

Politik dan Siyasaah

Tiga Tesis tentang Islam dan Politik

Oleh Ulil Abshar-Abdalla



Mantan Direktur
K.K. 164 Jakarta,
aktif menulis di
media massa,
dan kini bekerja
sebagai peneliti pada
Institut Arus
Informasi (ISAI)
Jakarta.

Sejarah, penafsiran dan kehadiran

Ada tiga "tesis" yang ingin saya ajukan untuk melihat hubungan antara umat Islam sebagai kategori sosiologis dengan realitas politik. Pembicaraan saya berikut ini merujuk kepada keadaan dan pengalaman historis dari umat Islam di Indonesia, meskipun rujukan kepada pengalaman-pengalaman historis di kawasan lain (baca: Timteng) tetap tak bisa diabaikan.

Bagaimanapun, jika meminjam kerangka analisis dari Ben Anderson, umat Islam adalah suatu "*imagined community*", suatu masyarakat universal yang dibayangkan sebagai himpunan yang kurang lebih homogen, baik pada level "ruang"

atau "waktu". Dari segi "ruang", umat Islam dibayangkan oleh setiap anggotanya sebagai suatu masyarakat yang warganya tersebar dari Afrika Utara hingga ke Asia Timur Jauh dan Tenggara. Dari segi "waktu" umat Islam dibayangkan sebagai suatu himpunan warga yang mengalami peristiwa historis yang kurang lebih tunggal dan seragam, sejak turunnya wahyu pada abad 6 Masehi hingga abad 20 sekarang. Pengalaman "skisme" yang berlangsung sepanjang abad satu dan dua hijriyah dan menimbulkan sejumlah sekte-sekte besar sebagaimana dicatat oleh "literatur heresiografi"¹, terus hidup dalam memori kolektif umat hingga sekarang, begitu rupa sehingga perkelahian teologis itu seperti baru berlangsung kemaren sore.

Saya katakan "masyarakat yang dibayangkan", karena pada kenyataannya, tidak setiap anggota umat Islam mengalami langsung peristiwa-peristiwa historis sepanjang 14 abad sejarah Islam yang panjang itu. Juga, tidak setiap anggota umat mampu melakukan kontak langsung dengan anggota-anggota lain di kawasan yang jauh. Yang paling jauh bisa dilakukan oleh masing-masing anggota umat hanyalah "membayangkan" dirinya sebagai suatu anggota dari masyarakat *universal*,

¹ Istilah "literatur heresiografi" (*al-adabiyat al-bid'awiyah*) sering digunakan oleh Muhamed Arkoun untuk menggambarkan proses terbentuknya "akal dogmatis" dalam tubuh umat Islam. Contoh paling populer literatur semacam ini adalah *al-Milal wan Nihal* karya al-Syahrastani, *al-Farq baina al-Firaq* karya al-Baghdadi, *Maqalatul Islamiyyin* karya Abul Hasan al-Asy'ari. Baca Muhamed Arkoun, *al-Fikerul Islamiy: Naqd wa Ijtihad*, terj. Hashim Saleh (London: Dar al-Saqi, 1990), hal. 246.

baik dari aspek ruang dan waktu.

Implikasi dari pemahaman semacam ini adalah bahwa aspek "penafsiran" atau interpretasi begitu penting artinya. Oleh karena setiap anggota umat tidak bisa "menghubungkan" diri dengan setiap kejadian sejarah Islam di masa lampau, atau melakukan "komunikasi" langsung dengan anggota-anggota di kawasan lain, maka "hubungan" dan "komunikasi" kemudian digantikan oleh "penafsiran". Peristiwa sejarah lampau "ditafsirkan," begitu rupa, sehingga bisa terasa hadir dalam konteks sekarang. Pengalaman anggota umat di kawasan yang jauh "dihadirkan" melalui tafsiran atas pengalaman itu, sehingga yang semula jauh menjadi begitu dekat. Penafsiran dan interpretasi adalah sejenis "kehadiran" (*presence*) yang mengikat begitu kuat setiap anggota umat dalam suatu "persaudaraan universal" (*ukhūwah imaniyyah*) atas landasan iman yang tunggal. Pengalaman historis yang terserak, saling bertentangan, dan kacau ditata begitu rupa melalui interpretasi yang dilakukan terus menerus oleh anggota umat itu, sehingga yang semula merupakan "anomali" dikembalikan lagi kedalam "tata" (*order*) dan aturan yang dapat dipahami serta bermakna (*plausible*).

Tesis-tesis yang saya ajukan ini, dari segi tertentu, juga bisa dilihat sebagai semacam "penataan pengalaman sejarah" umat Islam di Indonesia, yang mencoba untuk memberikan suatu penafsiran atas pelbagai fase sejarah umat yang begitu kompleks. Sebagai suatu penafsiran, maka tindakan ini jelas tidak bisa dianggap "bebas nilai", tanpa prasangka dan *sok* jujur.

Politik dan "Siyasah"

Tesis pertama adalah, bahwa pengalaman "berpolitik" bagi umat Islam adalah sesuatu yang sama sekali "baru".

Banyak kalangan Islam yang mencoba "menghadirkan" pengertian politik yang datang dari pengalaman sejarah bangsa Barat itu ke dalam istilah "siyasah". Jika dirunut dari segi etimologi atau asal-usul kata, kata "politik" jelas mempunyai makna (dan asumsi) yang amat jauh berbeda dengan kata "siyasah". Politik, dalam pengalaman sejarah Yunani, berasal dari kata *polis* yang berarti kota yang berkeadaban². Sementara "siyasah" berasal dari kata kerja *sasa-yasusu-siyasatan* yang artinya kurang lebih "menggembalakan ternak". Dari kata *siyasah* itulah lahir bentuk "sa'is" yang kemudian masuk ke dalam kosa kata bahasa Indonesia menjadi "sais" yang artinya: kusir kuda³.

