

MENUJU ETIKA POLITIK MEMBEBAHKAN: Proses Terbentuknya Nalar Etik dalam Politik Islam



Muhammad Al-Fayyadl
Mahasiswa Filsafat Islam
IAIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Prolog

Hubungan antara etika dan politik dalam Islam sebenarnya merupakan bahan kajian yang cukup klasik. Pertanyaan yang sering mengemuka adalah menyangkut korelasi etika dan politik: apakah sistem politik Islam harus didasarkan sepenuhnya pada pertimbangan etis? Bila ya, apakah dengan demikian etika menjadi sumber otoritas bagi langgengnya suatu tatanan

politik (*political order*)? Wacana etika politik dalam tradisi (politik) Islam tidak dapat dilepaskan dari tuntutan membangun suatu kekuasaan politik yang bertumpu pada ajaran agama, dengan menempatkannya sebagai satu-satunya pemberi legitimasi yang absah. Sepanjang sejarahnya, legitimasi yang diberikan agama atas politik telah membawa implikasi-implikasi serius, yang secara *sui generis* bermuara pada upaya politisasi agama. Tak terkecuali hingga zaman modern ini, fenomena tersebut masih berlangsung dalam skala yang cukup luas, dan berakibat pada terjadinya kooptasi kekuasaan terhadap kebebasan politik masyarakat Islam. Dalam perkembangan terakhir, misalnya, selalu bergulir isu-isu yang mendesak diwujudkan sebagai “negara Islam”.¹ Tuntutan demi tuntutan akhirnya memang berujung pada makin dominannya asumsi bahwa, dalam menjalani perannya, politik menjadi bagian yang tak terelakkan dari “institusi” agama itu sendiri. Dan demikian pula sebaliknya.

Tulisan ini ingin melihat relasi etika, moralitas, agama, dan politik dari

¹ Penggunaan jargon ini kini lazim dipakai kekuatan-kekuatan politik di negara-negara Muslim di Timur Tengah untuk mengampanyekan gerakan yang disebut “Islam Politik (*Political Islam*).” Lihat, Frank Stoakes, “Political Forces in the Middle East”, dalam, Syafiq Mughni (ed.), *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History* (Montreal: McGill Indonesian IAIN Development, t.t.), hlm. 17-26; John L Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, (Oxford: Oxford University Press, 1983).

perspektif historis, dan mengukurnya dari sejauh mana ketiga hal tersebut memben-tuk struktur nalar berpikir yang diken-dalikan *episteme* tertentu. Pendekatan semacam ini jelas akan mengakomodasi sejumlah metodologi berpikir yang ditawarkan pemikir Muslim kontemporer, terutama M. Abid Al-Jabiri dan Moham-med Arkoun, yang melihat politik dari preferensi semantik-ideologis yang secara signifikan bekerja di bawah apa yang mereka istilahkan "Nalar" (*Aql*). Analisis selanjutnya diarahkan untuk membedah penyebab dan pendukung eksistensi politik Islam—sebagai konsep dan *praxis*—dalam kurun sejarahnya yang pan-jang, yang salah satunya melibatkan penggunaan etika politik sebagai basis ideologisnya.

Latar Belakang:

Mendefinisikan Politik Islam

Perhatian dalam menimbang hu-bungan antara Islam dan politik lebih sering muncul sebagai sebuah apologi belaka dibanding teoretisasi yang mampu memetakannya secara komprehensif. Alasan mengapa kita selalu gagal mele-takkannya dalam suatu teoretisasi mema-dai adalah kurangnya pembacaan sintag-matik yang melihat kedua konsep—"Is-lam" dan "politik"—sebagai penanda (*sig-nifier*), dalam kaitannya dengan konsep-konsep kunci lainnya, seperti Allah (*Rabb*), Wahyu (*Revelation*), Nabi, dan *ummah*. Dalam memahami relasi yang mengikat satuan-satuan tersebut, per-bacaan ini mencoba menelusuri faktor-faktor historis-sosiologis yang terjadi di awal kemunculan Islam dan beberapa masa pembentukan (*formative period*) sesudahnya.

Islam lahir sebagai suatu ajaran dan gerakan politis sekaligus. Sebagai ajaran, ia memberikan acuan-acuan nor-matif yang memosisikan otori-tas transendental ketuhanan dalam kapasitas sumber kebe-naran yang abadi dan absolut. Tapi, bagaimanapun, Islam terlahir di Tanah Arab yang dikenal dengan tradisi politik yang kental dengan primor-dialisme kesukuan, borjuasi di kalangan elit Mekkah, dan pemujaan mitologis atas ke-kuasaan politeistik. Meng-



hadapi semua itu, ajaran normatif Islam harus diterjemah ke dalam praksis politik yang lebih *applicable*. Misi kenabian Muhammad SAW. selama di Makkah, yang berpuncak dengan kepemimpinannya di Madinah, adalah pengalaman politik yang diturunkan dari prinsip-prinsip normativitas ajaran Islam.

Menggarisbawahi kenyataan ini, Arkoun melihat keterkaitan antara agama dan politik sesungguhnya berlangsung dalam tataran *nilai*: bagaimana Nabi menempatkan diri sebagai subyek politik yang memperoleh otoritas transendental untuk mengelola kehidupan yang serba profan. Otoritas itu diperolehnya secara langsung dari Allah, sebagai "aktan utama" (*l'actant premier*) sekaligus Subjek yang menggerakkan seluruh proses pewahyuan dan kenabian. Status dan figur Nabi yang menjadi "aktan perantara" (*l'actant médiatur*) dalam rangkaian siklus pene-

rimaan dan penyampaian wahyu ini jelas makin menegaskan pentingnya peran politik aktif Nabi dalam setiap pengambilan keputusan yang menyangkut kepentingan *ummah*. Konsep *ummah* dalam konteks pewahyuan semacam ini adalah abstraksi yang paling konkret dari gagasan otoritas transendental yang telah tertransformasi ke dalam ruang kehidupan praktis. Di dalam lingkungan *ummah*-lah, obyek penerima wahyu, yaitu orang-orang *mukmin* dan *kafir*, menduduki predikatnya sebagai "aktan ketiga" (*le troisième actant*), mata rantai terakhir dari rentetan proses pewahyuan.²

