

GERAKAN PEMIKIRAN ISLAM KULTURAL SUFISTIK DI INDONESIA

Yumna

UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Email; yumnarais1966@gmail.com

Zainal Abidin

UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Abstrak

Bersatunya Islam di kehidupan manusia sejak empat belas abad yang lalu telah membangkitkan ajaran hidup yang sebelumnya statis menjadi dinamis. Eksperimen sejarah memiliki andil besar dalam mengaktualisasikan hubungan Islam dan Negara. Masyarakat Muslim menjadi *agent* nya. Tujuan-tujuan terpenting dalam sebuah Negara dalam Islam adalah mempertahankan integritas dan keselamatan Negara. Pemerintah yang kuat akan mampu mengambil keputusan positif bagi stabilitas Negara dan terpeliharanya Agama. Dalam tulisan ini akan dijelaskan pola hubungan antara Islam dan Negara dalam diskursus politik Islam, berkaitan dengan isu pluralisme dan ideologi politik aliran serta dinamika politik Islam dalam konteks keindonesiaan.

Tipologi pemikiran politik Islam dalam catatan sejarah dapat dilacak dari peristiwa sejarah dan bukti-bukti yang otentik. Munawir Sjadzili menjelaskan dalam bukunya Islam dan Tata Negara bahwa ada tiga tipologi. *Pertama*, golongan yang menyatakan bahwa Islam adalah agama yang universal dan *kaffah*, sehingga agama besar ini turut mengatur urusan politik dan ketatanegaraan. *Kedua*, golongan yang menyatakan bahwa politik dan negara adalah sesuatu yang terpisah dari Islam, maka keduanya harus dipisahkan satu sama lain. *Ketiga*, kendati agama tidak secara rinci menjelaskan aturan yang berkenaan dengan urusan politik dan ketatanegaraan, tetapi di dalamnya terdapat seperangkat prinsip dan peraturan yang berkenaan dengan masalah politik dan ketatanegaraan. Perkembangan politik Islam di Indonesia senantiasa menjadi pusat perhatian yang menarik, baik di dalam maupun luar negeri. Terlebih lagi, fenomena desakan penerapan syariat Islam dan amandemen Pasal 29 UUD 1945 belum juga selesai diperbincangkan dan diperjuangkan oleh sebagian ormas dan partai yang berasaskan Islam. Perpecahan dan konflik di tubuh PPP, PKB, PAN, dan PBB belum lama ini adalah fakta yang tak terbantahkan. PPP dan PBB yang pernah mengharamkan pemimpin wanita, namun setelah diberi jatah kekuasaan menjadi diam, menunjukkan bahwa dalam politik umat Islam hanya dijadikan bumper kekuasaan elite partai.

Kesimpulan dari pembahasan ini, *Pertama*, bahwa berbeda dengan pemikiran politik Islam klasik dan pertengahan yang homogen dan realis dengan kekuasaan yang ada akibat realitas politiknya yang menghendaki hal itu, maka pemikiran politik Islam modern beragam dan mengalami perkembangan mengagumkan. *Kedua*, fragmentasi politik Islam di Indonesia ditandai dengan berdirinya partai politik Islam. *Ketiga*, gerakan Islam kultural dalam konstelasi politik Indonesia ditunjukkan dengan adanya kaukus partai Islam dan partai berbasis massa umat Islam dalam pesta demokrasi di Pemilu tahun 1999 dan 2004.

Kata Kunci:

Pemikiran politik Islam di; Tipologi Pemikiran Politik Islam; Pragmatisme; Gerakan Islam Kultural; Indonesia.

DOI : [10.15575/saq.v4i1.5252](https://doi.org/10.15575/saq.v4i1.5252)

A. PENDAHULUAN

Bersatunya Islam dengan kehidupan manusia, sesungguhnya telah berlangsung sejak empat belas abad yang lalu, dan Islam telah membangkitkan ajaran hidup yang sebelumnya lemah dan statis menjadi dinamis. Eksperimen sejarah memiliki peran besar di dalam mengaktualisasikan hubungan Islam dan negara, dan masyarakat muslim menjadi *agent* terpenting untuk menjalankan syari'at Islam.

Tujuan-tujuan yang paling penting dalam sebuah Negara dalam Islam adalah mempertahankan keselamatan dan integritas Negara, memelihara peraturan dan hukum serta membangun kesejahteraan masyarakat. Sehingga setiap warga Negara menyadari akan kemampuan-kemampuannya untuk membangun Negara. Pemerintahan yang kuat akan mampu mengambil keputusan yang positif bagi stabilitas Negara dan terpeliharanya Agama.

Berkenaan dengan hal tersebut, dalam tulisan ini akan dijelaskan pola hubungan Islam dan Negara dalam diskursus politik Islam. Fokus pembicaraan berkisar pada teori-teori politik Islam yang banyak diperbincangkan pemikir muslim dalam sejarah, yang berkaitan dengan isu pluralisme dan ideologi politik aliran serta dinamika politik Islam dalam konteks keindonesiaan. Sehingga dapat diambil gambaran umum bahwa masing-masing teori politik telah mewarnai fragmentasi politik di berbagai negara muslim di dunia. Sebagai contoh, dalam tulisan ini akan dijelaskan tentang fragmentasi politik Islam dalam konteks keindonesiaan.

B. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Tipologi Pemikiran Politik Islam Dalam Catatan Sejarah

Untuk menjelaskan tipologi pemikiran politik Islam dalam catatan sejarah, tentunya dapat dilacak dari peristiwa-peristiwa dan

bukti-bukti otentik yang mengindikasikan adanya perbedaan itu. Hal ini tidak lepas dari perbedaan cara pandang sejumlah pemikir muslim yang menelaah bagaimana pola hubungan agama dan negara dalam perspektif pemikiran politik. Selain itu, hubungan agama dan negara telah menjadi perdebatan menarik di kalangan umat Islam sejak abad pertama Islam.

Munawir Sjadzali dalam bukungan Islam dan Tata Negara menjelaskan tipologi pemikiran politik dalam tiga bentuk, yakni: *Pertama*, golongan yang menyatakan bahwa Islam adalah agama yang universal dan *kaffah*, sehingga agama besar ini turut mengatur urusan politik dan ketatanegaraan; *Kedua*, golongan yang menyatakan bahwa politik dan negara adalah sesuatu yang terpisah dari Islam, maka keduanya harus dipisahkan satu sama lain; dan *Ketiga*, kendati agama tidak secara rinci menjelaskan aturan yang berkenaan dengan urusan politik dan ketatanegaraan, tetapi di dalamnya terdapat seperangkat prinsip dan peraturan yang berkenaan dengan masalah politik dan ketatanegaraan (Munawir Sjadzali, 1991: 64-67).¹

Penjelasan lebih lengkap berkenaan dengan tipologi pemikiran politik Islam, penulis mengutip pandangan Sukron Kamil yang membaginya menjadi tiga bentuk, yakni tipologi pemikiran politik Islam organik tradisional, sekuler dan moderat. Ketiga pembagian tersebut berdasar kepada perbedaan cara pandang dalam menjelaskan prinsip-prinsip politik yang berdasar kepada perbedaan pola pikir, metodologi dan realitas sosial-politik umat Islam dalam perspektif sejarah (Sukron Kamil, 2003: 63-76).