Artinya, jika kita pandang dari sudut pengertian politik modern, kata "politik" berkaitan dengan suatu prinsip pengelolaan kehidupan kota melalui suatu "aturan" atau hukum yang mantap dan impersonal, sementara "siyasah" berkait dengan sesuatu yang lebih kongkrit dan personal: *pengembalaan hewan*. Penelusuran etimologis dari kedua istilah ini bukanlah tindakan *othak-athik-mathuk* yang bersifat *arbitrer (i'tibathy)*, tetapi mempunyai hubungan dengan pengalaman historis yang unik dari masing-masing masyarakat di mana kedua istilah itu lahir.

Muhammad 'Abid al-Jabiry, seorang pemikir Islam dari Aljazair, menyajikan suatu analisis yang kritis sekitar soal ini. Al-Jabiry membuat suatu korelasi antara konsep pengelolaan hidup bermasyarakat yang ditampung dalam istilah

² Istilah "berkeadaban" adalah terjemahan dari "civility". Istilah ini banyak digunakan oleh Dr. Nurcholish Madjid. Dalam berbagai tulisannya, Cak Nur menyamakan "keadaban" itu dalam beberapa diri pokok: keberaksaraan, ekualitas (kesamaan kedudukan di muka hukum) serta penghormatan atas hukum sebagai norma pengelolaan kehidupan bermasyarakat. Untuk ini, baca Nurcholish Madjid, "Ummat Islam Indonesia Memasuki Zaman Modern," dalam *Islam, Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992) cet. pertama, hal. vii-cxiii.

³ Pengertian seperti ini, saya temukan dalam kamus Arab-Melayu Idris Marbawi serta *al-Munjid*. Sementara dalam kamus-kamus standar, seperti *al-Qamus al-Mubith* serta *Lisanul 'Arab*, saya temukan pengertian semacam itu, tetapi secara tidak langsung.

“siyasah” ini dengan sabda Nabi yang sering dikutip oleh semua pendakwah, “*kullukum ra'in wa kullukum mas'ulun 'an ra'iyatibi,*” kalian adalah penggembala, dan kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas masing-masing gembalaannya itu. Pengelolaan hidup bermasyarakat dalam pengalaman historis umat Islam lebih dibentuk oleh konsep tentang “gembala” tersebut. Tak usah kaget, jika ide tentang pengaturan masyarakat itu, di lingkungan masyarakat Islam, diwakili oleh kata “siyasah” yang memang secara generik berarti “penggembalaan hewan”⁴.

Banyak sekali kita temukan penggambaran suatu kehidupan komunitas yang disetarakan dengan “gembala” atau hewan ternak dalam konstruksi-diskursif umat. Misalnya, sebuah hadis Nabi⁵ menggambarkan jama'ah dalam salat sebagai kawan ternak. Barangsiapa melakukan salat sendirian (*munfarid*), ia serupa dengan domba yang lepas dari kawanannya, sehingga dengan mudah serigala akan menerkamnya. Sebuah hadis lain menggambarkan orang-orang yang tidak menjauhi sesuatu yang “syubhat” (belum jelas status halal-haramnya) sebagai seorang penggembala yang menggembalakan ternaknya di dekat “*hima*”⁶, yakni tanah milik kerajaan. Dan yang tak boleh dilupakan adalah karir Nabi sebagai penggembala ternak milik seorang Quraisy sebelum menjadi seorang rasul. Hal ini, dalam “penafsiran” umat, menggambarkan semacam fase persiapan dan latihan bagi Nabi untuk menjadi “penggembala” dalam pengertian sosial-politik di kemudian hari. Anggota umat, dalam pengalaman

historis umat, juga digambarkan sebagai “ra'iyah” yang berarti gembala atau hewan ternak. Dari kata “ra'iyah” itulah berasal kata “rakyat” yang sudah menjadi kosa kata dalam kehidupan sehari-hari umat Islam di Indonesia. Seorang pemimpin, seperti disebutkan dalam hadis di atas, juga digambarkan sebagai “ra'i” atau penggembala.

Dengan penelusuran etimologi dari kedua kata tersebut, adakah perbedaan penting bisa ditarik mengenai konsep penyelenggaraan kehidupan publik, dalam pengalaman historis Islam dan masyarakat Barat; apakah implikasinya bagi kehidupan kita sekarang ini, terutama di Indone-

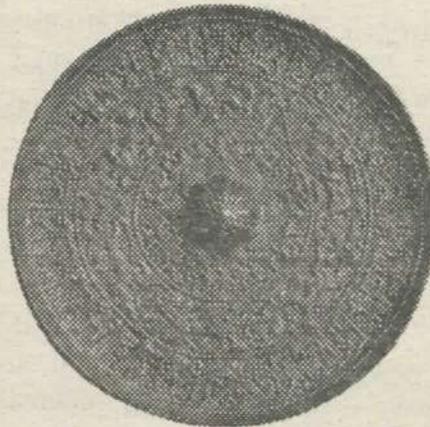
sia. Dengan kata lain, adakah kegunaan praktis dari penelusuran akar kata yang rumit itu. Adakah kata “siyasah” tersebut hanyalah mewakili “kenyataan linguistik” belaka, tidak berkaitan dengan pengalaman kongkrit masyarakat Islam yang melahirkan istilah itu, atau sebaliknya. Lebih mendasar lagi, adakah suatu kosa kata dalam bahasa tertentu hanyalah

merupakan “kenyataan bahasawi” atau simbol dari suatu cara pandang tertentu atas kenyataan – sesuatu yang sering disebut sebagai “pandangan dunia”, ideologi, *weltaanschauung*, *nadzrah 'alamiyyah* dan sebagainya.

Untuk menjawab pertanyaan itu, marilah kita teruskan ke tesis kedua berikut ini.

Politik dan “ibadah” (ritualisme)

Ada perbedaan pokok antara pengelolaan kehidupan politik dalam praktik-diskursif sebagaimana diwakili oleh kata “politik” dengan yang diwakili oleh kata “siyasah”.



⁵Seingat saya, hadis itu terdapat dalam *Subulus Salam*, komentar atas *Bulughul Maram*, karya ash-Shan'aniy. Akan dicek kemudian.