Segala peristiwa dan kejadian yang terjadi semasa pengalaman Nabi di Madinah dengan demikian harus dikorelasikan dalam konteks pewahyuan Kitab Suci yang dinamis dan progresif.³ Karena itulah, dua idiom konseptual yang mesti dicermati dalam konteks ini adalah sejauh

² Analisis semiotik yang dipakai Arkoun di sini dipengaruhi *mainstream* filsafat strukturalisme yang dikembangkan Andre Greimas, salah seorang pemikir Saussurean yang terkenal di Perancis. Pemikiran Greimas mendapat sambutan luas, tidak saja di kalangan akademis, tapi juga di lingkungan kritikus seni dan budaya *avant-garde*. Lihat, Syafiq Hasyim, "Islam dan Politik, Sebuah Studi Keterkaitan: Telaah Awal Mengenai Pemikiran Mohammed Arkoun", dalam, Johan Hendrik Mauleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, (Yogyakarta: LKiS, cet II 1996), hlm. 135-136. Selengkapnya tentang metodologi Greimas, lihat, Andre J. Greimas, "Structure and History", dalam, Alfred M. Johnson (ed.), *Structuralism and Biblical Hermeneutics*, (Pittsburg-Pennsylvania: The Pickwick Press, 1979), hlm. 57-73. Tetapi, perlu dicatat, dalam beberapa bagian bukunya, Arkoun juga mengaku terinspirasi oleh pendekatan semantik yang dilakukan Toshihiko Izutsu.

³ Arkoun mengidentifikasi ada lima cara-baca yang unik dalam mengkaji progresivitas wahyu, yaitu 1) cara-baca ideologis (*'aqa'id*), yang melihat politik sebagai perwujudan doktrin tauhid; 2) cara-baca semantik-simbolis (*ma'nawi, semantiquement*), yang melihat wahyu sebagai medan re-interpretasi yang tak pernah selesai; 3) cara-baca spasialistik (*makani, spatialement*), yang memasukkan unsur-unsur sosiologis masyarakat Arab sebagai elemen penafsiran; 4) cara-baca temporalistik (*zamani, temporellement*), yang menyertakan segi-segi arkeologis yang menyejarah dalam komunitas umat, dan 5) cara-baca pragmatik (*'amaly, pragmatiquement*), yang menyelami perilaku dan tindakan politis Nabi yang mentradisi hingga sekarang. Lihat, Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islami: Qira'ah 'Ilmiyyah*, terj. Hasyim Shalih, (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qawmi, 1987), hlm. 153-154.

mana Nabi menggunakan *wewenang transcendental* yang dimilikinya untuk mengatur *kekuasaan politis*?⁴ Sejarah membuktikan, eksperimentasi politik Nabi di Madinah akhirnya berhasil membangun suatu format “negara teokratis” dalam perkembangannya yang paling dini. Struktur politik “negara” ini cukup sederhana, karena suasananya dibina di atas basis komunalisme *ummah* yang masih kuat. Dan dengan sendirinya, kenyataan ini meniscayakan tergabungnya kekuasaan politik di tangan Nabi, yang sekaligus bertindak sebagai simbol terpusatnya otoritas keagamaan. Di titik inilah timbul klaim yang mensinyalir bahwa Islam tidak mengenal terpisahnya agama dan politik, atau terbelahnya wilayah spiritual dan profan, yang ukhrawi dan duniawi. Klaim ini memang masih dapat diterima hingga berakhirnya kekuasaan *al-Khulafa’ al-Rasyidin*, namun sepenuhnya tertolak ketika naiknya Mu’awiyah ke tampuk kekuasaan politik, menggantikan ‘Ali ibn Abi Thalib pada 661 M.

Dari paparan di atas, dapat dijelaskan bahwa setiap upaya pemunculan politik Islam tak terlepas dari peristiwa-peristiwa historis yang terjadi semenjak masa kepemimpinan Nabi. Pada gilirannya,

mengendaplah suatu “imajinasi religius” (*al-mutakhayyal al-diny*) yang menganggap format ideal politik Islam itu satu-satunya model yang *legitimate*. Dalam konteks ini, Arkoun melakukan problematisasi dengan mengkritik kecenderungan terjadinya “pembakuan” atas konsepsi politik Islam dan interpretasi atas relasi antar-keduanya yang secara monolitik telah mengabaikan nilai-nilai historisitas (*tarikhiyyah*)⁵ yang menyemangati-nya. Hilangnya dimensi historisitas dalam memahami hubungan Islam dan politik berimbas terhadap gejala pensakralan pemikiran keagamaan dalam ranah kesadaran umat Islam, yang dikukuhkan oleh makin kuatnya cara berpikir yang mengedepankan ortodoksi dan dogmatisme.

Sebelum lebih jauh mengurai mengenai “etika politik”, dapat ditarik kesimpulan bahwa politik Islam—sebagai suatu epistemologi dan konstruksi berpikir—adalah pendekatan yang memandang hubungan antara Islam dan politik dalam batas-batas integralistik yang tak terpisahkan. Kesatuan agama (yang memuat nilai-nilai normatif-transendental) dan politik (dengan nilai-nilai sosiologis-profan) mengandaikan adanya otoritas yang sifatnya mengikat, dan karenanya tidak boleh dilanggar. Otoritas semacam

⁴ “Wewenang transcendental” merupakan terjemahan langsung dari apa yang diistilahkan Arkoun “*as-siyadah al-’ulya*”, yang kira-kira sepadan dengan kata *autorité* dalam bahasa Perancis. Sementara istilah “kekuasaan politis” sebangun dengan kata *al-sulthah al-siyasiyah* (*purvoir politique*). Perbedaan-perbedaan seperti ini tak pelak lagi muncul dari distingsi yang dibuat Arkoun secara ketat antara “*as-siyadah*” dan “*al-sulthah*”. Lihat, Syafiq Hasyim, *Ibid.*, hlm. 139-140; Arkoun, *Ibid.*, hlm.160-161.

