

EPISTEMOLOGI POLITIK ISLAM TENTANG WEWENANG DAN KEKUASAAN

Muhammad Azhar

Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (UMY)
Jl. Lingkar Selatan, Kec. Kasihan Kab. Bantul Yogyakarta
Phone: (0274) 387656, Fax (0274) 87646
E-mal: muazar@yahoo.com

Abstract: *The concept of authority and dominance bore political intrigues among Muslim community throughout the history. The two concepts bore creative tense between Islamic politics that had Makkiah characteristics that was myth-theological and Maddaniyah one that was rational. After the prophet and the expansion of Islam, the Islamic dominance tended to be tyrannical. The application of the authority and dominance bore Islamic government style that was repressive ((qawān)n siyāsiyyah) and rational (siyāsah 'aqliyyah) also the government style that had religious characteristics or caliphate (siyāsah diniyyah). While Asy-Syātibi focused more on political dimension that had orientation on maqābid asy-syari'ah and masalah 'āmmah aspects. The next step emerged various interpretations about imamah, wilayah, khilafah, ummah, syura, amir concepts up to bai'ah and jihad. In psychological-sociological manner, the sacred dominance became unhindered.*

Key words: *Caliphate, Imamah, Amir, Wilayahul Faqih, Syuradan Nation State*

Abstrak: *Konsep wewenang dan kekuasaan melahirkan intrik politik di kalangan umat sepanjang sejarah. Dua konsep tersebut melahirkan ketegangan kreatif antara politik Islam yang bercorak Makkiah yang mitis-teologis dan Madaniyyah yang rasionalistik. Pasca era Nabi kekuasaan Islam cenderung tiranik setelah adanya perluasan kekuasaan Islam. Aplikasi wewenang dan kekuasaan melahirkan style pemerintahan Islam yang represif ((qawān)n siyāsiyyah), rasional (siyāsah 'aqliyyah) dan yang bercorak agamis atau khilafah (siyāsah diniyyah). Sedangkan Asy-Syātibi lebih memfokuskan pada dimensi politik yang lebih berorientasi pada aspek maqābid asy-syari'ah dan masalah 'āmmah. Pada tahap selanjutnya muncul berbagai interpretasi tentang konsep-konsep: imamah, wilayah, khilafah, ummah, syura, amir, hingga bai'ah dan jihad. Secara psikologis-sosiologis, sakralitas kekuasaan menjadi tak terhindarkan*

Kata Kunci: *Khilafah, Imamah, Amir, Wilayahul Faqih, Syura dan Nation State*

PENDAHULUAN

Wacana tentang konsep wewenang dan kekuasaan dalam Islam masih jarang dikaji secara kritis. Seiring dengan semakin

meluasnya dinamika politik di dunia Islam, maka studi tentang dua konsep di atas laik dimunculkan dalam rangka mencari solusi politik Islam di masa depan. Adalah Mohammed Arkoun sebagai salahsatu

pemikir Islam kontemporer mencoba memulai kajian ini secara lebih kritis dengan harapan agar pemerhati politik Islam dapat mengkaji ulang pemahaman epistemologi keilmuan politik Islam terkait dua konsep tersebut.

Menurut Arkoun, dua konsep di atas telah menjadi perhatian utama kaum Muslim yang melahirkan konsepsi jihad dalam upaya umat untuk menggantikan berbagai kekuasaan yang saling terpecah dan bersaing dengan kekuasaan tunggal di bawah wewenang Allah. Dalam kaitan ini eksistensi Rasulullah s.a.w. merupakan sosok figur yang mendapat mandat langsung dari Allah SWT untuk ditaati melalui narasi "taatilah Allah dan Rasul". Dua konsep tersebut menjadi sumber pokok lahirnya berbagai pertentangan politik dalam sejarah Islam. Dalam konteks inilah Arkoun mengemukakan betapa pentingnya telaah kritis atas dua konsepsi dimaksud.