⁶Baca Ibnu Rajab al-Hanbaly, *Jami'ul 'Ulumi wal Hikam* (ttp.:Darul Fikr, tt.), hadis keenam, hal. 58.

Perbedaan pertama adalah menyangkut asumsi mengenai watak (*nature*) pengelolaan kehidupan publik tersebut: apakah wataknya adalah sebuah "sistem" yang teratur, mantap, mekanistik dan impersonal, atau wataknya adalah —dalam bahasa sosiologi—menyerupai "kesukarelaan pribadi" (*voluntarism*) yang tak stabil, dan personal. Dalam istilah "politik," sebagaimana dihayati dalam pengalaman historis bangsa Barat, terkandung asumsi tentang pengelolaan kehidupan publik sebagai berwatak "mekanistik" dan impersonal⁷. Mekanistik, artinya kehidupan bermasyarakat itu diatur oleh suatu "aturan main" yang menyerupai sebuah mesin yang berjalan sendiri secara otomatis. Kehidupan publik digambarkan sebagai sebuah "otomaton" yang otonom, reguler dan obyektif. Impersonal, artinya bahwa aturan main tersebut tidak tercermin dalam individu penguasa yang mempribadi (*personal*), tapi dalam hukum dan norma yang abstrak, tak mempribadi (*impersonal*). Oleh karena itu, gambaran tentang kehidupan publik tercermin dalam istilah "polis," atau kota, dari mana kata politik itu berasal. Di sekitar "polis" inilah pemikiran spekulatif masyarakat Barat (Eropa) berkembang pesat.

Sebaliknya, pemikiran Islam sekitar pengelolaan kehidupan publik lebih banyak berputar di sekeliling kesalehan pribadi "ra'i" atau pemimpin, dan "ra'iyyah" atau rakyat yang dipimpinya. Kesalehan pribadi yang tercermin dalam ketaatan ritualistik terhadap (perintah) agama lebih banyak ditekankan⁸. Yang diperhatikan dalam konsep "siyasah" bukanlah "polis" atau sebuah (kehidupan berkeadaban dalam) kota sebagai entitas abstrak, tetapi adalah pribadi yang mendiami ruang politik yang bernama "polis" itu. Oleh karena itu spekulasi filsafat politik Islam lebih banyak menembak aspek kesalehan individual itu, ketimbang bagaimana mencari model tentang sistem yang menata anggota-anggota yang mendiami suatu polis. Jika kita membaca dua literatur penting tentang "filsafat politik" Islam, yakni *al-Ahkam as-Sulthaniyyah* (karya al-Mawardi) dan *as-Siyasah asy-Syar'iyyah* (karya Ibnu Taymiyyah), maka sulit sekali kita temukan suatu spekulasi tentang bentuk-bentuk pemerintahan: monarki, oligarki atau demokrasi⁹.

Dalam sejarah Islam, tentu ada suatu eksperimen filosofis mengenai "siyasah" tidak

⁷ Pandangan mengenai pengelolaan politik sebagai suatu sistem yang mekanistik ini, boleh jadi, berkaitan dengan pandangan beberapa filsuf Eropa seperti Newton dan Descartes pada abad 18 mengenai alam/kosmos sebagai entitas yang statis dan mekanistik. Alam dipandang sebagai sebuah "mesin" yang diatur oleh hukum yang sudah *built in* dan obyektif. Tugas seorang ilmuwan hanyalah menyingkap hukum-hukum itu untuk kebutuhan praktis manusia. "Mekanisasi kosmos" itu akhirnya juga merembet ke dalam kehidupan sosial-politik. Penjelasan tentang, serta kritik atas, pandangan yang mekanistik tentang alam ini terdapat dalam, Fritjof Capra, *Titik Balik Peradaban*, terj. M Thoyibi (Yogyakarta: Benteng, 1997).

⁸ Bagian pertama buku *al-Ahkam as-Sulthaniyyah* karya al-Mawardi, misalnya, dimulai dengan penjelasan panjang lebar tentang hukum pengangkatan seorang imam atau penguasa (*nashbul imam*). Setelah itu, pembicaraan beralih ke soal syarat-syarat untuk menjadi imam. Jadi, dengan agak melakukan simplifikasi, kita bisa mengatakan bahwa *concern* politik yang ada dalam pengalaman historis umat Islam sejak dahulu adalah menyangkut "pribadi" yang personal dari penguasa. Dengan kata lain, menyangkut "penggembala", bukan "polis". Ini bisa dipahami, karena perkara "penunjukan" imam inilah yang menjadi bahan persengketaan sejak wafatnya Rasul hingga sekarang: antara kaum Sunni dan Syi'ah. Spekulasi ulama dan filsuf Islam sepanjang sejarah hampir tertumpah pada soal pengangkatan imam atau "imamah" ini: apakah imamah merupakan kawasan yang bisa diperdebatkan secara "demokratis" ataukah sesuatu yang "tertutup", karena telah menjadi "hak" dari keturunan Nabi (baca: *ahlul bait*). Ibnu Taymiyyah telah menulis sebuah karya yang begitu tebal, luas dan eksaustif tentang topik ini. Baca bukunya yang berjudul *Minhajus Sunnah fi Naqdi Kalamisy Syi'ah al-Imamiyyah*.

⁹ Jangan lupa, bahwa judul lengkap buku Ibn Taymiyyah di atas adalah *as-Siyasah asy-Syar'iyyah fi Ishlahir Ra'i war-Ra'iyyah*. Jadi aksentuasi di situ diletakkan pada kata "ishlah" atau penyucian "pribadi" penggembala dan gembalaannya.

sekedar sebagai sebuah praktik “penggembalaan,” seperti yang dilakukan oleh al-Farabi dan para filsuf yang tergabung dalam “sekolah” Ikhwanus Safa. Yang pertama menuangkan pemikirannya dalam risalah *al-Madinatul Fadhillah*, sementara yang kedua menuangkannya dalam *Rasail Ikhwanis Shafa wa Khillanil Wafa* yang berjumlah lima puluh dua risalah. Namun, dalam perkembangan berikutnya, eksperimen filosofis ini ternyata kurang populer, dan yang lebih diterima oleh mayoritas umat Islam adalah kedua buku karya al-Mawardi dan Ibnu Taymiyyah tersebut. Artinya, pengelolaan kehidupan publik yang dimengerti sebagai “siyasah” lebih populer ketimbang sebagai “politik”.