⁵ Mohammed Arkoun, “Kayfa Nadrus al-Fikr al-Islami”, dalam bukunya, *Tarikhiyyah al-Fikr al-’Arabi al-Islami*, terj. Hasyim Shalih (Beirut: Markaz al-Inma’ al-Qawmi, 1986), hlm. 12 dst.

ini boleh jadi terpusat di tangan seseorang, seperti pada diri Muhammad SAW, atau terlembagakan dalam suatu institusi *syura* yang memperoleh legitimasi tekstual,⁶ seperti ditunjukkan *khalifah-khalifah* sepeninggal beliau. Namun masalahnya, konfigurasi yang terjalin erat ini terkoyak dan terpecah, sejak tumbuhnya tradisi politik *dawlah*, bermula dari dinasti Umayyah (661-750 M) hingga Abbasiyah (750-1258 M). Terpecahnya kesatuan agama dan politik setidaknya terejawantah pada dua tingkatan: level institusional, dengan terpisahnya *ulama'* dan *umara'*, dan level moral-teologis, dengan pudarnya *image* pemegang kekuasaan yang memiliki kualifikasi *transcendental* yang sepadan atau, minimal, sejalan dengan misi profetik kenabian.

“Sekularisasi” dan Keterkaitan Etika dan Politik

Disintegrasi antara Islam dan politik akhirnya memang benar-benar terjadi, yang dalam realitasnya diperagakan dengan lepasnya tindakan-tindakan politik dari landasan normatif ajaran agama. Tanpa disadari, hal ini malah menimbulkan ketegangan baru yang mengakibatkan berubahnya pola pikir

dalam memandang “pengalaman Madinah” di atas. Datangnya model pemerintahan *dawlah* yang berkarakteristik *monarchihereditis*, di mana kekuasaan politik diwariskan secara turun-temurun, rupanya merupakan momentum yang tepat bagi bergulirnya “sekularisasi.” Pada tataran konseptual, sekularisasi membawa perubahan fundamental atas persepsi integralistik antara Islam dan politik, atau antara *wewenang transcendental* dan *kekuasaan politis*. Sementara pada tataran praktik, terjadi distorsi besar-besaran atas relasi agama dan politik dengan meletakkan posisi agama di bawah kekuasaan politik. Pola relasional sejenis ini mengesankan terjadinya upaya “penundukan” (*subjugation*) nilai-nilai moralistik-normatif agama oleh nilai-nilai kekuasaan *an sich*, dan sekaligus menengarai goyahnya hubungan yang seimbang di antara keduanya.⁷

Yang berlaku selanjutnya adalah kehidupan politik yang dijalankan melalui rasionalitas kekuasaan yang bertumpu pada digunakannya militerisme dan kekerasan.⁸ Dalam kaitannya dengan etika, sistem politik semacam ini telah memberi ruang gerak yang leluasa bagi berkembangnya suatu moralitas yang

⁶ Salah satu ayat al-Qur'an yang secara eksplisit menandakan hal ini adalah: “Hai orang-orang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya, dan *ulil amr* di antara kamu” (QS.4: 59). Bila ayat ini dibaca dari kategori aktan yang ditawarkan Arkoun, maka bisa ditafsirkan bahwa konsep *ulil-amr*, yang dalam konteks sejarah turunnya ayat identik dengan lembaga *khilafah* dan *syura*, berada sejajar dengan fungsi “aktan kedua”, yaitu Muhammad SAW.

⁷ Mohammed Arkoun, *al-Islam al-Akhlaq wa al-Siyasah*, terj. Hasyim Shalih, (Beirut: Markaz Inma' al-Qawmi, 1990).

⁸ Fenomena kekerasan dan militerisme dalam sejarah politik Islam bisa jadi bersifat struktural, menyangkut hubungan antarkelompok institusi agama atau politik, maupun simbolistik, dengan

menempatkan kekuasaan duniawi secara absolut. Kekuasaan dipandang sebagai manifestasi langsung dari *political judgment* yang menyokong fungsi dan *raison d'être* kekuasaan itu sendiri, yaitu mengatur dan memutuskan kebijakan-kebijakan yang nantinya makin melanggengkan eksistensi pemegang kekuasaan tersebut. Menurut Arkoun, hubungan antara etika dan politik mengalami “konversi” dan pergeseran nilai yang serius sejak berkuasanya dinasti Umayyah dan Abbasiyah. Ia menulis:

“Pemerintahan yang didirikan Bani Umayyah dan, sesudah mereka, Bani Abbasiyah, murni lahir di atas pertumpahan darah yang tragis—dan signifikansi peristiwa ini cukup jelas. Di samping itu, terjadi pula konversi dan pemutarbalikan hubungan etika-spiritual yang telah dibina sejak zaman Nabi, yang tercermin dari relasi setimbang antara *wewenang transcendental* dan *kekuasaan politis*. Kini hal ini telah berubah: yang menjadi prioritas adalah kekuasaan politik yang diberlakukan dengan menggunakan cara-cara yang kejam, untuk menjaga bertahannya tatanan politik dan sosial yang kokoh dalam masyarakat. Dengan sendirinya, *dawlah* menjadi kekuatan regulatif dan mekanisme “pemaksaan” yang memperlakukan *wewenang transcendental* sebagai referensi tunggal untuk melegitimasi tindakan-tindakan politiknya yang kehilangan fungsi otoritatifnya (*syar’iyyah*) secara substansial. Karena itulah, ia sanggup menyusun sebuah ideologi “resmi” yang

seolah mencerminkan bentuk atau kekuatan otoritas tertentu dengan memanipulasi realitas sejarah yang sebenarnya, demi kepentingan politik *an sich*. Adapun karakteristik “ideologi” yang khas adalah, bahwa setiap ideologi memberi gambaran yang salah atas segala kejadian sejarah secara sewenang-wenang untuk, pada akhirnya, memelihara stabilitas (kekuasaan) atas sekelompok golongan, melalui suatu *prototype* otoritas tertentu”⁹.