Secara etis-filosofis, di bidang politik (*al-siyāsah*), Arkoun cenderung membedakan antara konsep *wewenang* dan *kekuasaan*. Dalam wacana al-Qur'an, menurut Arkoun, wewenang bukanlah konsep yang abstrak. Wewenang itu merupakan kekuasaan pribadi yang diterapkan Nabi terhadap lawan bicaranya. Di saat itu Nabi sendirian dalam melawan semua orang dan tanpa kekuasaan apa pun kecuali yang berasal dari keluarga dan kliennya. Di sini, wewenang muncul dalam hubungan pribadi tanpa ada kendala fisik atau hukum. *Wewenang* adalah keterikatan serta merta seorang individu atau suatu kelompok pada kata-kata dan tingkah laku seorang individu lain yang membawahkan dirinya

sendiri terhadap tujuan-tujuan mereka yang mengikutinya. Karena Muhammad s.a.w. muncul sebagai yang berwenang dalam agama maka ia menjadi pemimpin umatnya.

Konsep *kekuasaan* sebaliknya selalu berada di luar yang dikuasai, bergantung pada tempatnya bertopang, apakah pada wewenang atau pada kendala, kekuasaan menimbulkan persatuan, ketaklukan mereka yang ditundukkan, atau pemberontakan.¹ Pengalaman Muhammad s.a.w. pada era Mekah dikategorikan sebagai yang *berwenang*, sedangkan pada era Madinah sebagai yang *berkuasa* dimana telah tumbuhnya lembaga negara (walaupun kekuasaan Nabi tetap berdasarkan wewenang kharismatis). Konsep wewenang lebih bersifat mitis-teologis, sedangkan kekuasaan bersifat rasionalistik. Tetapi selama Nabi masih hidup, antara wewenang dan kekuasaan pada hakikatnya bukanlah dua hal yang dikotomik, sebagaimana terdapat dalam filsafat politik Kristianisme (yang memisahkan antara wewenang spiritual dengan kekuasaan duniawi).

Arkoun menjelaskan lebih lanjut bahwa kekuasaan Nabi pada hakikatnya tetap berdasarkan pada wewenang kharismatis, seperti perintah Nabi terhadap umat Muslim untuk menunaikan zakat, melakukan jihad, penegakan hukum keluarga, perdagangan dan lain-lain, secara keseluruhan hal itu digambarkan sebagai kehendak Allah untuk menjadikan manusia sebagai *khalifatullah fi-l-ardl*. Dalam konteks ini, kata Arkoun, wewenang dan kekuasaan tidak terpisahkan, paling tidak, selama dipegang oleh Nabi.

¹Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 210-211 dalam subjudul "Wewenang dan Kekuasaan dalam Islam".

WEWENANG DAN KEKUASAAN PASCA NABI

Ada problem, bagaimanakah sebenarnya kelanjutan hubungan antara wewenang dan kekuasaan pasca wafatnya Nabi? Dalam kaitan ini menjadi penting untuk diadakan pengkajian secara kritis terlebih lagi bila dikaitkan dengan munculnya ideologi politik yang mengatasnamakan “revolusi Islam”.

Arkoun dengan tegas membedakan telaah yang dilakukannya di bidang pemikiran politik Islam dengan pandangan tradisi apologetik sebagaimana yang pernah dikemukakan oleh kaum Syiah dan Sunni, maupun pandangan dan tafsiran historis-positivis orientalis. Menurut Arkoun, pasca wafatnya Nabi Muhammad s.a.w., mayoritas kaum Muslim ingin menyelamatkan institusi wewenang dari ancaman berbagai model kekuasaan tiranik yang telah dimulai dari adanya pembunuhan terhadap Ali hingga munculnya Muawiyah. Bagi Arkoun, yang menjadi akar muncul konflik politik Islam ini lebih bersumber pada soal pemisahan dan pengaitan antara konsep wewenang dan kekuasaan di atas.²