Walhasil, unit politik terkecil dalam konsep “siyasah” adalah *pribadi*, baik “ra’i” (penggembala) atau “ra’iyyah” (gembala). Sementara dalam konsep “politik”, unit terkecil adalah “polis” atau kota; lebih tepatnya: polis sebagai wadah dari “komunitas politik”. Oleh sebab itu, konsep tentang pembinaan kehidupan politik dalam suatu “polis”, sebagaimana dimengerti oleh umat Islam, lebih merupakan kelanjutan saja dari tindakan “penyucian pribadi” atau *tahdzibul akhlaq*, untuk

meminjam judul bukunya Ibnu Miskawaih. Salah satu hadis yang sangat populer di kalangan umat adalah “*ibda` binafsik*,” mulailah dari dirimu sendiri¹⁰. Barangkali disebabkan oleh penggambaran “siyasah” sebagai kelanjutan saja dari “moral pribadi” ini, sejumlah pemikir Islam beranggapan bahwa ditinjau dari pengalaman (politik) Barat modern, Islam tidak mempunyai apa yang mereka sebut “sistem politik”. Atau, jika dirumuskan dengan cara lain yang lebih positif, pengertian politik dalam Islam berangkat dari kesadaran akan “siyasah” itu, yakni suatu ekstensi dari moral dan kesalehan individu¹¹.

Akibat dari perbedaan pandangan tentang watak pengelolaan kehidupan publik ini, maka timbul konsekwensi berikut yang saya ajukan sebagai tesis kedua, yakni pandangan bahwa *politik adalah kepanjangan dari “ibadah” sebagai ritualisme*. Jika memakai kosa kata fikih, politik lebih menyerupai “salat” ketimbang “zakat”. Politik lebih dikaitkan dengan dimensi vertikal (salat) dari keberagamaan seorang muslim, ketimbang dimensi horizontalnya (zakat)¹². Politik telah mengalami “ritualisasi” atau pengibadahan dalam pengertian yang sempit. Oleh karena itu, di lingkungan umat

¹⁰ Di sini, kita bisa membuat suatu perbandingan yang menarik. Jika dalam pengalaman historis masyarakat Barat, politik dianggap paralel dengan kosmos yang mekanistik dan statis, atau dengan “*ekuilibrum*” atau keseimbangan biologis yang terdapat dalam tubuh manusia, maka dalam pengalaman historis umat Islam, “siyasah” dianggap sebagai kepanjangan dari moral individu. Dengan kata lain, kata “politik” berhubungan dengan aspek yang statik, behavioral, mekanistik serta deterministik dari individu (atau lebih tepatnya: **tubuh**), sementara “siyasah” lebih berkaitan dengan aspek yang dinamis, voluntaristik, dan etis dari individu. Tentang kosmos yang mekanistik dalam pandangan masyarakat Barat, lihat catatan kaki no. 7 di atas. Tentang penyetaraan antara “politik” dengan aspek individu yang behavioral dan deterministik, baca, George Ritzer, *Sociological Theory* (New York: McGraw-Hill, 1992) edisi ketiga, terutama bab “A Historical Sketch of Sociological Theory: The Early Years”.

¹¹ Bagi saya, pandangan bahwa Islam tidak mempunyai sistem politik semacam ini, sebenarnya, adalah gambaran *par excellencia* dari kesadaran akan “siyasah”. Di Timur tengah, pemikir yang paling populer dengan pandangan seperti ini adalah Ali Abdurraziq yang menulis buku sangat kontroversial, *al-Islam wa Ushulul Hukum*. Di Indonesia, Gus Dur adalah di antara yang terdepan dalam mengemukakan pandangan ini, selain Cak Nur. Untuk diskusi yang agak mendalam tentang topik ini, baca, Agus Edi Santoso (ed.) *Tidak Ada Negara Islam: Surat-surat Politik Nurcholish Madjid – Mohamad Roem* (Jakarta: Djambatan, 1997).

¹² Dalam masyarakat Islam, konsep zakat juga mengalami “ritualisasi” serupa, sehingga lepas dari *concern* yang terkandung di dalamnya untuk menangani ketimpangan sosial-politik yang dihadapi umat. Banyak upaya “penyelamatan” (*redemption*) telah dilakukan untuk menghindarkan zakat dari gempuran ritualisasi ini. Baca, Masdar F. Mas’udi, *Agama Keadilan* (Jakarta: P3M, 1993), cet. Ke-3.

Islam, terdapat pandangan yang kuat untuk memandang politik (dalam pengertian "siyasah") sebagai derivat saja dari "salat". Pandangan yang serba-ritual telah begitu mantapnya di lingkungan umat Islam, sehingga aspek-aspek "ritualistis" inilah yang pertama-tama muncul ke permukaan setiap kali agenda perjuangan politik disusun oleh tokoh-tokoh Islam. *Pengibadahan politik* tersebut — kalau boleh menggunakan istilah ini — kemudian menutup agenda-agenda perjuangan politik yang menyangkut kondisi nyata umat Islam di level akar rumput. Karena "siyasah" lebih dekat kepada "salat", maka esensi tindakan berpolitik di mata umat Islam juga lebih dikaitkan dengan kesalehan invidual serta dimensi vertikal dari keberagaman seorang muslim. Nasib "siyasah" setali tiga uang dengan konsep "zakat". Sebagaimana kita tahu, zakat juga diritualisasikan begitu rupa sehingga lebih mendekati "kesalehan pribadi" yang lepas dari usaha pemberdayaan umat Islam agar lepas dari "penindasan struktural" dalam masyarakat.