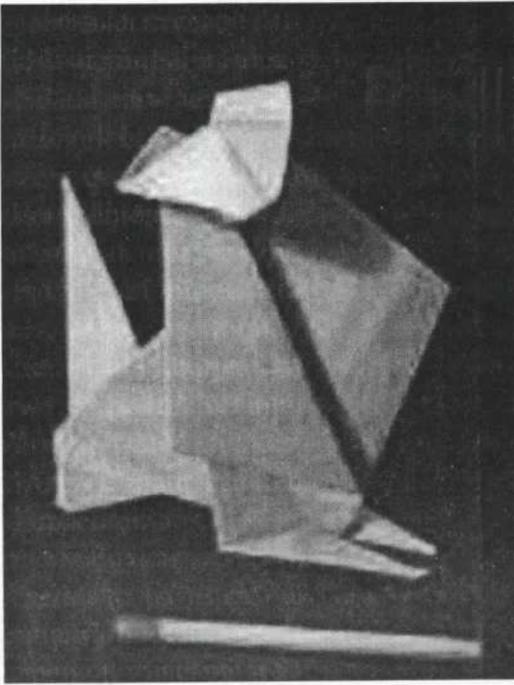
Dari uraian ini bisa dimengerti bahwa dalam perkembangannya etika politik diam-diam telah menjadi penyebab baru bermasalahnya hubungan agama dan politik yang saling bersitegang. Alasan mengapa hal ini terjadi, agaknya dikarenakan terlalu besarnya penetrasi negara (*baca: dawlah*) terhadap “netralitas” nilai-nilai etik yang *genuine*, sehingga menyebabkan berubahnya fungsi etika menjadi alat dan mekanisme ideologisasi politik belaka. Pertanyaannya kemudian: apakah yang terjadi ketika etika politik selalu identik dengan ideologi politik?

Etika Politik Sebagai Infrastruktur Ideologis

Sebelum menjawab tuntas pertanyaan ini, ada baiknya sementara kita tinggalkan dulu perspektif Arkoun, yang melihat relasi etika-politik dari sudut pandang dikotomi *wewenang transcendental* dan *kekuasaan politis*. Penjelasan Arkoun

munculnya monopoli kebenaran dan rezim pengetahuan. Lihat, Ahmad Baso, “Militerisasi Islam: Kritik Nalar Politik Sebagai Kritik Kebenaran”, *Gerbang*, No.10. Vol. IV, 2001, hlm.177-204.

⁹ Arkoun, *al-Fikr al-Islami*, hlm.167-168. Terjemahan bebas ke dalam bahasa Indonesia oleh penulis.



memang sangat bermanfaat untuk menerangkan dinamika pertautan agama, etika, dan politik sebagai paradigma berpikir yang *intersubjective*, diskursif, dan dialektis, tapi tidak cukup membantu penelusuran lebih lanjut, bagaimana ketiga-tiganya terlibat dalam membentuk suatu diskursus “ideologi” yang cukup rumit dan kompleks. Untuk melengkapi analisis Arkoun,

agaknya kita mesti merujuk pada tawaran konseptual Mohammad Abid al-Jabiri, seperti tertuang dalam bukunya, *al-'Aql al-Akhlaqi al-'Arabi*.¹⁰ Karya ini merupakan studi historiografi pemikiran tentang konsep-konsep etika dalam Islam yang paling sistematis dan komprehensif dibanding studi-studi yang pernah ada sebelumnya.¹¹

Dalam menelaah etika sebagai problem politik, langkah pertama yang ditempuh Al-Jabiri ialah mengkritisi asal-usul (*origins*) konsepsi etika dalam nalar pemikiran Arab. Benarkah dalam khazanah kebudayaan Arab telah lama dikenal apa yang disebut “etika”? Ada dua istilah yang lumrah dipakai orang Arab untuk menjelaskan anggapan dan penilaian “baik-buruk” dalam pandangan mereka, yaitu “*akhlaq*” dan “*adab*”. Kata *akhlaq* biasa digunakan untuk beberapa hal sebagai berikut: 1) “kekuatan instingtif” (*quwwah gharizah*) yang timbul dari dalam diri seseorang tanpa disengaja. Gampangnya, kita menyebutnya “watak” (*caractère*); 2) keadaan di mana seseorang kehilangan akal-sehat dan tak terkendali (*tempèrment*); 3) kombinasi antara watak

¹⁰ Mohammad Abid Al-Jabiri, *al-'Aql al-Akhlaqi al-'Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li Nudzum al-Qiyam fi ats-Tsaqafah al-'Arabiyyah* (Maroko: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 2001).

¹¹ Di antara beberapa kajian etika Islam yang acap dijadikan referensi adalah buku Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: EJ. Brill, 1991) dan karya George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar* (1971) dan *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (1985). Sayangnya, dalam studi-studi tersebut, jarang dipakai pendekatan epistemologis yang meneliti keterkaitan etika dengan politik dan sistem-sistem pengetahuan lainnya. Umumnya, titik penekanannya lebih pada etika sebagai konsep yang dirancang oleh sejumlah pemikir Muslim, seperti Ibn Miskawayh, Nasr al-Din al-Tusi, Fakhr al-Din al-Razi, al-Qadi 'Abd al-Jabbar, dan seterusnya

dan tempramen (*suluk*); 4) perbuatan atau tindakan yang disengaja dan menjadi prasyarat dalam bersopan-santun.¹² Pengertian-pengertian semacam ini memang nampak sederhana. Tetapi karena diolah dan dikumpulkan dari teks-teks literatur dan konvensi linguistik masyarakat Arab yang bercorak *bayani*,¹³ maka hal tersebut merepresentasikan suatu realitas yang sesungguhnya tentang persepsi mereka mengenai ukuran-ukuran “etis” tertentu.