Pertama, Tipologi Pemikiran Politik Islam Organik Tradisional. Tipologi ini melihat bahwa Islam adalah agama sekaligus negara (*al-din wa al-daulah*). *la*

1

merupakan agama yang sempurna dan antara Islam dengan negara merupakan dua entitas yang menyatu. Hubungan Islam dan negara betul-betul organik dimana negara berdasarkan *syari'ah* Islam dengan ulama sebagai penasehat resmi eksekutif atau bahkan pemegang kekuasaan tertinggi. Sebagai agama sempurna, bagi pemikir politik Islam tipologi ini, Islam bukanlah sekedar agama dalam pengertian Barat yang sekuler, tetapi merupakan suatu pola hidup yang lengkap dengan pengaturan untuk segala aspek kehidupan, termasuk politik. Yang termasuk tipologi ini adalah Rasyid Ridha (1865-1935), Sayyid Quthub (1906-1966), Abu al-`Ala al-Maududi (1903-1979), dan di Indonesia Muhammad Natsir.

Kekhalifahan Utsmani, baginya, merupakan pranata politik supra nasional yang mewakili Nabi pasca Abbasiyah yang mempersatukan Umat Islam di berbagai dunia yang perlu dihidupkan kembali dengan tugas untuk mengatur urusan agama dan dunia (*harasah al-din wa siyasah al-dunya*), suatu pemikiran yang sama persis dengan pemikiran al-Mawardi misalnya tentang *ahl al-halli wa al-`aqd*, sebagai lembaga pemilih khalifah, juga perlu dibentuk. Hanya saja seorang khalifah mesti lah seorang ahli fiqh (*faqih*). *Ahl al-halli wa al-`aqd* anggotanya bukan saja ahli agama yang sudah mencapai tingkat *mujjahid* (seorang yang mampu melahirkan keputusan hukum dari elaborasinya terhadap Al-Qur'an dan Hadis), melainkan juga pemuka masyarakat dari berbagai bidang.

Sedangkan Rasyid Ridha menjelaskan tentang politik Islam klasik dan pertengahan yang sulit diterima masa kini, di mana Rosenthal menganggapnya berada dalam posisi "utopis dan romantis", tetapi, walau bagaimana pun, Rasyid Ridha telah berhasil memformulasikan tradisi dan merancang gagasan dasar bagi para penganjur negara Islam berikutnya. Ia merupakan penghubung yang penting antara teori klasik tentang kekhalifahan

dengan gagasan mengenai negara Islam pada abad 20 yang dikembangkan oleh Sayyid Quthub dan al-Maududi. Keduanya telah mengembangkan bentuk pemerintahan, yang dalam Istilah Majid Khadduri disebut sebagai *devine nomocracy* (negara hukum Ilahi).

Demikian halnya dengan Sayyid Quthub menginginkan bentuk pemerintahan supra nasional (kesatuan seluruh dunia Islam), yang sentralistis, tetapi daerah tidak sebagai jajahan, mempersamakan antara pemeluk agama, dan didirikan di atas 3 prinsip: keadilan penguasa, ketaatan rakyat karena hasil pilihannya, dan permusyawaratan antara penguasa dan rakyat. Meskipun ia tidak mempersoalkan sistem pemerintahan apapun sesuai dengan situasi kondisi masyarakat, namun pemerintahan ini bercirikan penghormatan pada supremasi hukum Islam (*syari'ah*).

Sayyid Quthb dan juga al-Maududi – mereka menolak prinsip kedaulatan rakyat dalam pengertian konsep politik Barat, karena manusia hanyalah pelaksana kedaulatan dan hukum Tuhan, yang sebab itu tidak dibenarkan membuat kebijakan yang bertentangan dengan ajaran dan hukum Tuhan. Konsep politik Islam ini oleh al-Maududi disebut dengan konsep politik *Theo-Demokrasi*, suatu sistem demokrasi atau kedaulatan rakyat yang dibatasi kekuasaan Tuhan lewat hukum-hukum-Nya. Lebih jauh al-Maududi secara eksplisit dan Quthub lewat konsep *dzimmi*-nya dan pembenarannya memperlakukan diskriminasi politik berdasarkan agama secara implisit berpendirian bahwa hanya kaum Muslimin saja yang dihitungnya sebagai khalifah Allah secara penuh.

Oleh karenanya, demikian pendirian al-Maududi, hak politik untuk dipilih sebagai kepala negara dan sebagai anggota *ahl al-halli wa al-`aqd* hanya dimiliki kaum Muslimin saja, sebagai konsekuensi pembagian

kewarganegaraan Islam yang didasarkan pada agama. Kaum non-Muslim yang berada dalam negara Islam harus tunduk pada hukum Islam, dibebaskan dari bela negara, dan tidak berhak menduduki jabatan-jabatan kunci. Paling tinggi jabatan yang boleh mereka duduki adalah di DPRD II yang tidak berhak merumuskan dan memutuskan kebijakan politik. Di antara pokok-pokok pikiran politik Quthub yang lain adalah keharusan kepala negara beragama Islam dan ia ditentukan lewat pemilihan warga negara. Akan tetapi Sayyid Quthub tidak menjelaskan mengenai mekanisme pemilihan kepala negara tersebut dan masa jabatannya, sesuatu yang menunjukkan bahwa ia belum memahami betul seluk beluk ilmu politik.

Al-Maududi mengalami hal yang lebih parah lagi. Di samping ia tidak menjelaskan mekanisme pemilihan kepala negara dan anggota *Majlis Syura*, ia juga tidak membolehkan pencalonan din dan kampanye untuk jabatan tertentu dan ia pun tidak memberikan jalan keluar. Kecuali itu, menurutnya juga kepala negara tidak harus menerima baik keputusan mayoritas Majelis Permusyawaratan, tetapi boleh mengambil keputusan minoritas bahkan mengabaikan suara majlis tersebut.

Partai baginya tidak boleh didirikan dan kedudukan anggota Majelis Permusyawaratan hanyalah sebagai pribadi. Kalaupun harus dibentuk partai, mesti tunggal, dan partai itu adalah partai pendukung pemerintah. Al-Maududi sebagaimana Quthub, pendahulunya, terlalu mengidealkan sistem politik *Khulafa al-Rasyidin*. Padahal meskipun secara umum dalam model pemerintahan *Khulafa al-Rasyidin* terdapat esensi demokrasi seperti keterbukaan dan pemilihan, tetapi pada masa itu tidak ada pola yang baku.