Walhasil, bermula dari anggapan tentang pengelolaan kehidupan publik sebagai "siyasah", penggembalaan hewan ternak, muncullah ritualisasi atas "siyasah" sehingga lepas dari esensinya yang pokok: *pengaturan atas 'polis' sebagai wadah dari komunitas politik yang berkeadaban.*

Perbedaan kedua antara pengelolaan kehidupan publik yang dimengerti sebagai "siyasah" dan yang dimengerti sebagai "politik" adalah menyangkut penghuni dari ruang politik yang bernama 'polis' itu. Inilah tesis ketiga yang akan saya uraikan di

bawah ini.

Politik, publik, dan "ra'iyah"

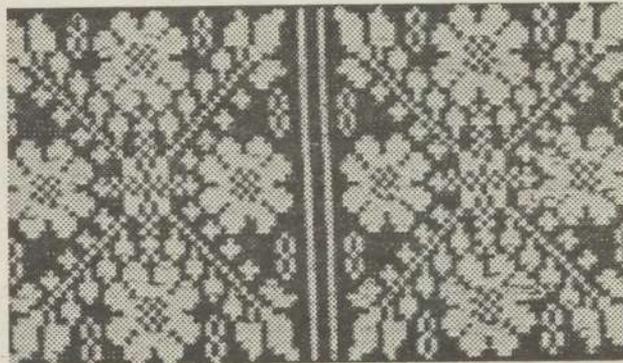
Penghuni dari ruang politik adalah salah satu topik pembicaraan yang penting untuk diperbincangkan: bagaimana publik atau "ra'iyah" harus diperlakukan dalam suatu 'polis' yang berkeadaban.

Secara ringkas dapat dikatakan bahwa politik memandang penghuni "polis" sebagai "publik", sementara "siyasah" memandangnya sebagai "ra'iyah", gembala. Perbedaan ini sangat mempengaruhi formasi diskursif atau pembentukan konsep mengenai hak-hak warga negara, baik dalam pengalaman sejarah umat Islam maupun masyarakat Barat. Spekulasi mengenai hak-hak warga-negara dalam sejarah Islam boleh dianggap sangat minim. Dalam praktik-diskursif umat Islam, soal hak-hak warga negara ini boleh

dianggap sebagai sesuatu yang "tak terlihat" (*invisible*), persis seperti kedudukan perempuan yang "dicadari", baik pada tingkat praktis atau diskursif¹³.

"Publik", berbeda dengan "ra'iyah", mengandung suatu asumsi terselip tentang hak untuk

mengemukakan pendapat secara bebas, hak untuk melakukan oposisi terhadap pemerintahan yang sah. Dari kata "publik" itulah lahir turunan kata "*to publish*", artinya menerbitkan atau mengumumkan suatu pendapat. Sementara "ra'iyah" mengandung asumsi bahwa penghuni suatu ruang politik hanyalah *derivat*, subordinat, yang tunduk begitu saja kepada sang "ra'i",



¹³ Tentang asal-usul *pendadaran* perempuan dalam praktik-diskursif umat Islam ini, baca, Fatima Mernissi, *Woman and Islam: An Historical and Theological Enquiry* (Oxford: Basil Blackwell, 1991), terutama pada bab "A Tradition of Misogyny 1, 2". Untuk kritik atas fenomena *pendadaran* ini, dengan merujuk kepada pengalaman masyarakat Arab, baca, Nawal El Saadawi, *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World* (London: Zed Press, 1980).

penggembala. Kesadaran masyarakat (politik) Islam sebagai "ra'iyah" ini seringkali ditekankan dalam pelbagai risalah atau tulisan tentang filsafat politik yang ditulis oleh ulama Islam. Nampaknya, penempatan umat sebagai "ra'iyah" *vis a vis* pemerintah tersebut telah diterima begitu rupa sehingga dianggap sebagai hal yang *given*, normal dan alamiah. Pengalamiahan (*tathbi*; *naturalization*) ini menutup perhatian ulama Islam untuk melakukan refleksi yang lebih mendalam dan bertanggungjawab mengenai hak-hak warga-negara¹⁴.

Penggambaran masyarakat politik sebagai "ra'iyah" juga mengandung asumsi bahwa mereka bukanlah suatu entitas politik yang *terpisah* dari negara. Penggembala dan gembalaannya adalah dua entitas yang sulit dipisahkan. Dalam tingkat tertentu, penggambaran semacam ini sejajar dengan pengertian negara sebagai "keluarga" yang dipimpin oleh Bapak atau Fuhrer dalam apa yang sering disebut sebagai "paham negara integralistik"¹⁵. Sementara "publik" dalam pengalaman sejarah politik masyarakat Barat (Eropa), tampil sebagai entitas politik yang terpisah dan independen dari pemerintah, sehingga dapat berfungsi sebagai pengontrol. Jika kita lihat "sejarah kesadaran" masyarakat Barat, maka salah satu hal yang menonjol adalah kian kuat dan kukuhnya kecenderungan untuk memisahkan "masyarakat" dari negara, sebagaimana terlihat dalam perkembangan wacana mutakhir tentang "civil society"¹⁶. Melihat pengalaman kontemporer mengenai meluasnya gejala negara otoriter-birokratik di sejumlah besar kawasan dunia Islam, refleksi yang lebih mendalam dan bertanggung

jawab atas wacana mengenai hak-hak warga negara ini amat mendesak dilakukan. Melihat perbandingan antara konsep tentang "publik" dan "ra'iyah" sangat bermanfaat untuk tujuan tersebut.

Din, 'aql dan siyasah

Guna menggambarkan betapa sulitnya kata "siyasah" ini menampung gagasan yang diusung lewat kata "politik", saya akan mengkaitkan istilah tersebut dengan istilah-istilah kunci lain yang cukup vital dalam membentuk "kesadaran politik" umat sepanjang sejarahnya. Kata-kata kunci yang saya maksud itu adalah "din" dan "'aql". Dua kata ini, dalam pengalaman diskursif umat sepanjang empat belas abad, telah menjadi bahan percekocokan yang cukup tajam, sebegitu rupa sehingga menjadi "trauma" yang terus menerus membayangi "bawah sadar politik" umat.