Al-Jabiri menemukan sesuatu yang menarik dalam cara mereka berbahasa. Orang Arab banyak menggunakan istilah *akhlaq* untuk melukiskan suatu pranata moralistik yang tidak sepenuhnya berkaitan dengan politik atau “kekuasaan”. Menjelang datangnya Islam, istilah ini cukup lazim diucapkan untuk menilai suatu tindakan yang dianggap menyeleweng atau mencemarkan harga diri (*murū’ah*), dan karenanya tidak layak ditiru. Pada tahap awal, penilaian-penilaian etis seperti itu masih didasarkan pada “kesepakatan sosial” (*social agreement*) yang berlaku,¹⁴ meski pengaruhnya relatif kurang berhasil meredam konflik dan perbedaan kepentingan antar-suku

Arab. Barulah, dengan munculnya Islam, norma-norma etis tersebut memperoleh “legitimasi tekstual”-nya secara mengikat, yaitu dari al-Qur’an dan Sunnah. Namun, betapapun kuat dan intensifnya penggunaan istilah ini dalam komunitas Islam, *area of concerns* yang ditujunya tetap tidak menyentuh politik sebagai obyek yang terpisah dan otonom. Sifatnya selalu saja “a-politis”. Agaknya hal ini disebabkan, pada saat itu, politik bukanlah isu yang terpenting karena terpusatnya “kekuasaan” pada diri Nabi sendiri, sehingga mempermasalahkannya berarti melanggar ketaatan atau ingkar (*kufr*) kepada Allah.

Di sisi lain, istilah ini juga populer dan tersebar luas di kalangan filsuf-filsuf Arab yang menganut paham Platonik dan Aristotelian. Dalam risalahnya yang gemilang, *Tahdzib al-Akhlaq*, Ibn Miskawayh (w. 1030 M) melakukan pendekatan filosofis seputar etika, dengan menilikinya dari rumpun tradisi filsafat Yunani. Ibn Miskawayh berupaya menjelaskan genesis konsep etika, dengan mengandalkan perspektif Platonik yang melihat “jiwa” (*soul*) sebagai titik *locus-tempus* pencapaian moralitas tertinggi.¹⁵ Fokus pembahasannya kemudian dikembangkan

¹² Al-Jabiri, *Op.cit.*, hlm. 35-36.

¹³ *Bayani* adalah suatu epistemologi pengetahuan atau *worldview* yang mengedepankan penalaran tekstual-harfiah dalam menghadapi setiap persoalan. Selengkapnya lihat, Mohammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyah li Nudzum al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-'Arabiyyah*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1993).

¹⁴ Kesimpulan al-Jabiri merujuk pada keterangan Abd al-Qahir al-Jurjani, Abu Hilal al-'Askari, dan Al-Raghib al-Asfahani, para ilmuwan bahasa yang hidup dalam tradisi “Arab murni” (*'Arabi khalis*). Lihat, al-Jabiri, *al-'Aql al-Akhlaqi*, hlm. 32-33, 36.

¹⁵ Fakhry, *Op.cit.*, hlm. 107 dst; Bandingkan dengan Tawfiq al-Thawil, *Falsafah al-Akhlaq: Nasy'atuha wa Tathawwuraha*, (Cairo: Dar al-Nahdhal al-'Arabiyyah, cet IV 1979), hlm. 161-163.

sedereten filsuf-filsuf Muslim lainnya, walaupun dengan *framework* yang tak jauh berbeda.

Demikianlah pada kenyataannya, istilah *akhlaq* tidak mengalami kecenderungan makna yang mengarah menuju pemahaman mendasar tentang “politik” dan “kekuasaan”. Lalu adakah istilah lain yang lebih representatif? Suatu terminologi yang cukup pas dalam konteks di atas adalah “*adab*”. Telaah awal yang dilakukan Thaha Husain, salah seorang eksponen pembaruan Islam di Mesir, mengatakan bahwa istilah ini mengandung muatan etis-ideologis yang amat kental. Alasannya ada dua: pertama, kata *adab* bukanlah produk kebudayaan yang murni “Arab Jahiliyah”, karena tak pernah ada jejak-jejak arkeologis yang membuktikannya—entah berupa teks-teks sajak (*syi’r*), prosa (*natsr*), maupun khazanah sastra Arab kuno lainnya.¹⁶ Dan kedua, ditemukan indikasi bahwa rupanya istilah ini cukup populer di zaman keemasan pemerintahan dinasti Umayyah. Maka, tulis Thaha Husain, “terkadang memang sulit diragukan bahwa kata ini sangat sering terdengar saat berkuasanya Bani Umayyah, tanpa diketahui secara pasti kapan dan pada waktu apakah ia muncul.”¹⁷ Fakta demi-

kian tampaknya harus dibaca dari kerangka bagaimana sebuah tradisi menemui momentumnya yang tepat untuk dikonstruksi, dibangun, direifikasi—tepatnya “diinvensi” (*invented*)¹⁸—sebegitu rupa. Dalam konteks yang lebih terbuka, digunakannya kata *adab* menunjukkan sengitnya kontestasi dalam percaturan politik *dawlah* untuk memperebutkan justifikasi ideologis, justru karena dengan mengangkatnya ke permukaan, wacana tersebut mempermudah tersebarnya “diseminasi kekuasaan” di lingkungan masyarakat Islam.

Tanda-tanda ke arah terciptanya sebuah model “etika politik” itu pun menguat, dengan ditulisnya dua karya kanonik, *al-Adab as-Saghir* dan *al-Adab al-Kabir*, oleh seorang juru nasihat kerajaan bernama Ibn al-Muqaffa’. Dari tokoh inilah, istilah *adab* menemui signifikansinya sebagai konsep pokok yang melatarbelakangi seluruh relasi fungsional antara “etika” dan “politik”. Di tangan Ibn al-Muqaffa’, konsep *adab* menjadi seperangkat “teknik beretika” (*sina’at al-akhlaq*)¹⁹ yang dijalani dengan penuh kesadaran akan hadirnya kekuasaan sebagai tempat individu mengabdikan dan menyerahkan diri secara bulat. Maka,

¹⁶ Al-Jabiri, *Al’Aql al-Akhlaqi*, hlm. 42-43.