Problema konflik di tubuh umat ini, menurut Arkoun, dipicu oleh semakin meluasnya pemeluk dan daerah kekuasaan Islam yang sudah barang tentu semakin menyulitkan untuk diikat oleh satu acuan normatif yang monolitik. Selain itu, perluasan kekuasaan Islam cenderung “memusnahkan percaturan solidaritas tradisional”. Atau dengan kata lain, bahwa perluasan politik struktural Islam cende-

rung mengabaikan dimensi kultural umat ketika itu. Di sini Arkoun mengajukan tiga model pemikiran politik Islam sebagaimana yang direpresentasikan oleh Ibnu Khaldun, al-Syātibi) maupun al-Maqrizi.

Ibnu Khaldun mengemukakan tiga model pemerintahan yakni yang bercorak kekuasaan-represif atau kerajaan alami (*qawānin siyāsiyyah*), kepemimpinan oleh para cendekiawan atau kerajaan politik rasional (*siyāsah ‘aqliyyah*) dan yang bercorak agamis atau khilafah (*siyāsah diniyyah*). Sedangkan al-Maqrizi lebih mempertanyakan adanya peralihan kekuasaan *khilāfah* dari keluarga Nabi yang Hāsyimiyyah ke non-Hāsyimiyyah. Ini adalah model pemahaman kekuasaan kaum Syiah, dimana *Nahj al-Balāghah* sebagai acuan politiknya. Sedangkan Asy-Syātibi lebih memfokuskan pada dimensi politik yang lebih berorientasi pada aspek *maqābid asy-syari’ah* dan *maslahah ‘āmmah*. Bila model Ibnu Khaldun *khilāfah* sebagai simbol “perwakilan pembuat undang-undang untuk memelihara agama dan pemerintahan di dunia sesuai dengan agama”. Maka Maqrizi mengacu pada “*Imāmah*, atau Perwakilan Masyarakat-Ummah yang mutlak sejalan dengan wewenang Ilahi yang ditetapkan secara jelas dalam hukum”. Sedangkan bagi Asy-Syātibi “hendak mengawinkan keperluan menyelamatkan inti Ilahi dari Hukum – instansi wewenang yang melampui *Imām* atau *Khalifah* – dan kemungkinan untuk mengintegrasikan perubahan sosial-kesejarahan”.³ Dari ketiga contoh model pemerintahan di atas sekaligus menunjukkan bagi kita bahwa relasi

²*Ibid.* Tentang fenomena konflik politik di tubuh umat Islam era awal Islam dapat dilihat dalam, Mahmoud M. Ayoub, *The Crisis of Muslim History: Religion and Politics in Early Islam*, Oxford, England: Oneworld Publications, 2003; dan Karen Armstrong, *Islam A Short History*, London: Phoenix Press, 2000.

³Arkoun, *Nalar Islami...*, hlm. 213-214.

antara wewenang dan kekuasaan di dalam Islam pasca Nabi juga sangat pluralistik, ketimbang monolitik.

Kaitan wewenang dan kekuasaan sebagaimana yang telah diuraikan di atas, Arkoun juga mengemukakan tentang fenomena munculnya berbagai kekuasaan dinasti Islam yang memiliki model yang berbeda - seperti dinasti di Damaskus, Baghdad, Cordoba, dan lainnya - dengan sistem khilafah di Madinah. Pada era Madinah sistem musyawarah masih diaktualisasikan secara baik, namun pada era dinasti terutama sejak kebangkitan Bani Umayyah, sistem *syurā* tersebut telah mengalami degradasi dan dekadensi.