Jika ditelusuri ke akar katanya, kedua istilah tersebut hampir bisa dikatakan satu rumpun dengan kata "siyasah": keduanya adalah refleksi dari pengalaman suatu kehidupan publik dalam konteks "penggembalaan". Dengan pelbagai variasinya, kata "din" sebetulnya mempunyai makna "ketundukan". Kata kerja "*dana-yadinu*" berarti: ia tunduk. Dalam salah satu konteks penggunaannya yang populer, "din" digunakan untuk menunjuk kepada ketundukan hewan ternak kepada penggembalanya. Dengan kata lain, kata "din" adalah berhubungan dengan kondisi "jinak", di mana diandaikan adanya suatu hubungan yang a-simetris antara yang "menjinakkan" dan yang "dijinakkan". Hubungan yang a-simetris ini bisa ditelusuri kepada salah satu turunan dari kata "din"

¹⁵ Untuk kritik atas penerapan paham ini dalam konteks negara Orde Baru, baca Marsillam Simanjuntak, *Paham Negara Integralistik* (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1997), cet. ke-2.

¹⁶ Tentu ada kecenderungan yang menuju ke arah sebaliknya, yakni menempatkan masyarakat (sipil) sebagai subordinat yang memperoleh bentuknya yang sempurna dalam negara (seperti dalam pemikiran Hegel), atau malah menempatkan negara sebagai institusi politik yang memeralat "masyarakat" (proletar) itu sendiri (seperti dalam pemikiran Karl Marx). Baca, Robert Fine, "Civil Society Theory, Enlightenment and Critique" dalam Robert Fine dan Shirin Rai (Eds.), *Civil Society: Democratic Perspectives* (London: Frank Cass, 1997), hal. 7-28.

itu, yakni “dain” atau hutang. Kata “da’in” berarti pemberi hutangan atau kreditor, sementara “madin” berarti penghutang atau debitor¹⁷. Hubungan antara kedua pihak itu biasanya tidak seimbang.

Kata “aql” adalah juga suatu *vocab* yang acapkali digunakan untuk kebutuhan-kebutuhan penggembalaan ternak. Dilihat dari sudut akar-kata, “aql” berarti mengikat suatu hewan agar tidak lepas¹⁸. Itulah sebabnya fakultas kejiwaan yang memungkinkan manusia untuk menimbang benar dan salah (logika), baik dan buruk (etika), indah dan jelek (estetika), dalam pengalaman diskursif umat disebut sebagai “aql” yang kemudian masuk ke dalam kosa kata Melayu: akal. Sebab, fakultas inilah yang “mengikat (mengendalikan)” agar manusia tidak terperosok ke dalam tindakan-tindakan yang *a-human*, tak manusiawi. Kedua istilah tersebut, *din* dan *aql*, dengan demikian berhubungan dekat dengan kata “siyasah” yang artinya menggembalakan suatu ternak.

Dari penelusuran akar kata kedua istilah ini, saya ingin menunjukkan bahwa baik pada level kehidupan publik yang bersifat duniawi atau

kehidupan privat yang bersifat keagamaan (*diny*) atau intelektual, kesadaran diskursif umat lebih banyak dibentuk oleh pengalaman “penggembalaan” yang bersifat pribadi, kongkrit, personal, serta kontak langsung (*immediacy*). Karena alasan-alasan inilah, saya berani mengatakan bahwa “kesadaran politik” umat lebih bisa dibangkitkan oleh tindakan politik yang bersifat langsung. Istilahnya barangkali adalah “*immediate politics*”¹⁹, suatu pengalaman politik yang mendekati kehidupan kolektivitas yang berwatak pastoral di pedesaan.

Oleh karena “siyasah” lebih mendekati praktik politik yang langsung, maka “politik” dalam pengalaman diskursif umat lebih dekat kepada pengertian “*craftmanship*” atau keterampilan. Jika kita merujuk kepada gramatika bahasa Arab, pola *fi’alah* biasanya sering digunakan untuk menunjuk suatu ketrampilan, pekerjaan, dan profesi atau *shina’ah*²⁰. Dan inilah yang terjadi, jika kita menelaah naskah-naskah klasik yang berkaitan dengan konsep penyelenggaraan kehidupan publik sebagaimana tertampung dalam istilah “siyasah”²¹. Ide dasar yang muncul dalam hampir semua naskah-naskah itu adalah pengertian “siyasah”

¹⁷ Untuk seluruh konteks penggunaan akar kata *d-y-n* ini, baca Ibnu Jinni, *al-Khasha’ish*. Dawam Rahardjo juga membuat salah satu ulasan yang cukup menarik tentang kata “din” ini dalam salah satu entri ensiklopedinya. Baca, M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), hal. 107-131.

¹⁸ Ingat sebuah peristiwa ketika Nabi melihat seorang sahabat membiarkan hewan yang dikendarainya lepas tak diikat di depan Masjid. Tanya Nabi, “Kenapa dibiarkan lepas?” Jawab sahabat itu, “Saya bertawakkal kepada Allah.” Nabi menukas, “Ikatlah, baru kemudian bertawakkal.” Dalam teks Arabnya, “*i’qilha tsumma tawakkal ‘alallah*.” Hadis ini bisa dibaca dalam *Bulughul Maram, min Adillatil Ahkam* karya Ibnu Hajar al-‘Asqallani.

¹⁹ Istilah ini jelas sangat tidak standar. Akan tetapi, dalam wacana politik kontemporer, salah satu soal yang menarik perhatian banyak pihak adalah kritik terhadap “positivisme” politik modern: suatu politik yang dibangun atas dasar asumsi tentang singularitas dan homogenitas dari “*citizen*” atau warganegara. Kritik itu, antara lain, datang dari kaum feminis yang mengancam politik modern yang *sok* tak peduli pada gender itu (*un-gendered politics, genderless politics*), sebagai *menipu*. Sebagai gantinya, para pengkritik itu mengajukan suatu paradigma politik yang berlandaskan pada “heterogenitas dan *difference*”. Istilah “*immediate politics*” yang saya ajukan di atas, kira-kira, mendekati paradigma yang terakhir itu. Baca, Anne Phillips, *Democracy and Difference* (Cambridge: Polity Press, 1993), hal. 90-102.