¹⁷ Sepenuhnya dikutip Al-Jabiri dari *al-Adab al-Jahili* (1997), dalam, al-Jabiri, *Ibid*.

¹⁸ Tentang pengertian “invensi”, lihat pengantar Eric Hobsbawm, “Introduction: Inventing Traditions”, dalam, Eric Hobsbawm & Terence Ranger (ed.), *The Invention of Tradition*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hlm. 2-14.

¹⁹ Al-Jabiri, *al’Aql al-Akhlaqi*, hlm. 44.

tugas etika adalah mengarahkan sejauh mana politik ketaatan itu terus berlangsung, tanpa disertai keinginan individu untuk menggugat apalagi membangkangnya. Selebihnya, Ibn al-Muqaffa' mengidentifikasi tiga jalur implementasi *adab* sebagai etika politik: 1) praktik wacana (*suluk*) yang mendorong individu untuk bertindak sewajarnya (*comfortable*) *vis a vis* kekuasaan; 2) teks-teks yang ditransmisikan secara oral ataupun tulisan, yang menjelaskan cara-cara bertingkah-laku yang "baik" atau "buruk"—menurut logika kekuasaan; 3) disiplin pengetahuan (*fann*) yang secara spesifik mengodifikasi, membakukan, menyeleksi, dan menormalisasi segala bentuk etika politik yang menyimpang dari *raison d'être* kekuasaan.

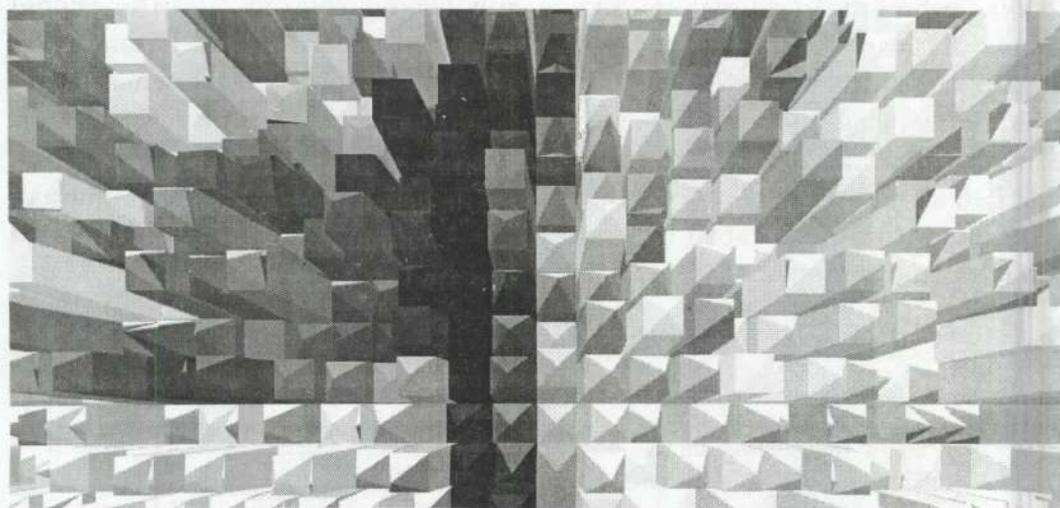
²⁰

Dengan demikian, peran dari sosok Ibn al-Muqaffa' memainkan andil yang

besar dalam perkembangan konseptual etika politik, sedikitnya sebagai infrastruktur ideologis. Tapi, berhenti dengan hanya membaca selintas riwayat dan perjalanan intelektualnya, akan membuat kita mengabaikan kontribusinya yang sangat penting terhadap terwujudnya suatu wacana pengetahuan *fiqh al-siyasah*, yang khusus dirancangnya untuk menyempurnakan fungsi dan kontrol etika politik, yaitu politik kepatuhan.

Dari Pengetahuan Menuju "Political Order"

Dalam sejarah ide, pengetahuan bukanlah obyek mati yang ruang geraknya terbatas pada narasi atau tuturan teks-teks yang mendeskripsikannya. Lebih dari itu, sebuah wacana hidup dan beroperasi sebagai strategi berbahasa yang rumit dan kompleks, karena fungsinya tidak hanya



²⁰ Al-Jabiri, *Ibid.*, hlm. 45.

memetakan *organizations of concepts*, tapi sekaligus membentuk batas koherensi, “kekakuan”, dan stabilitas (*degree of coherence, rigour, and stability*).²¹ Dalam operasinya, setiap wacana menjalani suatu siklus yang unik: berawal dari teks, dan kembali lagi ke teks. Telaah awal relasi etika-politik di atas telah menyinggung salah satu aspek terpenting dalam tubuh epistemologi pengetahuan, yaitu fungsi dan konsekuensi penggunaan istilah *adab* sebagai simbol hadirnya kekuasaan dalam wacana berpikir yang serba politis. Kondisi semacam ini jelas sangat kondusif bagi kian berkembang-biaknya bidang-bidang pengetahuan baru yang akan menyokong preferensi ideologis etika politik.

