameter utama.

Civil society sebagai manifestasi masyarakat madani nyatanya telah ada dalam sejarah Islam seperti konsep *amar ma'ruf mahyi munkar (check and balances)*, amanah (*akuntabilitas*). Meski hal tersebut tidak persis sama dan tidak seluruh periodisasi sejarah, seperti sikap para khalifah yang tidak anti kritik, praktek *people power* pada masa Utsman bin Affan, praktik *wilayah madzalim*, adanya kepemimpinan ulama selain *umara* (penguasa), serta adanya realitas kelompok oposisi dalam sejarah. Mengenai bentuk pemerintahan, pada umumnya para pemikir politik Islam tidak memberikan preferensi tertentu apakah sebuah negara harus berbentuk khilafah, republik atau kerajaan. Asalkan nilai-nilai esensi ajaran Islam dapat direalisasikan, apapun bentuk pemerintahan dapat diterima secara syariah. Namun tetap adanya institusi negara yang pro Islam menjadi penekanan mereka. Sebagaimana disinggung Ibnu Taimiyah yang menyatakan bahwa nilai-nilai dan tata sosial Islam tidak akan terealisasi secara ideal tanpa negara.

Bicara demokrasi, para pemikir Islam berbeda pendapat dalam menyikapinya. Bagi yang menerima, substansi demokrasi sejalan dengan Islam karena Islam dan demokrasi sama-sama menolak diktatorisme sebagaimana disinggung pemikir Islam Dr. Yusuf Qaradhawi. Sedang mereka yang menolak demokrasi dalam sistem pemerintahan Islam sebenarnya lebih karena

persoalan teologis. Kelompok ini memandang bahwa demokrasi sebagai sesuatu yang haram dalam Islam dan patut diwaspadai.

Gagasan untuk menggabungkan konsep Islam dan demokrasi dipaparkan Al-Maududi dalam teori Teo-Demokrasi sebagai sistem alternatif pemerintahan kaum muslimin yang mengakomodasi doktrin kedaulatan Tuhan (agama) dan doktrin kedaulatan rakyat sekaligus. Umat Islam dapat menyalurkan cita-cita penerapan syariat di Indonesia melalui objektifikasi, rasionalisasi dan marketisasi substansi syariah dalam bingkai demokrasi.

Terjadi penurunan raihan suara Partai Islam sejak pemilu 1955. Penurunan suara partai-partai Islam mengindikasikan bahwa meskipun mayoritas bangsa Indonesia adalah Muslim, namun fakta itu tidak berkorelasi positif terhadap tingkat keterpilihan partai-partai Islam. Menurunnya suara partai Islam disebabkan berbagai problem mendasar yang membutuhkan penanganan khusus dalam menjawab tantangan zaman. Untuk menjawab tantangan-tantangan itu, tentu dibutuhkan jalan baru dan langkah-langkah strategis yang perlu segera diagendakan dan dijalankan oleh partai-partai Islam.

Daftar Pustaka

Ahmad, A. M. (1978). *Al-Fikr al-Siyasi Li al-imam Muhamamd Abduh*. al-Maiat al Misriyyat al –Ammat li al-Kitab.
Al-Attas, S. M. A. N., Djojosuwarno, K., & Mahzar, A. (1981). *Islam dan Sekularisme*. Pustaka.

Al-Faruqi, I. I. R., & Lubis, T. (1984). *Islamisasi Pengetahuan*. Pustaka.
Al-Ghazali (1320 H). *Al-Iqtishad fi al-I'tiqad*. Kairo: Tanpa Penerbit.
Al-Maududi, A. A'la. (1995). *Hukum dan Konstitusi: Sistem Politik Islam*. Diterjemahkan oleh Hikmat, Asep. Bandung: Mizan.
al-Maududi, Abul 'Ala (1996). *Khilafah dan Kerajaan*, terjemah oleh Muhammad al-Baqir dari al-Khilafah wa al-Mulk. Mizan.
Al-Mawardi. (Tanpa Tahun) *al-Ahkam al-Sulthaniyah*. Dar al-Fikr.
Ash-Shiddieqy, H. (1969). *Asas-asas Hukum Tatanegara Menurut Syariat Islam*. Matahari Masa.
Arkoun, M. (1994). *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. INIS.
Azhar, M. (1997). *Filsafat Politik, Perbandingan Islam dan Barat*. Raja Grafindo Persada.
Effendi, B. (1998). *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Paramadina.
Esposito, J. L. (1996). *Ancaman Islam Mitos atau Realitas?* Mizan.
Haikal, M. H. (1993). *Pemerintahan Islam*. Pustaka Firdaus.
Huwaidi, F. (1996). *Demokrasi, Oposisi dan Masyarakat*, terjemahan dari al-Islam wa al-Dimuqratiyah. Mizan.
<http://hizbut-tahrir.or.id/2014/03/16/tegakkan-khilafah-tinggalkan-demokrasi/>, diakses tanggal 20 Juni 2016 pukul 11.00 WIB.
http://www.kpu.go.id/koleksigambar/952014_Perolehan_suara_parpol.pdf, diakses 25 Juni 2016, pukul 10.20 WIB.

- <http://www.republika.co.id/berita/nasional/pilkada/15/12/14/nzb8bk361-ini-parpol-yang-calonnya-merajai-hasil-pilkada>, diakses 25 Juli 2016, pukul 11.15 WIB.
- http://www.kpu.go.id/koleksigambar/952014_Penetapan_Hasil_Pileg.pdf, diakses tanggal 26 Juni, pukul 10.30 WIB
- Kamali, M. H. (1996). *Kebebasan Berpendapat dalam Islam*. Mizan.
- Kamil, S. (2013). *Pemikiran Politik Islam Tematik, Agama dan Negara*. Kencana Predana Media Group.
- Kamil, S. (2002). *Islam dan Demokrasi, Telaah Konseptual dan Historis*. Gaya Media Pratama.
- Khan, Q. (1983). *Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah*. Pustaka.
- Koran Kompas, 22 Juni 2016. Opini “Post-sekularisme dan Post-Islamisme” oleh M. Dawam Rahardjo. Muhtadi, B. (2012). *Dilema PKS: Suara dan Syariah*. KPG.
- Nasution, H. dkk (2003). *Eksikloped Islam*. Ikhtiar Baru Van Houve.
- Noer, D. (1983). *Pengantar ke Pemikiran Politik*. Rajawali.
- Pulungan, J. S. (1994). *Fiqh Siyasa: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Raja Grafindo Persada.
- Pulungan, J. S. (1994). *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Negara Madinah ditinjau dari Pandangan Al-Quran*. Raja Grafindo Persana.
- Qaradhawi, Y. (1997). *Fiqh Daulah dalam Perspektif Al-Quran dan Sunnah*. Pustaka Al-Kautsar.
- Rahman, F. (1982). *Islam dan Modernitas, tentang Transformasi Intelektual* (terj.). Pustaka.
- Rais, A. (1987). *Cakrawala Islam, Antara Cita dan Fakta*. Mizan.
- Ridha, R. (1341H). *al-Khilafah au al-Imamah al-udzma*. Al-Manar.
- Syadzali, M. (1993). *Islam dan Tatanegara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. UI-Press.
- Taimiyah, Ibnu. (Tanpa Tahun). *Al-Siyasah al-Syariah*. Kairo: Dar al-Kutub al-Arabi.
- Umar, M. (2004). *Islam dan Demokrasi di Indonesia: Kemenangan Abangan dan Sekuler*. INSED.
- Zainuddin, A. R. (1992). *Kekuasaan dan Negara: Pemikiran Ibnu Khaldun*. Gramedia.