²⁰ Misalnya *tijarah*: keterampilan berdagang; *zira’ah*: keterampilan bertani; *sibahah*: keterampilan berenang, dan sebagainya. Dengan demikian, *siyah* berarti ketrampilan “menggembala”. Tentang kaitan antara “siyah” dengan makna keterampilan ini, baca, Bernard Lewis, *Bahasa Politik Islam*, terj. Ihsan Ali-Fauzi (Jakarta: Gramedia, 1994), hal. 177-202.

²¹ Sekedar contoh dari naskah-naskah klasik itu, selain dua karya al-Mawardi dan Ibnu Taymiyyah yang telah disebutkan di atas, adalah: *Kitabul Kharaj* karya Abu Yusuf, *al-Itikbar Li Ahkamil Kharaj* karya Ibnu Rajab; *Kitabul Amwal* karya Ibnu Sallam; *Nashihatul Muluk* karya al-Mawardi; *Kitabul Taji Akhlaqil Muluk* karya al-Jahidz, dll.

sebagai keterampilan, bukan suatu spekulasi yang sifatnya filosofis. Di sinilah kita mengalami kesulitan untuk memahami konsep "politik" sebagaimana dipergunakan dalam praktik diskursif masyarakat modern, dari sudut pandang kata "siyasah". Politik dalam penggunaan modern juga mengandung makna "ketrampilan itu, sebagaimana dicerminkan melalui adagium "*politics is the art of possibility*". Namun, politik dalam penggunaan modern, pada awalnya, adalah spekulasi filosofis sebagaimana tercermin dalam karya-karya Locke, Rosseau, Hobbes, Mill, Voltaire, Bentham, dan lain-lain.

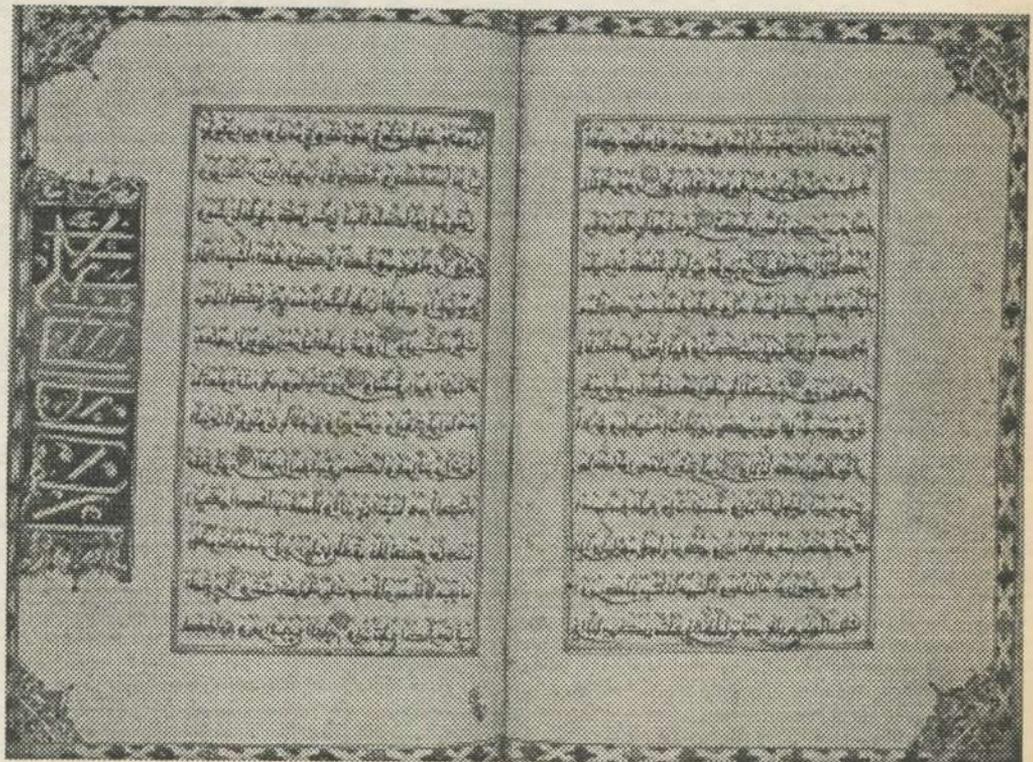
Pemahaman "siyasah" sebagai ketrampilan, ternyata, menimbulkan pelbagai dampak yang tidak sepele. Karena dipahami sebagai "keterampilan", maka wacana siyasah akhirnya, seperti telah disebut di muka, terjatuh kepada "formalisme" fikih. Sebagaimana kita tahu, pendekatan fikih yang formalistis terhadap segala hal, pada akhirnya juga mendorong seseorang untuk memahami segala tindakan sebagai sekedar ritualisme yang setara juga dengan keterampilan.

Secara ringkas, ritualisme dapat dirumuskan sebagai semacam "reifikasi" atau pembekuan perintah-perintah agama, sehingga tercerabut dari komitmen keberagaman serta keinsafan yang intens. Siyasah sebagai keterampilan berarti adalah penyelenggaraan kehidupan publik hanya berdasarkan kaidah-kaidah keagamaan, tanpa dikaitkan dengan

problem-problem kongkrit yang dihadapi oleh umat.