Salah satu fenomena yang sering luput dari pengamatan kita adalah kemunculan disiplin ilmu yang dikenal dengan *fiqh al-siyasah*. Jenis pengetahuan ini tergolong langka, karena memasukkan “politik” (*siyasah*) dalam wilayah netral pengetahuan *fiqh* yang bernalar *bayani*. Riset al-Jabiri dalam *Takwin al-'Aql al-'Arabi*²² yang menunjukkan bahwa selama beberapa waktu yang lama, seluruh paradigma keilmuan yang sifatnya *bayani*—termasuk *fiqh*—murni ditegakkan di atas sendi-sendi ortodoksi tekstual yang dibangun ulama, dan bukannya di atas

ortodoksi politik penguasa, membuktikan adanya “netralitas” ini. Apa yang terjadi bila “kekuasaan” menjadi bagian inheren dari “pengetahuan”? *Fiqh al-siyasah* adalah contoh yang, dalam konteks historis *turats*, mengilustrasikan secara tepat asumsi-asumsi kekuasaan yang sifatnya *pure political* terhadap ilmu pengetahuan, yaitu meletakkannya sebagai atribut ideologis yang aktual, nisbi, relatif, tak tetap—mengikuti *raison d'être* kekuasaan itu sendiri. Banyak perubahan strategi yang dilakukan penguasa untuk mengaktualkannya. Salah satunya, dengan menggeser orientasi “proyek” ideologis kekuasaan.

Pada masa pemerintahan Umayyah, orientasinya lebih cenderung mempolitisasi isu-isu teologis yang ramai diperdebatkan, seperti masalah kebebasan manusia (*free will*), takdir (*predestination*), pengertian *iman* dan *kufur*, sifat-sifat ketuhanan, dan seterusnya. Teologi Jabariyah yang secara ekstrem menonjolkan ketidakberdayaan manusia di hadapan kehendak Tuhan, misalnya, mendapat dukungan politis yang luar biasa, bahkan meski hal ini menyebabkan tergusurnya aliran-aliran lain dan dipenjarakannya sejumlah ulama secara tak manusiawi. Tidak cukup disitu, penguasa juga mengakomodasi ajaran *jabr* ke dalam

²¹ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge and the Discourse of Language*, (New York: Pantheon Books, 1972), trans. AM. Sheridan Smith, hlm. 64; Alan Sheridan, *Michel Foucault: The Will To Truth*, (New York: Tavistock Publications, 1980), hlm. 89-110.

²² Mohammad Abid Al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, cet IV 1989).

sistem ideologi dan administrasi politik negara (*dawlah*). Untuk memperkuat legitimasinya, penguasa Bani Umayyah mengasosiasikan diri mereka dengan gelar-gelar kebesaran yang sarat dengan kesan sakral. Mereka, misalnya, mengaku sebagai “khalifah Allah”, “penunjuk hidayah” (*imam al-huda*), dan semisalnya.²³ Agaknya strategi itu diterapkan setelah melihat kondisi sosial-keagamaan masyarakat Muslim yang rentan perpecahan, baik karena maraknya pertentangan antara firqah-firqah kaum *mutakallimin* maupun karena pengaruh mitos munculnya “ratu adil” (*mitsulujiya al-imamah*), tepatnya seorang Mahdi, terhadap kesedaran umat Islam.²⁴

Setelah semuanya berubah, ketika pertentangan dan konflik antarkelompok telah diredam sedemikian rupa dan kehidupan umat kembali stabil, strategi politik itu pun berubah pula. Apalagi, pada saat yang sama, tengah berlangsung kodifikasi keilmuan (*tadwin*) yang banyak

menyita konsentrasi para intelektual Muslim. Proyek ideologisasi kekuasaan yang semula menjadikan isu-isu teologis sebagai obyeknya, kini beralih mendekati persoalan substansial yang sangat subtil, *sophisticated*, dan sulit diterka: bagaimanakah sebuah pengetahuan (“*body of knowledge*”) ditundukkan?²⁵ Dalam pandangan Ibn al-Muqaffa’, pertanyaan ini akan terpecahkan dengan menyerap dan mempraktikkan warisan tradisi politik Persia (*al-mawruuts al-Farisi*) secara konsisten dalam kebijakan politik *dawlah*. Tradisi ini amat menekankan perlunya administrasi dan birokrasi politik yang dikelola dalam batas-batas ideologis kekuasaan. Dan Ibn al-Muqaffa’ merupakan satu-satunya sosok yang sanggup menerjemahkan konsep-konsep kunci tradisi politik itu ke dalam pedoman yang lebih praktis.

Dalam kedua karyanya, seperti disebut tadi, ia mengklasifikasikan dua model “etika politik”. Pertama, *al-adab al-saghir*

²³ Mohammad Abid al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi: Muhaddidatuhu wa Tajaliyyatuhu*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, cet IV 2000), hlm. 335. Pemakaian gelar-gelar semacam ini sudah menjadi ciri khas bahasa politik Islam yang penuh dengan glorifikasi kekuasaan yang diekspresikan melalui metafora-metafora yang tak jarang mengatasmakan Tuhan dan realitas absolut sebagai simbolisasi legitimasinya. Lihat, Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, (Chicago: University of Chicago, 1988), hlm. 11.

²⁴ Al-Jabiri, *Ibid.*, hlm. 263 dst.

²⁵ Di sini, “wacana” (*discourse*) sebagai unit terkecil dari pengetahuan diperlakukan sebagaimana layaknya sebuah “tubuh” yang dimodifikasi dan dimanipulasi demi memenuhi hasrat kekuasaan. “Politik tubuh”, seperti ditunjukkan Foucault, pernah terjadi dalam sejarah kesadaran masyarakat Eropa, namun bukannya tak mungkin juga dalam sejarah peradaban Islam. Selengkapnya tentang keterkaitan konsep-konsep tersebut, lihat, Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, (London: Tavistock Publications, 1977).

yang memuat teknik-teknik mendasar bagaimana seharusnya seorang penguasa menyikapi-diri dan menjaga perilaku kesehariannya agar tetap berwibawa dan kharismatik di mata bawahannya. Dalam merumuskannya, Ibn al-Muqaffa' terinspirasi oleh pemikiran filsafat etika Hellenistik Yunani yang menekankan kedisiplinan-diri (*self-discipline, siyasaḥ an-naḥs*).²⁶ Kedua, *al-adab al-kabir* yang menerangkan pola-pola pengaturan pemerintahan (*siyasaḥ al-madinah*) secara makro, yaitu dalam hubungannya dengan wilayah kekuasaan yang diduduki *dawlah*. Di sini lagi-lagi Ibn al-Muqaffa' mengadopsi buah pemikiran filsafat politik Yunani yang menitikberatkan pentingnya kekuasaan di tangan kaum aristokrat kerajaan Romawi.²⁷