Di Indonesia yang memiliki pemikiran serupa adalah Muhammad Natsir. Menurutnya Islam lebih dari sekedar sistem agama tetapi suatu kebudayaan yang lengkap. Negara adalah

dua entitas religio-politik yang menyatu. Konstruksi negara yang dicita-citakan Islam adalah negara yang berfungsi menjadi alat Islam yang secara formal mendasarkan Islam sebagai idiologinya. Ia berfungsi mengawasi berlakunya nilai-nilai Islam dan menjunjung tinggi supremasi hukum Islam.

Tampaknya pemikir politik Islam tipologi ini mengalami kesulitan dalam melakukan sintesa yang *viable* antara Islam dan konsep modern *nation state* karena keterbelengguannya oleh konsepsi klasik dan pertengahan. Selain itu, mengutip penilaian Qamarudin Khan, (dalam bahtiar Efendi, 1998) pemikiran mereka dilatari oleh kesalahpahaman terhadap ayat QS 16: 89 "*Dan Kami turunkan kepadamu al-Kitab untuk menjelaskan segala sesuatu*" atau meminjam bahasa Fazlur Rahman, mereka sebagaimana Plato dan Aristoteles mengidap krisis kepercayaan yang akut terhadap kemampuan intelek dan kapasitas moral manusia. Mereka juga tampaknya mengalami psikologi protes yang membuat mereka tidak empati terhadap gagasan Barat, sebagai bentuk perlawanan mereka akibat invasi kultural Barat yang dahsyat.

Kedua, Tipologi Pemikiran Politik Islam Sekuler. Menurut tipologi ini Islam adalah agama yang tidak berbeda dengan agama lainnya dalam hal tidak mengajarkan cara-cara pengaturan tentang kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Islam adalah agama murni bukan negara. Pemikir yang masuk ke dalam tipologi ini adalah Ali Abd al-Raziq (1888-1966), A. Luthfi al-Sayyid (1872-1963), dan di Indonesia Soekarno Adalah Ali Abd. al-Raziq dari sekian pemikir Muslim tentang politik yang mendapatkan respon luar biasa bahkan kutukan dari kalangan ortodoksi atau tradisional.

Raziq mengawali penjelasan pikiran politiknya tentang kekhalifahan yang supra nasional menurut kalangan ortodoks semisal Rasyid Ridha. Ia

menolak sistem *khilafah* tersebut sebagai sebuah sistem yang tidak mempunyai landasan yang kokoh dari Al-Qur'an, Hadis dan *ijma'*. Dia secara agak rinci membahas ketiga sumber tersebut yang mengukuhkan wajibnya kekhalfahan. Al-Qur'an katanya tidak menyebut kekhalfahan seperti yang kita kenal dalam sejarah. QS 6:38 misalnya yang dianggap dalil pendukung kekhalfahan dalam kenyataannya tidaklah demikian. Karena, kata *ulil al-amri* (para pemegang kekuasaan) yang wajib diikuti kaum Muslim sesudah mentaati Allah SWT dan Rasulnya tidaklah disepakati ulama tafsir dengan khalifah Baidhawi umpamanya menafsirkan kata itu dengan kaum Muslimin yang sezaman dengan Nabi, dan Zamakhsyari mengartikannya dengan ulama.

Demikian juga dengan hadis seperti hadis "*Barang siapa mati tanpa berbai'at (kepada imam), maka dia mati dalam kejahiliahan*", sekalipun banyak orang menganggapnya sah, hadis-hadis itu tidaklah menunjukkan doktrin agama. Hanya *ijma'-lah* yang menjadi alat legitimasi dan itu pun, menurut Raziq bukan *ijma'* shahih. Hal ini kerana kekhalfahan terbentuk oleh *ijma' sukuti* (kesepakatan diam) yang tidak semua masyarakat menyepakatinya. Hampir setiap kehalifahan ada saja pihak yang menjadi oposisi.

Demikian pula argumentasi wajibnya kekhalfahan untuk tujuan terlaksananya tugas-tugas keagamaan dan pemerintahan tidaklah juga tepat. Ketidaktepatan itu karena dalam kenyataan kekhalfahan selamanya merupakan bencana bagi Islam dan umatnya. Raziq memang mengakui pentingnya negara untuk kepentingan sosial, lepas dari agama dan keyakinan, tetapi itu tidak harus berbentuk kekhalfahan, melainkan bisa beraneka ragam bentuk dan sifatnya.

Dari sanalah kemudian ia berkesimpulan bahwa misi nabi adalah misi agama *an sich* yang tidak ada

kaitannya dengan politik keduniawian. Nabi adalah utusan Allah SWT yang ditugaskan untuk mendakwahkan Islam tanpa bermaksud mendirikan negara. Nabi tidaklah mempunyai kekuasaan sekuler, negara atau pemerintahan. Nabi tidaklah mendirikan kerajaan dalam arti politik atau sesuatu yang mirip dengan kerajaan. Setelah beliau wafat, tidak ada seorang pun yang dapat mengganti tugas *risalah-nya*. Kalaupun Abu Bakar muncul, maka kepemimpinannya merupakan bentuk baru yang bersifat *profane* (duniawi). Abu Bakar menyebut dirinya sebagai *khalifah Rasul* (pengganti/wakil Rasul) agar kaum Muslimin taat kepadanya seperti taat kepada Rasulullah. Orang-orang yang tidak mentaatinya yang disebut Abu Bakar *murtad* seperti Malik bin Nuwairah belum tentu *murtad* dalam arti keluar dari Islam dan kufur kepada Allah beserta Rasul-Nya.

Berdasarkan hal itu semua Kekhalifahan lepas dari Islam dan tidak ada kaitan dengannya. Persoalan kenegaraan semuanya diserahkan pada akal pengalaman kemanusiaan belaka. Sebagai pemikir sekuler, Ali Abd. al-Raziq agaknya mampu meyakinkan pembaca bukunya "*al-Islam wa Ushul al-Hukm*" bahwa pemerintahan menurut Islam tidaklah harus berbentuk *khilafah*, tetapi ia tidak berhasil meyakinkan mereka bahwa Nabi Muhammad SAW tidak berbeda dengan Nabi sebelumnya (Raziq, 1925). Mengingat Nabi, terutama dalam konteks hukum. kendati tugas utamanya adalah kerasulan, melakukan beberapa hal yang hampir sama dengan kepala pemerintahan atau negara.

Ali Abd al-Raziq dalam soal pemikiran politik Islam sekuler ini tidaklah sendirian. A. Luthfi al-Sayyid berpendirian sama. Menurutnya agama dan negara adalah dua hal yang berbeda. Dalam membangun negara, kaum Muslimin tidak harus mengikatkan diri pada Islam dan pan Islamisme

karenanya tidak lagi relevan. Sikap yang mirip disampaikan oleh Soekarno di Indonesia. Baginya agama dan negara mesti dipisah agar keduanya berjalan sendiri-sendiri. Negara harus dilepas ikatannya dari agama dan demikian sebaliknya. Negara berada pada wilayah publik, sementara agama hanya berada dalam wilayah spiritual yang sifatnya pribadi. Jika agama diperkenankan hadir dalam wilayah publik, ia akan menjadi alat politik belaka bagi yang berkepentingan dan akan melahirkan rasa terdiskriminasi bagi pemeluk selain agama publik tersebut.

Sesungguhnya tipologi kedua ini sama saja dengan yang pertama. Jika yang pertama terbelenggu oleh pemikiran dan praktek politik Islam klasik, maka tipologi pemikiran politik Islam kedua ini terbelenggu dan terlalu terpesona oleh pemikiran *nation state* Barat yang modern. Ia menerima sistem politik yang berkembang di Barat tanpa *reserve*. Seolah apa yang berkembang di Barat sudah final dan tidak ada cara lain kecuali mengadaptasinya dalam sistem politik kekinian.

Ketiga, Tipologi Pemikiran Politik Islam Moderat. Tipologi ini menolak klaim ekstrim bahwa Islam adalah agama yang lengkap yang mengatur semua urusan termasuk politik, tetapi juga menolak klaim ekstrim kedua yang melihat bahwa Islam tidak ada kaitannya dengan politik. Menurut tipologi ini, kendati Islam tidak menunjukkan preferensinya pada sistem politik tertentu, tetapi dalam Islam terdapat prinsip-prinsip moral atau etika bagi kehidupan bermasyarakat dan bemegara, yang untuk pelaksanaannya Umat Islam bebas memilih sistem mana pun yang terbaik. Yang termasuk tipologi ini adalah Muhammad Husein Haikal (lahir 1888), Muhammad Abduh (1862-1905), Fazlurrahman, Mohamed Arkoun, dan di Indonesia Nurcholish Madjid.

Menurut Haikal, di dalam Al-Qur'an dan sunnah tidak terdapat prinsip-prinsip dasar kehidupan yang langsung berhubungan dengan ketatanegaraan. Ayat tentang musyawarah misalnya tidaklah diturunkan dalam kaitan sistem pemerintahan. Al Qur'an juga tidak secara tegas dan langsung menyebutkan sistem pemerintahan tertentu. Karenanya, tidak aneh bila empat khalifah periode Islam awal (*Khulafa Rasyidun*) memang di-*bai'at* masyarakat di mesjid, tetapi mereka diangkat tidak selalu melalui pemilihan. Nabi sendiri bahkan membiarkan sistem pemerintahan Arab asalkan menerima baik agama yang dibawanya. Dalam perkembangan selanjutnya juga pengaruh luar (Bizantium dan Persia) terhadap pemerintahan Islam makin mendalam dan tampak.

Namun demikian, sejauh yang bisa kita baca dari sumber-sumber Islam, paling tidak ada 3 prinsip dasar peradaban manusia termasuk politik. Pertama, prinsip monotheisme murni. Kedua, prinsip sunnah (hukum) Allah yang tidak pernah berubah, dan ketiga, persamaan antar manusia sebagai konsekuensi prinsip pertama dan kedua. Realisasi prinsip-prinsip itu diwarnai oleh semangat persaudaraan, cinta kasih, rasa keadilan, dan takwa.

Muhammad Abduh, meskipun hidup jauh sebelum Haikal dan guru dari Ridha mauppun Raziq, tampaknya masuk kategori ketiga. Hal ini karena menurutnya Islam bukanlah agama semata-mata, melainkan mempunyai hukum-hukum yang mengatur hubungan antar sesama Muslim dan sesama manusia lainnya yang untuk memberlakukannya dibutuhkan penguasa atau negara. Dalam bahasa lain, bagi Abduh, kaitannya dengan agama adalah subsider saja dan dalam pendapatnya juga bahwa tidak ada orang atau lembaga yang memegang kekuasaan keagamaan dengan mempunyai

kewenangan wakil Tuhan di muka bumi. Baginya, kepala negara merupakan seorang sipil yang diangkat dan dapat diberhentikan rakyat, dan kepada mereka dia bertanggung jawab. Seiring dengan pengakuannya akan konsep demokrasi, Program Partai Nasional Mesir yang dirumuskannya sendiri pun membuka keanggotaan kepada seluruh rakyat Mesir, yang beragama Islam, Yahudi, Kristen atau lainnya.

Jika Haikal tidak menyebut preferensi Islam pada sistem politik tertentu, maka pemikir Islam setelahnya, yaitu Fazlur-Rahman, Mohamed Arkoun, dan di Indonesia Nurcholish Madjid, menyebut bahwa dari prinsip-prinsip yang disebut Al-Qur'an dan Hadis, preferensi Islam adalah sistem politik demokratis. Dalam berbagai tulisannya Fazlur-Rahman menekankan masyarakat Islam adalah masyarakat menengah yang tidak terjebak pada ekstrimitas, dan *uli al-amri*-nya (para pemegang kekuasaan) adalah mereka yang tidak menerima konsep elitisme ekstrim. Masyarakat Islam adalah masyarakat yang egaliter dan terbuka atau inklusif, saling berbuat baik dan kerjasama, dan tidak melakukan diskriminasi berdasarkan gender atau kulit.

Selanjutnya Fazlur-Rahman menjelaskan konsep *syura* (musyawarah). *Syura* bukan berarti bahwa seseorang meminta nasehat kepada orang lain, seperti yang terjadi dahulu antara khalifah dan *ahl halli wa al-'aqd*, tetapi nasehat timbal balik melalui diskusi bersama. Tentu saja konsep demokrasi yang dipilih Fazlur-Rahman ini dengan, katanya lebih lanjut, berorientasi pada etika dan nilai spiritual Islam, tidak semata-mata bersifat material seperti di Barat. Karena pilihannya pada sistem demokrasi itulah, ia mengkritik para tokoh Islam yang menentang demokrasi, seperti terhadap al-Maududi seperti yang telah dijelaskan di muka.

Sebagaimana Fazlur-Rahman, Arkoun juga berpendapat sama. Pertama-tama ia menjelaskan perbedaan antara kekuasaan dan wewenang. Wewenang menurutnya bersifat mistis-teologis seperti ketika Nabi di Mekah dan kekuasaan bersifat rasional seperti ketika Nabi di Madinah yang selalu dikelilingi dewan yang beranggotakan paling tidak 10 orang. Arkoun menerima pernyataan Ibn Khaldun bahwa sistem kekhalifahan tidak berbeda dengan sistem kerajaan yang dominatif dan hegemonik yang telah melakukan tindakan sakralisasi terhadap yang duniawi seperti terlihat pada terminologi *bai'ah* dan wakil Allah di muka bumi.

Dan' situlah kemudian ia lebih menyetujui negara demokratis, mengkritik para ulama yang telah ikut melestarikan status quo kekuasaan dinasti yang jauh dari moral Islam, dan mengecam pelaksanaan konsep *dzimmi* (yang terlindung) bagi masyarakat non Muslim. Dalam pandangannya, kendati penerapan konsep itu lebih baik dibanding dengan kaum Muslimin yang hidup di tengah mayoritas umat agama lain, tetapi tidak dapat dipungkiri bahwa model toleransi *dzimmi* tersebut adalah model toleransi tanpa peduli. Ini karena ia biasanya disertai dengan tindakan mengurangi peran kelompok lain yang non Muslim.

Sebagai pemikir modern, Arkoun di satu sisi mengkritik habis sekularisasi gaya Ataturk di Turki yang bagi Arkoun merupakan bentuk kesadaran naif yang didasari oleh kekagetan budaya, tetapi di pihak lain ia juga menolak pembentukan negara Islam, ala Khomeini karena telah melakukan sakralisasi terhadap sesuatu yang sebenarnya duniawi. Adapun prinsip kenegaraan dalam Islam adalah *syura*, *ijtihad*, dan penerapan *syari'at* yang tujuannya, bagi Arkoun, untuk mewujudkan masyarakat yang bermoral, bertanggung jawab, dan bermartabat, sehingga anggota masyarakat Muslim diridhai Allah dalam menjalankan tugas

pribadi dan sosialnya secara harmonis.

Selaku murid Fazlur-Rahman, di Indonesia, Nurcholish Madjid tidak jauh berbeda dengan formulasi konseptual gurunya. Islam, baik dalam teori atau praktek telah menetapkan prinsip-prinsip politik. Prinsip-prinsip itu, dengan mengutip Robert N. Bellah dan apa yang tercantum dalam “Piagam Madinah”, adalah pluralisme, toleransi, pengakuan akan persamaan semua penduduk, dan keadilan sebagai tujuan negara. Dalam Islam yang dimaksud pluralisme adalah paham kemajemukan yang melihatnya sebagai suatu kenyataan yang bersifat positif dan sebagai keharusan bagi keselamatan umat manusia.

Bertolak dan prinsip-prinsip ini ia berkesimpulan bahwa: *Pertama*, konsep Islam di bidang politik, tegas Nurcholish Madjid, berada pada pertengahan antara dua pendapat ekstrim yang saling berlawanan; Sayyid Qutub dan al-Maududi di satu pihak, dan All Abd al-Raziq di pihak lain. *Kedua*, meski memiliki kekurangan, demokrasi dipahaminya sebagai sesuatu yang tiada ternilai harganya, yang untuk sampai sekarang belum ditemukan alternatif yang lebih unggul. Demokrasi, baginya adalah *majority rule minority right*, yaitu sistem politik dengan prinsip mayoritas dengan tidak mengganggu kepentingan minoritas yang paling fundamental. Demokrasi juga, dalam keyakinan Nurcholish Madjid, merupakan kata kerja, bukan kata benda, sebagai suatu proses demokrasi.¹⁹ Dalam hal ini demokrasi sebagai *way of life* dengan nuktah: kemajemukan, musyawarah, cara harus sesuai dengan tujuan, permufakatan yang jujur, pemenuhan kebutuhan ekonomi, kebebasan, dan perlunya pendidikan demokrasi.

2. Fragmentasi Politik Islam di Indonesia

Perkembangan politik Islam di Indonesia senantiasa menjadi pusat

perhatian yang menarik, baik di dalam maupun luar negeri. Terlebih lagi, fenomena desakan penerapan syariat Islam dan amandemen Pasal 29 UUD 1945 belum juga selesai diperbincangkan dan diperjuangkan oleh sebagian ormas dan partai yang berasaskan Islam. Penolakan mayoritas anggota DPR terhadap amandemen Pasal 29 dan keterpecahan opini masyarakat terhadap penerapan syariat Islam secara formal, banyak dianggap sebagai kegagalan politik Islam.

Selama ini rujukan perbincangan kegagalan politik Islam banyak disandarkan pada analisis Oliver Roy (Gagalnya Islam Politik, 2002). Karya itu sebetulnya belumlah cukup representatif untuk menganalisis konteks politik Islam di Indonesia, sebab ia lahir dari penelitian di negara-negara Timur Tengah yang mayoritas bercorak seragam dalam warna keislamannya. Karya Roy yang terbit pertama kali pada 1994, juga belum meneliti fenomena evolusi pemerintahan Iran yang menjadi reformis di bawah kendali Presiden Khatami.

Di samping itu, fenomena Islam Indonesia yang unik karena banyaknya mazhab keberagamaan, fakta multireligius yang membentang di hadapan mata, serta fenomena ICMI dan gerakan NU pada tahun 1990-an tidak tercakup sama sekali. Maka, berdasarkan keunikan yang ada pada Islam Indonesia, kegagalan politik Islam di negara-negara yang diteliti Roy tidaklah sama persis dengan fenomena Indonesia, sebab di sini terdapat banyak model dan warna politik Islam. Keberagaman itu juga mengandaikan pada perbedaan strategi perjuangan dan standar keberhasilan yang mereka jadikan tolok ukur.

Tulisan ini akan lebih difokuskan pada analisis fenomena politik akhir-akhir ini, untuk kemudian mencari solusi yang tidak terjebak pada faktor simbolik dan ideologis. Jika kita perhatikan, politik Islam Indonesia memang banyak yang bercorak formalistik dan jauh dari

substansi. Konflik kepentingan dan pandangan yang berbuntut pada perpecahan banyak terjadi di tubuh partai politik Islam atau yang berbasis umat Islam.

Perpecahan dan konflik di tubuh PPP, PKB, PAN, dan PBB belum lama ini adalah fakta yang tak terbantahkan. PPP dan PBB yang pernah mengharamkan pemimpin wanita, namun setelah diberi jatah kekuasaan menjadi diam, menunjukkan bahwa dalam politik umat Islam hanya dijadikan bumper kekuasaan elite partai. Ternyata, elite politik Islam banyak yang oportunistik dan pragmatis, tanpa sedikit pun memperjuangkan aspirasi umat Islam yang telah lama terpinggirkan.

Saat pemerintah sekarang tergep-gegap dalam penegakan hukum, pengentasan krisis dan kurang memiliki kepekaan prioritas kebijakan, anggapan umum bahwa pemerintah yang sekuler (baca: nasionalis) mesti demokratis, masih bercokol di benak mayoritas masyarakat. Padahal, banyak fakta yang menunjukkan tesis itu pada saat ini sudah tumbang. PDI-P dan Golkar yang mengklaim diri sebagai partai sekuler, terbukti juga melakukan hal-hal yang memalukan, menyengsarakan rakyat, serta jauh dari sikap demokratis.

Kenyataan di atas tampak pada fenomena KKN yang semakin terbuka, restu pencalonan Sutiyoso yang terkait dengan Peristiwa 27 Juli, keengganan Akbar untuk mundur meskipun sudah divonis tiga tahun, politik dagang sapi dan penyuaian yang marajalela di DPR, bisnis keluarga presiden yang mencengkeram di mana-mana, dan kebobrokan lainnya. Fakta politik itu semakin mengentalkan apatisisme rakyat terhadap pemerintah, DPR, maupun partai politik. Ketika mereka memilih partai Islam, mereka takut terlibat konflik di dalam dan sibuk menegakkan simbol agama. Namun, jika memilih partai sekuler ternyata mereka juga sekadar menjadi alat menggapai kekuasaan.

Sebetulnya, ada sebuah fenomena menarik yang patut dicermati, yaitu pernyataan-pernyataan yang digulirkan Partai Keadilan. Pernyataan itu bisa dijadikan balance terhadap fenomena kekuasaan Golkar, PPP, PDI-P, dan partai lain yang semakin hipokrit dan menggurita. Ide pelarangan rangkap jabatan di kalangan pemimpin partai dengan pemerintahan, terbukti langsung ditindaklanjuti dengan turunnya Nur Mahmudi Ismail dari kursi Ketua Umum Partai Keadilan. Pada pemilihan gubernur DKI Jakarta belum lama ini, Partai Keadilan juga tampak mengambil sikap tegas. Contoh lain terlihat pada pengembalian uang kadeudeuh (sogokan) pada anggota DPRD Jawa Barat oleh anggota Partai Keadilan beberapa waktu lalu. Partai-partai berbasis umat Islam lain namun yang terbuka seperti PAN dan PKB, dalam penyikapannya terhadap amandemen Pasal 29 UUD 1945 juga menunjukkan sikap moderat.

Setidaknya, hal di atas patut diperhatikan dan ditindaklanjuti di tengah oportunistik politik yang merajalela. Kisah sukses politik Islam Indonesia pada era demokrasi liberal juga harus disimak sebagai pengimbang wacana. Ketika M Natsir dari Masyumi menjadi Perdana Menteri, Indonesia sukses menyelenggarakan Pemilu 1955 dan melahirkan majelis Konstituante yang bertugas mengamendemen UUD 1945. Saat itu, perdebatan yang sengit di dalam gedung dan persahabatan yang mesra di luar sidang adalah aktivitas yang biasa mereka jalankan. Artinya, mereka sangat menjunjung tinggi kedewasaan dan kearifan politik. Kesediaan mengalah para anggota KNIP (Komite Nasional Indonesia Pusat) dan BPUPKI dari Islam pada saat penyusunan rancangan UUD 1945 untuk menghapus tujuh kata, juga harus direnungkan kembali oleh politisi Islam sebagai contoh teladan yang layak dipraktikkan.

Sinergi Kesadaran Menurut Dale F. Eickelman dan James Piscatori (Muslim Politics, 1996), kegagalan perjuangan politik Islam terutama disebabkan oleh tidak adanya kesesuaian antara doktrin dan aksi politik. Hal itu umumnya disebabkan oleh: *Pertama*, anggapan bahwa doktrin yang berupa wahyu bersifat konseptual dan universal tanpa perlu tafsir ulang. Hal itu tampak pada fenomena penolakan mereka terhadap ide-ide Barat dan kengototan untuk menerapkan syariat Islam secara formal; *Kedua*, doktrin agama tidaklah menjadi faktor penentu nomor satu dalam aksi politik. Artinya, meskipun Islam menekankan pada musyawarah, egalitarianisme, keadilan dan kesejahteraan rakyat, namun faktor ekonomi dan sosial kadang lebih ditonjolkan oleh aktivis Islam politik. Hal itu tampak pada pragmatisme dan oportunisme politik yang banyak menular pada politisi Islam. Kritik Olivier Roy sesungguhnya ada yang relevan untuk politik Islam Indonesia, yaitu adanya keengganan kalangan politik Islam untuk membangun sumber daya manusia, terutama lewat pengkajian ilmu pengetahuan secara mendalam dan pengaturan manajemen yang efisien.

Selama ini, kekuatan politik Islam lebih banyak dikerahkan pada aspek ideologis, simbolis, dan kekuasaan yang bersifat semu dan sesaat. Politik Islam Indonesia ke depan haruslah melakukan -- meminjam istilah Kuntowijoyo -- objektifikasi terhadap praktik perjuangan politiknya. Artinya, mereka yang bergerak di level partai dan ormas keislaman seyogianya memperjuangkan aspek substansi Islam, memperbaiki pendidikan, memberantas KKN, dan bersifat toleran terhadap umat agama lain demi melakukan pembebasan kemanusiaan.

Di samping itu, umat Islam yang

bergerak di jalur lain, hendaknya tidak apatis dan mau melakukan sinergi positif dengan kelompok di atas. Pola-pola oposisi biner seharusnya tidak lagi dijadikan paradigma pandangan masyarakat Indonesia. Akhirnya, dengan adanya realitas bahwa pemerintah sekuler tidak mesti demokrat dan pemerintah Islam (baca: Islam politik) tidak mesti radikal, maka kesalahan berpikir dengan kesukaan menggeneralisasi permasalahan (*fallacy of dramatic instance*) tidak layak lagi dijadikan sandaran.

Bangsa Indonesia sekarang sudah selayaknya tidak hanya terjebak pada simbol-simbol politik yang ada, entah sosialis, nasionalis, maupun agamis. Yang dibutuhkan sekarang adalah pemerintah yang cerdas melakukan prioritas tindakan dan kebijakan politik demi demokratisasi. Jadi, bukan pemerintahan atau partai yang hanya pandai beretorika dan mengelabui massa dengan mengedepankan ideologi tertentu. Krisis politik, ekonomi, hukum, moral, dan budaya Indonesia sudah waktunya diselesaikan bersama tanpa terjebak pada simbol warna golongan dan ideologi.

3. Gerakan Islam Kultural Dalam Konstelasi Politik Indonesia

Menjelang digelarnya Pemilu 1999, kelompok elite partai politik (parpol) Islam dan yang berbasis massa Islam, serta beberapa tokoh Muslim menjadi perbincangan publik dan media massa. Pertemuan mereka di kediaman Ketua MPR Amien Rais pada 15 Mei, yang dihadiri elite partai dari PK, PKB, PBB, PAN, PPP, tokoh ormas Islam, serta MUI dan HMI, menimbulkan tanda tanya. Sebelumnya, pertemuan serupa digelar di kediaman Ketua DPA Achmad Tirtosudiro dan Jusuf Kalla. Pertemuan berikutnya direncanakan dilaksanakan di kediaman salah seorang

tokoh PPP dan direncanakan melibatkan kalangan non Muslim.

Kepada media massa, Amien Rais menyatakan bahwa pertemuan itu tak ada yang istimewa karena sekadar silaturahmi sesama anak bangsa. Dikatakan juga bahwa pertemuan juga bersifat terbuka dan banyak membahas masalah amandemen yang disinyalir bakal terganjal. Namun, menurut pengakuan Amien, bukan tidak mungkin pertemuan itu akan berubah menjadi semacam “Kaukus Islam”, suatu kekuatan kelompok Islam politik untuk kepentingan akselerasi politik umat. Pertanyaannya, apakah fenomena ini sebagai kebangkitan Islam politik (politik aliran), yang mempertentangkan antara kelompok Islam dan nasionalis, dan di sisi lain akan menjadi preseden buruk bagi Islam Kultural?

Merujuk pernyataan Amien Rais tentang kemungkinan terbentuknya Kaukus Islam, itu mengingatkan pada fenomena politik tahun 1999, dengan apa yang disebut sebagai kekuatan “Poros Tengah”. Saat itu kekuatan Islam yang bergabung dalam Poros Tengah berhadapan dengan kalangan nasionalis yang diwakili PDI-P dan Golkar, dalam perebutan kursi presiden dalam Sidang Umum (SU) MPR 1999. Sejak itulah kekhawatiran akan bangkitnya politik aliran atau Islam politik begitu kuat, khususnya di kalangan pemikir dan tokoh keagamaan. Sementara pada saat yang sama, berbagai elemen Islam, seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah, tengah berjuang keras dengan dakwah kulturalnya, menampilkan wajah Islam yang apolitis praktis. Dengan pengertian, mereka memperjuangkan Islam sebagai sumber etik dan spirit dalam berpolitik, tanpa menyeret Islam sebagai simbol dalam politik praktis.

Asumsinya adalah, jika membawa bendera Islam dalam berpolitik, maka hat itu sangat rawan terjadi apa yang disebut sebagai “perdagangan agama” yang

memanfaatkan isu agama demi politik. Jika terjadi preseden buruk, maka agama (dalam hal ini Islam) akan terseret citranya, dan inilah yang kemudian terjadi pada tragedi Abdurrahman Wahid yang dilengserkan MPR beberapa waktu lalu. Implikasinya kemudian memang jelas: kekhawatiran meredupnya “sinar” Islam kultural yang selama ini begitu keras diperjuangkan banyak kalangan. Dalam skala yang jauh, redupnya Islam Kultural bahkan sangat berdampak pada proyek perjuangan tercapainya *civil society* dan upaya pemberdayaan potensi masyarakat sipil.

Berbicara tentang Islam kultural dalam pentas politik, penting kiranya menjelaskan masalah tersebut dalam diskursus politik Islam di Indonesia. Perjumpaan Islam dengan politik bukanlah proses sejarah yang bersifat kebetulan. Jika dibaca melalui filsafat (sejarah), bergulirnya sejarah politik Islam selalu dalam rangkaian dialektis antara kekuatan ide (filsafat idealisme) dengan tuntutan material dalam masyarakat (filsafat materialisme). Dalam konteks sejarah politik umat Islam di Indonesia, kekuatan ide yang menggerakkan umat Islam adalah keyakinan teologis bahwa Islam merupakan agama holistik yang tidak saja berurusan dengan persoalan ritus, tapi juga sosial. Salah satunya, politik.

Iqbal Ahmed (1985) mengatakan: *It is commonly asserted that in Islam, unlike in christianity and other religions, there is no separation of religion and politics.* Dapat dikatakan, inilah konstruksi teologis dominan di kalangan umat Islam. Ada juga wacana yang lain tapi kurang begitu dominan, yakni wacana sekularistik-pragmatis yang menempatkan Islam sebagai *private religion*, suatu agama yang tidak ada kaitan sama sekali dengan persoalan publik seperti politik. Karena politik dikonstruksi sebagai bagian dari agama, maka selalu ada-paling tidak pada

tataran *das Sollen* -- kecenderungan melakukan “transendensi” terhadap aktivitas politik.

Tidaklah mengherankan jika dalam realitas empirik, ekspresi politik umat Islam selalu menyandarkan pada apa yang dipandang sebagai otoritas suci seperti penggunaan simbol-simbol agama. Namun, penggunaan simbol-simbol agama ini tetap perlu dikritisi, sebab bisa jadi tak lebih sebagai proses manipulasi dalam rangka memperluas basis konstituen parpol tertentu, terlepas apakah partai itu secara legal-formal berasaskan Islam atau tidak.

Konstruksi teologis di atas, secara dialektis disandarkan kepada kenyataan historis-sosiologis umat Islam sebagai kelompok mayoritas di Indonesia. Dari sudut pandang politik, jumlah yang besar itu jelas merupakan potensi sebagai basis legitimasi. Tapi, yang lebih penting lagi, jumlah yang besar itu menjadi faktor motivatif yang bersifat empirik keterlibatan umat Islam dalam kancah perpolitikan praktis. Dalam kerangka inilah orang lalu memperdebatkan kembali dikotomi Islam Politik dan Islam Kultural.

Abdurrahman Wahid (1988 dan 1993) mendeskripsikan masalah Islam kultural dalam frame politik secara substansial. “Islam politik” lebih menekankan perlunya memerinci butir-butir pokok dari formulasi ajaran Islam di dalam lembaga negara melalui upaya legal formalistis yang terus-menerus oleh gerakan-gerakan Islam, terutama melalui sebuah partai yang secara eksplisit menyatakan dirinya sebagai partai Islam atau sebuah parpol eksklusif khusus umat Islam.

Dalam jangka panjang, setelah agenda politik jangka pendek ini tercapai, agenda politik berikutnya dari Islam politik adalah memperjuangkan apa yang disebut dengan *representativeness government*. Dalam pandangan Islam

politik, sebagai kelompok mayoritas, wajar apabila umat Islam memegang kendali kebijakan politik baik di tingkat legislatif maupun eksekutif. Amien Rais -- yang mulanya dikelompokkan ke dalam Islam politik, pernah mengatakan: "Di mana pun di dunia ini, yang demokratis itu harus mencerminkan *representativeness government*".

Adapun yang menjadi pertanyaan adalah mengapa "Islam politik" menurut ungkapan Ahmad Syafi'i Maarif -- berakhir dengan sebuah “malapetaka”? Hal ini dijelaskan oleh Kuntowijoyo dalam tulisannya di *Pesantren No 2/Vol.VII/1991*, menelusuri penyebab “malapetaka” itu ke akar sejarah dan sosiologis umat Islam. Menurutnya, dari segi sejarah dan sosiologis, umat Islam telah terpecah dalam berbagai kelompok pedagang, priayi (birokrat), santri, abangan, dan petani, di samping tingkat kesadaran agama serta perbedaan paham keagamaan yang sangat beragam. Meskipun kita punya tokoh-tokoh pemimpin, baik dari kalangan ulama maupun sarjana, tetapi pada kenyataan tak banyak menolong untuk menghadapi fragmentasi umat yang tak terelakkan itu. Hal tersebut tampak pada seringnya konflik yang terjadi dalam tubuh umat Islam.

Sementara itu, berbeda dengan “Islam politik”, “Islam cultural” dalam melakukan transformasi kehidupan umat Islam tidak menempuh jalur politik (praktis), melainkan melalui apa yang oleh Bassam Tibbi dan Hassan Hanafi disebut dengan revitalisasi kultural (*cultural revitalization*), yakni lebih menekankan tampilnya Islam sebagai sumber etik dan moral serta landasan kultural dalam kehidupan seluruh bangsa Indonesia. Dalam konteks berhubungan dengan semua golongan, “Islam cultural” mengembangkan etos inklusivisme dan pluralisme. Hal ini karena, seperti dikatakan oleh Abdurrahman Wahid,

“Islam cultural” dirancang untuk kematangan kepribadian kaum muslimin dengan meluaskan cakrawala mereka, memperluas cakupan komitmen mereka, memperdalam kesadaran mereka tentang kompleksnya lingkungan manusia, dan memperkuat solidaritas mereka dengan sesama manusia tanpa memandang latar belakang ideologi politik, kesukuan dan kultural mereka maupun agama. Dengan sikap seperti itu, lanjut Abdurrahman Wahid, dapat menjauhkan *dien* dan segala bentuk pelembagaan ajaran Islam sepanjang hal ini akan menggiring mereka ke arah pandangan eksklusivistik.

Namun, perlu ditegaskan di sini bahwa dengan “Islam kultural” bukanlah berarti mengosongkan sama sekali dari ruang politik. Kesadaran politik tetap ada dan dikembangkan, hanya saja tidak terpusat dalam bentuk politik praktis yang bersifat temporer, instrumental, dan partisan, melainkan melalui apa yang oleh David Easton -- politik alokatif (*allocative politics*), yakni alokasi otoritatif nilai-nilai tertentu dalam suatu masyarakat untuk kepentingan masyarakat tersebut secara keseluruhan.

Di Indonesia, politik alokatif diartikulasikan dengan cara *men-substansiasi*-kan nilai-nilai etik keislaman secara inklusif dalam masyarakat Indonesia yang pluralistik. Melihat kenyataan ini dan dengan berkaca pada sejarah masa lalu, maka menegakkan Islam Politik dalam pengertian Islam diformalkan dalam perjuangan politik, bukan tidak mungkin akan menuai malapetaka yang cukup tragis. Bukankah sejarah telah memberikan pelajaran penting itu.

Dalam konteks inilah, berbagai pertemuan elite Islam dan parpol Islam yang sempat membuat “kepanikan” kalangan nasionalis, khususnya PDI-P, tidak seharusnya mengarah pada pemahaman legal-formal, yakni menjadikan pertemuan itu untuk kepentingan politik jangka pendek dengan mengusung *genre* “Islam Politik”. Justru yang lebih ditekankan dalam kaitan

ini adalah perjuangan politik umat Islam melalui jaringan dakwah kultural yang menasarkankan Islam sebagai sumber spirit dan moral, sebagaimana yang diperjuangkan tokoh-tokoh seperti Abdurrahman Wahid, Syafii Maarif, Nurcholish Madjid, dan Amien Rais selama ini.

Di tengah kekhawatiran bangkitnya Islam politik ini dan menanggapi fenomena tersebut, kemunculan gerakan Islam Liberal yang coba mengartikulasikan tesis Bassam Tibbi dan Hanafi tadi semestinya mendapat respons positif. Sebab, melalui pola dan strategi inilah barangkali akan menghindarkan wajah Islam dari malapeta berkelanjutan. Melalui jaringan Islam Kultural seperti itulah tampaknya perjuangan itu akan banyak membawa manfaat, tanpa menciptakan Kaukus-kaukus Islam yang hanya akan menyempitkan makna Islam itu sendiri.

C. SIMPULAN

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan di sini. *Pertama*, bahwa berbeda dengan pemikiran politik Islam klasik dan pertengahan yang homogen dan realis dengan kekuasaan yang ada akibat realitas politiknya yang menghendaki hal itu, maka pemikiran politik Islam modern beragam dan mengalami perkembangan mengagumkan. Secara umum peta pemikiran dalam sejarah politik Islam dibagi tiga kategori; yaitu tipologi tradisional organik, sekuler, dan moderat. *Kedua*, fragmentasi politik Islam di Indonesia ditandai dengan berdirinya partai politik Islam dalam dalam azasnya menggunakan Islam, dan atau memiliki basis massa umat Islam. *Ketiga*, gerakan Islam kultural dalam konstelasi politik Indonesia ditunjukkan dengan adanya kaukus partai Islam dan partai berbasis massa umat Islam dalam pesta demokrasi di Pemilu tahun 1999 dan 2004.

DAFTAR PUSTAKA

Abul ‘Ala Al-Mauddudi, *Khilafah dan*

- Kerajaan* (Bandung: Mizan, 1996).
- Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam, dan Masalah Ketatanegaraan* (Jakarta: LP3ES, 1986)
- Ali Abd Raziq, *al-Islam wa Usul al-Hukm* (Kairo: Mathba'ah Mishra, 1925).
- Anonymous Artikel, dalam <http://www.polarhome.com/pipermail/nusantara/2002November/000621.html> tanggal 16 November 2002.
- Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998).
- Charle Tripp, "Sayyid Quthub; Visi Politik", dalam Ali Rahnema (Ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, (Bandung: Mizan, 1998).
- Dale F. Eickelman dan James Piscatory, *Ekspresi Politik Muslim*, Bandung: Mizan, 1998).
- Endang Saefudin Anshari, *Piagam Jakarta* (Bandung: Pustaka, 1981).
- Fahmi Huwaydi, *Demokrasi, Oposisi, dan Masyarakat Madani (terj.)*, (Bandung: Mizan, 1996).
- Fazlur Rahman, "Konsep Negara Islam" dalam John L. Esposito dan John L. Donohue *Islam dan Pembaharuan (terj.)*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994).
- Hamid Enayat, *Modern Islamic Thought*, (Austin: University of Texas Press, 1982).
- Heri Sucipto tentang *Fenomena Kaukus Islam dan Quo Vadis Islam Kultura*, dalam Kompas, Edisi 28 Juni 2003.
- Kuntowojoyo, *Paradigma Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1994).
- M. Natsir dan Elza Peldi Taher Tamara, *Agama dan Dialog antar Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1996).
- M. Dawam Rahardjo."Syura", dalam *Ulumul Qur'an*, No. 3 Vol. 1 Tahun 1998.
- Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara* (Jakarta: UI Press, 1991).
- Muhamad Husein Haikal, *Pemerintahan Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993).
- Muhammad Azhar, *Filsafat Politik: Perhandingan Antara Islam dan Barat*, Jakarta: Rajawali Press, 1996).
- M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Masa Orde Baru* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995).
- Victor Tanja, *HMI, Sejarah dan Kedudukannya di Tengah Gerakan Muslim Pembaharu di Indonesia* (Jakarta : Pustaka Sinar Harapan, 1991).