Pembentukan wacana: penyingkiran dan penyingkapan

Uraian di atas tak boleh diartikan, bahwa konsep-konsep tentang "siyasah", "ra'i", dan "ra'iyah" sebagai kenyataan linguistik, dengan sendirinya, membentuk cara-pandang yang unik dari masyarakat Islam terhadap "politik". Jika di atas dikatakan bahwa suatu kata bukan saja mewakili kenyataan linguistik, tetapi juga pandangan dunia, maka hal itu sama sekali tidak mengabaikan faktor-faktor sejarah yang sangat mempengaruhi formasi diskursif atau pembentukan wacana tentang "siyasah". Islam sebagai sebuah ajaran tidak bisa serta merta mempengaruhi sepenuhnya pembentukan wacana tentang "siyasah". Sebab, faktor-faktor kesejarahan kadang justru lebih menentukan ketimbang ajaran itu sendiri. Sebagai contoh, pemahaman "siyasah" sebagaimana tergambar di atas, lebih banyak dipengaruhi oleh pengalaman



sejarah umat Islam pada masa dinasti 'Umayyah sepanjang abad satu dan dua hijriyyah. Hal yang serupa juga bisa kita katakan tentang umat Islam di Indonesia. Pengalaman historis umat di sini amat besar sekali pengaruhnya terhadap pembentukan wacana tentang "siyasah".

Hal yang amat menonjol dari pembentukan wacana tentang "siyasah" itu adalah tersingkirnya berbagai agenda pokok dari struktur kesadaran umat. Dari proses ritualisasi "siyasah" (juga zakat), misalnya, seperti disebutkan di atas, pelbagai agenda politik yang penting tersingkir: pemberdayaan umat dari struktur ketidakadilan, pemberdayaan warga negara di hadapan pemerintah yang otoriter, dan sebagainya. "Penyingkiran" semacam ini membuat umat "lupa" akan struktur-struktur ketidakadilan dalam masyarakat, serta menganggap hal tersebut sebagai bukan dari "concern" profetis agama. Pembentukan wacana tentang "siyasah" telah menciptakan "kawasan yang terlupakan" dalam struktur kesadaran umat—suatu kawasan yang oleh Mohamed Arkoun disebut sebagai "*alla mufakkar fihi*"²².

Jika ada tugas pokok yang harus dilakukan dengan segera oleh umat, tentu adalah menyingkapkan asumsi-asumsi yang tersembunyi di balik kata "siyasah" itu, untuk kemudian membongkar daerah-daerah yang terlarang itu, sehingga agenda-agenda sosial-politik yang sebelumnya "*invisible*" (tak terlihat), tak terpikirkan, menjadi terlihat dan bisa dipikirkan kembali oleh seluruh umat. Beban ritualisme yang dipikul oleh umat begitu beratnya, sehingga mempengaruhi hampir semua formasi diskursif mereka selama ini. Alangkah metaforiknya kalimat yang pernah dilontarkan oleh Muhammad Abduh pada awal abad ini, *al-Islamu mahjubun bil muslimin*. Jika diparafrasekan dalam pemahaman Arkounian, maka kalimat itu akan berarti begini: sesungguhnya Islam telah tertutup (*mahjub*) gara-gara "praktik diskursif" umat yang menyingkirkan pelbagai wacana dan agenda sosial-politik ke wilayah "tak terpikirkan". Bagaimana menyingkapkan "tirai" (*hijab*) tersebut, adalah pertanyaan yang selalu memanggil-manggil, bagai azan yang kumandangnya bergema setiap waktu. ❖ ❖

²² Konsep tentang "*alla mufakkar fihi*" atau "*al-mustahil at tafkiru fihi*" ini sering digunakan oleh Mohamed Arkoun dan Muhamad 'Abid Al-Jabiry. Konsep ini sering dipakai oleh para penulis yang menggunakan analisa wacana (*discourse analysis*). Secara ringkas, analisis wacana bisa diterangkan demikian: setiap konstruksi teori, konsep, ideologi atau apa saja namanya, pasti akan mengakibatkan "penyingkiran". Pembentukan wacana pikiran Sunni, misalnya, akan mengakibatkan "penyingkiran" banyak hal: kritik atas "sakralisasi" generasi sahabat dan tabi'in, penelusuran faktor-faktor historis yang membentuk sejarah kenabian, pengungkapan motif-motif politis dalam kodifikasi Qur'an, dan sebagainya. Karena "penyingkiran" itulah, setiap wacana biasanya membentuk triangel bidang-bidang yang mungkin dan tak mungkin terpikirkan. Pertama adalah bidang yang secara "sadar" dipikirkan; kedua adalah bidang yang tak pernah secara sadar dipikirkan, akan tetapi masih mungkin dipikirkan; ketiga adalah bidang yang mustahil bahkan dilarang untuk dipikirkan. Analisis wacana hendak menunjukkan, pertama, bahwa konstruksi suatu wacana bukan saja berlangsung melalui bidang-bidang yang secara "sadar" diperbincangkan. Sebaliknya—ini yang kedua—justru konstruksi itu lebih banyak melalui bidang-bidang yang tak pernah diperbincangkan. Dengan kata lain, "yang didiamkan" justru merupakan unsur konstitutif yang lebih dominan dalam formasi diskursif, ketimbang "yang dibicarakan". Analisis wacana ini paralel dengan pemahaman psikoanalisis mengenai pembentukan "subyek" yang sadar. Oleh karena itu, seperti yang dilakukan oleh Al-Jabiry, tugas analisis wacana (*tahlilul khitab*) adalah menyingkap yang tak terkatakan (dalam bahasa Arkoun, "*alla mufakkar fihi*") dalam setiap wacana atau *khitab*. Tentang teori wacana, baca, Diane Mcdonell, *Theories of Discourse: An Introduction* (Oxford: Basil Blackwell, 1986). Tentang penerapan teori wacana terhadap formasi diskursif dalam Islam, baca, Muhammad 'Abid Al-Jabiry, *ibid*. Selain karyanya yang sudah disebut di atas, karya-karya Arkoun lain yang relevan dengan topik ini adalah *Tarikhhiyyatul Fikri al-Islami*. Suatu studi yang agak luas tentang pikiran-pikiran Arkoun dalam bahasa Indonesia terdapat dalam, Johan H. Meuleman, *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme* (Yogyakarta: LKiS, 1994), terutama artikel yang ditulis oleh M Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam."