

Revitalisasi Peran Politik Umat: Urgensi Integrasi Islam dan Politik dalam Realitas Bernegara

Hermanto Harun

IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi

budakmudik@yahoo.com

Abstract: The role of Muslims in politics today was diminishing. Muslims as just being a spectator in the political dynamics associated with the maintenance of state power. Religion and politics seemed to be two entities were no longer allowed to put together, even when using the label of religion in politics was often accused of being a seller sacred teachings in order to achieve a position of power. In fact, religion and politics in Islam were the two entities that could not be separated, since the foundation of the unity of the state was religion and politics into a medium in keeping religion itself. This paper would explain the importance of understanding the plenary about the relation between religion and politics. Understanding of religion should depart from the text of scripture which was then convinced by logical reasoning religious purposes, further supported by the socio-political reality in the state. Finally, the poin from this study stated that the political role of community revitalization step was very urgent to do with how to install, or at least to update again the understanding of Muslims about Islam and political integration in the reality of the state. Thus, the nature of Islam as a religion could be found.

Keywords: *Islam, politics, the state.*

A. Pendahuluan

Ketika mengawali tulisan ini, saya membaca orasi ilmiah Nikolaos van Dam, Duta Besar Kerajaan Belanda saat Wisuda Sarjana Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an Jakarta. Orasi ilmiah tersebut diberi judul "*Politik Global dan Peran Islam: Tanggungjawab Akademis Intelektual Muslim*". Diawal tulisannya, Nikolaos sempat mengusung sebuah pertanyaan dan sekaligus pernyataan; Apa hubungan antara Islam dan perilaku yang dijalankan oleh orang-orang Muslim? Menurutnya, ada banyak hal yang perilaku tersebut sedikit sekali berhubungan dengan Islam, tetapi hal-hal tersebut dianggap berasal dari Islam sebab pelakunya adalah pribadi-pribadi yang kebetulan adalah Muslim.

Pernyataan yang muncul dari pertanyaan ini berangkat dari fakta-fakata empirik, dimana seringkali perilaku pribadi seorang muslim sangat jauh dari idealitas ajaran agama Islam. Padahal, Islam sebagai dogma transenden sungguh sangat paripurna, bahkan instruksi al-Qur'an, sebagai kitab suci umat Islam, telah menyatakan, bahwa kitab suci tersebut merupakan *tibyan li kulli syai'i*,¹ yang telah menjelaskan segala sesuatu, baik tentang aturan ubudiyah, mu'malah maupun tentang penomena alam.

Realitas yang menjarak antara muslim satu sisi dan Islam dengan dogma al-Qur'annya pada sisi yang lain telah terjadi, bahkan hampir dalam setiap bidang kehidupan, baik politik, ekonomi, sosial budaya dan bahkan ilmu pengetahuan. Dari sini kemudian timbul kegalauan bagi banyak cendekiawan muslim di banyak belahan dunia termasuk para ilmuwan melayu nusantara. Kegalauan inilah yang sempat dirasakan oleh Muhammad Basyuni Amran, seorang cendekia dari Sambas Kalimantan Barat, yang menulis surat berbahasa Arab kepada Muhammad Rasyid Ridha, seorang ilmuwan dan ulama besar dunia Islam, agar menjelaskan nasib keterbelakangan umat Islam.

Berawal dari surat tersebut, Muhamad Rasyid Ridha meminta pandangan seorang ulama tersohor ketika itu, Amir

Sakib Arselan agar menjelaskan faktor-faktor kemajuan (*irtiqā*) bangsa Eropa, Amerika dan Jepang, dan kemungkinan umat Islam maju seperti mereka tetapi tetap mempertahankan agamanya. Pertanyaan yang berasal dari ilmuwan rantau melayu itu-lah yang kemudian ditulis oleh Amir Sakeb Arselan dalam sebuah *masterpiece*-nya yang berjudul "*lizama taakhkhara al-muslimin wa taqaddama Ghayruhum?*" (mengapa kaum muslimin terbelakang dan bangsa lain maju).²

Pertanyaan yang menjadi judul karya besar tersebut, dalam konteks kekinian seolah terasa masih relevan, dan tentu sangat tidak mudah mencari formulasi jawabannya, mengingat kondisi realitas umat sampai hari ini masih selalu berada dalam barisan keterbelakangan, yang akhirnya menimbulkan bias ketidakpercayaan diri yang akut (*inferiority complex*).

Ruang ketidakpercayaan itu selanjutnya menjadi virus yang terus menjangkiti semua lapisan pemikiran umat, termasuk diantaranya adalah persoalan politik. Selanjutnya politik, yang semula menjadi penguatan dan pelayang pelaksanaan agama, kemudian berubah menjadi problem (*musykilah*) ketika disandingkan dengan agama Islam.

B. Memahami Islam

Sebagai dogma transenden, dan penutup dari semua *risalah* Rasul, Islam merupakan ajaran yang universal (*syamil*) dan integral (*kamil*) yang mencakupi semua ruang kehidupan.³ Keuniversalan ajaran Islam terletak dalam ajaran-ajarannya yang tidak hanya membatasi nilai ajaran hanya kepada pemeluknya semata, namun juga bisa dan boleh direalisasikan bagi golongan *outsider* yang notabene tidak menyakini kebenarannya. Kemudian, keintegralan Islam berada dalam ajarannya yang menyentuh semua dimensi kehidupan, baik sosial, ekonomi, budaya, politik dan pertahanan.

Said Hawwa, dalam karya monumentalnya, *al-Islam*, menjelaskan bahwa Islam itu terdiri dari beberapa penguatan

(*muayyidat*), format konstruksinya (*bina*) dan unsur-unsur materi (*arkan*) yang terdiri dari ibadah dan akidah.⁴

Namun, universalitas dan Integral ajaran Islam tersebut seolah hanya pengakuan yang tidak realistis, mengingat kondisi realitas umat justru berbalik arah dari cita ajarannya. Dari sini kemudian letak 'kegalauan' Muhammad Qutb, sehingga beliau menulis sebuah buku yang menggelitik dengan judul *hal nahnu muslimun* (apakah kita benar-benar muslim?). Judul buku yang berbentuk pertanyaan tersebut berangkat dari dua rumusan; bagaimana generasi awal muslim memahami Islam dan bagaimana seharusnya kita memahami maknanya?⁵

Dua rumusan pertanyaan di atas seolah menggugat kesadaran pemahaman kita selama ini terhadap Islam. Jika kita bersikukuh pada pertanyaan pertama dengan jawaban 'sama', maka selanjutnya timbul pertanyaan lain, lantas mengapa di zaman awal Islam penuh dengan kemajuan pengetahuan, tingginya moralitas dan bahkan sampai Islam memimpin peradaban manusia sejagad ini.

Memang, pemahaman terhadap sesuatu akan mengkiatkan seseorang lebih mengerti tentang sesuatu itu. Lebih mengerti yang akhirnya lebih menghayati, ditambah lagi dengan dogma keimanan yang selanjutnya terjadilah sinkronisasi dan keselarasan antara pemahaman dan kelakuan. Bukankah Rasul telah menyatakan "keimanan bukan dengan berangan-angan dan berbasa-basi, akan tetapi iman itu adalah yang bersemayam dalam hati dan kemudian direalisasikan dengan amal (*laisa al-iman bi al-tamanni wa la bi al-tahalli, walakin ma waqara fi al-qalbi wa saddaqahu al-amal*).

Persoalannya sekarang adalah, sejauh manakah seorang muslim telah memahami agamanya dan kemudian merealisasikan dalam kehidupan? jangan-jangan selama ini umat muslim baru sebatas belajar 'tentang' agama, baru belajar tentang Islam, dan belum memahami tujuan dan fungsi agama dengan sebenarnya. Jika demikian, maka tak heran, muncul orang-orang yang belajar

tentang agama namun berperilaku yang jauh dari agama. Adakah ini yang disenyalir oleh Rasul, *'alim al-lisan wa jahil al-qalb?* yaitu orang yang bicarannya begitu fasih, tapi hatinya buta? Atau yang memilki sederet gelar keagamaan namun justru merusak agama.

Dari sini kemudian timbul berbagai macam masalah umat, yang dimulai dari persoalan tentang pemahaman agamanya, dan berakibat kepada realisasi keberagaman yang seringkali tidak tepat dan bahkan jauh dari tuntunan mulia Islam. Lebih akut lagi, terjadinya penyelewengan makna Islam dari agama paripurna kepada stigma agama yang hanya mengurus persoalan *thaharah*, perdebatan tentang jumlah rakaat *taraweh* dan hal-hal yang furu dalam agama.

C. Agama versus Politik

Dalam ruang globalisasi, menurut al-Bak'labaki, manusia seakan menjadi masyarakat yang satu (*al-qaryah al-'alamiyah*)⁶, sehingga jarak tempat antar manusia menjadi tidak berarti. Globalisasi yang kemudian melahirkan zaman modern ini memungkinkan setiap manusia itu untuk berinteraksi dengan sesamanya tanpa lagi terhalang oleh pelbagai sekat, baik oleh adat istiadat, budaya dan bahkan agama. Rambu-rambu adat, budaya dan bahkan agama seakan menjadi urusan privat yang tidak perlu lagi mengurus persoalan publik. Artinya, hukum agama tidak lagi dijadikan *common law* yang akan mengatur lalu lintas interaksi antara sesama manusia dalam satu negara.⁷ Hukum agama hanya berlaku dalam kehidupan setiap individu, sesuai dengan agama yang diyakini. Hukum agama tidak diberlakukan menjadi hukum positif negara, kerana akan dianggap tidak memenuhi rasa keadilan, juga akan dituduh akan melahirkan kesan, bahwa agama mayoritas dalam sebuah Negara akan menejadi "hakim" dan penentu akan kebijakan publik, dan hal seperti ini akan mendapat tantangan, bahkan akan menimbulkan perpecahan yang berujung pada disintegrasi sebuah negara bangsa (*nation state*).

Disamping itu juga, adanya klaim bahwa semua agama dianggap memiliki nilai-nilai substansial yang universal, nilai-nilai itu tidak hanya dimonopoli oleh satu agama, akan tetapi semua agama mempunyai nilai-nilai kebaikan yang memiliki tujuan yang sama antara satu dengan yang lain. Hal inilah yang menurut Jhon Hick, bahwa sejatinya semua agama adalah merupakan manifestasi–masifestasi dari realitas yang satu. Dengan demikian semua agama adalah sama dan tak ada yang lebih baik dari yang lain. Isu ini kemudian dikenal dengan adanya istilah pluralisme agama. Isu ini berangkat dari pendekatan substantif, yang mengungkung agama dalam ruang (*privat*) yang sangat sempit, dan memandang agama lebih sebagai konsep hubungan manusia dengan kekuatan sakral yang transendental dan bersifat metafisik ketimbang sebagai suatu sistem sosial.⁸

Pemahaman sekular liberal seperti di atas, di era global sekarang ini, seolah memberi kesimpulan bahwa agama harus terpisah dengan negara. Dengan alasan ini, maka muncul istilah negara sekular. Menurut Abd Wahab al-Masiry, sekular memiliki dua pemahaman, *pertama*, sekular yang parsial (*'ilmaniyah juziyah*) yang berarti hanya memisahkan agama dengan negara (*fasl al-din 'an al-daulah*). Kedua, sekular yang global (*'ilmaniyah syamilah*), yang berarti memisahkan segala nilai-nilai kemanusiaan, akhlak, dan agama dari segala kehidupan manusia.⁹ Sejalan dengan Masiry, Naquib al-Attas menyatakan bahwa sekularisasi menghapus kuat kekuasaan agama sebagai lambang penyatu kebudayaan. Dia merupakan suatu gerak-daya sejarah yang lambat laun tapi pasti akan membebaskan masyarakat dan kebudayaan dari ikatan pengawalan agama dan pandangan alam yang 'tertutup'—yakni merupakan yang lengkap serta tetap dan kekal.¹⁰

Sebagai dogma transenden, Islam tidak semata cakupan aqidah, bukan pula semata ibadah spritual, bukan sistem ekonomi, sosial dan politik, akan tetapi Islam merupakan sistem hidup (*manhaj hayat*). Agama Islam bersifat universal yang tidak

mengenal istilah parsialisasi dalam ajarannya. Disini adagium "*shari'ah saleh li kulli zaman wa makan*" menjadi terma yang tepat, kerana Islam selalu sejalan dengan karakter kehidupan manusia secara umum dan agama Islam selalu sesuai dengan fitrah manusia dan keberadaannya.¹¹ Keyakinan inilah yang secara praktis mengamini Islam politik. Politik merupakan bagian dari instrumen keberagamaan dalam merealisasikan ajaran agama. Pandangan ini menurut Schacht misalnya, seperti yang dikutip Yusuf Qardhawi, menyatakan bahwa Islam lebih dari sekedar agama, karena Islam juga mengandung pandangan-pandangan hukum (*qanun*) dan politik. Secara umum, bahwa Islam adalah sistem budaya yang lengkap yang mencakup agama dan negara secara bersamaan. Ungkapan ini juga diamini oleh 'gerbong' pemikir orientalis yang lain seperti V. Fitzgerald, C.A. Nallino, R.Strothmann dan D.B Macdonald.¹²

Integrasi Islam dan politik, sepertinya telah menjadi konsensus para ulama dan pemikir muslim. Pemahaman integratif tersebut, berangkat dari amalan Rasul bersama sahabatnya di Madinah yang mengandung sisi politik, meskipun dari orientasi dan landasannya bersifat agama.¹³ Meskipun, menurut Abd Raziq, bahwa Nabi Muhammad SAW tiada lain kecuali Rasul yang hanya berdakwah untuk agama Islam semata, bukan untuk kekuasaan dan bukan untuk mendirikan Negara.¹⁴

Pendapat Abd Raziq ini jelas tidak benar, kerana Nabi disamping menyampaikan risalah Islam kepada umatnya juga sebagai seorang penguasa yang bertugas melaksanakan hukum-hukum Islam. Inilah kali pertama pemerintahan Islam yang kemudian dilanjutkan oleh para khalifah sesudah beliau.¹⁵

D. Integrasi Politik dengan Islam

Selama ini, realitas politik hanya dipahami dengan sangat parsial. Politik hanya diasumsikan sebagai bagian yang tak terpisahkan dari kepentingan, dan area yang strategis untuk menyemai kepentingan itu adalah kekuasaan. Maka paradigma politik

menjelma menjadi sebuah ungkapan "siapa mendapatkan apa, kapan dan di mana". Dengan demikian realitas politik sangat paradoks dengan pengertian teori normatifnya.

Dalam realitasnya, perilaku politik dan norma teoretisnya terdapat tabir pemisah. Seakan keduanya berbeda jalan. Paradigma perilaku politik, bagi kebanyakan politisi, mengkristal menjadi kekuasaan sebagai tujuan akhir, sehingga tindakan macheavallistik, seperti dusta, menjegal, oportuniste, dan perilaku amoral lainnya menjadi hal biasa, bahkan harus dilakukan demi tercapainya kepentingan. Sedangkan norma teoretis politik hanya menjadikan kekuasaan sebagai perantara untuk mewujudkan nilai ideal sesuai dengan fitrah manusia. Sehingga, norma politik selalu mengedepankan kamus moral dalam mencapai kekuasaan.

Di sinilah tepatnya ungkapan al-Ghazali bahwa agama adalah pondasi, sedangkan kekuasaan adalah penjaganya. Sesuatu yang tidak memiliki pondasi akan roboh dan yang tidak memiliki penjaga akan hilang. Ungkapan ini sinkron dengan pendapat Hasan al-Banna yang menyatakan bahwa tidak ada kebaikan dalam agama jika menegasikan politik, dan tidak ada kebaikan dalam politik jika meninggalkan agama.¹⁶

Pernyataan al-Banna tersebut merupakan konklusi dari pemahaman keagamaan yang integral. Baginya, keberagamaan yang benar dan tepat adalah jika agama selalu menjadi mahaguru dan tujuan berpolitik. Pemahaman ini segaris lurus dengan sikap Islam yang menolak dualisme dan pemisahan agama dengan kekuasaan. Islam tidak mengenal parsialitas ruang antara kerohanian (*ruhiyah*) yang hanya berkuat dengan urusan-urusan keagamaan dan ruang temporal yang hanya diurus oleh politik.¹⁷

Namun anehnya, tidak semua Muslim menyadari hal ini. Bahkan ada sekelompok gerakan Islam yang menganggap bahwa politik dan segala perangkatnya, seperti partai, demokrasi dan yang lainnya merupakan hal yang sangat paradoks dengan keinginan norma agama. Pemahaman seperti ini kadang merujuk

REVITALISASI PERAN POLITIK UMAT

kepada teks literal agama, dan menjustifikasi bahwa politik menjadi barang 'haram' karena tidak ada dan dilakukan pada zaman Nabi SAW.

Sebagai akibat dari adanya pengharaman politik bagi sebagian kelompok Islam, maka paradigma politik menjelma menjadi rumus logika politik yang diwarisan kaum penjajah. Rumus logika politik yang dimaksud adalah berpolitik berarti memburu kekuasaan, dengan cara apapun, semuanya mungkin dan legal demi tercapainya tujuan kekuasaan itu. Cara politik seperti ini akhirnya dengan tanpa reserve akan sekaligus menegasikan norma agama. Hingga, adagium yang lumrah terdengar di tengah masyarakat adalah 'jika berpolitik tinggalkanlah agama, dan jika menekuni agama tinggalkanlah politik'.

Pada akhirnya politik dan agama memiliki 'teritorial' masing-masing dan di antara keduanya harus terpisah. Para penghuni wilayah agama menjadi nista jika berpolitik dan para politisi lumrah dan seakan tanpa dosa jika meninggalkan norma agama. Walaupun kadang, di ranah kedisinian, agamawan dan politisi sama-sama 'berkuda' agama dalam berpolitik, dan sama-sama mempolitisasi agama.

Pemahaman yang salah terhadap politik, sebenarnya telah menggurita dalam benak masyarakat Muslim. Hal ini, paling tidak karena ada dua faktor. Pertama, realitas perilaku politik sangat sarat akan tamsil dan bukti rill, bahwa orang-orang yang dianggap memiliki label keberagamaan, seperti kiai, ustadz, dan buya seringkali larut dan terperangkap dalam dinamika politik picisan yang serupa dengan orang yang tidak mengetahui norma agama. Sehingga timbul kesan bahwa agamawan dan tidak agamawan menjadi sama saja jika berada dalam ruang politik. Akibatnya, agama menjadi tertuduh sebagai alat legitimasi politik semata. Agama terfitnah menjadi justifikasi-justifikasi sempit dan terbatas sesuai dengan interpretasi pesan syahwat penggunanya.

Kedua, adanya pengaruh dari pola pikir (*ghazwul fikr*) yang ditanamkan oleh Barat terhadap dunia Islam. Sembayan agama untuk Tuhan, dan negara untuk semua merupakan ungkapan yang seringkali nyaring didengarkan di tengah dunia Islam. Juga, adagium gereja sebagai pewaris sekularisme yang inti pesannya memisahkan agama dengan negara. Ungkapan 'berikan hak Tuhan kepada Tuhan dan hak kaisar kepada kaisar' merupakan fakta bahwa dogma gereja sangat antipati dengan penyatuan agama dan negara. Walaupun pada keyataan empiriknya, Barat tetap saja menjadikan politik sebagai kendaraan dalam menyemai norma agamanya. Barat selalu saja mengurus persoalan keagamaan menggunakan otoritas politik negara.

Dua faktor tersebut memberi andil yang signifikan terhadap paradigma politik di pelbagai negara Islam, termasuk di Indonesia. Pemahaman dikotomik terhadap agama dan politik semacam ini, cukup banyak mempengaruhi perjalanan bernegara-bangsa yang akhirnya memberi identitas Indonesia sebagai negara yang netral terhadap agama. Ujungnya, Indonesia yang berpenduduk mayoritas Muslim terbelenggu dalam aturan-aturan hukum yang tidak bersumber dari dogma keimanan Islam. Hasilnya, meskipun Muslim Indoensia mayoritas dalam jumlah tapi minoritas dalam politik.

Pengertian politik secara leksikal sangatlah sederhana. Dalam ungkapan Arab, istilah politik dibahasakan dengan *al siyasa* yang berasal dari kata *sa-sa* yang juga berarti *dabbara* (mengatur), *amara* (perintah), *naha* (larangan). Menurut Abd Aziz Izzat dalam bukunya *al-Nizam al-Siyasi fi al-Islam*, pengertian politik berarti mengatur persoalan umat dan menjaga kemaslahatannya, dan tidak berarti penyesatan, penipuan dan permusuhan.¹⁸ Dengan demikian, tema sentral politik dalam agama adalah mengatur dan mengarahkan persoalan umat kepada hal yang lebih maslahat sesuai keinginan agama. Di sinilah Ibn Uqail mengungkapkan bahwa perilaku politik harus selalu mendekatkan manusia kepada yang *ashlah* (right) bukan *fasad*

(disright), meskipun tidak dilakukan Rasul dan tidak dijelaskan secara literal oleh wahyu.

Jika substansi politik demikian, berarti politik memiliki tugas yang sangat mulia, terpuji, dan terhormat, karena berpolitik merupakan bagian dari instrumen keberagamaan dalam merealisasikan ajarannya. Ini artinya, politik menjadi keharusan bahkan kewajiban bagi setiap penganut agama (Islam), karena dalam menerjemahkan ajaran dan titah Tuhan, ada yang mesti menggunakan kekuasaan. Dan cara yang elegan dan konstitusional dalam merangkul kekuasaan itu adalah mutlak dengan politik.

Dengan demikian, berpartai merupakan payung legalitas berpolitik. Dalam dunia kontemporer, partai politiklah yang rasional dan faktual merupakan alat perjuangan bagi terwujudkan misi dan cita agama. Bukan justru partai disingkirkan yang akhirnya menjadi tempat berteduh politisi pemuas nafsu perut dan birahi.

Fahmi Huwaidi¹⁹ dalam beberapa tulisannya yang sempat dilarang oleh pemerintah Mesir (*al-Maqalat al-Mahzurah*) menulis sebuah judul *Dharurat al-Hizb al-Islamy* (signifikansi partai Islam). Menurut dia, ada beberapa argumentasi rasional dalam mewujudkan partai Islam. Pertama, partai merupakan lembaga yang konstitusional dalam menyalurkan aspirasi politik umat. Kedua, adanya realitas akidah yang mengharuskan seorang Muslim untuk menjalankan kehidupan secara islami. Cara tepat untuk merealisasikannya adalah ketika dipayungi hukum dan undang-undang. Dan partai merupakan bentuk yang bisa mangakomodasi kepentingan ini. Ketiga, pekerjaan politik merupakan bagian yang tak terpisahkan dari pemahaman keberagamaan Islam. Seorang Muslim yang benar adalah ketika pengetahuan agama digunakan untuk kehidupan dunianya. Keempat, realitas demokrasi yang tertuang dalam undang-undang yang berdiri atas dasar 'hak mayoritas dan mengakui minoritas.²⁰

Dari beberapa argumentasi tersebut, agaknya sangat rasional untuk menjadikan politik yang berbentuk partai sebagai bagian dari instrumen keberagamaan. Politik dijadikan alat untuk merealisasikan kepentingan dan kemauan agama. Keberadaan politik, merupakan suatu watsilah yang niscaya dalam memperoleh kekuasaan dan entitas kekuasaan merupakan kekuatan yang sangat efektif dalam menjaga eksistensi dan nilai agama. Hal ini karena tugas kekuasaan adalah bagaimana menjaga hak-hak publik (*al-umur al'ammah*), yang dinataranya adalah menjaga agama dan nilai-nilai dasarnya sebagaimana yang telah disepakati para *salaf al-salih*.²¹

Adalah suatu yang sangat ideal, manakala kekuasaan (*al-quwah*) dan kebenaran (*al-haq*) bisa saling bersama. Meskipun, Syaikh al-Islam Ibn Taymiyah masih sedikit skeptik dengan bersenyawanya kebenaran dengan kekuasaan tersebut.²² Namun, inilah medan perjuangan (*jihad*) umat yang tidak bisa dielakkan, karena sebenarnya perjuangan politik umat tidak lain kecuali bagian dari memperjuangkan legalitas (*syar'iyah*). Apatah lagi, ruang demokrasi yang tersedia dalam kancah bernegara saat ini merupakan pertarungan memperebutkan legalitas. Karena, di negara yang berfaham demokrasi, siapa yang memegang kendali legalitas, maka itulah yang menjadi pemenangnya.

Maka menjadi kelaziman bagi seorang Muslim untuk mengagamakan politik, dalam arti menjadikan politik sebagai kuda dalam mewujudkan ajaran agama, bukan justru sebaliknya, menjadikan politik sebagai agama yang segalanya dipolitisasi sesuai selera, termasuk dogma agama. Jika itu yang terjadi, maka akhirnya kita hanya menyaksikan drama politik 'iblis' yang berjubah agamawan atau agamawan yang berhati 'iblis'.

E. Ikhtitam

Islam, sebagaimana yang telah dijelaskan tadi, merupakan ajaran-ajaran (*ta'alim*) yang menyangkut tuntutan kehidupan secara menyeluruh (*kaffah*). Agar bisa nilai-nilai kebenaran yang sudah

terpatri dalam ajaran agama Islam itu bisa direalisasikan, maka tidak ada solusi lain, kecuali dengan melakukan langkah revitalisasi peran politik umat dengan cara meng-*install* atau minimal, meng-*update* kembali pemahaman kaum muslimin tentang integrasi Islam dan politik dalam realitas bernegara. Upaya “revitalisasi” peran itu tentu harus bertolak dari pemahaman keagamaan yang menyeluruh bukan parsial. Jika itu belum dilakukan, maka status mayoritas jumlah kita dalam bernegara di tanah air ini selalu dan akan tetap akan menjadi minoritas dalam politik.

Catatan:

¹ QS al-Nahl, ayat 16

² Siddiq Fadhil dkk, *Pembudayaan Ilmu, Membina Jati Diri Ketamadunan*, (Selangor: Kolej Dar al-Hikmah, 2009), hlm. 3.

³ Anwar Jundi, *‘Alimiyat al-islam*, (Kairo: Dar al-‘Itisham, 1987), hlm. 7.

⁴ Muayyidat tersebut seperti jihad, amr ma’ruf nahi mungkar, hukum beserta perangkat pidananya. Bangunan konstrukinya terdiri dari sistem kehidupan, sistem politik, sistem ekonomi, sistem pertahanan, sistem pendidikan, sistem moral, dan sistem sosial. Said Hawwa, *al-Islam*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1987), hlm. 11.

⁵ Muhammad Qutb, *Hal Nahnu Muslimuin*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 1989), hlm. 10.

⁶ Munir al-Ba‘labaki, *Qamus al-Mawrid*, (Beirut: Dār al-‘Ilmi li al-Malāyīn, 2005), hlm. 390.

⁷ Hermanto Harun, *Non Muslim dalam Sistem Politik Indonesia, Kajian Fikih Kontemporer*, (Universiti Kebangsaan Malaysia: Disertasi Program Doktor, 2012), hlm. 2.

⁸ Anas Malik Toha, *Tren Plurisme Agama*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004), hlm. 16.

⁹ Abd al-Wahāb al-Masīrīy, *Dirāsāt Ma‘rifīyah fi al-Hadāsah al-Gharbiyyah*, (Kaheerah: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 2006), hlm. 52.

¹⁰ Syed Muhaammad Naquib al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslim*, (Malaysia: Institut Antar Bangsa Pemikiran dan Ketamadunan (ISTAC), 2001), hlm. 198. Naquib al-Attas menjelaskan bahawa, sekular itu berasal dari perkataan Latin *saeculum* yang bermaksud pada makna *masa* dan *keadaan dunia* dimana masa ini berlaku.

¹¹ Yūsuf al-Qaradāwīy, *al-Islām wa al-ʿIlmāniyah Wajh li Wajh*, (Beirut: Muassah al-Risālah, 1992), hlm. 152.

¹² Yusūf al-Qaradāwīy, *Min Fiqh al-Dawlah fi al-Islām, Makānatuhā, Maʿālimuhā, Tabiʿatuhā, Mawqifuhā Min al-Dimukratiyah wa al-Taʿaddudiyah wa al-Marʿah wa Ghair al-Muslimīn*, (Kaherah: Dār al-Shurūq, 1999), hlm. 27.

¹³ Muhammad Diyāʿudīn al-Rīs, *al-Nazariyāt al-Siyāsah al-Islāmiyah*, (Kaherah: Dār al-Maʿārif, 1966), hlm. 16.

¹⁴ ʿAlī ʿAbd al-Rāziq, *al-Islām wa Uḥūl al-Hukm*, (Beirut: Maktabah al-ʿayāt, t.th), hlm. 136.

¹⁵ Ahmad Shalabiy, *al-Islām*, (Kaherah: Maktabah al-Nahḥah al-Miḥriyah, 1983), hlm. 256.

¹⁶ Penjelasan lebih lengkap tentang hubungan agama dan politik (Negara) telah dijelaskan oleh Hasan al-Banna dalam tulisannya *Majmuʿ Rasail Hasan al-Banna*. Lihat: Hasan al-Banna, *Majmuʿ Rasail al-Imam al-Syahid Hasan al-Banna*, (Kairo: Dar al-Tauziʿ li al-Nasyr al-Islamiyah).

¹⁷ Yusuf al-Qaradawi, *Hawla Qadaya al-Islam wa al-ʿAsr*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2006), hlm. 182.

¹⁸ Abd al-Azizi Izzat al-Khayyat, *al-Nizam al-Siyasi fi al-islam, al-nazariyah al-Siyasiyah, Nizam al-Hukm*, (Kairo: Dar al-Salam, 1999), hlm. 22.

¹⁹ Seorang cendekiawan muslim Mesir, kolomnis yang banyak menulis berbagai opini di media Timur Tengah. Karya-karyanya banyak menyangkut isu-isu politik dan sosial keagamaan di berbagai dunia Islam. Tulisan-tulisannya bisa diakses di website www.fahmyhoweidy.blogspot.com

²⁰ Fahmi Huwaidi, *al-Maqalat al-Mahzurat*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 1999), hlm. 72-73.

²¹ Abi al-Hasan ʿAli bin Muhammad bin Habib al-Basri al-Bagdadi al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyah wa al-Wilayat al-Diniyah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1985), hlm. 18.

²² Taqiy al-Din Ahmad bin Tayimiyah, *al-Siyasah al-Syarʿiyah fi Islah al-Raʿl wa al-Raʿiyah*, (Kairo: Dar Zuhur al-Fikr), hlm. 17.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Azizi Izzat al-Khayyat, *al-Nizam al-Siyasi fi al-Islam, al-nazariyah al-Siyasiyah, Nizam al-Hukm*, (Kairo: Dar al-Salam, 1999).
- Abd al-Wahāb al-Masīriy, *Dirāsāt Maʿrifiyah fi al-Hadāsah al-Gharbiyyah*, (Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyah, 2006).
- Abi al-Hasan 'Ali bin Muhammad bin Habib al-Basri al-Bagdadi al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyah wa al-Wilayat al-Diniyah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985).
- Ahmad Shalabīy, *al-Islām*, (Kairo: Maktabah al-Nahah al-Miriyah, 1983).
- Anas Malik Toha, *Tren Plurisme Agama*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004.)
- Anwar Jundi, *'Alimiyat al-Islam*, (Kairo: Dar al-'Itisham, 1987).
- ʿAlī ʿAbd al-Rāziq, *al-Islām wa Uūl al-Hukm*, (Beirut: Maktabah al-ayāt, t.th).
- Fahmi Huwaidi, *al-Maqalat al-Mahzurāt*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 1999).
- Hasan al-Banna, Majmu' Rsail al-Imam al-Syahid Hasan al-Banna, (Kairo: Dar al-Tauzi' li al-Nasyr al-Islamiyah).
- Hermanto Harun, *Non Muslim dalam Sistem Politik Indonesia, Kajian Fikih Kontemporer*, (Univ. Kebangsaan Malaysia: Disertasi Program Doktor, 2012)
- Muhammad Diyā'udīn al-Rīs, *al-Nazariyāt al-Siyāsah al-Islāmiyah*, (Kairo: Dār al-Maʿārif, 1966).
- Muhammad Qutb, *Hal Nahnu Muslimuin*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 1989).
- Munir al-Baʿlabaki, *Qm̄s al-Mawrid*, (Beirut: Dār al-ʿIlmi li al-Malāyīn, 2005).
- Said Hawwa, *al-Islam*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1987).
- Siddiq Fadhil dkk, *Pembudayaan Ilmu, Membina Jati Diri Ketamadunan*, (Selangor: Kolej Dar al-Hikmah, 2009).
- Syed Muhaammad Naquib al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslim*, (Malaysia: Institut Antar Bangsa Pemikiran dan keta madunan (ISTAC), 2001).
- Taqiy al-Din Ahmad bin Tayimyah, *al-Siyasah al-Syar'iyah fi Islah al-Ra'ī wa al-Ra'iyah*, (Kairo: Dar Zuhur al-Fikr).

HERMANTO HARUN

- Yusuf al-Qaradawi, *Hawla Qadaya al-Islam wa al-'Asr*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2006).
- Yūsuf al-Qaradāwīy, *al-Islām wa al-ʿIlmāniyah Wajh li Wajh*, (Beirut: Muassah al-Risālah, 1992).
- Yusūf al-Qaradāwīy, *Min Fiqh al-Dawlah fi al-Islām, Makānatuhā, Maʿālimuhā, Tabiʿatuhā, Mawqifuhā Min al-Dimukratiyah wa al-Taʿaddudiyah wa al-Marah wa Ghair al-Muslimīn*, (Kaheerah: Dār al-Shurūq, 1999).