Era kepemimpinan Nabi di Madinah, beliau dikelilingi oleh suatu Dewan yang beranggotakan sepuluh orang yang ditunjuk, yang dikenal - dalam literatur klasik - dengan istilah "Muhajirin Pertama". Para anggota tersebut terdiri dari suku Quraisy, walaupun dari klen-klen yang berbeda. Anggota tim sepuluh itu terdiri dari: Abu Bakr dan Talhah (klen Taim), 'Umar dan Sa'id b. Zaid (klen 'Adi), 'Abdurrahman b. 'Auf dan Sa'ad b. Abi Waqqas (klen Zahrah), 'Ali (klen Hāsyim), 'Usman (klen Umayyah), Zubair (klen Asad) dan Abu 'Ubaidah (klen Fihri). Nama-nama tersebut merepresentasikan suatu kekuatan sosial dan politik yang menjadi sebuah kekuatan baru, yang mendapatkan kewenangan religius. Dewan sepuluh itu selalu dekat dengan Muhammad s.a.w.: "Mereka berada di depan Rasul Allah dalam perjuangan dan berada di belakangnya di dalam shalat". Mereka tinggal di sekitar masjid Madinah dan tetap mempunyai hak prerogatif politik mereka setelah pemimpin-

nya meninggal. Sehingga, kata Arkoun, dapat dimengerti bahwa keempat khalifah pasca wafat Nabi juga berasal dari dewan itu.⁴

Arkoun juga menyinggung tentang fakta sejarah dimana khalifah 'Usman membuat beberapa kebijakan publik yang meresahkan warga Madinah terutama dari para anggota Dewan sepuluh yang masih hidup. Menurut Arkoun, kemungkinan besar warga yang mengkritisi 'Usman adalah kelompok Abbasiyyah yang melawan kaum Umayyah, dimana 'Usman lebih digolongkan kepada kaum Umayyah yang lebih memiliki karakteristik seorang "raja" (*mālik*) ketimbang sebagai penjaga "Hak-Kebenaran menurut jalan terang" yang telah ditunjukkan oleh Nabi maupun "*al-khulafā ar-rāsyidin*".

Konteks historis seperti inilah, lanjut Arkoun, munculnya jalinan antara kewenangan transenden dan kekuasaan profan dalam sejarah perpolitikan umat, yang ditandai dengan adanya:

...fungsi ideologis kekuasaan yang selalu menuntut, mengarahkan kegiatan teoritis para ahli hukum dan agama untuk mempertahankan fiksi wewenang transenden yang menerangi, membimbing, membenarkan tindakan pemimpin masyarakat. Ketika ia menggunakan kekuatan untuk memaksa rakyat untuk menerimanya, kekuasaan tetap menggunakan bantuan persuasi dengan mengingatkan "hak-hak Allah" kepentingan umat yang utama, egoisme nasional yang suci, perjalanan menuju universalisme, kepentingan negara, dan sebagainya.⁵

⁴*Ibid.*, hlm. 220-221.

⁵*Ibid.*, hlm. 221.

Kaitan ini pula munculnya konsep *bai'ah* – yang dipertahankan dinasti Islam – sebagai simbol untuk mempertahankan wewenang yang harus digunakan untuk melindungi agama dan menerapkan Hukum Allah. Juga dalam konteks ini pula dimunculkannya konsep *jihād* sebagai medium untuk memperluas wilayah kekuasaan politik Islam. Belakangan, konsep *bai'ah* dan *jihād* menjadi alat sakralisasi kekuasaan.

KHILAFAH, IMAMAH, AMIR, WILAYATUL FAQIH DAN NATION STATE

Menurut Arkoun, contoh di atas dapat membantu kita untuk memahami cara kerja segala bentuk kekuasaan yang muncul dalam Islam: sejak *khilāfah* Sunni, *Imāmah* Syi'ah, kesultanan Usmani hingga para *amir* setempat dan para pemimpin tarekat, berbagai strategi dominasi, hubungan kekuatan yang mengarahkan pengambilan dan penerapan kekuasaan, dipahami dan ditafsirkan secara sama dalam kerangka ritus dan sistem yang berstruktur mitis. Arkoun menambahkan bahwa semakin orang jauh dari peristiwa-peristiwa pendirian, semakin luas transfigurasi mitis dan semakin besar kekuasaan kharisma. Lanjut Arkoun, keempat khalifah pertama menyangkal gelar yang relatif sederhana, yaitu “pengganti Rasul Allah”. Sedangkan era selanjutnya di bawah kekuasaan Umayyah orang mulai berbicara tentang “wakil Allah di dunia” (*khalifah Allāh fi-l-ardl*). Kaum Abbasiyyah memperkuat proses sakralisasi kekuasaan dinasti dengan memvisualkan wewenang khalifah dengan

bantuan upacara mewah dan dengan menyusun sistem gelar yang mengungkapkan hubungan langsung dengan Allah (*al-Mu'tasim, al-Mutawakkil, al-Hādabi-llāh*). Pada era belakangan muncul pula para Mahdi, *al-muwahhidin*, dan sejenisnya.⁶ Pola kewenangan kharismatis-transendental Nabi ke kekuasaan yang disakralkan dari para *khalifah, amir, sultān* – sebagaimana tercermin dalam label-label “politik Islam” di atas – pada gilirannya mengalami pergeseran menuju kewenangan politik dan budaya semata, sejak kebangkitan dinasti Umayyah.

Pada era kekuasaan politik Islam kontemporer, negara *ummah* berubah menjadi negara-kebangsaan (*nation-state*) yang didominasi oleh model Barat-Eropa. Pada era kontemporer ini model kekuasaan Ilahi telah digantikan oleh revolusi borjuis Barat dengan kekuasaan yang berdasarkan kedaulatan rakyat yang diungkapkan secara bebas. Dengan demikian, instansi wewenang dialihkan dari surga ke dunia, dari Allah ke manusia, namun tidak dihilangkan. Atau dengan perkataan lain, sistem kekuasaan teokratis telah bergeser ke sistem demokrasi.⁷ Tentang sistem demokrasi ini lebih lanjut Arkoun mengemukakan:

Memang dapat dikemukakan banyak kekurangan, manipulasi, kepura-puraan di dalam cara kerja nyata dari demokrasi liberal atau demokrasi rakyat; namun tidak dapat disangkal bagaimana asas pengabsahan kekuasaan dan kredibilitas yang berkaitan dengan asas itu dijaga di mana kebebasan berpikir, mengkritik, mengungkapkan diri dijamin tanpa batasan, bagi semua warga.⁸

⁶*Ibid.*, hlm. 222-223.

⁷*Ibid.*, hlm. 225-227.

⁸*Ibid.*, hlm. 227. Untuk memperdalam tentang berbagai kelemahan dalam konsep demokrasi, dapat dilihat dalam, Paul Treanor, *Kebohongan Demokrasi*, terj. Imron Rosyadi-Mohammad Nastain (Yogyakarta: ISTAWA, 2001).

Namun dalam perkembangan yang lebih mutakhir di dunia Islam, Arkoun menyebutkan adanya semacam krisis wewenang, baik pada model kekuasaan “pemerintahan berdasarkan hukum” (*siyāsah syar’iyyah*) versi Ibnu Taimiyah, *walāyah al-faqih* versi Khomeini ataupun dalam perspektif konstitusional dari demokrasi yang menghormati kedaulatan rakyat. Namun yang paling mendapat sorotan dari Arkoun – sesuai fokus bahasan di sini – adalah model kepemimpinan Khomeini yang mengklaim kekuasaannya bersumber pada wewenang Ilahiah melalui kepemimpinan imam-ahli hukum-ahli teologi (*walāyah al-faqih*) yang mengacu kepada Tuhan.⁹

Arkoun menyatakan adanya kelemahan model “Pemerintahan Islami” versi Iran (Khomeini) ini, dimana Islam tidak *dipikirkan kembali* dalam kerangka pengetahuan kontemporer, namun cenderung dimobilisasi sebagai kekuatan mitologis, sosial, historis. Konsep *walāyah* tidak hanya memobilisasi kekuatan-kekuatan sosial sejak terbunuhnya Ali untuk menentang secara politis; di dalam *walāyah* terdapat harapan-harapan setiap penganut dan melalui *walāyah* diatupsikisme penganut yang paling mendasar; dalam berbagai helatan dan peringatan kolektif, *walāyah* mempunyai makna dan fungsi kosmis. Di dalam dan melalui *walāyah* berkembang etos kesadaran Syi’ah. Sedangkan konsep

al-faqih bermakna ‘*ālim*, ahli Hukum, yang tidak memiliki kekuasaan legislatif, tetapi memiliki wewenang untuk memeriksa kesesuaian kekuasaan eksekutif dengan yang tersirat dan yang tersurat dalam norma-norma Ilahi. Dalam makna itulah Khomeini berbicara tentang suatu pemerintahan Islami yang dapat menjadi patokan bagi semua Muslim.

Arkoun lebih lanjut mengkritik model *walāyah al-faqih* karena cenderung masih terjebak dengan pola agama-dunia-negara (*din-dunyā-daulah*). Dalam kaitan inilah Arkoun menegaskan tentang pentingnya merenungkan kembali hal-hal yang *tak terpikir* dan yang *tidak dipikirkan* di dalam kondisi masa kini dari penerapan pemikiran Islami, terutama yang terkait dengan proses penyampaian wahyu. Yakni wahyu yang pada awalnya berbentuk *Kalam* yang diucapkan Nabi ke *teks* yang ditranskripsi. Kemudian dari teks menjadi *kode* hukum yang disakralkan di bawah nama *Syar’ah* atau Hukum ilahi. Akhirnya dari kode tersebut dibakukan oleh para Pemandu = *Imām*, yang disucikan oleh tradisi, ke vonis-vonis hakim di ruang pengadilan. Lebih lanjut Arkoun menyatakan:

Betapa bahayanya lompatan-lompatan itu, betapa banyaknya hal yang hilang, betapa banyaknya penyamaran untuk menghalalkan berbagai kekuasaan atas nama Allah, wewenang dan membuatnya berfungsi!¹⁰

⁹Arkoun, *Nalar Islami*, hlm. 228. Bandingkan dengan Imam Khomeini, *Agama dan Politik Tidak Dapat Dipisah*, terj. Shamsuddin Jaafar (Kuala Lumpur: Islamic Media & Communications, 1983). Menurut Arkoun, konsep *walāyah* (harus dibedakan dari *wilāyah* yang maknanya perjalanan mistik untuk mendekati Allah dan menjadi temannya, *wal*); kini *wilāyah* bermakna juga propinsi, wilayah administratif yang dipimpin oleh bupati (= *wāl*)) merangkum segala gambaran angan-angan Syi’ah yang menimbulkan kedinamisan: itulah kasih dari Allah bagi Imam dan dari Imam bagi Allah; pelengkap tak terpisahkan dari misi kenabian (*risālah*); itulah fungsi para Imam sebagai Saksi Allah; itulah lanjutan di dunia ini dari kenabian yang rahasia, gaib; itulah rahasia amanat (*amānah*) yang diberikan Allah kepada manusia (lihat Arkoun, *Ibid.*, hlm. 228-229).

¹⁰*Ibid.*, hlm. 233-234.

PENUTUP

Mengakhiri uraian di atas perlu dikemukakan tentang penegasan kembali perbedaan antara *wewenang* dan *kekuasaan*. Menurut Arkoun, *wewenang* adalah perasaan persekutuan mendalam yang mempersatukan para anggota suatu kelompok, suatu bangsa, suatu masyarakat yang terlibat dalam suatu tindakan revolusioner, atau dalam mengejar suatu upaya eksistensi, kobaran semangat atau pemertahanan suatu jatidiri yang merekapitulasikan suatu tradisi dan membuka suatu masa depan. Itulah paling kurang, lanjut Arkoun, model wewenang yang telah dicontohkan oleh para nabi, orang suci, pahlawan pembangun budaya, pemikir dan pencipta. Orang-orang inilah yang berbicara atau bertindak “dengan wibawa”, yakni kata-kata atau tindakannya yang berhasil mencetak berbagai semangat baru di dalam kesadaran.

Adapun *kekuasaan*, sebaliknya, cenderung memiliki, melestarikan, mengelola, memelihara suatu tatanan melalui kendala, berbagai batasan; apabila menggunakan persuasi, kekuasaan menyamakan mekanisme dan pertarungan nyata untuk menghasilkan suatu ideologi pengabsahan, yang menggunakan, dengan kredibilitas yang kurang lebih besar, sumber-sumber dan pemegang wewenang yang lazim dipakai. Kekuasaan direbut dan hilang; sedangkan wewenang sinambung dan diperkaya dengan berbagai ketentuan baru sepanjang kehadiran kelompok dalam sejarah.¹¹

Melihat pembahasan di atas, terkait tentang konsep *authority* dan *power*, peneliti sepakat dengan Arkoun yang menolak nalar politik Humanistik (nalar Sekuler),

sebab melakukan pemisahan secara distinktif antara keduanya. Sebaliknya, sebagaimana telah dikemukakan di atas, Arkoun juga tidak bisa menerima adanya pensakralan kekuasaan (*power*) menjadi sama dengan politik kenabian bahkan menjadi sesuatu yang *ilāhiyyah* (nalar politik teokratik). Upaya pensakralan ini berdampak pada munculnya tirani religius sebagai dampak dari eksisnya oligarki politik keagamaan, sebagaimana terjadi di Iran.

Konsep *bai'ah* dan *jihād* dalam perjalanan sejarah politik Islam cenderung bersifat teokratik yakni hanya sebagai medium mempertahankan dan upaya perluasan kekuasaan semata. Hal ini sebagai dampak dari tidak berjalannya konsep *syira* sebagaimana yang diidealkan kitab suci dan contoh praksisnya pada era Madinah. Dalam pengamatan Asymawy, *syira* hanya didominasi oleh para syekh, ulama dan tirani religius lainnya, dan tertutup bagi rakyat kebanyakan. Secara historis, pemakaian gelar-gelar kekuasaan seperti: *khalifah fi al- ardl*, *al-mu'tashim-al-mutawakkil-al-hādi billāh*, *amir*, *sulthān*, *al-Mahdi*, *ayatullah* bahkan *kiai*; dalam kenyataannya lebih banyak mewakili nalar etika politik teokratik.

Munculnya fenomena politik kontemporer dalam bentuk *nation state* di kebanyakan Negeri Muslim, berdampak pada munculnya krisis wewenang teosentrik di dunia Islam. Hal ini menimbulkan dua bentuk respon di kalangan umat, di satu sisi memilih konsepsi politik yang bercorak demokrasi liberal-sekular-humanistik (*daulah insaniyyah*), di sisi yang lain kembali mensakralkan politik ke wilayah keagamaan (*daulah ilāhiyyah*) seperti yang terjadi di Iran.

¹¹*Ibid.*, hlm. 237.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-'Asymawy, M. Said, 2004. *Menentang Islam Politik*, Bandung: Alifya.
- Al-Rasyuni, Ahmad, 1995. *Imam Al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, London-Washington: IIIT.
- Arkoun, Mohammed, 1994. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS.
- Armstrong, Karen, 2000. *Islam: A Short History*, London: Phoenix Press.
- Ayoub, Mahmoud M., 2003. *The Crisis of Muslim History: Religion and Politics in Early Islam*, Oxford, England: Oneworld Publications.
- Khomeini, Imam, 1983. *Agama dan Politik Tidak Dapat Dipisah*, terj. Shamsuddin Jaafar, Kuala Lumpur: Islamic Media & Communications.
- Treanor, Paul, 2001. *Kebohongan Demokrasi*, terj. Imron Rosyadi dan Mohammad Nastain, Yogyakarta: ISTAWA.