Pendekatan-pendekatan politik yang cenderung elitis ini dieksplorasi lebih jauh dengan mengombinasikan dua *main stream*: filsafat politik Yunani yang 'idealistik' dan tradisi politik Persia yang teknokratis. Penggabungan inilah yang kemudian menghasilkan sejumlah ta-

waran paradigmatik yang berupaya menjadikan "etika politik" (*al-adab al-sulḥaniyyah*) sebagai mekanisme kekuasaan yang paling efektif. "Etika politik" pada gilirannya menjadi disiplin pengetahuan yang bertugas mendefinisikan siapa "kita" dan siapa "mereka" (*the Others*), siapa yang berkuasa dan siapa yang dikuasai,²⁸ dalam lingkaran kontrol ketat kekuasaan. Dalam konteks ini, maka mau tak mau, "etika politik" kehilangan netralitas dan relevansinya sebagai *basic values of morality* yang mengendalikan tujuan terselenggaranya kekuasaan itu sendiri.

Epilog: Rekonstruksi Etika Politik?

Seperti ditegaskan John Esposito, persoalan mengenai politik dan agama tak akan pernah selesai dan berakhir dengan suatu kesimpulan yang memuaskan. Sebab bagaimanapun, di sana terdapat pergumulan sosiologis yang senantiasa berubah.²⁹ Dalam sejarahnya, terjadi pasang-surut hubungan agama (baca: Islam) dan politik. Terkadang, agama

²⁶ Teori ini berakar dari filsafat kaum Stoic yang bermula dari ajaran-ajaran metafisika Zeno (336-264 SM) yang akhirnya ditindaklanjuti oleh Epictetus (50-130 M). Lihat, Epictetus, "Self-Discipline", dalam Theodore C. Denise, Sheldon P. Peterfreund, Nicholas P. White, *Great Traditions in Ethics*, (USA: Wodsworth Publishing Company, 1999), hlm. 54-67; Bandingkan dengan Epictetus, "The Discourses and The Manual", dalam, William Ebenstein, *Great Political Thinkers: Plato to the Present*, (USA: Holt Rinehart & Winston Inc., 1969), hlm. 158 dst.

²⁷ Al-Jabiri, *al-'Aql as-Siyasi*, hlm. 341; Hamdi Amin 'Abd al-Hadi, *al-Fikr al-Idari al-Islami wa al-Muqarrin*, (Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1976), hlm. 39.

²⁸ M. Din Syamsuddin, "Antara Yang Berkuasa dan Yang Dikuasai: Refleksi atas Pemikiran dan Praktek Politik Islam", *al-Jami'ah*, Vol. 3, January-June, 2001, hlm. 151-173.

²⁹ John L. Esposito, *Islam and Politics*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1998).

menjadi preferensi yang dominan dalam menentukan implementasi politik, seperti terlihat jelas selama pemerintahan Muhammad SAW. di Madinah. Demikian pula sebaliknya, seperti pada kasus *dawlah* Umayyah dan Abbasiyah.

Dengan pembacaan kritis-diskursif, seperti dicontohkan Arkoun dan al-Jabiri, kita bisa menangkap munculnya gejala "ketidakberesan" dalam praktik politik Islam yang sepanjang perjalanannya telah membatu, entah karena sengaja tidak dipikirkan (*l'impensable*) atau memang sejak semula tak terpikirkan (*l'impense*). Salah satu yang mencolok, tapi acap kali luput dari perhatian, adalah proses terbentuknya "etika politik" yang condong memihak kekuasaan. Lebih dari itu, etika politik bahkan telah menjelma menjadi "jangkar" ideologisasi kekuasaan yang dinilai efisien dan efektif membelenggu kesadaran kolektif umat untuk tunduk dan patuh. Panafsiran semantik yang dilakukan Arkoun, dilanjutkan observasi epistemologis yang dikerjakan Al-Jabiri, harus diakui memang berhasil menelusuri jejak-jejak terbentuknya "nalar" etika

politik dalam struktur pemikiran dan kebudayaan Islam. Ke depan, kontribusi semacam ini cukup berharga bagi pengembangan metodologi berpikir yang lebih holistik dan menyeluruh. Dan inilah yang kita harap-harapkan.

Pada akhirnya, dibutuhkan rekonstruksi ke arah terwujudnya politik Islam yang demokratis, substansialistik, toleran, dan membebaskan.³⁰ Upaya ini tak akan tergapai, kecuali dengan menata-ulang konsep etika politik yang menjadikan agama sebagai acuan normatif dan inspirasi moralitasnya yang tak terbatas. Bukannya justru sebaliknya: meletakkan agama dalam posisi subordinatif di bawah politik. Prasyarat pokok menuju kondisi semacam ini adalah melakukan pemekaran konsep "sekularisasi", tidak dalam artian melucuti dimensi normativitas agama dari realitas kehidupan, tetapi memilah mana yang profan, mana yang transendental. Dengan begitu, tak ada lagi peluang untuk mempolitisasi isu-isu keagamaan, apalagi memanipulasinya secara tak bertanggung jawab. *Wallahu a'lam bi al-sawab*. ❖

³⁰ Kemunculan radikalisme Islam dan gelombang gerakan "Islam-kanan" yang ekstrem, revolusioner, militan, dan antiperubahan, merupakan paradoks-paradoks Politik Islam yang tidak membaca Islam dalam pemahaman yang lebih substansial. Penyebab utama makin berkecambahnya fenomena ini, selain faktor-faktor politik internasional Barat yang berat-sebelah, adalah masih dominannya penafsiran tradisi politik Islam masa lampau secara dogmatis dan monolitik. Lihat, Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, (USA: Westview Press, 1994), ed. & trans. Robert D. Lee, hlm. 114-120.