

JURNAL

ISSN : 2252 - 7842

# Islam & Demokrasi

JURUSAN ILMU POLITIK  
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK  
UNIVERSITAS ANDALAS

Volume 1

Nomor 4

September

2014

Halaman  
1-100

# JID

JURNAL  
ISLAM DAN DEMOKRASI  
Volume 1, Nomor 4, September 2014 hlm.1-100

---

**Penanggung Jawab**  
Ketua Jurusan Ilmu Politik

**Ketua Penyunting**  
Bakaruddin Rosyidi

**Penyunting Pelaksana**  
Aidinil Zetra  
Sadri Chaniago  
Irawati  
Andri Rusta  
Zulfadli

**Pelaksanaan Tata Usaha**  
Heru Permana Putra  
Silmonalisa

**Diterbitkan Oleh**  
Jurusan Ilmu Politik Universitas Andalas, Padang  
ISSN: 2252-7842

**Alamat Redaksi**  
Gedung Jurusan Ilmu Politik, FISIP Universitas Andalas  
Kampus Limau Manis, Padang 25163  
Telp. (0751) 71266  
Fax. (0751) 71266  
E-mail: Jurnal.Islamdemokrasi@gmail.com

Jurnal Islam dan Demokrasi (JID) diterbitkan oleh Jurusan Ilmu Politik, terbit 2 kali setahun (April dan September). Jurnal ini menyajikan artikel dan hasil penelitian yang berhubungan dengan kajian di bidang Islam, Politik dan Demokrasi. Redaksi mengundang tulisan para praktisi dan pakar politik untuk mengirimkan naskahnya untuk dipublikasikan dalam jurnal ini. Naskah ditulis sesuai dengan format penulisan ilmiah yang telah ditentukan oleh sidang dewan redaksi.

# Daftar Isi

<b>Daftar Isi</b> .....	3
Kepentingan Elite Politik dalam Kebijakan Berdasarkan Syariah di Kota Padang <b>Heru Permana Putra</b> .....	5
Apresiasi Kalangan Intelektual Muslim terhadap Wacana Kritik dalam Tradisi Barat: Teori Kritik Sosial Mazhab Frankfurt, Poststrukturalism/Posmodernism, Marxis dan Poscolonialism ( <i>Cultural Studies</i> ) <b>Afrizal</b> .....	21
Analogi “Akar dan Batang Pohon”: Partisipasi Politik Tuanku Tarekat Syathariyah dalam Partai Politik Pada Era Reformasi di Padang Pariaman <b>Sadri Chaniago</b> .....	39
Demokrasi dalam Pandangan Ayatullah Imam Khomeini <b>Jhoni Amran, Zulfadli</b> .....	53
Pemikiran Politik Majelis Mujahidin Indonesia tentang Sistem Pemerintahan Negara Islam (Studi Interpretatif <i>Khalifah, Ahlu Halli Wal Aqdi Dan Qadhi</i> ) <b>Al Azzam Nugraha, Bakaruddin Rosyidi, Sadri Chaniago</b> .....	69
Tinjauan Kepemimpinan Perempuan dalam Politik Perspektif Feminisme <b>Ashabul Fadli</b> .....	83
<b>Indeks</b> .....	97
<b>Petunjuk Bagi (Calon) Penulis</b> .....	99



# KEPENTINGAN ELITE POLITIK DALAM KEBIJAKAN BERDASARKAN SYARIAH DI KOTA PADANG

**Heru Permana Putra**

*Alumnus Magister Ilmu Politik Pasca Sarjana Universitas Indonesia  
Email: heru\_permana\_putra@yahoo.co.id*

**Abstract: Political elites interest in shariah based policy in Padang.** This paper will analyze the background the interests of Padang's political elite behind the rise of those sharia based policies. Padang City is one of several regions in Indonesia which implements sharia based policies or policies derived from the teachings of Islam, such as the Regulation No. 6 of 2003 about compulsory of Quran literacy and the Instruction No. 451.422/Binsos-III/2005 about obligation wearing hijab and Islamic clothing (for moslem) and the suggestion to wear it (for non-Moslms). But for the political elite, ABS-SBK space is not merely a cultural construction, but also the political space, they make the cultural philosophy as background to implement populist policies based on sharia agenda to gain the sympathy of the citizen of Padang.

**Keywords :** political elites, sharia based policy, political interests, Padang City

**Abstrak: Kepentingan Elit Politik dalam Kebijakan Berdasarkan Syari'ah di Kota Padang.** Tulisan ini menganalisis latarbelakang dan kepentingan elite politik Kota Padang di balik munculnya kebijakan tersebut. Kota Padang sebagai salah satu daerah di Indonesia yang menerapkan kebijakan berdasarkan syariah atau kebijakan yang bersumber dari ajaran agama Islam, seperti Perda No. 6 Tahun 2003 tentang Wajib Pandai Baca Tulis Al Quran dan Intruksi Walikota Padang Nomor 451.422/Binsos-III/2005 tentang Kewajiban Mengenakan Jilbab dan Busana Islami (bagi penduduk yang memeluk Islam) dan Anjuran Memakainya (untuk non-Muslim). Namun bagi elite politik, ruang ABS-SBK tidak semata konstruksi kultural, tetapi juga ruang politis, mereka menjadikan jargon budaya itu sebagai latarbelakang untuk menerapkan kebijakan berdasarkan syariah yang populis sebagai agenda untuk meraih simpati dari masyarakat Kota Padang.

**Kata Kunci :** elite politik, kebijakan berdasarkan syariah, kepentingan elite, Kota Padang.

## PENDAHULUAN

Sistem desentralisasi akan memungkinkan pemerintah (pusat) untuk menampung aspirasi masyarakat daerah serta menjamin kekhasan adat-istiadat di tiap-tiap daerah. Selain itu, ia juga dipandang mampu untuk memperkuat upaya pemberdayaan dan memberikan pelayanan yang prima bagi masyarakat di daerah. Wewenang dan kendali pemerintah pusat pun tidak begitu luas lagi karena sistem desentralisasi juga dianggap mampu mewujudkan pemerintahan daerah yang

demokratis dalam menyelenggarakan urusan yang menjadi kewenangannya, kecuali urusan-urusan tertentu yang oleh UU ditentukan sebagai urusan pemerintah pusat.

Lebih jauh lagi, pemberlakuan UU No. 32 Tahun 2004 di berbagai daerah dipercaya akan menjadikan roda kehidupan di daerah bergerak relatif cepat. Hal ini disebabkan, tiap-tiap daerah akan merancang dan kemudian menerapkan berbagai peraturan daerah (perda) guna mengatur segala aspek dalam pengelolaan daerahnya. Dalam

kaitan ini, salah satu bentuk regulasi tersebut ialah peraturan daerah yang berdasarkan nilai-nilai keagamaan.

Ketika sistem desentralisasi dan otonomi daerah diberlakukan, berbagai peraturan daerah yang berupaya mengatur soal kehidupan beragama masyarakat pun mulai bermunculan. Salah satu contoh kasus kebijakan yang berdasarkan syariah ini adalah yang terjadi di Provinsi Sumatera Barat (Sumbar). Pemerintah Sumbar mewajibkan masyarakat dan para pelajar di daerahnya untuk pandai membaca Al-Quran dan memakai baju muslim/muslimah. Masyarakat Minangkabau sendiri sangat erat memegang falsafah "*Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*" yang secara sederhana diterjemahkan sebagai adat berdasarkan syariah, syariah berdasarkan kitab suci Al-Quran; "ABS-SBK".

Ajaran Islam memang begitu kental dalam kebudayaan masyarakat Minangkabau. Mereka juga konsisten dalam menjalankan aturan-aturan adat (dalam Aulia Rahmat:2011). Penerapan aturan berdasarkan syariah di Sumatera Barat ini, menurut penulis, menyimpan suatu pertentangan. Di satu sisi, pemerintah daerah berhasil dalam mempertemukan dimensi agama dan adat, sebagaimana falsafah kehidupan masyarakat Minangkabau. Akan tetapi, di sisi lain, keberhasilan upaya pihak pemerintah dalam mengintegrasikan serta mentransformasikan nilai-nilai ajaran Islam dan budaya Minangkabau ke dalam suatu regulasi itu diperkirakan akan menjadi pemicu pergeseran antara nilai-nilai adat dan agama serta bisa menimbulkan konflik sosial di dalam masyarakat. Hal ini pada akhirnya akan berdampak pada perubahan sosial dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Minangkabau (dalam Aulia Rahmat:2011).

Dalam kaitan ini, Kota Padang, sebagai ibukota Sumatera Barat, juga menjadi salah satu daerah yang mengeluarkan kebijakan berdasarkan syariah. Dua dari beberapa kebijakan tersebut adalah Perda No. 6 Tahun 2003 tentang Wajib Pandai Baca-Tulis Al-Quran dan Instruksi Walikota Padang No. 451.422/Binsos-III/2005 tentang Kewajiban Mengenakan Jilbab dan Busana Islami (bagi penduduk yang memeluk Islam) dan Anjuran Memakainya (untuk non-muslim). Terkait pelaksanaan perda dan instruksi walikota tersebut, ada pihak-pihak yang mendukung dan ada pula yang menentang. Dari aspek hak asasi manusia dalam konteks kehidupan bernegara, mengenakan jilbab merupakan sebuah pilihan pribadi bagi individu (dalam hal ini kaum perempuan); mereka berhak memakai atau tidak. Namun, lewat instruksi tersebut, perempuan akan 'dipaksa' memakai jilbab dan pakaian muslimah. Sejak kebijakan berdasarkan syariah itu ditetapkan, kontroversi pun mulai bermunculan di kalangan masyarakat Kota Padang.

Bagaimanapun, perda sebagai alat dari sebuah kebijakan publik, tidak dapat dilepaskan dari proses politik yang dilatarbelakangi oleh berbagai macam permasalahan yang ada di masyarakat (Subarsono:2005). Dalam kaidah kebijakan, sebuah produk kebijakan publik, termasuk di dalamnya perda atau instruksi kepala daerah, biasanya bertujuan untuk mengatur kepentingan umum dan juga sebagai bagian dari norma dasar dalam kehidupan bersama. Manakala suatu kebijakan daerah diberlakukan, maka seluruh warga berkewajiban untuk mematuhi ketentuan-ketentuan tersebut (Subarsono:2005)

## METODE

Metode penelitian bukan hanya merupakan sekumpulan metode atau semata teknik penelitian, melainkan juga merupakan landasan nilai-nilai, asumsi-asumsi, etika dan norma yang menjadi aturan standar yang dipergunakan untuk menafsirkan serta menyimpulkan data penelitian. Penelitian ini dilakukan menggunakan metode kualitatif. Menurut Kirl dan Miller, penelitian kualitatif tergantung pada pengamatan terhadap manusia atau orang-orang yang berhubungan dengan masalah yang diteliti (Moleong:1997). Bogdan dan Taylor, yang dikutip oleh Moleong, menyatakan bahwa penelitian kualitatif merupakan prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis maupun lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati (Moleong:1997).

Hasil data yang diperoleh dilakukan dengan menggunakan metode deskriptif-analitis. Metode deskriptif analitis juga merupakan pemecahan masalah yang diselidiki dengan menggambarkan atau melukiskan keadaan subjek atau objek penelitian (seseorang, lembaga, masyarakat dan lain-lain) pada saat sekarang berdasarkan fakta-fakta yang tampak atau sebagaimana adanya (Moleong:1997). Ada dua ciri metode deskriptif, yakni: *pertama*, memusatkan perhatian pada masalah-masalah yang ada pada saat penelitian dilakukan atau masalah-masalah yang bersifat aktual. *Kedua*, menggambarkan fakta-fakta tentang masalah-masalah yang diselediki sebagaimana adanya; diiringi dengan interpretasi rasional yang mencukupi (Moleong:1997).

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### **Kepentingan Elite Politik Dalam Kebijakan Berdasarkan Syariah di Kota Padang**

Fakta yang menunjukkan bahwa semakin lunturnya nilai-nilai kehidupan masyarakat, terutama melihat kondisi pergaulan pelajar di Kota Padang yang semakin jauh dari nilai nilai ABS-SBK, juga aspek yang tidak dapat dilepaskan. Untuk membentengi generasi muda dari pengaruh budaya luar yang bisa menjadikan mereka semakin jauh dari nilai-nilai ajaran adat dan agama, elite politik di Kota Padang merasa perlu membuat suatu kebijakan yang berdasarkan syariah. Ia juga penting untuk mengembalikan falsafah kebudayaan Minang ke generasi muda di Kota Padang.

Diakui bahwa kebijakan daerah berdasarkan syariah Islam hingga kini masih menjadi perdebatan dalam pelaksanaan otonomi daerah di Indonesia. Perdebatan itu muncul seiring dengan seberapa pentingnya peraturan daerah berdasarkan syariah Islam tersebut dijadikan diterapkan sebagai dasar hukum di tingkat lokal. Selama ini urgensi yang kerap kali muncul sebagai reaksi terhadap munculnya kebijakan berdasarkan syariah di berbagai daerah adalah turunnya moralitas dan akhlak masyarakat yang semakin jauh dari nilai keislaman (Abdillah:2007). Alasan tersebut bisa dibilang masih retorik karena hal itu masih berupa asumsi dari fenomena sosiologis yang sifatnya umum.

Sebenarnya kebijakan berdasarkan syariah dalam otonomi daerah sendiri menjadi ambigu, dimana di satu sisi peraturan yang berdasarkan syariah sendiri diundangkan demi memperbaiki

akhlak dan moralitas sementara disisi lainnya, perda syariah ia juga dipandang tidak perlu karena sudah diatur dalam perda konvensional (Ahmad:2007). Namun demikian, menafikan kebijakan berdasarkan syariah dalam konstitusi hukum di Indonesia juga tidak bisa semudah membalikkan telapak tangan. Formalisasi pemberlakuan syariah Islam di Indonesia memiliki landasan *historis juridis* yang sangat kuat sesuai dengan Pasal 29 ayat (2) Undang-Undang Dasar 1945 maupun tiga konsepsi hukum syariah sejak zaman kolonialisasi Belanda, yakni *receptie incomplexu*, teori *receptie*, dan teori *receptive a contrario* (Thalib:1982). Adanya fakta-fakta yuridis tersebut yang menjadikan kebijakan berdasarkan syariah mengalami transformasi menjadi hukum positif.

Diskursus perdebatan mengenai kebijakan berdasarkan syariah ini menimbulkan banyak pertanyaan kritis maupun protes yang bukan hanya muncul dari kalangan nonmuslim, tapi juga dari elite muslim yang terdidik. Artinya, ada dinamika dalam umat Islam dalam memandang syariah tersebut: apakah harus dilegalkan menjadi produk hukum ataukah hanya menjabarkan nilai-nilai syariah dalam perilaku sehari-hari mengingat nilai-nilai Islam sendiri sudah terindoktrinasi dalam pendidikan formal dan informal sehingga dipandang tidak perlu membuat undang-undang syariah.

### **Peran Elite dalam Kebijakan Berdasarkan Syariah di Kota Padang.**

Keberadaan kebijakan berdasarkan syariah di Kota Padang tentunya tidak terlepas dari peran elite Kota Padang dalam merumuskan serta menerapkan kebijakan tersebut. Para elite

ini tidak hanya elite yang berada dalam sistem pemerintahan, namun elite yang berperan dalam perumusan kebijakan berdasarkan syariah ini juga berasal dari kalangan elite di luar pemerintahan. Elite yang berasal dari luar pemerintahan merupakan orang yang berasal dari kalangan akademisi yang menjadi tim ahli pemerintah kota dalam merumuskan serta memberikan pandangan-pandangan terkait akan diterapkannya kebijakan berdasarkan syariah di Kota Padang. Para elite di Kota Padang menginginkan nilai-nilai filosofi ABS-SBK itu memiliki landasan hukum yang kuat dalam penerapannya, agar kebijakan tersebut dapat dipatuhi oleh masyarakat.

Penerapan kebijakan berdasarkan syariah di Kota Padang banyak di pengaruhi oleh ide-ide yang dikemukakan oleh Fauzi Bahar. Dalam hal kebijakan berdasarkan syariah ini, Fauzi Bahar menjadi elite yang sangat dominan dalam memunculkan kebijakan tersebut. Sebagai kepala daerah, Fauzi Bahar memiliki legitimasi yang kuat untuk menerapkan kebijakan berdasarkan syariah di Kota Padang. Selain dilatarbelakangi keluarga yang memegang teguh ajaran islam, keluarga Fauzi Bahar juga aktif sebagai aktivis dari kalangan Muhammadiyah dan Aisyiah. Selain itu, pemerintahan Fauzi Bahar juga di dukung oleh Partai Amanat Nasional yang menjadi kendaraan politik Fauzi Bahar maju sebagai walikota. PAN merupakan partai pemenang pemilu legislatif pada tahun 1999, yang menjadikan partai tersebut dominan di DPRD Kota Padang, memiliki 14 kursi dari total 45 kursi anggota DPRD Kota Padang.

Selain itu, dalam upaya merumuskan kebijakan dan memperkuat argumentasi dalam

munculnya kebijakan berdasarkan syariah di Kota Padang, Fauzi Bahar melibatkan MUI sebagai tim ahli dalam perumusan kebijakan berdasarkan syariah ini. Anggota tim yang dibentuk tersebut pada umumnya berasal dari kalangan akademisi salah satu institut perguruan tinggi ilmu agama di Kota Padang. MUI juga digunakan sebagai sarana pembentukan opini publik untuk menghimbau masyarakat bahwa kebijakan berdasarkan syariah tersebut perlu diterapkan di Kota Padang, karena dalam pandangan Fauzi Bahar bahwa nilai-nilai ABS-SBK sudah mulai luntur dalam kehidupan pelajar di Kota Padang.

Dilain pihak ada elite Kota Padang yang berasal dari pemerintah dan di luar pemerintah yang sebenarnya tidak mendukung kebijakan berdasarkan syariah di tersebut. Alasan yang dikemukakan oleh pihak yang menolak keberadaan kebijakan berdasarkan syariah ini adalah tidak memperhatikan hak-hak minoritas yang secara tidak langsung juga akan terkena imbas dari penerapan kebijakan berdasarkan syariah tersebut. Selain itu, dalam pemerintahannya, Fauzi Bahar hanya terfokus pada kebijakan nilai-nilai agama, tidak banyak kebijakan strategis yang berorientasi kepada pembangunan fisik di Kota Padang.

Seperti yang telah direkomendasikan oleh James E. Anderson dalam konsep kebijakan publik, dimana kategori kebijakan ini terdiri dari kebijakan material dan simbolik. Kebijakan yang substantif dengan memaksakan kerugian nyata pada mereka yang terkena dampaknya. Selain itu, kebijakan yang bersifat simbolik ini tidak memiliki dampak material yang nyata terhadap masyarakat. Menganalisis kebijakan berdasarkan syariah yang muncul di Kota Padang yang sangat

menekankan pentingnya simbol simbol agama dalam kehidupan, dan mengabaikan substansi dari ajaran agama tersebut. Kebijakan itu tidak menjawab masalah Kota Padang yang saat ini terjadi, yakni kemiskinan yang makin banyak melanda masyarakat, dari tahun 2004 jumlah masyarakat miskin mengalami kenaikan di Kota Padang, hal tersebut dapat dilihat dari data BPS Sumatera Barat dalam table berikut :

Tabel 4.3.  
Persentase dan Jumlah Penduduk Miskin Kota Padang Tahun 2002-2009

No	Tahun	Persentase penduduk miskin	Jumlah Penduduk Miskin (dalam ribuan orang)
1	2002	4,46	32,7
2	2003	4,07	31,1
3	2004	4,07	31,8
4	2005	4,41	34,0
5	2006	5,15	42,1
6	2007	4,97	39,5
7	2008	6,40	51,7
8	2009	5,72	46,8

Sumber: BPS Sumatera Barat 2012.

Melihat data di atas, dapat disimpulkan bahwa kebijakan berdasarkan syariah belum mampu menjawab persoalan mendasar masyarakat terhadap kebutuhan ekonomi mereka. Menyadari akan kondisi kehidupan masyarakat yang memprihatinkan, mestinya perlu disikapi pemerintah daerah dengan menerapkan kebijakan-kebijakan pemberantasan kemiskinan. Oleh karena itu, jika pemerintah masih akan melahirkan sebuah produk kebijakan, yang sangat ditunggu adalah kebijakan berdasarkan syariah yang mendorong pembukaan lapangan kerja baru, pemberantasan korupsi, pencegahan illegal logging, meningkatkan kesejahteraan masyarakat, dan perbaikan tingkat pendidikan masyarakat. Jika kebijakan berdasarkan syariah

yang diterapkan berorientasi pada kesejahteraan masyarakat, kebijakan tersebut tentu akan mendapat dukungan penuh dari berbagai pihak.

### **Tujuan Kebijakan Berdasarkan Syariah di Kota Padang**

Setiap elite ingin melanggengkan kekuasaan, bagi elite kekuasaan telah memberikan segala-galanya mulai dari kemudahan sampai pengaruh yang besar untuk memerintah orang lain, oleh karena itu sumber-sumber kekuasaan yang dipegangnya harus dipertahankan sampai kapanpun, banyak cara untuk melanggengkan kekuasaan mulai dari penggunaan kekerasan sampai pada bujukan (persuasif), mulai dari penguatan kelompok militer agar berdiri melindungi dari unsur-unsur yang berusaha menjatuhkan kekuasaannya sampai kepada meningkatkan popularitas melalui pencitraan, *marketing* politik serta kebijakan-kebijakan yang populis di masyarakat agar dalam pemilihan umum dan pilkada menjadi *incumbent* yang dengan mudah dapat memenangkan kembali kekuasaan yang selama ini didudukinya.

Dalam perspektif aktor elite yang di jelaskan dalam perspektif Gaetano Mosca, Mosca memandang bahwa distribusi kekuasaan dalam masyarakat terdapat dua kelas yang menonjol. Pertama, kelas yang memerintah, yang terdiri dari sedikit orang menjalankan semua fungsi politik, memonopoli kekuasaan dan menikmati keuntungan-keuntungan yang ditimbulkan kekuasaan. Kedua, kelas yang diperintah, yang berjumlah lebih banyak, diarahkan dan dikendalikan oleh penguasa dengan cara-cara yang kurang lebih berdasarkan hukum, semauanya dan paksaan.

Pada analisis teori elite yang telah dikemukakan, dimana dalam perubahan sosial kalangan elite adalah sekelompok orang yang memiliki peranan penting dalam perubahan sosial tersebut, merekalah sebenarnya yang memberi acuan dan memberi arah terhadap perkembangan dan dinamika masyarakat dalam konteks peraturan yang berdasarkan syariah ini ialah Fauzi Bahar sebagai elite pemerinthan di Kota Padang. Seperti yang di jelaskan sebelumnya dalam realitasnya elite tidak tunggal (misalnya hanya politisi) ia berasal dari berbagai jenis dan macam elite. Masing-masing dari setiap elite dalam geraknya membawa *interest*, teknik, cara dan *values* sendiri-sendiri. Karena memegang peranan penting dalam mengelola dan mengendalikan perubahan sosial, hampir dapat dipastikan bahwa dinamika masyarakat suatu negara akan mengikuti perjalanan elite yang dominan, mereka mengarahkan perubahan masyarakat sesuai dengan kepentingan “nilai antara” atau arah capaian yang diinginkannya.

Menjelaskan bagaimana suatu perubahan dan unsur-unsur budaya lainnya disebarkan serta berpengaruh di dalam suatu masyarakat. Menurut Putnam seorang elite akan menjalankan perannya berdasarkan posisinya di dalam lingkungan sosial dan membangun kehidupan sosial adalah hal penting sebagai pembangunan karakter di dalam kehidupan sosial bermasyarakat.

Mengacu pada konsep kebijakan publik yang disampaikan James. E Anderson dimana dalam proses munculnya sebuah kebijakan, tentu ada aktor yang berperan dalam munculnya kebijakan tersebut. Walikota sebagai aktor dalam kebijakan berdasarkan syariah ini tentu memiliki tujuan

serta solusi untuk mengatasi masalah yang terjadi di Kota Padang, kebijakan berdasarkan syariah ini tentu akan berdampak secara luas kepada masyarakat Kota Padang sebagai salah satu solusi untuk mengatasi lunturnya nilai-nilai ABS-SBK di Kota Padang.

Melihat adanya pro dan kontra terhadap kebijakan berdasarkan syariah yang dikeluarkan oleh pemerintah Kota Padang, jika kita lihat lagi dari segi pembangunan, Kota Padang sudah sangat tertinggal dari kota-kota yang ada di luar Sumatera Barat, jika melihat persentase laju pertumbuhan ekonomi Kota Padang pada tahun 2009 adalah sekitar 5,08%, turun jika dibandingkan dalam lima lima tahun terakhir yang menunjukkan peningkatan yang cukup signifikan. Perkembangan ini diperlihatkan dengan peningkatan pertumbuhan ekonomi yang diperlihatkan dalam kenaikan pendapatan regional selama tahun 2004-2008 sekitar 6,62% per-tahun. Melihat kondisi pasca gempa tahun 2007 dan 2009, banyak fasilitas-fasilitas umum serta sarana dan prasarana umum yang hancur atau tidak bisa di manfaatkan lagi oleh masyarakat, begitu juga kantor unttuk pelayanan publik, rumah ibadah dan lainnya, seharusnya, pembangunan kembali sarana dan prasarana publik harus menjadi kebijakan prioritas yang dilakukan oleh Pemerintah Kota Padang.

Dari kacamata kepentingan politik, dapat juga diartikan bahwa kebijakan berdasarkan syariah Islam pada umumnya ditujukan untuk kepentingan politik jangka pendek para elite dimasing-masing wilayah tersebut, yaitu agar terpilih lagi pada Pilkada berikutnya. Kebijakan berdasarkan syariah seringkali digunakan sebagai alat untuk kepentingan

pencitraan elite politik yang sedang berkuasa dan untuk mempertahankan tingkat kepercayaan publik terhadap penguasa eksekutif dan lembaga legislatif suatu wilayah. Selain itu, kebijakan berbasis syariat Islam juga menjadi semacam modal awal investasi politik untuk meraih simpati pemilih muslim dalam Pilkada apalagi daerah tersebut mayoritas dihuni oleh masyarakat yang beragama Islam yang tentunya sangat menyukai kebijakan-kebijakan berbasis agama.

Kebijakan berdasarkan syariah ini juga didukung oleh anggota DPRD Kota Padang, dimana mereka berpendapat dengan kebijakan tersebut masyarakat mampu membawa perubahan akhlak yang baik di masyarakat dan tentunya masyarakat akan menilai kinerja pemkot maupun DPRD bekerja untuk kepentingan kehidupan masyarakat banyak, dimana pada zaman modern ini nilai nilai agama, adat telah mulai luntur dalam diri masyakat Kota Padang yang mengikuti gaya kehidupan masyarakat barat. Kebijakan seperti inilah yan nantinya menjadi isu yang sangat efektif untuk member kesan yang baik sebagai pejabat yang mampu memberikan perubahan yang positif pada masyarakatnya

Sebenarnya ada satu anggota DPRD Kota Padang yang sangat vokal menentang kebijakan berdasarkan syariah yang diterapkan oleh Fauzi Bahar. Anggota DPRD Albert Hendra Lukman yang berasal dari PDI-P beranggapan bahwa kebijakan tersebut hanya kebijakan populis yang berusaha mengambil simpati umat islam, selain itu, kebijakan tersebut telah melanggar UU pendidikan Nasional, Albert menjelaskan dalam UU pendidikan nasional telah diatur bagaimana sistem pendidikan di Indonesia sampai pada

aturan seragam sekolah yang dikenakan oleh para pelajar. Albert juga berpendapat bahwa Fauzi Bahar menggunakan kebijakan ini sebagai alat politiknya, ia menjelaskan ketika Fauzi Bahar berada di lingkungan muslim ia mengatakan bahwa dia adalah politisi yang konsen dengan kebijakan yang pro syariah, namun ketika Fauzi Bahar berada di lingkungan non-muslim Fauzi Bahar mencitrakan dirinya sebagai seorang yang nasionalis, inilah yang menjadikan argumentasi Albert untuk menentang kebijakan berdasarkan syariah Fauzi Bahar, namun karena hanya Albert sendiri vokal menentang kebijakan tersebut maka kebijakan tersebut tetaplah berjalan di Kota Padang.

Kebijakan berdasarkan syariah ini dijadikan ajang perlombaan bagi partai politik untuk menunjukkan komitmen mereka terhadap kepentingan Islam dan umat Islam di Indonesia umumnya dan di daerah-daerah khususnya. Bagi partai politik yang berideologikan Islam, penampakan komitmen semacam itu menjadi signifikan untuk memikat serta menggaet hati pemilih umat Islam dalam Pemilu ataupun Pilkada. Sejauh mana upaya politik pencitraan semacam ini berhasil merebut simpati umat Islam tentu saja tidak dapat diketahui secara pasti. Akan tetapi, upaya tersebut menjelaskan betapa banyaknya motif di balik lahirnya kebijakan tersebut. Singkatnya, kesalehan religius bukanlah semata-mata pendorong munculnya kebijakan berbasis syariah, tetapi pertimbangan politik tidak jarang turut melatarbelakangi keberadaan kebijakan itu.

Kebijakan berbasis syariah Islam dianggap sebagai standar pelaksanaan praktek keagamaan

yang dapat diterima dan dipandang sah secara hukum di sebuah daerah. Ketika kebijakan tersebut diterapkan, seluruh warga diminta (secara sukarela maupun melalui paksaan) untuk menyesuaikan diri dan mematuhi ketentuan kebijakan itu. Padahal secara realita, kebijakan berbasis syariah tidak dapat menjawab persoalan substansial bangsa tentang kemiskinan, korupsi yang merajalela, karena Perda tersebut cenderung 'menghukum' para pelaku kejahatan kecil seperti, perjudian, pencurian, dan perzinahan.

Melihat kebijakan berdasarkan syariah secara realitas, seperti tampak dan dirasakan masyarakat Kota Padang, hanya melahirkan keterpaksaan kepada masyarakat bawah yang seolah-olah diatur dengan moralitas abstrak. Sementara para pejabat menjadi pemegang kebenaran moral syariah agama. Masyarakat dengan segala elemen dan hirarkinya tidak lebih dipandang sebagai sasaran kebijakan untuk kepentingan elite politik saja. Tidak mengherankan apabila dominasi hukum negara melalui berbagai produk hukum dan kebijakan telah menyebabkan elemen dan kelompok-kelompok masyarakat semakin terpinggirkan. Tampaknya, para pemegang kekuasaan menggunakan agama sebagai alat untuk menarik simpati dan mengatur rakyat kecil, sedangkan bagi para penguasa, agama merupakan alat untuk mencapai kekuasaan atau kepentingan.

Mengacu pada analisis teori elite bisa kita lihat bahwa kebijakan dalam penerapan model elite, merupakan sebuah produk yang tercipta dari rumusan dan keputusan para elite politik (Solichin:2008). Maka dari itu, kekuasaan di dalam masyarakat bila melihat pada model elite akan tercermin suatu distribusi yang tidak

merata. Wajar pula, bila setiap orang yang melihat kebijakan dari sudut pandang teori elite selalu menganggap bahwa kebijakan publik merupakan produk yang dihasilkan dari kehendak dan nilai-nilai anutan elite yang berkuasa (Solichin:2008).

Dalam konteks kepentingan elite politik politik di Kota Padang dalam mengeluarkan sejumlah kebijakan berdasarkan syariah, selain faktor individu pemimpinya, salah satu faktor yang mempengaruhi lahirnya kebijakan tersebut ialah partai penyokong pemerintahan Fauzi Bahar, yaitu Partai Amanat Nasional (PAN), yang memiliki visi dan misi untuk menciptakan Indonesia baru yang menjunjung dan menegakkan nilai-nilai iman dan taqwa, kedaulatan rakyat, keadilan dan kesejahteraan sosial. Kepentingan dari pemerintahan Fauzi Bahar adalah mempunyai orientasi untuk mengembalikan kebudayaan Kota Padang agar filosofi *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah* tetap tertanam dalam diri masyarakat Minangkabau.

Penulis berpendapat bahwa dengan didukung oleh elite-elite politik dalam partai, maka kebijakan Pemerintah Kota Padang mendapatkan respon dari beberapa kelompok pergaulan politiknya Fauzi Bahar selaku pelaksana pemerintah daerah mendapatkan dukungan dan partai-partai Islam. Salah satunya adalah Partai Amanat Nasional (PAN) dan pencalonannya didukung penuh oleh PKS pada periode kedua. Lahirnya kebijakan berdasarkan syariah ini merupakan waktu yang tepat, ketika masyarakat haus dengan kegiatan-kegiatan Islami dan dampak dari bencana tsunami 2004 di Aceh diadakan lomba-lomba keagamaan seperti *Asmaul Husna* dan *Juz Amma*, dan tidak ada masyarakat yang menolak kegiatan-kegiatan

tersebut. Kebijakan ini dipandang baik oleh masyarakat Kota Padang dan juga tidak ada polemik. periode pertama Fauzi Bahar menjadi Walikota Padang, visi dan misinya adalah kota Perdagangan terpenting di Indonesia bagian barat. Dua tahun menjelang akhir jabatannya yang pertama Fauzi Bahar menggelar gebrakan-gebrakan dan kegiatan-kegiatan syariah.

Pada prinsipnya diskursus mengenai kebijakan publik sangat berkaitan erat dengan konsep demokrasi. Keduanya ibarat dua sisi mata uang yang tidak terpisahkan. Bila keduanya tidak bisa disatukan maka hampir dapat dipastikan bahwa kebijakan publik justru sama sekali tidak mempertimbangkan kepentingan publik itu sendiri. Bahkan tidak jarang hanya akan menjadi alat bagi elite politik untuk melakukan tindakan-tindakan koruptif dan manipulatif demi kepentingan mereka sendiri. Salah satu cara praktis untuk memantau proses pembuatan kebijakan publik adalah dengan menilai, seberapa jauh masyarakat mengetahui dan memiliki kemauan ikut dalam perumusan kebijakan yang sedang diproses. Sehingga pengambil keputusan dapat diidentifikasi apakah interaksi masyarakat dalam politik keseharian telah sesuai dengan proses demokratisasi dan desentralisasi yang memang bertujuan untuk mendekatkan proses pembuatan kebijakan pada masyarakat secara langsung.

Dalam perspektif teori elite mengatakan bahwa kebijakan publik merupakan produk elite (sekelompok individu yang sangat kuat yang mendominasi kekuasaan bagi kepentingan mereka), yang merefleksikan nilai-nilai mereka untuk penguatan kepentingan-kepentingan mereka. Dalam logika teori elite, para pejabat

pemerintahan dan para administrator, betapapun strategisnya kedudukan mereka, sesungguhnya hanyalah sekadar menjadi alat atau pelaksana dari kebijakan yang substansinya telah dirumuskan dan ditetapkan oleh golongan elite (Solichin :2008). Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa negara dimanapun berada bukan merupakan sebuah badan/lembaga yang netral, yang memang dalam setiap penyelenggaraannya merupakan kumpulan tindakan-tindakan yang berdasarkan kehendak rakyat, melainkan sebuah badan yang dijadikan tameng untuk menciptakan sebuah dominasi.

Dari semua penjelasan diatas, maka mudah dimengerti mengapa kebijakan publik, dilihat dari sudut pandang teori elite, dianggap selalu mengalir dari atas ke bawah (*top-down*), yakni dari elite ke massa/rakyat; kebijakan publik itu dengan demikian tidak akan pernah muncul dari bawah (*bottom-up*) atau berasal dari tuntutan-tuntutan rakyat. Ditilik dari lensa konseptual model elite ini, maka jelas partisipasi rakyat atau keterlibatan publik (*publik involvement*) dalam proses perumusan kebijakan publik diabaikan(Solichin:2008).

Dari penjelasan-penjelasan yang sudah diutarakan tersebut, dengan demikian model elite ini dapat digunakan dalam proses kebijakan publik yang akan diambil untuk menganalisis proses perumusan/pembuatan kebijakan secara khusus, yaitu untuk menyoroti peran golongan elite dalam proses perumusannya dan juga dalam melihat bagaimana cara-cara dari golongan elite untuk memanipulasi dan mengesampingkan aspirasi masyarakat.

### **Kebijakan Berdasarkan Syariah sebagai Agenda Kepentingan Elite Politik**

Apabila dilakukan perbandingan dengan penerapan kebijakan berdasarkan syariah di negara mayoritas muslim lainnya, penerapan kebijakan berdasarkan syariah Indoensia justru merupakan sebetuk konsensus elite politik (Huda:2007). Hal ini cukup berbeda dengan negara muslim lainnya yang memang menerapkan kebijakan berdasarkan syariah dilakukan karena aspirasi dari masyarakatnya (*bottom-up*). Ini dikarenakan mayoritas penduduknya secara umum memegang teguh mazhab islam sebagai padangan hidup mereka. Fenomena tersebut cukup berbeda dengan penerapan syariah di Indonesia yang dilakukan secara *top-down* oleh kalangan elite politik.

Setidaknya terdapat tiga isu penting perihal penerapan kebijakan berdasarkan syariah, yaitu: 1) kegagalan dalam aplikasi *good governance*, 2) diskriminasi terhadap minoritas dan 3) aliran keuangan untuk mendanai dana partai dalam level lokal (Huda:2007). Isu pertama, kegagalan *good governance* sendiri dimaknai sebagai kegagalan pemerintah dalam mengupayakan pelayanan publik dan tata kelola pemerintahan yang baik kepada masyarakat sehingga memicu akar rumput untuk menginisiasi timbulnya kebijakan berdasarkan syariah. Kedua, dimaknai sebagai bentuk gelombang ekstrimisasi dan fundamentalisme baru dalam Islam yang menolak adanya multiinterpretasi dalam ajaran agama dan berusaha menerapkan ajaran Islam secara kontekstual. Akibatnya yang menjadi korban adalah wanita, non muslim, maupun muslim sendiri yang tidak mempunyai pemahaman sama. Ketiga, pendanaan dan konsolidasi merupakan upaya politik pragmatis yang dilakukan oleh para

elite politik dalam mendekati para tokoh Islam yang memiliki basis massa besar dan memiliki dana melimpah.

Penerapan kebijakan berdasarkan syariah sendiri merupakan dari bagian upaya dari transaksi politik untuk menyenangkan para tokoh muslim tersebut. Dalam kajian lainnya, disebutkan penerapan kebijakan berdasarkan syariah tidak lebih dari upaya elite politik untuk melakukan pencitraan dan mengembalikan romantisme nuansa islami dalam masyarakat sebagai upaya pengalihan isu terhadap korupsi dalam pemerintahan (Huda:2007). Oleh karena itulah, syariah kemudian menjadi alat politik canggih bagi kelompok kepentingan tertentu untuk melaksanakan agenda tertentu.

Sejak pemberlakuan otonomi daerah, pemerintah kabupaten/kota memiliki kewenangan yang luas bahkan, lebih luas kewenangan dari pada pemerintah provinsi. Akan tetapi, kewenangan itu tidak meliputi pengaturan mengenai syariah/agama. Namun, banyak pihak yang mengungkapkan bahwa Fauzi Bahar selaku Walikota Padang lebih mengutamakan aturan-aturan berdasarkan keagamaan dari pada banyak kebijakan lainnya yang dibutuhkan sesuai dengan wewenang pemerintah kota.

Melihat program penerapan nilai-nilai keagamaan begitu populer, terkesan Fauzi Bahar mengabaikan kebijakan dalam program ekonomi dan program pembangunan sektor lain. Padahal secara strategi pembangunan, pemerintahan Fauzi Bahar tetap mengutamakan peningkatan ekonomi dan pengentasan warga miskin. Di Kota Padang masih banyak rakyat miskin yang

lebih membutuhkan bantuan pemerintah untuk mengangkat kondisi ekonomi yang mereka alami.

Hingga saat ini, relevansi kebijakan berdasarkan syariah masih menjadi pertanyaan besar bagi masyarakat daerah memandang urgensi diundangkannya peraturan berdasarkan syariah. Dari pada memberi identitas syariah dalam produk perda yang secara riil justru memberikan batasan pada masyarakat untuk beraktivitas. Nuansa kaku dan konservatif masih tercermin dalam substansi kebijakan yang berdasarkan syariah yang ternyata memberikan efek marginalisasi kepada pihak tertentu. Hal inilah yang kemudian menjadi proses legalisasi syariah tidak berlangsung dalam dua arah, namun searah untuk mengatur masyarakat dan tidak kepada pemimpin. Kepala Daerah merasa tidak wajib menjalankan syariah karena kapasitasnya sebagai *ulul amri* yang menuntut kesetiaan warganya. Maka jika demikian, kebijakan berdasarkan syariah merupakan gaya baru kepala daerah untuk berkuasa dengan memanfaatkan agama sebagai identitas kekuasaannya untuk menampilkan citra yang positif di mata masyarakat.

Kebijakan berdasarkan syariah Fauzi Bahar terkesan memaksakan kemauan pribadi dan kepentingan politik, ini tidak terlepas bagaimana Fauzi Bahar sebagai seorang elite pemerintah berusaha mendapat apresiasi masyarakatnya dengan kebijakan-kebijakan berdasarkan syariah, Kebijakan berdasarkan syariah ini menjadikan para pelajar yang bukan muslim pun merasa terpaksa memakai pakaian muslim. Sementara jika kita mengacu pada UUD 1945 dimana dalam pasal 29 yang berbunyi “Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya

masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu” kebijakan berdasarkan syariah tidak bisa memaksakan satu agarna yang berlaku di Indonesia. Semua kebijakan syariah Fauzi Bahar juga dibuat dalam bentuk instruksi walikota.

Melihat munculnya kebijakan-kebijakan berdasarkan syariah di akhir masa kepemimpinan Fauzi Bahar, wajar saja masyarakat mencoba menghubungkan kebijakan berdasarkan syariah tersebut dengan konteks perpolitikan lokal, seperti momentum pilkada. Kebijakan berdasarkan syariah ini semakin gencar dilakukan ketika dimasa masa akhir pemerintahan pertama Fauzi Bahar. Penulis melihat, gencarnya sosialisasi serta pelaksanaan kegiatan-kegiatan yang berbasis keagamaan yang dilakukan oleh Fauzi Bahar dimaksudkan untuk membangun popularitas dikalangan masyarakat Kota Padang. Kebijakan populis ini tentu mendapat sambutan yang luar biasa dalam masyarakat, karena sebagai seorang pemimpin, masyarakat tentu menilai Fauzi Bahar adalah pemimpin yang religius yang mempunyai perhatian terhadap pendidikan agama untuk masyarakatnya.

Memahami apa yang dikatakan oleh Mosca dalam analisis teori elite dimana dimana elite yang berkuasa tidak mampu lagi memberikan pelayanan pelayanan yang diperlukan oleh massa atau pelayan yang diberikan tidak lagi bernilai di masyarakat, maka akan terjadi suatu perubahan sosial dan kekuatan dalam masyarakat itu. Dalam pemerintahan Fauzi Bahar yang pertama, banyak kebijakan-kebijakan yang diterapkan tidak mengakomodasi kepentingan masyarakat banyak, terutama kebijakan dalam bidang pembangunan

dan peningkatan kualitas kesejahteraan kehidupan masyarakat, seperti yang tertuang dalam visi misi pemerintahan Fauzi Bahar yang akan meningkatkan ekonomi dan pembangunan di Kota Padang. Oleh karena kebijakan berdasarkan syariah yang di terapkan oleh Fauzi Bahar merupakan kebijakan yang sangat populer di kalangan masyarakat, oleh karena kebijakan berdasarkan syariah dapat memberikan kesan yang baik di tengah tengah masyarakat.

Konteks pilkada menjadi variabel penting karena pada dasarnya setiap kandidat yang berkompetisi berusaha mencitrakan diri sebagai pendukung aspirasi agama mayoritas dan pengayom syariat. Dalam masyarakat berbasis sosio-kultural yang ‘religius’ seperti Kota Padang, strategi itu tentu akan diberdayakan tiap-tiap kandidat. Dalam konteks itu pula, masuk akal kalau upaya menentang campur tangan birokrasi negara atas aspek yang sangat privat pada diri masyarakat menjadi tidak strategis dan dihindari semua pihak. Mereka yang tetap nekat memilih aspirasi sebaliknya, cepat sekali terstigma sebagai kelompok sekuler, fobia Islam, berikut diragukan identitas lokal keminangannya.

## **SIMPULAN**

Pemerintah Kota Padang merespon UU No. 22 Tahun 1999 dan UU No. 32 Tahun 2004 tentang Pemerintah Daerah dengan memunculkan kebijakan berdasarkan syariah di Kota Padang. Hal ini ditandai dengan ditetapkannya Perda Nomor 3 Tahun 2006 tentang Wajib Pandai Baca Tulis al-Quran dan Instruksi Walikota nomor 451.422/Binsos-iii/2005 tentang Pelaksanaan

Wirid Remaja, Didikan Subuh, dan Anti Togel/ Narkoba serta Berpakaian Muslim/Muslimah Bagi Murid/Siswa SD/MI, SLTP/MTs dan SLTA/ SMK/MA di Kota Padang

Penerapan kebijakan-kebijakan yang berdasarkan agama di Sumatra Barat umumnya dan Kota Padang khususnya selalu dikaitkan dengan faktor sosial-budaya masyarakat Minangkabau, ABS-SBK. Lahirnya kebijakan berdasarkan syariah di Kota Padang didasari oleh keinginan untuk mengembalikan filosofi masyarakat Minangkabau tersebut. Inisiatif kebijakan tersebut berasal dari walikota Padang yang melihat realitas para pelajar saat itu sudah banyak yang tidak peduli dengan budaya dan aturan-aturan yang ditetapkan agama. Selain itu banyak para remaja yang suka melanggar norma-norma dalam budaya Minangkabau. Bahkan, walikota Padang saat itu beranggapan banyak dari kalangan para pelajar yang sudah tidak pandai lagi membaca Al-Quran serta memahami ritual-ritual agama seperti sholat, zikir, berpuasa, dan pemahaman agama lainnya.

Penerapan kebijakan berdasarkan syariah bertujuan untuk menanamkan ajaran agama islam dalam diri generasi muda sejak dini. Hal ini dimaksudkan agar dapat membentuk akhlak-akhlak para generasi muda yang religius, beretika, dan tidak terpengaruh oleh budaya asing yang dianggap berpotensi merusak moral dan mental generasi muda. Kebijakan berdasarkan syariah, dalam tujuan yang lebih makro, bertujuan untuk melaksanakan syiar-syiar ajaran islam melalui kebijakan-kebijakan yang dikeluarkan oleh pemerintah daerah, khususnya di Kota Padang.

Bagi elite politik di Kota Padang, ruang ABS-SBK tidak semata dipandang sebagai konstruksi kultural, tetapi juga sebagai ruang politis. Mereka menjadikan filosofi budaya itu sebagai landasan kebijakan yang dituangkan dalam wujud berbagai peraturan daerah yang mengacu pada syariah islam. Alhasil, filosofi ABS-SBK menjadi sesuatu yang formal-legalistik. Sejumlah aspek seperti pertimbangan moral, anjuran keagamaan, dan untuk meningkatkan keimanan dan ketaqwaan kepada Allah SWT adalah dasar bagi perumusan kebijakan-kebijakan berdasarkan syariah ini. Pada umumnya, dasar-dasar pengambilan kebijakan tersebut dimulai dengan telaah dan respon terhadap isu-isu tentang maraknya kemaksiatan dalam masyarakat; seperti peredaran togel, penyebaran narkoba, etika pergaulan generasi muda yang tidak lagi sesuai dengan budaya Minangkabau, dan sebagainya. Kondisi ini, dengan demikian, dianggap sebuah pertentangan dalam suatu masyarakat yang mengikatkan dirinya pada falsafah "ABS-SBK".

## DAFTAR RUJUKAN

### Buku Teori:

- Abdillah, Masykuri. *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia: Pergulatan Tak Pernah Tuntas*. Jakarta: Renaisans, 2007.
- Ag Subarsono, *Analisis Kebijakan Publik: Konsep, Teori, dan Aplikasi*. Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2005.
- Alfian, *Pemikiran dan Perubahan Politik Indonesia*. Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, 1992.

- Anderson, James E. *Public Policy Making: An Introduction*. Boston: Houghton Mifflin Company, 2006.
- Bottomore, T.B. *Elite dan Masyarakat*. Diterjemahkan oleh Abdul Haris dan Syaid Umar, Jakarta: Akbar Tandjung Institute, 2006.
- Budiarjo, Miriam, *Aneka pemikiran Tentang Kuasa dan Wibawa*. Jakarta, Pustaka Sinar Harapan, 1991
- Chilcote, Ronald H. *Theories of Comparative Politics: The Search for a Paradigm Boulder*. Colorado: WestView Press, 1981
- Dunn, William N. *Pengantar analisis Kebijakan Publik*. Edisi Kedua. Yogyakarta : Gadjah Mada Press, 1998.
- Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Pres, 1991.
- Haryanto, *Kekuasaan Elite: Suatu Bahasan Pengantar*. Yogyakarta, PLOD UGM, 2005.
- H.A.W. Widjaja, *Otonomi Daerah dan Daerah Otonom*. Jakarta, Raja Grafindo Persada: 2004.
- Hesel Nogi Tangkilisan, *Kebijakan Publik yang Membumi*. Yogyakarta: Yayasan Pembaruan Administrasi Publik Indonesia.
- Iskandar, Israr. *Elite Lokal Pemerintah dan Modal Asing : Kasus Gerakan menuntut Spin Off PT Semen Padang dari PT Semen Gresik Tbk (1999-2003)*. Jakarta. Yayasan Sad Satria Bhakti dan CIRUS. 2007.
- James E Anderson, *Public Policy Making: An Introduction*, Boston: Houghton Mifflin Company, 2006.
- John W. Creswell. *Desain Penelitian Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif*. Jakarta. KIK Press. 2002.
- Kantaprawira, Rusadi, *Sistem Politik Indonesia: Suatu Model Pengantar*. Bandung, Sinar Baru Al Gesindo, 2004
- Keller, Suzanne, *Penguasa dan Kelompok Elite : Peranan Elite penentu dalam Masyarakat Modern* (terj.). Jakarta, Raja Grafindo Persada, 1995.
- Moleong, Lexy. *Metoda Penelitian Kualitatif*. Bandung, Remaja Rosda Karya. 1997.
- Napitupulu, Paimin. *Peran dan Pertanggungjawaban DPR*, Alumni Bandung, 2005.
- Nas, Jayadi. *Konflik Elit di Sulawesi Selatan: Analisis Pemerintahan dan Politik Lokal*. Jakarta, Yayasan Massaile Jakarta & LEPHAS, 2007.
- Nasrun, *Dasar Filsafat Adat Minangkabau*. Jakarta: Bulan Bintang, 1971.
- Nugroho, Riant D. *Kebijakan Publik Formulasi, Implementasi, dan Evaluasi* Jakarta.. Elex Media Komputindo kelompok gramedia. 2003.
- Putnam, Robert D. *Studi Perbandingan Elite Politik*. Mohtar Mas'oe'd dan Collin MacAndrews (ed), *Perbandingan Sistem Politik*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1995.
- Parsons, Wayne, *Public policy Pengantar Teori dan Praktik Analisis Kebijakan*. Jakarta, Penerbit Kencana, 2005

- Ritzer, George dan Douglas J. Goodman. Diterjemahkan oleh Alimandan. *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Prenada Media. 2003.
- Riwu Kaho, Josef, *Prospek Otonomi Daerah di Negara Republik Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo, 2000.
- Sadu Wasistiono dan Wiyono Yonatan, *Meningkatkan Kinerja Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD)*, Bandung, Fokus media Bandung. 2009.
- Sam M. Chan dan Tuti T Sam. *Analisis SWOT Kebijakan Pendidikan Era Otonomi Daerah*. Jakarta, RajaGrafindo Persada, 2005.
- Siry, Azwar, *30 Tahun Kota Padang: Kepemimpinan Fauzi Bahar dan Yusman Kasim*, Padang : Bakominfo Kota Padang, 2007.
- Syafei, Inu Kencana. *Ilmu Politik*. Depok Rineka Cipta.1996.
- Syaukani, Affan Gaffar, Ryass Rasyid. *Otonomi Daerah dalam Negara Kesatuan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2002.
- Thalib, Sayuti. *Receptio A Contrario: Hubungan Hukum Adat dan Hukum Islam*. Jakarta: Bina Aksara. 1982.
- Tangkilisan, Hesel Nogi. *Kebijakan Publik yang Membumi*. Yogyakarta : Yayasan Pembaruan Administrasi Publik Indonesia. 2003.
- Van Niel, Robert. *Munculnya Elite Modern Indonesia*, Jakarta, Pustaka Jaya:, 1984.
- Varma, SP, *Teori Politik Modern*, Jakarta, Raja Grafindo Persada, 2001.
- Wahab, Solihin Abdul, *Analisis Kebijaksanaan dari Formulasi ke Implementasi Kebijaksanaan Negara*. Jakarta, Bumi Aksara:, 2001.
- Wahab, Solohin Abdul, *Pengantar Analisis Kebijakan Publik*, UMM Press: Malang, 2008.
- Winarno, Budi. *Teori dan Proses Kebijakan Publik*. Yogyakarta, Media Pressindo, 2007.
- ....., *Sistem Politik Indonesia Era Reformasi*. Jakarta, Buku Kita, 2007.
- Yin, Robert K. *Studi Kasus Desain dan Metode*. Jakarta. Raja Grafindo Persada, 2005.
- Jurnal :
- Aulia Rahmat, Reaktualisasi Nilai Islam dalam Budaya Minangkabau Melalui Kebijakan Desentralisasi, tahun 2011.
- Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat (ELSAM), *Pemantauan terhadap Implementasi Perda-Perda Bermasalah*, 2008.
- Jurnal Perempuan, Mohamad Guntur Romli, *Awas Perda Diskriminatif,( Siswi-siswi Kristen Pun Terpakasa Berjilbab - Kewajiban Busana Muslim di Kota Padang)*, Edisi 60 September 2008, Yayasan Jurnal Perempuan, 2008.
- Pudjo Suharso, Pro Kontra Implementasi Perda Syariah (*Tinjauan Elemen Masyarakat*), Jurnal Al-Mawarid Edisi XVI Tahun 2006.
- Tri Hastuti Nur. 2003. *Partisipasi Politik Perempuan dalam Kebijakan Publik dalam Jurnal Demokrasi* (Jurnal Forum LSM DIY) “Kebijakan Publik jauh Kenyataan dari Harapan” Vol.1, No.1, November 2003.

Wasisto Raharjo Jati, Jurnal Kajian Hukum Islam, Al Manahij, Permasalahan Implementasi Perda Syariah Dalam Otonomki Daerah, Vol. VII. No. 2

Makalah:

Makalah Yasrul Huda, *Faktor-faktor Yang Melatarbelakangi dan Implikasi Pembuatan Perda Yang Bernuasa Agama Di Daerah*, Makalah dipresentasikan pada Diskusi Publik “Penyeragaman dan Totalisasi Dunia Kehidupan sebagai Ancaman terhadap Hak Asasi Manusia, diadakan LBH Padang bekerjasama dengan Imparsial, dilaksanakan di Pangeran Beach Hotel, Padang, 21 Mei 2007. Data penelitian yang digunakan dalam makalah ini bersumber dari penelitian “Islamic Law in Regional Indonesia”, Australian Research Council Project, The Australian National University, Canberra.

**Peraturan Perundang-Undangan:**

Undang-Undang No. 22 Tahun 1999 Tentang Pemerintahan Daerah.

Undang-Undang No. 32 Tahun 2004 Tentang Pemerintahan Daerah.

No.10/2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan.

Peraturan daerah Kota Padang No. 6 tahun 2003 tentang Pandai Baca Tulis Al-Qur’an.

Instruksi Walikota Padang Nomor 451.422/Binsos-III/2005 Tentang pelaksanaan Wirid Remaja didikan subuh dan Anti Togel / Narkoba serta Berpakaian Muslim/Muslimah bagi Murid/Siswa SD/MI, SLTP/MTS dan SLTA/SMK/SMA di Kota Padang.

# APRESIASI KALANGAN INTELEKTUAL MUSLIM TERHADAP WACANA KRITIK DALAM TRADISI BARAT: TEORI KRITIK SOSIAL MAZHAB FRANKFURT, POSTSTRUKTURALISM/POSMODERNISM, MARXIS DAN POSCOLONIALISM (*CULTURAL STUDIES*)

Afrizal

*Alumnus Magister Filsafat Islam Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta  
Email: afrizal@yahoo.com*

**Abstract:** This article try to appreciation of Muslim intellectuals to the discourses of criticism in western critical tradition; Social Criticism Theory of the Frankfurt School, poststructuralism/postmodernism, Marxist and post-colonial (cultural studies). Background colonial regions of the Islamic world, the dominance of global politics and policies of Western cultural imperialism puts appreciation of the Islamic world represents the resistance-critical postcolonial standpoint. At the ideological level, this critical appreciation deconstruct "brain image" that Islam as the other entity, subordinate, peripheral and marginal. And politically, this is a movement that brought down the sledgehammer-Gusset Gusset Western power relations vis-à-vis the Islamic world. At a certain level, this preposition to build bridges of convergence between the movements of criticism in the Western tradition with appreciation and critical resistance against the Muslim intellectual-paradox paradox of modernity humanism, injustice (right) cultural and political identity, as well as the hegemonic power decentering West against East entity / Islam.

**Keywords:** Muslim intellectuals, Marxist, critical theory, postmodernism, poscolonialisme

**Abstrak:** Tulisan ini berusaha mengkaji apresiasi kalangan intelektual muslim terhadap wacana-wacana kritik dalam tradisi kritis Barat; Teori Kritik Sosial Mazhab Frankfurt, poststrukturalisme/posmodernisme, Marxis dan poskolonialisme (cultural studies). Latar belakang kolonial kawasan-kawasan dunia Islam, dominasi kebijakan politik global dan imperialisme budaya Barat menempatkan apresiasi dunia Islam merepresentasikan resistensi-kritis dengan sudut pandang poskolonial. Pada aras ideologis, apresiasi kritis ini mendekonstruksi "brain image" bahwa Islam sebagai entitas the other, subordinat, peripheral dan marjinal. Dan secara politis, gerakan ini merupakan palu godam yang meruntuhkan buhul-buhul relasi kuasa Barat vis a vis dunia Islam. Pada tingkat tertentu, preposisi ini membangun jembatan konvergensi antara gerakan kritisisme dalam tradisi Barat dengan apresiasi dan resistensi-kritis intelektual muslim terhadap paradok-paradok humanisme modernitas, ketidakadilan (hak) identitas kultural dan politik, serta decentering kuasa hegemonik Barat terhadap entitas Timur/Islam.

**Kata Kunci:** intelektual muslim, marxis, teori kritis, posmodernisme, poscolonialisme

## PENDAHULUAN

Orde globalisasi mementaskan alur narasi kolosal dalam panggung kesejarahan manusia muta`akhir. Paradoks, chaos, ironi, parodi, satiris, maya, dan imajiner merupakan bagian karakteritik menonjol dalam segmentasi periodesasi kemanusiaan pasca zaman pencerahan dan

modernitas. (Yasraf Amir Piliang, 1999) Cita-cita humanisme Aufklarung tenggelam oleh dominasi "rasionalitas instrumental" modernisme lenyap ditelan mitos absuluditas nalar. Kontan, fenomena ini mengundang perdebatan filosofis dalam kawah intelektualisme Barat untuk kepentingan proses pencapaian emansipasi peradaban manusia.

Nama Mazhab Frankfurt serta beberapa pemikir lain, seperti Anthony Giddens, Scott Lash dan Ulrich Beck, (Giddens, 1984) mengemukakan tampil dalam perdebatan ini sebagai pembela proyek modernitas. Jurgen Habermas menilai bahwa disorientasi modernisme terjadi karena faktor rasionalitas modernisme yang tidak memberi ruang terhadap proses komunikasi interkoneksi subjek (F. Budi Hardiman, 1993). Namun dalam pandangan Michel Foucault, *side dark effect* dari kekaisaran modernisme tidak urung menyeret absolutitas subjektivisme sebagai “rejim kebenaran” (*the regimes of truth*) (Chris Barker, 1999:145-146). Kuasa *the regimes of truth* tersebut bertanggungjawab terhadap proyek penggusuran otentisitas dan kekuatan-kekuatan kreasi lokal yang peripher dalam wacana-wacana biner modernisme. Bagi kalangan posmodernisme, jejaring modernisme “berhasil” menyedot manusia modern memasuki pusaran emansipatoris yang absurd sehingga mengalami disorientasi. Maka tidak heran, Foucault mengklaim bahwa subjektivitas modernisme merupakan metafora dari narasi *the end of man* dalam *grand narrative* modernisme. Panorama yang mengemuka dalam perodesasi ini ialah lenyapnya penghargaan terhadap keragaman historisitas (lokalitas) budaya, ras, etnik, ideologi politik dan identitas kultural keagamaan.

Dalam kaca mata *cultural studies*, fenomena ini menunjukkan adanya pembungkaman secara sistematis terhadap vokalitas kultur lokal, minoritas, marjinal, ras, etnik, jender, nasionalitas dan tumbuhnya kolonialisasi baru. Dengan begitu, toleransi dan semangat pluralisme-demokratik (Abdul Aziz Sacheduab, 2001) dalam ruang

publik harus tergesur dalam proses relasi dan interaksi pada semua level wilayah sosial. Padahal prasyarat tegaknya sebuah tatanan demokratik adalah tumbuh kembangnya semangat toleransi dan apresiasi terhadap keragaman realitas. Karena keduanya merupakan saudara kembar dari simbol kebebasan (*freedom's twin*). Ruang publik yang mengakomodasi toleransi dan demokratisasi relasi-relasi sosial (pluralisme dan multikulturalisme) merupakan prasyarat penting untuk memasuki perdebatan isu-isu kemanusiaan kontemporer.

Klaim Amerika sebagai polisi dunia, Wisnu modernitas yang menabur dharma demokrasi sekaligus penjelmaan reinkarnasi Rama dalam menyemaikan pencerahan dan perdamaian, tidak lebih dari aksesoris mitos modernisme. Supremasi “kulit putih” mampu meneguhkan wacana dominasinya di atas realitas pluralitas suku, ras, etnik, bangsa, ideologi dan identitas kultural agama tanpa menyisakan ruang toleransi dan arena dialog berimbang. Syahdan, rejim globalisasi menancapkan kuku hegemoni tepat di jantung kesadaran politik negara-negara pasca kolonial, idealitas emansipasi, keadilan, egalitarinisme bahkan kesejahteraan global pun terbelenggu. Belakangan bermunculan intelektual dan cendekiawan yang mengkritik kecacatan dan kerancuan epistemologi peradaban Barat. Dalam mata rantai kritisisme tradisi *social-humanism sciences*, kemunculan ragam *mainstream* yang bercorak kritis bukan suatu hal yang tabu. Justru sejarah pohon filsafat ilmu pengetahuan Barat berkembang subur dibawah siraman hujan keraguan, gugatan dan kritik dari sesama kaum intelektual.

Mata rantai kritisisme dibangun dengan asumsi mendasar bahwa pencarian kebenaran sains merupakan sebuah proses pencarian tanpa mengenal batas jeda dan sekat identitas kultur. Dan kritik Mazhab Frankfurt terhadap dominasi paradigma kaum positivistik yang mendewakan netralitas dan obyektivitas nilai sains merupakan bentuk falsifikasi terhadap validasi bangunan teori-teori modernisme. Seolah pembuka gerbang, gerakan kritik sosial ini membuka jalan besar bagi kelahiran mainstream-maintream wacana kritis setelahnya; poststrukturalisme/posmodernisme dan cultural studies.

## **METODE**

Analisis data dalam tulisan ini dilakukan dengan menggunakan metode studi kepustakaan. Beberapa data primer dan sekunder yang digunakan relevan dengan topic yang dibahas.

## **HASIL DAN PEMBAHASAN**

### **Narasi Mahabharata Wacana-wacana Kritik**

Adalah Edward W. Said dalam karya provokatifnya, *Orientalism* (1978), yang memperkenalkan cara pandang radikal-kritis terhadap imajinasi hegemoni Barat. Ia membongkar citra-citra kolonial dan Eurosentrisme dalam relasinya dengan negara-negara Timur (untuk konteks ini baca: Islam). *Culture and Imperialism* dan *Covering Islam* adalah dua karya susulan yang mengokohkan buah pena Said sebagai *the founding texts of postcolonialism theory*.

Sebagai studi kritis ketimuran, perspektif poskolonial membangun daya resistensi-kritis terhadap konstruksi wacana dan otoritas "rejim

kebenaran" yang terus memproduksi dan mendefinisikan power/knowledge. Kuasa wacana demikian tumbuh subur dan pada akhirnya menggurita menjadi bentuk "imperialisme" dalam ruang memori publik negara-negara berpenduduk muslim; Timur identik dengan nativism, primitif, barbar dan uncivilized sehingga menjadi dasar legitimasi kolonialisme Barat ([www.scholars.nus.edu.sg/landow/post/poldiscourse/theorists\\_note.html](http://www.scholars.nus.edu.sg/landow/post/poldiscourse/theorists_note.html)). Wilayah kajian wacana poskolonial mencakup discourse nasionalitas, etnis, ras, gender, agama, sosial, budaya, sastra dan literatur. Isu center-peripheri, dominasi-subaltern, hibriditas-kreolisasi serta mimikri-wacana tanding menjadi sajian wacana utama dalam kajian kritis humaniora baru ini (new humaniora critics) (Leela Gandhi, 2001). Poskolonial sendiri merupakan bagian penting dalam payung besar cultural studies disamping multikulturalisme, feminisme dan ethnic studies.

Gerakan kritis pasca gerakan new left di Inggris yang telah menobatkan cultural studies tersebut merupakan bentuk pergeseran paradigma di tengah dominasi wacana postmodernisme vis a vis modernisme pada aras perdebatan teori-teori berwawasan emansipatoris. Tidak pelak lagi, kelahiran cultural studies dalam ranah studi-studi kritis mewarnai perdebatan isu-isu kontemporer global di berbagai belahan kawasan. Maroko, Nigeria, Afrika Selatan, Uganda, Kenya, India, Singapura, Taiwan, Amerika, Amerika Latin dan Australia adalah contoh negara yang tidak dapat mengelak dari dampak penetrasi pergulatan wacana-wacana kritik, tidak terkecuali cultural studies.

Hemat penulis sebagaimana dikemukakan dimuka, bahwa ada garis paralel yang dapat ditarik

dalam kemunculan aneka mainstream kajian kritis ini. Kehadiran cultural studies dalam ranah perdebatan teori-teori kritis belakangan ini tidak dapat dilepaskan dari proses pewarisan, falsifikasi dan validasi terhadap wacana-wacana kritik sebelumnya. Teori Kritik Sosial Mazhab Frankfurt serta kapal besar postmodernisme dengan ragam variannya adalah mainstream-mainstream wacana kritis dalam narasi “Mahabharata wacana kritik”.

Secara epistemologis, Stuart Hall mendefinisikan cultural studies sebagai “It constructed by a number of different methodological and theoretical positions. All of them in contestation”. Basis teoritik ini mendaulat cultural studies sebagai sebuah studi kritik culture (global) yang mengapresiasi aneka perangkat metodologi dan teori. Untuk menggambarkan anatomi cultural studies, kita harus menyebut Marxisme, culturalism, strukturalisme, neo-Marxis, psikoanalisis, poststrukturalisme/postmodernisme serta politik identitas (politic difference), yaitu feminisme, teori ras/etnis dan teori poskolonial. Secara terang, pemetaan ini menjelaskan wilayah isu-isu yang menjadi identitas politik *cultural studies*; ras, etnik, class, gender, nasionalitas, subjektivitas, power, dominasi dan subordinat, center dan periphery serta hibriditas dan kreolitas.

Konstruksi *cultural studies* merupakan language game yang memproduksi sistem makna dalam permainan sistem tanda. Maka, bahasa bukanlah medium yang netral bagi pembentukan makna dan knowledge, justru peran bahasalah yang membentuk sebuah sistem makna. Bagi cultural studies, sistem tanda dalam proses pembentukan makna itu melahirkan konsep-

konsep kunci, yaitu artikulasi, representasi, power, populer culture, subjektivitas dan identitas. (Chris Barker, 1998: 8-12). Konsep artikulasi merupakan salah satu konsep paling general dalam cultural studies kontemporer. Dan artikulasi merupakan perangkat kritik untuk memahami bagaimana background kultural seorang teoritis mengintervensi pandangan dunia, kemudian menganalisisnya serta ikut terlibat di dalamnya. Secara teoritik, artikulasi dapat dioperasikan sebagai panduan untuk mengkarakterisasi formasi-formasi sosial tanpa harus terjebak ke dalam reduksionisme dan esensialisme.

Seperti wacana kritik pendahulunya, cultural studies mendedahkan komitmen intelektualnya untuk proses emansipasi kemanusiaan dan pencerahan. Proyek liberasi historis ini diawali dengan reformulasi peran intelektual, baik di dalam maupun di luar lingkungan universitas. Gramsci adalah sosok intelektual terpenting dalam terminologi politik. Bagi Gramsci, wilayah tugas kaum intelektual bukan semata di atas kertas ataupun sekedar mentransmisikan ide dan gagasan di ruang kuliah. Intelektual harus memerankan diri sebagai mediator, legitimator serta memproduksi gagasan untuk sekaligus dibumikan. Ia membedakan intelektual organik radikal (radical organic intellectuals) dengan intelektual konservatif (conservative intellectuals). Intelektual organik mempersembahkan moral dan kepemimpinan intelektualnya untuk menggugat relasi kuasa dan dominasi kelas. Ia adalah agen perubahan yang anti kemapanan. Secara khusus, intelektual organik mengembangkan political skill dan pendekatan pedagogik untuk membangkitkan kesadaran politik kelas subordinat. Ini merupakan

langkah awal untuk menggalang kekuatan dan perlawanan kolektif. Analisis Gramsci terhadap peran kesejarahan kaum intelektual organik yang emansipatoris memberi kontribusi penting bagi salah satu inti tujuan cultural studies, yaitu resistensi intelektual (*resisting intellectuals*). Sebagai identitas politik cultural studies, doktrin resistensi beroperasi dalam medan relasi-relasi politik (*power*), baik dalam lingkungan akademik maupun ruang publik. Kaum intelektual harus melakukan gerakan *empowering* terhadap individu dan kelompok-kelompok kepentingan dengan tetap melakukan oposisi terhadap domain-domain publik. Pada kenyataannya, ruang advokasi kaum intelektual organik adalah *public sphere* dimana relasi-relasi struktural berinteraksi dan saling mempengaruhi dalam proses pencarian ataupun peneguhan identitas.

Sejalan dengan basis dialektika yang dibangun, komunikasi yang terjadi dalam cultural studies tidak bertolak dari asumsi yang mengidealkan titik awal dialog yang setara dan berimbang. Ini terkait erat dengan kehadiran *power* dalam setiap proses-proses relasi dan interaksi. Dalam kerangka ini, Teori Kritik Sosial Mazhab Frankfurt, *postmodernisme* dan *cultural studies* adalah bagian dari upaya untuk membangun kritik di atas kritik terhadap proses pencapaian tatanan emansipatoris dalam lanskap sejarah kemanusiaan. Bagi kalangan akademisi Barat, mata rantai kritisisme ini merupakan wujud *otokritik* (*self criticism*) terhadap konstruksi-konstruksi intelektualitas yang lahir dan berkembang dalam setting lokalitas-historis masyarakat Barat.

Ambivalensi, hegemoni bahkan imperialisme dunia pertama terhadap dunia ke tiga yang

meng-atasnamakan modernitas dan globalisasi telah menstimulasi kemunculan wacana radikal-kritis yang berusaha mendekonstruksi imajinasi "minor", marjinal serta primitif realitas-realitas di luar lingkaran Barat. Isu "difference", minoritas dan pluralisme yang sudah bersemi dalam kajian kritik *modernisme* dan *postmodernisme* menjadi pijakan penting untuk meretas wacana *multikulturalisme*, *post-feminisme* dan *poskolonialisme*.

### Politik Identitas Poskolonial

"Poskolonial" (*post-colonial*) adalah konsep kunci untuk memasuki kancah wacana kritik (*critical discourse*) yang mulai mencuat pada akhir 1970-an. Konstruksi teoritik dan orientasi praksis resistensi poskolonial terfokus kepada proses *liberasi kolonialisme*. Diantara deretan intelektual yang diakui sebagai generasi perintis poskolonial (*avant la lettre*) ialah Franz Fanon, Albert Memmi serta beberapa intelektual kritis Amerika yang dapat digolongkan dalam katagori ini. Terminologi poskolonial dipahami sebagai sikap dan gerakan resisten terhadap *otoritarianisme kolonialisme militer* maupun politik serta *rejim-rejim wacana* yang terus menerus dibangun oleh penguasa kolonial. Pemaknaan ini memperlihatkan pengaruh kuat teori (*linguistik*) *post-strukturalisme* yang kemudian dielaborasi lebih jauh oleh tiga tokoh kritik poskolonial berpengaruh, yaitu Edward Said, Gayatri Spivak, dan Homi Bhabha.

Beberapa pemikir *geneologi poskolonial*, termasuk Bhabha, memberi catatan penting kepada *Orientalisme* (1978), karya Said, sebagai *the founding texts of postcolonialism theory*.

Robert Young memberi gambaran cukup gamblang menyangkut geneologi postcolonialism sebagai gerakan anti kolonial. Pada mulanya, benih gerakan ini muncul di Eropa seiring ekspansi penjajahan berlangsung. Kemunculan gerakan-gerakan lokal yang mengusung gerakan anti kolonialisme diinspirasi oleh ekspansi imperialisme Barat, Rusia Bolshevik pada kala itu. Pada dasarnya, karakteristik gerakan anti kolonial tersebut merupakan kombinasi dari kritik kolonialisme Marxis dengan kultur serta realitas kondisi sosial lokal. Gerakan anti kolonial di India menampilkan corak yang berbeda dengan corak gerakan sejenis di tanah kolonial lain. Daya pikat luar biasa aktivis anti kolonial, Mahatma Gandhi, menorehkan nuansa tersendiri bagi pertumbuhan gerakan resistensi intelektualisme India. Perbedaan situasi dan latar kesejarahan ini menjadi salah satu determinan kunci yang memompa kawasan anak benua India menjadi pusat persemaian teori-teori poskolonial kontemporer yang subur. Sejarah perkembangan gerakan resistensi kolonialisme di India mencatat prestasi istimewa dengan kemunculan sekaligus peran aktif aktifis perempuan subaltern (Leela Gandhi, 2001)

Berpandu kepada konteks ruang dan lokalitas yang plural, Teori Poskolonial menyimpulkan keakuratan perangkat untuk memahami konteks-konteks khusus dalam wilayah-wilayah tertentu. Dengan begitu, konstruksi teori akan tumbuh kembang dalam batas wilayah tradisi-tradisi lokal. Sehingga, pembacaan teori poskolonial di Afrika Barat akan berbeda dengan proses pembacaan poskolonial di India ataupun kawasan Karibia. Kemunculan narasi-narasi resistensi anti kolonial

bahkan Teori Poskolonial dapat dilacak pada geliat resistensi sosial, politik budaya serta disiplin akademik poskolonialisme; Amerika Latin, Asia dan Afrika mengalami kolonialisasi Prancis, Inggris serta negara Eropa lainnya pada abad ke-18. Pada rentang ruang pergulatan identitas itulah pemikiran anti kolonial mulai bersemi. Asumsi ini menggiring Young pada satu kesimpulan bahwa akar geneologi teori poskolonial berujung pada kiprah perjuangan Fanon, Nkrumah, Cesaire dan lainnya. Sedangkan Edward Said, Gyatri Spivak, dan Homi Bhabha ditahbiskan sebagai *The holy trinity of postcolonial studies*; tiga pemikir garda depan yang mengokohkan tradisi teori poskolonial (Young, Robert, 2001).

Terminologi postcolonial mendapat identifikasi yang mapan dalam *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* (1989) yang ditulis Bill Ashcroft dkk. Mengacu kepada Bill Ashcroft dkk, pemakaian istilah “post-colonial” dimaksudkan untuk men-cover semua dimensi culture yang telah terinfeksi oleh proses panjang imperialisme, baik pada saat kolonialisme militer maupun dominasi wacana dewasa ini. Preposisi ini dibangun di atas asumsi, proses inisiasi historis imperialisme Barat terhadap ruang-ruang kesadaran warga eks-kolonial terus berlangsung dalam alur waktu kolonialisme militer maupun pasca kolonialisme (kemerdekaan tanah air).

Kebangkitan kesadaran identitas-identitas etnis lokal memicu percepatan perkembangan teori poskolonial. Literatur-literatur poskolonial menjamur subur di negara-negara kawasan eks-koloni; Afrika, Australia, Bangladesh, Canada, negara-negara kawasan Karibia, India, Malaysia, Malta, New Zealand, Pakistan, Singapura,

negara-negara kawasan Pasifik Utara dan Sri Lanka. Term “literatur poskolonial” dipakai untuk mengakomodasi kemunculan wacana-wacana tanding di kawasan-kawasan yang pernah mengalami kolonisasi negara-negara Eropa. Dalam perspektif ini, teori poskolonial menyajikan eksplorasi kritis terhadap wacana poskolonial dalam relasinya dengan isu-isu ras, nasionalitas, subjektivitas, power, subalterns, hibriditas dan power, subalterns, hibriditas dan kreolitas.

Gagasan sastra poskolonial berawal dari tidak memadainya teori yang diproduksi kalangan pemikir Eropa untuk memahami kompleksitas dan variasi-variasi budaya dalam tulisan-tulisan poskolonial. Teori-teori Eropa dikonstruksikan dari tradisi-tradisi budaya yang partikular sehingga tidak tepat untuk diklaim bersifat universal. Gaya dan genre teori yang mengasumsikan universalitas bahasa, epistemologi dan sistem nilai dipertanyakan secara radikal oleh tulisan-tulisan poskolonialisme. Karena pada dasarnya, teori poskolonial wujud aktualisasi dari kebutuhan untuk memberi ruang pada realitas perbedaan. Maka beralasan, jika teori-teori yang bercorak indigenous dibentuk untuk mengakomodasi perbedaan-perbedaan dalam tradisi-tradisi budaya yang bervariasi. Disamping itu, teori-teori tersebut mengutarakan kepentingan penjabaran melalui pendekatan komparatif sehingga bersifat lintas tradisi. Dengan kata lain, proses alienasi dunia ke tiga (poskolonial) hingga ke sudut margin realitas telah mengalami titik bahkan serangan balik (*uncentred, pluralistic, and multifarious*) (Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, 1989).

Secara elaraboratif, Homi Bhabha meletakkan posisi penting studi poskolonial dengan kajian-kajian yang memiliki keterkaitan erat secara geneologis. Bagi Bhabha, keterkaitan poskolonial dengan literatur kolonial berada pada satu jalur. Inter-relasi dan proses saling mempengaruhi antara postmodern dan poskolonial menstimulasi tumbuhnya benih-benih kultur hibrid serta penerimaan terhadap nilai pluralisme. Postmodern sendiri mendiseminasikan ruang toleransi-maksimum yang dalam bahasa Lyotard disebut *small narratives*, berbeda dengan totalitas narasi modernitas. Pada titik inilah dapat ditemukan garis penghubung postmodernisme dengan wacana feminisme, multikulturalisme dan poskolonialisme. Konvergensi wacana multikulturalisme dengan postmodernisme dielaborasi oleh Jean Francois Lyotard dan Charles Taylor. Secara mengalir pula wacana postmodern menyentuh isu *cultural diversity*, penguatan minoritas, bahasa dan gaya hidup.

Feminisme dan multikulturalisme merupakan sisi lain dari wajah wacana emansipatoris Barat. Sedangkan teori dan praktik poskolonial berakar dari realitas Dunia Ketiga, seperti kawasan Afrika Selatan. Dengan kata lain, poskolonial mewarisi wacana anti kolonial pada dekade-dekade awal abad ke-20. tulisan Frantz Fanon, *A Dying Colonialism* (1965) merupakan karya penting dalam lingkup pandangan konsep postmodern negara-negara Barat. *A Dying Colonialism* membuktikan bahwa Teori Poskolonial dibangun oleh kalangan intelektual yang berasal dari negara-negara kolonial dimana mereka sekarang justru mengajar di beberapa universitas terkemuka di

Barat, khususnya Amerika Utara; Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak dan Homi Bhabha.

### **Altar Sosio-politik Poskolonial Dunia Islam**

Dalam sejarah pembebasan dunia ke tiga, setidaknya ada tiga peristiwa penting yang menandai perlawanan “the other” terhadap rejim kolonial untuk merebut kebebasan bangsa dan negara. Pertama, revolusi di Cina pada tahun 1949. Gerakan revolusioner ini merupakan sebuah peristiwa historis yang penting, terutama untuk gerakan radikal di dunia ketiga, termasuk Indonesia. Banyak partai Komunis dan kelompok radikal lainnya yang dilhami oleh teori-teori Mao. Dan "Revolusi Kebudayaan" tahun 1960-an juga menjadi inspirasi bagi gerakan-gerakan mahasiswa kiri bahkan sampai kini. Kedua, revolusi Iran pada tahun 1979 yang menggulingkan rejim Syah Pahlevi. Pada dekade 70-an, rejim Syah adalah ikon westernization di Timur Tengah. Pada akhirnya, sokongan kekuatan militer dan patronase Amerika tidak mampu menahan gelombang gerakan pembebasan rakyat Irak dibawah komando kalangan mullah dan intelektual. Dan yang ketiga adalah revolusi Kuba beserta fenomena Fidel Castro yang gigih menentang imperialisme dan dominasi kebijakan politik Amerika.

Bagi dunia Islam sendiri, lembaran sejarah menjadi fakta bahwa lompatan inovasi intelektual dalam Islam terjadi justeru ketika terjadi kontak dan pergulatan dengan peradaban lain. Perjumpaan Islam dengan warisan intelektual Yunani menorehkan karya-karya monumental. Kualitas produksi intelektual Islam menunjukkan karya kreasi terbaik. Gairah intelektual Islam saat itu justru ditopang oleh pergumulan intens antara

filosof Yunani dan pemikir-pemikir Muslim Arab-Persia khususnya. Historical stage ini menjadi dasar legitimitasi Hassan Hanafi bagi pentingnya membangun studi oksidentalisme sebagai wacana tanding (counter discourse) terhadap rejim pemaknaan realitas Islam oleh orientalisme.

Pasca kemunduran Islam pada abad ke 13, ritme sejarah di atas kembali terulang. Perjumpaan Islam dengan realitas modernitas (kolonial) pada awal abad ke-20 melahirkan gejolak baru pembaharuan pemikiran Islam. Menurut Akhbar S. Ahmed, modernisme muslim dilahirkan oleh kolonialisme Eropa. Berbeda dengan kalangan muslim konservatif yang menutup diri, kaum modernis mau menerima dan mengambil elemen-elemen peradaban Barat serta berusaha melakukan sintesis dan mencari keselarasan antara Barat dan Timur. Meminjam kerangka akar modernisme muslim-nya Ahmed (Akhbar S. Ahmed, 1996:44-45). Relasi intelektualisme Sayyid Ahmad Khan, Muhammad Ali Jinnah dan Muhammad Iqbal dengan modernitas kolonial Inggris pada pertengahan abad ke-19 meninggalkan jejak geneologis pertarungan identitas poskolonial kalangan intelektual Islam dengan peradaban Barat. Sedangkan akar identitas poskolonial melalui jaringan transmisi ulama dapat dirunut pada figur Rifa`ah al Tahtawi (1801-1873). Basis pendidikan Al Azhar yang mumpuni serta keakrabannya dengan wacana Barat modern membuka jalan baginya untuk membangun kerangka intelektual yang mengintegrasikan doktrin-doktrin Islam dengan modernisme. Pada fase ini, resistensi-kritis poskolonial Islam belum terlihat secara mencolok. Sikap akomodatif terhadap ide dan gagasan kemajuan serta usaha untuk melakukan transkulturasi mutual antara modernitas kolonial dengan keterbelakangan intelektual kawasan colonye lebih mewarnai corak

tahapan awal apresiasi poskolonial Islam (Azyumardi Azra, 1996),

Di penghujung abad ke-20, pola relasi Islam vis a vis Barat menampilkan corak-corak baru. Pada fase inilah, arus wacana dan teori kritis dalam tradisi keilmuan Barat bersua dengan pencarian identitas kultural Islam. Intensitas perjumpaan, pertarungan serta dialog kalangan muslim dengan masivitas perangkat-perangkat analisis wacana kritis Barat merentangkan jalan setapak poskolonial Islam yang dalam kerangka pemikiran Ahmed disebut dengan istilah “postmodernisme Islam”. Teori Kritik Sosial (social critical theory), postmodernisme, Marxis/post-Marxisme sampai teori poskolonial menjadi bagian perangkat metodologis wacana keislaman dalam menerjemahkan dan merekonstruksi makna teks, terutama dalam merancang agenda-agenda pembaharuan yang bersifat resisten-kritis terhadap kuasa wacana peradaban Barat. Meskipun bagi mayoritas pemikir muslim, konstruksi wacana-wacana ini (dianggap) tetap merupakan bagian tak terpisahkan dari paradigma westernisme-modernisme (Komaruddin Hidayat, 1).

Berdasar analisis Komaruddin Hidayat, respon dunia Islam terhadap Barat lebih nampak bercorak politis-ideologis. Setidaknya karya John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (1992), secara apik mencoba menjelaskan hubungan Barat dan Islam yang selalu ditandai konflik. Imperialisme kultural terhadap dunia Islam yang dilakukan Barat adalah upaya hegemoni dan penaklukan yang bersifat budaya dan politis. Bagi Esposito, image kolonialisme ini telah merontokkan konstruksi tata nilai dan kelembagaan yang telah beratus tahun tegak dalam komunitas muslim. Dengan begitu,

kesadaran identitas kultural agama masyarakat Muslim menjadi inti sensitivitas nyali untuk bangkit dan melakukan resistensi kultural terhadap imajinasi-imajinasi dominasi Barat. Dan para pemikir Islam modern lahir ditengah-tengah iklim kolonialisme sekaligus pernah menghirup atmosfer imperialistik.

Titik balik kebangkitan kesadaran dunia Islam mulai terlihat pada akhir abad ke-19 atau awal abad ke-20. Kemunculan kalangan pemikir Islam yang berpandangan liberal terhadap interpretasi otoritas keagamaan klasik (ijtihad, taqlid dan otoritas akal terhadap wahyu) menandai kesadaran pentingnya melakukan reformasi sikap dan mental keagamaan ditengah realitas keterkuburan “cahaya Islam” oleh kolonialisme. Gerakan intelektual dan perbaikan sistem pendidikan menjadi bagian penting alternatif untuk membebaskan masyarakat Muslim dari kebodohan dan keterbelakangan. Pilihan kalangan liberal ini menentukan basis institusi pergerakan liberasi Islam untuk mendongkel cengkraman dominasi Barat. Institusi pendidikan Islam yang dimodernisasi, media jurnalistik yang kritis dan jaringan intelektual internasional yang mapan adalah perangkat-perangkat sosial yang mengantarkan kebangkitan kesadaran identitas kultural keagamaan di kawasan-kawasan Muslim.

Babak ini diawali oleh penarikan diri negara-negara Eropa dari kawasan-kawasan kolonial seiring mulai melemahnya kontrol sosial-politik. Atmosfer ini merangsang lahirnya ideologi negara-negara dunia ketiga di Afrika, Asia dan Amerika Latin seperti Negroisme, Intuitifisme, Pan-Islamisme, Nasionalisme Arab, Sosialisme Arab, Sosialisme Afrika,

Teologi Pembebasan serta jenis ideologi tandingan lainnya (Charles Kurzman, 2000:xxiii-xxiv).

Disamping mulai menjamurnya ideologi tanding atas dominasi ideologi Barat, marak pula kemunculan gerakan-gerakan pembebasan yang berbasis identitas kultural keagamaan, etnis, ras dan nasionalitas. Kolektivitas gerakan-gerakan pembebasan diatas semakin mengeras dengan dicetuskannya organisasi untuk menyalurkan perjuangan kepentingan kawasan, seperti Gerakan Non Blok, Persatuan Afrika, ASEAN, Liga Arab, Organisasi Konfrensi Islam. Cita-cita perjuangan organisasi-organisasi diatas mengartikulasikan kepentingan dan aspirasi dunia ketiga yang selama ini dibungkam. Pun masyarakat Muslim yang hidup di kawasan negara-negara pasca kolonial memiliki ruang publik untuk menyuarakan dan memperjuangkan identitas kultural, hak politik dan sipil, egalitarianisme ras dan etnik sampai kepentingan nasionalisme.

Pada fase inilah, transformasi isu-isu posmodernisme yang disertai pergeseran paradigma dalam wacana-wacana kritik menjadi bagian tak terpisahkan dalam rangkaian pergulatan, pencarian dan peneguhan identitas Islam. Realitas tekstur Islam kontemporer-global tersebut tidak mengecualikan keberadaan asumsi bahwa wacana posmodernisme bahkan mungkin cultural studies tidak lebih dari pewaris modernisme Barat yang bersifat destruktif, anarkis, nihilis, Eurosentris dan kolonialis (Akhbar S. Ahmed, 1996:43).

### **Relasi dan Interaksi Poskolonial**

Jiwa perlawanan intelektualisme negara-negara pasca kolonialisme, dimana nominal Islam adalah komunitas mayoritas, tidak bisa diceraikan dari

lanskap kesejarahan (Islam) lokal-partikular. Narasi-narasi sosio-kultural sejarahnya tidak bisa dipisahkan dari perjuangan masyarakat dalam mencapai harkat dan martabatnya. Tidak mungkin kalau ukuran keberhasilan kaum intelektual/agamawan hanya dipatok berdasar pada etika riset dan metode. Bila mereka bergabung sebagai partisan atau fungsionaris partai dan kelompok kepentingan lebih memerankan diri secara profesional, apakah berfungsi sebagai seorang ideolog atau perekayasa sosial. Sementara jika berada dalam mesin pemerintahan mereka biasanya akan berbuat semaksimal mungkin dengan kemampuan ilmiahnya untuk meningkatkan technical knowledge, tanpa mempertanyakan tentang siapakah yang diuntungkan dengan perannya itu berkaitan dengan relasi kekuasaan yang adil.

Padahal ciri intelektual yang kritis ialah yang selalu peka dan mampu berbicara dan menulis tentang realitas ketidakadilan dalam lingkup publik, mengutarakan ketertindasan, sekaligus menjadi saksi. Bahkan melalui episteme intelektual kritis, mereka melakukan kritik terhadap dosa-dosa sosial demi advokasi kemanusiaan. Meminjam kerangka Gramscian, prototipe intelektual kritis yang memiliki komitmen terhadap advokasi kemanusiaan berada dalam koridor intelektualitas organik; Sebuah komitmen untuk mengartikulasikan dan bertindak demi kepentingan politik masyarakat terpinggirkan dalam frame new social movement . ini sebagai bagian upaya pembangunan wacana tanding dan counter hegemoni dalam proses transformasi sosial. Bagi dunia muslim, epidemi kolonialisme yang merajalela pada akhir abad ke-19 merupakan target sekaligus agenda ekspansi untuk kepentingan modernisasi negara-negara Eropa/Barat. Setali tiga uang, gelombang

propaganda budaya populer yang membanjiri media komunikasi-elektronik dianggap sebagai serangan postmodernisme. Asumsi ini menggiring aksentuasi respon resisten kalangan intelektual muslim terhadap realitas Barat. Dalam konteks ini, Ahmed memetakan taksonomi keserjanaan muslim dalam tiga bagian, yaitu tradisional, radikal, dan modernis. Agak berlainan dengan mainstream pemilahan taksonomi intelektual muslim, Ahmed memasukkan nama Ali Syari'ati, Fazlur Rahman, dan Ismail Al Faruqi dalam tipologi tradisional, berada satu baris dengan Seyyed Hossein Nasr. Kritik Ziauddin Sardar, Shabbi Akhtar, dan Parvez Manzoor terhadap orientasi pemikiran serta upaya penyelerasan Islam dengan non muslim/Barat yang didengungkan kalangan tradisional mengidentifikasi mereka dalam tipologi radikal. Sedangkan figur kontroversial Salman Rusdhi, Hanif Qureishi, dan Tariq Ali dikategorikan dalam kelompok modernis ekstrem (Charles Kurzman, 2000).

Secara filosofis maupun kultural, posmodernisme Islam dipahami berbeda dengan referensi posmodernisme Barat. Bagi Ahmed, posmodernisme Islam merupakan proses pergulatan dan peralihan identitas dari uniformitas wacana peradaban Barat menuju pengakuan eksistensi kemajemukan identitas kultural, etnis dan agama. Dari segi ini, pemahaman posmodernisme sebagai periodisasi historis peradaban manusia tidak memadai untuk menjelaskan fenomena-fenomena keberagaman Islam. Walaupun begitu, menurut Muqtedar Khan gejala posmodernisme dalam dunia Islam tidak bisa dipisahkan dengan definisi postmodernisme pada umumnya. Ia mengatakan,

*"Postmodernism, I believe, may not have a universally applicable definition, Lyotard's famous claim*

*"postmodernism is an expression of incredulity at grand narratives" not withstanding; but it is most certainly is a universal phenomenon. I think that postmodernism as a reaction and even a rejection of the constitutive elements of post-enlightenment modernity, it is a widespread collection of phenomena. In a postindustrial society, like that of Western Europe, postmodernism manifests as a rejection of modern institutions such as marriage, traditional family structure, gender roles and even nationalism. In the Muslim World postmodernism manifests in the form of religious resurgence which rejects modernist institutions such as secularism and nationalism and instead advocates a different moral/ political ethic and a different political unit (Ummah)"* (<http://www.ijtihad.org/discourse.htm>).

Paralel dengan kerangka teoritik posmodernisme Islam Ahmed, penolakan Islam terhadap isu-isu modernitas yang dianggap berseberangan ataupun bagian dari sisi gelap modernitas melahirkan gejala pemikiran keagamaan yang relatif baru. Isu sekularisme, nasionalisme, relativitas moral/etika serta diferensiasi komunitas sosial muslim menyulut pergesekan, pertarungan, termasuk peneguhan identitas muslim dengan supremasi wacana globalisme. Untuk menangkan efek pandora globalisasi, Nasr Hamid Abu Zayd menyeru kepada semua pemuka agama untuk menggalang solidaritas moral melawan hukum pasar globalisme. Nasr mengingatkan, secara tersembunyi globalisme ekonomi menyertakan globalisme politik dan budaya. Globalisme politik ini terkait erat dengan tesis akhir sejarah Francis Fukuyama dalam *The End of History and The Last Man* (1992) bahwa sejarah ideologi modern berpuncak pada kapitalisme dan demokrasi. Agenda globalisme budaya berkorelasi dengan tesis Samuel Huntington (1996) yang menyatakan bahwa supremasi peradaban Barat akan mendapat wacana tanding dari peradaban Islam dan Timur Jauh. Dengan demikian, globalisme berupaya mentahbiskan peradaban global Barat sebagai sistem sosial dunia yang tunggal tanpa

menyisakan ruang hidup untuk pandangan kultural lain, "the other" (Nasr Hamid Abu Zayd, "Islam, 2001:84-93).

Secara argumentatif, Fisher dan Mehdi Abedi dalam *Debating Muslim: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition* (1990), menegaskan bahwa posmodernisme memang banyak mencerminkan dominasi Amerika. Namun sejatinya, geneologi historis posmodernisme sendiri berasal dari kawasan "poskolonial" Afrika Utara; Aura posmodernitas dan posmodernisme bersumber dari pergolakan sosial, politik, dan intelektual pasca Revolusi Aljazair. Bahkan generasi awal intelektual posmodernisme di Prancis banyak yang lahir di Aljazair, seperti Jacques Derrida, Jean Francois Lyotard, serta Peirre Bourdieu. Kemunculan kalangan intelektual psikologi dependensi yang mengkampanyekan gerakan anti kolonialisme, seperti Franz Fanon, Albert Memmi dan O. Manomi telah membangun jaringan geneologis wacana poskolonial.

Sebagaimana dipaparkan di muka, isu kolonial dan dekolonisasi, dominasi dan subordinat/subaltern serta wacana tanding merupakan konsentrasi kritik teori poskolonial. Dekolonisasi tatanan politik kolonialisme dan imperialisme Eropa tidak hanya sebatas pada upaya dekonstruksi pada ranah perjuangan politik namun harus dibarengi dekonstruksi pemikiran (state of mind) muslim yang selama ini dihegemoni oleh paradigma Barat. Karenanya menurut Abdel Kadir Khatibi, kolonialisme Barat tidak semata menciptakan penjajahan politik, bahkan lebih jauh menanamkan pandangan subversif terhadap state of mind masyarakat terjajah.

Dalam kerangka apresiasi poskolonial, figur Ali Syari'ati (1933-1977) memiliki kelayakan historis untuk ditempatkan sebagai ikon kritisisme intelektual muslim terhadap jubah hegemoni peradaban Barat, sekaligus simbol pemberontakan agama terhadap otoritarianisme rejim Pahlevi, pemerintahan boneka Amerika. Mengusut akar intelektualisme Syari'ati, akan kita temukan Franz Fanon, Jean Paul Sartre, Emile Durkheim, Max Weber dan Karl Marx disamping tokoh-tokoh keagamaan penting Syiah. Panggung Revolusi Iran dimana ia merupakan salah seorang ideolog terpenting, berhasil mematahkan asumsi ketidakberdayaan agama ketika harus dihadapkan dengan gerakan revolusi sebagaimana diyakini beberapa profesor Marxis di Prancis kala itu.

Sehingga berdasar analisis Moeslim Abdurrahman, sumbangan terbesar Ali Syari'ati bagi percaturan pemikiran kritis Islam ialah kejeniusannya membangun sintesa bahwa gerakan revolusi tidak semata lahir dari kesadaran kelas namun kesadaran agama yang radikal mampu menjadi basis kesadaran kolektif bagi gerakan revolusi (Moeslim Abdurrahman, 2002).

Syari'ati telah menjelma sebagai "artefak kesadaran imajinatif" revolusi Islam yang (harus) terus hidup dalam aras imajinasi-liberasi dan kritisisme dunia Islam. Ia berhasil mengubah wajah mesianik Syi'ah menjadi ideologi gerakan keagamaan yang radikal revolusioner.

Salah satu tema sentral dalam ideologi politik keagamaan Syariati ialah credo agama dapat dan harus difungsionalisasikan sebagai kekuatan revolusioner untuk membebaskan masyarakat tertindas, baik secara kultural maupun politik. Lebih jauh, ia menyatakan bahwa Islam merupakan kekuatan ideologi yang mampu membebaskan dunia ketiga dari dominasi

kolonialisme politik, ekonomi, termasuk imperialisme kultural Barat. Baginya, dunia ketiga telah dihindangi penyakit imperialisme global yang mengejawantah dalam konstruksi politik rasisme, penindasan kelas, ketidakadilan, dan supremasi Barat (Azyumardi Azra, 1996: 70-75).

Untuk kawasan dunia Arab, Mesir tidak bisa dipungkiri sebagai salah negara yang melahirkan figur-figur intelektual muslim yang kontribusinya tidak bisa kita abaikan untuk kepentingan interaksi dan kontinuitas mata rantai kritisisme Islam terhadap penunggalan wacana ideologis Barat. Hassan Hanafi satu dari sekian sosok intelektual Mesir yang konsisten menyuarakan perlunya Islam menentukan sikap kritis terhadap tradisi (turast) sebagai basis identitas wacana tanding (counter discourse) *vi a vis* realitas modernitas Barat (Hasan Hanafi, 2001). Ia pun mencetuskan pentingnya dunia Islam mengkonstruksi studi (kritis) Oksidentalisme sebagai wacana tanding Orientalisme. Tokoh kiri Islam ini memandang urgen adanya ruang-ruang kesadaran dalam memori kolektif masyarakat Islam akan realitas-realitas yang dihadapi; realitas tradisi, realitas Barat dan realitas kekinian (Hassan Hanafi, ksidentalisme, 1999).

Kristalisasi kesadaran ini merupakan titik pijak untuk melakukan tahapan resistensi Islam terhadap hegemoni dan imperialisme Barat. Sebagaimana dikemukakan Kazuo Shimogaki dalam *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme* (1993), Barat sekarang ini secara sadar dan gencar melakukan imperialisme kultural terhadap dunia Islam sehingga proyek modernisme Barat yang dikenalkan pada dunia Islam tak lain dari sebuah penaklukan dan dominasi.

*Al yasar al Islam* merupakan daya resistensi intelektual kritis Hanafi terhadap imperialisme

budaya dan dominasi politik Barat. “Kiri” dalam idiomatik ini merupakan simbol ketertindasan, kelompok marjinal, subordinat, the other sekaligus simbol wacana tanding dan perlawanan. Aqidah tidak hanya credo tanpa praksis pembebasan, justru landasan teologis ini merupakan pangkal untuk melakukan revolusi. Wacana kiri menawarkan antitesis terhadap pemahaman keagamaan yang tidak memihak kaum lemah dan marjinal. Dalam perspektif demikian, wacana kiri akan selalu hadir dalam kondisi di mana masyarakat berada di bawah kekuasaan yang hegemonik, menindas dan otoriter. Kehadiran wacana kiri paling tidak membawa empat misi penting: pertama, mengobarkan semangat perlawanan terhadap apa saja yang dianggap menindas; Kedua, berupaya membebaskan manusia dari keterkungkungan; Ketiga, memberi landasan paradigmatis terhadap berbagai gerakan perlawanan; Keempat, pemihakan terhadap masyarakat kecil, tertindas, lemah dan terpinggirkan (Rumadi, 2000) Di belahan kawasan Afrika, kebangkitan “kesadaran kaum hitam” membongkar black image tanah tandus Afrika, dari sekedar ladang emas imperialisme Eropa menjadi rahim subur bagi intelektualisme poskolonial. Setidaknya, perjuangan politik dus pergumulan intelektual di Afrika Selatan dan Afrika Utara menjadi barometer pertarungan identitas kalangan pribumi dengan dominasi politik kolonial. Persinggungan dan pergulatan intelektual kawasan Afrika dengan wacana-wacana kritis tradisi keilmuan Barat adalah salah satu faktor determinan akselerasi intelektualisme poskolonial Afrika.

Politik diskriminatif Apartheid yang diterapkan pemerintah kulit putih Afrika Selatan terhadap

mayoritas masyarakat kulit hitam telah menggerakkan Maulana Farid Esack untuk melakukan pembebasan (liberation), perlawanan terhadap segala bentuk kebijakan opresif, rasial dan diskriminatif. Bagi Esack, pendekatan hermeneutik yang dikonfrontasikan dengan realitas ketidakadilan hak politik warga negara yang dibarengi perampasan identitas etnik merupakan basis teologis untuk menggalang kesadaran solidaritas membebaskan diri dari belenggu penjajahan politik. Setidaknya, butir-butir pemikirannya yang terangkum dalam "The Emergence of Qur`anic Hermeneutic and Hermeneutical Notions Within the Context of Inter-Faith Solidarity Againsts Apartheid" menyiratkan pandangan keagamaan pluralis bahkan multikultural. Memakai perspektif poskolonial, paradigma hermeneutika yang digagas Farid Esack mengungkapkan kekuatan intelektualisme yang sarat dengan muatan-muatan politik (Farid Esack, 2000:88).

Dalam wilayah kajian poskolonial, term politik dimaknai sebagai bentuk manifestasi dari relasi-relasi kekuasaan pada semua level interaksi sosial; tindakan subjektivitas seseorang senantiasa berada dalam relasi-relasi kepentingan, maka pengetahuan dan kekuasaan membangun relasi yang mutual; Relasi-relasi politis dalam kerangka gerakan pembebasan Esack ialah kepentingan untuk melakukan pemihakan kepada kelompok/masyarakat subordinat, marjinal dan terpinggirkan (must`adhafin). Subordinasi atau marjinalisasi ini mencakup hak-hak sipil dan politik, otentisitas budaya lokal (ras dan etnis) serta identitas kultur agama.

Perkembangan dan dialektika wacana kritik di Eropa, terutama di Universitas Birmingham Inggris dimana Esack menyelesaikan tahapan doktoralnya, mengindikasikan keterpengaruhan

corak kritisisme dan pola resistensinya terhadap politik Apartheid, diskriminasi etnik dan ras di Afrika Selatan. Tema-tema yang diangkat dalam setiap tulisan Esack akan kita temukan satu garis paralel dengan isu-isu yang diusung oleh para pemikir poskolonial; tema perlawanan etnik, ras, pengukuhan identitas kultural demi keadilan dan pembebasan dengan mudah kita jumpai dalam setiap serakan tulisannya. Kepekatan corak posmodernisme dalam wacana keislaman akan kita temukan dalam pemikiran Mohamed Arkoun. Seorang intelektual muslim kelahiran Aljazair yang tinggal di Perancis. Ia banyak mengenyam pendidikan di Sorbonne Perancis. Dan ia terlibat secara langsung dengan isu dan gerakan posmodernisme di Eropa. Oleh karena itu, berbagai karya Arkoun menyiratkan kecanggihan perangkat-perangkat analisis posmodernisme dan poststrukturalis. Pendekatan historisisme yang dipakai Arkoun dalam Islamologi terapan-nya adalah bagian dari formulasi ilmu-ilmu sosial Barat modern yang direkayasa oleh pemikir-pemikir poststrukturalis Perancis.

Metodologi studi keislaman yang dibangun Arkoun secara jelas menampakan pengaruh pentolan-pentolan poststrukturalis/posmodernisme; De Saussure (linguistik), Levi Strauss (antropologi), J. Lacan (psikologi), Roland Barthes (semiologi), Michel Foucault (analisis wacana) dan Jacques Derrida (dekonstruksi). Analisis- analisis teoritik ini diramu sebagai landasan epistemologis untuk melakukan "kritik nalar Islam" (critique de la raison islamique, 1987). Secara tipologis, concern kajian Arkoun berbeda dengan konsentrasi wilayah kajian intelektual muslim di muka. Mata kritisisme intelektual Arkoun dominan menjelajahi aras filosofis konstruksi epistemologis

Islam. Pada dataran aplikasi sosial, politik dan kultural, ia melakukan domestifikasi isu-isu modernitas, seperti demokrasi, HAM, nation state dan pemerintahan parlementer (Mohamed Arkoun, 1999)

Adalah Abdullah Laroui dan Abdel Kadir Khatibi, dua orang intelektual terkemuka Maroko, yang menebarkan aroma tajam teori poskolonial Maroko. Laroui mengawali buku berpengaruhnya, *Arab ideology* (1973) dengan pembahasan subjektivitas dan the other (baca: Barat). Leonard Binder pun memberi ruang sajian yang cukup bagi pemikiran Laroui ketika mengkaji pemikiran-pemikiran liberal-politis di kawasan Timur Tengah. Sedangkan tanggapan Khatibi terhadap pemikiran anti kolonialisme Fanon menjadi pembuka *Maghreb Pluriel* (1983). Secara tegas ia berujar, "Allons, comrades, the European game is definitively over. We've got to find something else."

Menurut Mohamed Jouay dari Universitas Kaddi Ayyad Maroko, frase "Something else" dalam ungkapan di atas mengisyaratkan Teori Kritik Ganda (theory of double critique) Khatibi, yaitu kritik terhadap kebutaan dekolonisasi dan dekonstruksi. Dekonstruksi dalam pemikiran Khatibi menyingkap garis genealoginya dengan dialektika "I-Other" Laroui. Kerangka intelektual ini tidak hanya cukup di tarik dari Antonio Gramsci, George Lukacs maupun secara langsung pada Fanon, akan tetapi bagaimana kerangka penjajah (colonizer) dan terjajah (colonized) Fanon direkonstruksi dalam dialektika majikan-buruh Hegelian. Alegori ini merupakan permentasi dari imajinasi-imajinasi poskolonial.

Akhirnya, sosok-sosok intelektual seperti Abdellatif Laabi, Abdelkarim, Abdullah Ahmad An Naim, Amina Wadud Muhsin, Asghar Ali

Engineer, Fatimah Mernissi, Malik Bennabi, Ghallab, Mohamed Berrada, Mohamed Zefzaf, Mohamed Choukri, Nasr Hamid Abu Zaed, Muhammad Syahrur, Abdul Karim Soroush sampai Tahar Ben Jelloun merupakan generasi pemikir muslim kontemporer yang secara positif mengapresiasi perangkat dan analisis kritis dari tradisi pemikiran Barat.

Secara jujur harus kita akui, Perangkat metodologis, kecanggihan teori dan analisis wacana kritis yang dipergunakan generasi kritis Islam dalam membedah realitas perjumpahan Islam dengan pergulatan peneguhan identitas kultural pasca kolonial sebagian besar dipelajari dan diapresiasi kritis dari ranah tradisi pemikiran Barat, mulai dari posmodernisme, Marxis sampai cultural studies. Fenomena ini dalam sejarah perkembangan (filsafat) ilmu bukanlah suatu yang aneh apalagi tabu. Karena disinilah sisi otentisitas, daya kritis dan spirit emansipatoris sebuah teori/wacana akan teruji.

Latar belakang kolonialisme wilayah-wilayah dunia Islam dus imperialisme kebudayaan Barat menempatkan nalar kritis kalangan intelektual muslim berbasis poskolonialisme. Perangkat teori berikut analisis wacana yang diapresiasi dari tradisi pemikiran Barat akan senantiasa bersinggungan dengan "sentimen" kritis poskolonial. Meminjam argumentasi Schuon, bagi intelektual muslim, respon sentimental ideologis tumbuh bukan karena alasan menggunakan simbolisme perasaan, pemakaian bahasa yang kurang atau bahkan terlalu emosional melainkan motif sentimental ini menjadi akar bagi totalitas apresiasi dan peneguhan identitas kultural (Frithjof Schoun, 2002:15).

Fenomena poskolonial Islam meretas jalan setapak baru bagi relasi-relasi Islam dan Barat. Bahkan pada tahapan tertentu, telah membentangkan ikatan konvergensial gerakan kritisisme dalam wacana kritik Barat dengan semangat kritisisme dan resistensi Islam terhadap paradok-paradok humanisme modernitas, ketidakadilan politik identitas, decentering wacana dominan Barat serta universalitas identitas kultural. Pada aras ideologis, ini merupakan upaya untuk mendekonstruksi brain image Barat yang mencitrakan Islam sebagai entitas the other, subordinat dan marjinal. Dan pada aras politis, gerakan ini menjadi palu godam yang akan merontokan buhul-buhul relasi kuasa Barat (dominasi kepentingan ideologis, kekuasaan, politik, hegemoni kesadaran dan imperialisme budaya) vis a vis realitas Islam.

Psikologi poskolonial (perasaan terancam dan luka sejarah) dunia Islam akibat keganasan imperialisme dan kolonialisme pada masa penjajahan hendaknya tidak menutup bagi terciptanya relasi-relasi wacana yang jujur, setara dan berimbang antara Barat dan Islam. Lebih-lebih dalam konteks multikulturalisme, peradaban-peradaban harus membangun jembatan konsensus global sebagai etika komunikasi dan basis asumsi meniti dialog yang setara dan berimbang. Tinjauan kritis atas realitas global mengajarkan bahwa lokalitas kawasan, identitas kultural etnik, ras serta pandangan keagamaan memiliki genialitas masing-masing. Mereka menganut sistem nilai dan pandangan hidup yang beragam. Pada titik inilah, komunikasi dan dialog antar tradisi dan budaya niscaya mampu menyantuni pluralitas makna dan kepentingan budaya sekaligus kuasa

membukakan nalar dan emosi untuk membentuk tatanan pluralitas dan multikultural yang beradab. Relasi inter-koneksi budaya dan tradisi (akademik) sudah selayaknya menjadi jalan besar peradaban (hall way of civilization) untuk dilalui bersama.

## **SIMPULAN**

Sudah menjadi catatan sejarah, kaum intelektual senantiasa diberi amanah untuk menjadi penarik gerbong pencerahan dan pembebasan dalam gerak kereta anak zaman. Kritisisme yang lahir dan terwacanakan dalam tradisi-tradisi pemikiran sejarah dinisbahkan kepada komitmen untuk melakukan kritik, protes dan resistensi terhadap segala bentuk tindak opresif, tiranik, kedhaliman, ketidakadilan, diskriminasi, peminggiran hak-hak sipil dan politik, dominasi dan hegemoni budaya. Siapapun aktor yang merekayasa melanggengkan itu semua, tanpa memandang ras, etnik, ideologi, penguasa bahkan atas nama agama, kaum intelektual (muslim) harus bangkit untuk merobek setiap jahitan konspirasi untuk reka cipta ketidakadilan dan kekerasan.

Tidak berlebihan jika nalar kritisisme posmodernisme dan cultural studies (baca: poskolonial) terhadap relasi-relasi kuasa Barat merupakan "hikmah" (intelektual) Islam yang nyaris terlupakan. Hemat penulis, apresiasi kritis Islam terhadap realitas pergumulan identitas kultural pada aras global dengan basis poskolonial bukan berarti dunia Islam harus larut dalam psyco-postcoloniality complex; sindrom mental/kognisi komunitas terjajah yang dihantui perasaan imperior, defensif, reaktif dan apriori. Justru nalar

kritis poskolonial menjadi pintu untuk memasuki dunia kesadaran empati-kritis dalam setiap upaya gerakan-gerakan pembebasan terhadap marjinalisasi identitas kultural.

Inilah konstruksi identitas intelektual muslim generasi hibrid yang tangkas mengartikulasikan ragam tradisi pemikiran kritis untuk cita-cita emansipasi. Dengan begitu, apresiasi kritis intelektual Islam berada dalam kanal-kanal pensejaraan nilai-nilai profetis yang bersifat perennial, yaitu menjunjung tinggi hak kemerdekaan sipil dan politik, mengakui persamaan derajat dan martabat serta mengakomodasi ruang publik untuk berekspresi.

#### DAFTAR RUJUKAN

- Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Fundamentalism, Modernitas dan Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996
- Abdulaziz Sachedian, *lih. The Islamic Roost of Democratic Pluralism*, Oxford University Press, 2001.
- Barton, *Gagasan Pemikiran Islam Liberal di Indonesia* (terj), Jakarta: Paramadina, 1999; Jakarta: Paramadina,
- Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London and New York: Routledge, 1989.
- Chris Barker, *Culture Studies: Theory and Practice*, Sage Publication London, 1999,
- David Morley dan Kuan-Hsing Chen (eds), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Routledge, 200
- Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal: (terj)*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Frithjof Schoun, *Transfigurasi Manusia: Refleksi Antrosophia Perennialis* (terj), Yogyakarta: Qalam, 2002.
- F. Budiman Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, masyarakat, Politik dan Postmodernisme Menurut Jurgen Habermas* (terj), Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Hasan Hanafi, *Turas dan Tajdid: Sikap Kita Terhadap Turas Klasik* (terj), Yogyakarta: Titian Illahi Press dan Pesantren Pasca Sarjana, 2001
- Nasr Hamid Abu Zayd, "Islam, Barat dan Benturan Peradaban: Islam Phobia vs Barat Phobia, *Jurnal Tashwirul Afkar* edisi No. 11 Tahun 2001
- Leela Gandhi, 2001, *Teori Poskolonial* (terj), Yogyakarta: Pustaka Pelajar; Barker, 1998,
- Peter McLaren, *Revolutionary Multiculturalism*, Boulder CO: Westview Press,
- Jon Stratton dan Len Ang, *On The Impossibility of a Global Cultural Studies* dalam David Morley dan Kuan-Hsing Chen (eds), Routledge, 2001.
- Komaruddin Hidayat, *Melampaui Nama-nama: Islam dan Posmodernisme*, *Jurnal Kalam*,
- Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, *Reflexive of Modernization*, California: Stanford University Press, 1984.



# ANALOGI “AKAR DAN BATANG POHON”: PARTISIPASI POLITIK TUANKU TAREKAT SYATHARIYAH DALAM PARTAI POLITIK PADA ERA REFORMASI DI PADANG PARIAMAN

Sadri Chaniago

*Dosen Jurusan Ilmu Politik FISIP Universitas Andalas, Kampus Unand Limau Manis Padang Sumatera Barat  
Email: sadrichaniago@gmail.com*

**Abstract:** Analogy "roots and trunks of trees": political participation “tuanku tarekat syathariyah” in political parties of reform era in Padang Pariaman. This study describes the political participation about tuanku tarekat syathariyah political parties reform era in Padang Pariaman. This research is background by the phenomenon that shows about tuanku tarekat syathariyah political participation in political parties at Padang Pariaman. This research purposed to identification model and factor political participation directly and indirectly about tuanku tarekat syathariyah. The research used qualitative methods with field research. Primary data collected with in-depth interviews and observation. The analysis used political participation concept and tarekat syathariyah in political parties at Padang Pariaman is: direct political participation, and direct political participation.

**Keywords:** political participation, tuanku Syathariyah congregation. political parties.

**Abstrak:** Analogi “akar dan batang pohon”: partisipasi politik tuanku tarekat syathariyah dalam partai politik pada era reformasi di Padang Pariaman. Penelitian ini menjelaskan tentang partisipasi politik tuanku Tarekat Syathariyah dalam partai politik pada era reformasi Padang Pariaman, Sumatera Barat. Penelitian ini dilatarbelakangi oleh fenomena yang menunjukkan partisipasi politik tuanku tarekat Syathariyah dalam partai politik di Padang Pariaman. Penelitian ini mengidentifikasi bentuk dan faktor pendorong partisipasi politik secara langsung dan secara tidak langsung tuanku tarekat Syathariyah dalam partai politik. Penelitian menggunakan metode kualitatif dengan bentuk penelitian lapangan (*field research*). Data primer diperoleh melalui wawancara mendalam (*indepth interview*) dan pengamatan (*observation*). Analisis menggunakan konsep partisipasi politik, dan relasi tarekat dengan politik. Temuan penelitian menunjukkan dua bentuk partisipasi politik tuanku tarekat Syathariyah dalam partai politik di tingkat lokal Padang Pariaman, yaitu: partisipasi politik secara langsung, dan partisipasi politik secara tidak langsung.

**Kata Kunci:** partisipasi politik, tuanku tarekat Syathariyah. partai politik.

## PENDAHULUAN

Kabupaten Padang Pariaman merupakan kawasan yang banyak terdapat penganut Tarekat Syathariyah. Diperkirakan jumlah penganut tarekat Syathariyah di kawasan ini “melebihi 100,000 orang” (*Tempo*, 19 Januari 1980). Ditinjau dari jumlah komposisi penduduk, menurut Samad (Makmur, 2005) penganut

tarekat Syathariyah (sebagai tradisionalis Islam) di Padang Pariaman diperkirakan dalam jumlah 50% dari keseluruhan penduduk kawasan ini. Sedangkan 30% lagi merupakan golongan Islam tradisional moderat, serta 20% sisanya dari golongan modernis Islam.

Sampai sekarang pun, keberadaan pengikut tarekat Syathariyah masih dapat disaksikan dalam

berbagai aspek kehidupan di Padang Pariaman. Dalam amalan keagamaan misalnya, mereka masih melaksanakan tradisi penetapan masuknya bulan Ramadhan dan hari raya Idul Fitri melalui metode “*maniliak bulan*” (*rukyah*) (Malalak, 2009), tradisi menggunakan bahasa Arab dan memakai sorban serta tongkat dalam khutbah hari raya maupun khutbah Jumat (*Antara Sumbang*, 21 September 2009). Mereka juga masih mengamalkan tradisi *basapa* (bersyafar) ke makam Syekh Burhanuddin di Ulakan (*Harian Singgalang*, 08 Februari 2009).

Semua aktifitas ibadah jemaah tarekat Syathariyah ini dipimpin oleh tuanku, yaitu ulama tradisional tarekat Syathariyah dalam konteks lokal Padang Pariaman. Sebagaimana lazimnya tradisi dalam tarekat, tuanku merupakan tokoh yang memiliki “kedudukan yang penting” sebagai pemimpin kerohanian dalam tarekat Syathariyah (Atjeh, 1980:62). Mereka juga memainkan peranan penting dalam komunitas tarekat Syathariyah, sebagai tokoh yang dimuliakan dan menjadi panutan karena merupakan “pemimpin, sekaligus guru” (Dobbin, 1974:326). Mereka sangat dihormati, petuahnya didengar, tingkah lakunya diikuti, berfungsi sebagai penerang di dunia dan akhirat, dan selalu dijadikan rujukan dalam pengambilan keputusan (Pramono dan Bahren, 2009:105).

Walaupun berbagai kalangan beranggapan bahwa kaum tarekat merupakan kelompok yang *zuhud* dan cenderung menjauhi kehidupan dunia, namun di Padang Pariaman tuanku tarekat Syathariyah cenderung menafikan anggapan di atas. Mereka terlihat selalu bersentuhan dengan penguasa dan pelaku dunia politik praktis. Dalam aktifitas kehidupan sehari-hari sering terlihat para menteri, panglima TNI, Tokoh politik, pemimpin

partai, datang mengunjungi para tuanku di surau atau pondok pesantrennya.

Di antara fakta mengenai hal di atas misalnya dapat dilihat pada kasus Buya Zubir Tuanku Kuniang. Ia merupakan seorang ulama *senior* tarekat Syathariyah di Padang Pariaman, yang terkenal memiliki banyak pengikut dan cukup berpengaruh dalam konteks politik lokal. Ia sering menerima kunjungan pejabat pemerintahan dan pimpinan militer seperti: Kepala Staf Angkatan Darat Tentara Nasional Indonesia (KASAD TNI), Kepala Pusat Kebijakan Militer Tentara Nasional Indonesia (KAPUSPOM TNI), Ketua umum partai, Gubernur Propinsi Sumatera Barat, Bupati Padang Pariaman, dan sebagainya (Armaidi Tanjung, 2007:49).

Secara lebih khusus, tuanku tarekat Syathariyah juga terlihat terlibat secara aktif dalam kancah politik praktis lokal dengan menjadi pengurus partai politik. Hal ini dapat terlihat dari fenomena beberapa orang tuanku tarekat Syathariyah yang menjadi pengurus partai politik pada tingkat daerah Kabupaten Padang Pariaman. Mereka terlihat menjadi pengurus pada partai politik seperti: Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), Partai Golongan Karya (GOLKAR), Partai Hati Nurani Rakyat (HANURA) dan Partai Karya Peduli Bangsa (PKPB). Hal ini terlihat sebagaimana dinyatakan dalam tabel di bawah ini:

Tabel 1  
Tuanku Tarekat Syathariyah Yang Menjadi Pengurus Partai Politik Di Padang Pariaman

No.	LAMBANG PARTAI	PARTAI	NAMA TUANKU
1.		PKB	1. Ali Basyar Tuanku Sutan Sinaro 2. Zulhelmi Tuanku Sidi

3.		GOLKAR	1. Rahmat Tuanku Sulaiman 2. Saamar Tuanku Sidi
4.		HANURA	1. Suhaili Tuanku Mudo
5.		PKPB	1. Darwinis Tuanku Sutan
JUMLAH 6 Orang			

Sumber: Identifikasi awal Penulis

Fenomena penting yang menjadi permasalahan dalam penelitian ini adalah: adanya indikasi yang menunjukkan partisipasi politik tuanku tarekat Syathariyah dalam partai politik, yang terlihat memiliki kecenderungan terbagi kepada dua bentuk, yaitu partisipasi politik secara langsung (dengan menjadi pengurus pada partai politik), dan partisipasi politik secara tidak langsung (dengan tidak menjadi pengurus dalam partai politik). Indikasi partisipasi politik partisipasi politik secara langsung terlihat dilakukan oleh beberapa orang tuanku tarekat Syathariyah yang menjadi pengurus partai politik di Padang Pariaman. Sedangkan partisipasi politik secara tidak langsung terlihat diantaranya dari partisipasi politik yang dilakukan oleh Buya H. Zubir Tuanku Kuniang.

Fenomena ini sepertinya bertentangan dengan anggapan beberapa kalangan selama ini yang menyatakan bahwa bahwa kaum tarekat merupakan kelompok yang *zuhud* dan cenderung menjauhi kehidupan dunia. Tarekat dalam Islam cenderung dimaknai sebagai cara hidup atau jalan mistik-walau bagaimanapun bentuk dan ajaran yang mendasarinya- menitik-beratkan kepada upaya setiap diri manusia untuk mengembangkan potensinya sehingga mencapai tahap kesempurnaan (*insan kamil*),

dan cenderung mengabaikan dunia (Thohir & Riyadi, 2002:13). Namun di Padang Pariaman, tuanku tarekat Syathariyah terlihat cenderung menafikan anggapan di atas. Mereka terlihat selalu bersentuhan dengan penguasa dan pelaku dunia politik praktis. Oleh karena itu artikel ini bertujuan : *pertama*, mengidentifikasi bentuk partisipasi politik secara langsung dan secara tidak langsung tuanku tarekat Syathariyah dalam partai politik di era reformasi. *Kedua*, mengidentifikasi atau melacak faktor pendorong tuanku tarekat Syathariyah memilih bentuk partisipasi politik secara langsung dan tidak langsung dalam partai politik.

## METODE

Artikel ini dihasilkan melalui penelitian lapangan (*field research*) dengan menggunakan paradigma dan pendekatan kualitatif. Metode kualitatif merupakan proses untuk memahami masalah sosial atau masalah manusia, dengan berdasarkan kepada penciptaan gambaran yang bersifat saling berkaitan antara satu sama lain, sebagai suatu sistem terpadu yang menyeluruh (*holistic*), dan dibentuk dengan kata-kata dalam sebuah latar alami (Creswell, 2003:1). Pendekatan ini dianggap mampu untuk meneliti faktor-faktor yang tidak terlihat (*intangible*) seperti norma sosial, status sosial ekonomi, peranan gender, etnis, dan agama, yang berperan dalam isu penelitian yang mungkin tidak dapat dibaca dengan nyata (Mack *et.al*, 2005:1).

Data penelitian dikumpulkan melalui teknik studi kepustakaan, wawancara mendalam (*indepth interview*), dan observasi. Informan

utama penelitian ini adalah tuanku tarekat Syathariyah yang menjadi pengurus partai politik di Padang Pariaman. Selain mereka, juga diwawancara informan triangulasi (*cross check*), yang terdiri individu tuanku dan bukan tuanku, di mana mereka diyakini memahami dan memiliki informasi yang diperlukan mengenai fokus penelitian ini. Informasi dari mereka dijadikan sebagai *cross check (triangulation)* informasi yang diperoleh dari informan utama (Kanto, 2003:59).

Para informan tersebut terpilih melalui teknik penarikan sampel *Purposive Sampling* (Chua Yan Piaw, 2006:202). Persyaratan yang digunakan dalam memilih informan merujuk kepada Spradley (Kanto, 2003:54), yaitu: (a). telah cukup lama dan intensif menyatu dengan kegiatan atau medan aktifitas yang berhubungan dengan objek penelitian, dan menghayati secara bersungguh-sungguh lingkungan atau objek yang hendak diteliti. (b). masih terlibat secara penuh dalam permasalahan yang diteliti. (c). memiliki waktu yang cukup atau kesempatan untuk diwawancarai. (d). bersifat jujur dan apa adanya dalam memberikan informasi. (e). tergolong “masih asing” dengan penelitian.

Data penelitian dianalisis menggunakan model strategi analisis deskriptif kualitatif (Bungin, 2003:83), yang dilakukan secara serentak dengan proses pengumpulan data. Data yang diperoleh direduksikan (*data reduction*) melalui proses merangkum hasil pengumpulan data selengkap mungkin, memilih data ke dalam satuan konsep, kategori, dan tema tertentu (Faisal 2003:70). Dalam penerapan model strategi analisis deskriptif kualitatif tersebut di atas, secara

lebih spesifik peneliti menggunakan metode analisis komponensial (*componential analysis*), yang dilakukan ketika seluruh kegiatan wawancara telah memperoleh hasil yang maksimum (Bungin, 2003:95-96).

Keabsahan data hasil penelitian diukur dari tingkat “keterpercayaan” (*trustworthiness*), dan “keaslian” (*authenticity*) (Salim, 2001:78), di mana keduanya akan diukur dari standar kepercayaan (*credibility*) (Kanto, 2003:59). Dalam praktek standar kredibilitas ini, selain berusaha untuk memperpanjang proses pengumpulan data, juga dilakukan triangulasi data (*data triangulation*). (Creswell, 2002:7).

Triangulasi bertujuan untuk melakukan klarifikasi terhadap sejumlah bahan, data dan informasi yang dikumpulkan, serta memverifikasi hasil observasi atau interpretasi yang dibuat oleh peneliti (Salim, 2001:99). Selain itu, penggunaan triangulasi dalam kualitatif bertujuan untuk meningkatkan kesahan (*validity*) dan kebolehpercayaan (*reliability*) hasil penelitian kualitatif (Chua Yan Piaw, 2006: 10, 218; Creswell, 2002: 161-162; Aziz S.R dalam Bungin, 2003:59-60).

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### **Analogi “Batang Pohon”:Partisipasi Politik Secara Langsung Dalam Partai Politik.**

Temuan penelitian menunjukkan bahwa bentuk partisipasi politik tuanku tarekat Syathariyah dalam partai politik di tingkat lokal Padang Pariaman, Sumatera Barat, dapat diidentifikasi kepada dua bentuk, yaitu: partisipasi politik secara langsung (yang mereka

istilahkan sebagai bentuk batang pohon), dan partisipasi politik secara tidak langsung, yang disebut juga sebagai bentuk akar pohon.

Bentuk partisipasi politik secara langsung tuanku tarekat Syathariyah dalam partai politik adalah: keikutsertaan atau keterlibatan tuanku tarekat Syathariyah secara resmi, atau langsung terjun dalam kehidupan politik praktis dengan menjadi bagian dalam struktur kepengurusan partai politik (pengurus partai politik). Adapun faktor yang menjadi pendorong sehingga ada sebagian tuanku tarekat Syathariyah yang memilih bentuk partisipasi politik secara langsung dalam partai politik ini adalah: *Pertama*, untuk memperjuangkan dan meningkatkan agama Islam ke arah yang lebih baik, dengan memperjuangkan berbagai program yang berkaitan dengan umat Islam, seperti: bantuan keuangan untuk mesjid dan mushalla dalam anggaran keuangan daerah Padang Pariaman.

*Kedua*, untuk memperbaiki segala bentuk penyimpangan dalam politik praktis, serta meluruskan paradigma terhadap dunia politik praktis yang selama ini dianggap kotor dan kejam. Walaupun harapan ini nampaknya terkesan *utopia* karena tidak mungkin beberapa orang tuanku akan mampu mencegah politisi lain untuk melakukan berbagai penyimpangan, namun paling tidak dengan adanya tuanku tarekat Syathariyah yang berpartisipasi dalam partai politik dan menjadi anggota DPRD, akan mampu memperlambat atau mengurangi kecenderungan penyimpangan dan penyelewengan di dalam politik praktis. Kalaupun para tuanku tarekat Syathariyah tidak dapat berbuat banyak dalam politik, paling tidak mereka mampu mewarnai dunia politik tersebut.

*Ketiga*, untuk memperjuangkan aspirasi dan memajukan *'aqidah* kaum tarekat Syathariyah, agar tidak tertinggal dalam kehidupan dunia kini. Partisipasi politik yang dilakukan tuanku tarekat Syathariyah berfungsi sebagai "penyambung lidah" dalam memperjuangkan berbagai program yang memberikan perhatian kepada permasalahan tuanku dan "*orang surau*" sebagai kaum tradisionalis Islam yang selama ini cenderung "agak diabaikan" dalam kebijakan pemerintah, terutama mengenai program-program dan anggaran keuangan bagi pondok pesantren *salafiyah*. Aktifitas tuanku sebagai anggota pengurus partai politik juga akan memudahkan tuanku dan jamaah tarekat Syathariyah untuk berurusan dengan kekuasaan pada tingkat daerah Padang Pariaman. Melalui kedekatan tuanku tarekat Syathariyah dengan penguasa di daerah (seperti bupati), maka usaha-usaha untuk mendapatkan bantuan dan anggaran keuangan bagi pondok pesantren *Salafiyah* diyakini akan dipermudah. Tidak lupa, melalui partisipasi politik secara langsung, tuanku tarekat Syathariyah hendak meluruskan pemahaman orang banyak yang "keliru" terhadap tarekat Syathariyah selama ini.

*Keempat*, untuk menambah wawasan dalam bidang politik dan pemerintahan, serta untuk menambah pergaulan duniawi, karena selama ini cenderung bergaul dengan kalangan pondok pesantren *Salafiyah* saja.

*Kelima*, untuk pembuktian secara sosial kepada orang banyak (masyarakat) bahwa tuanku tarekat Syathariyah tidak hanya pandai berdakwah melulu (membaca doa, berceramah), akan tetapi juga memiliki kemampuan untuk berpartisipasi di dalam politik praktis. Dengan

adanya tuanku yang berpolitik melalui sarana partai politik dan menjadi anggota DPRD, secara sosial merupakan suatu kebanggaan (*prestige*) bagi tuanku dan jamaah tarekat Syathariyah. Ini akan menunjukkan bahwa tuanku dan jamaah tarekat Syathariyah telah mampu “*tegak sama tinggi, duduk sama rendah*” dan memiliki derjat yang sama dengan kalangan lain di Padang Pariaman. Sehingga dengan demikian tuanku dan jamaah Syathariyah tidak lagi “tertinggal” dalam putaran kehidupan ini.

*Keenam*, tidak dapat dinafikan, terdapat sebagian kecil tuanku tarekat Syathariyah yang melakukan partisipasi politik untuk tujuan pragmatis dan oportunistis dalam berpolitik, bukan untuk kepentingan agama Islam dan tarekat Syathariyah. Hal ini dapat dipahami karena para tuanku tarekat Syathariyah tidak pernah dibantu dan diberikan gaji oleh pihak manapun, sehingga tidak memiliki sumber penghasilan ekonomi yang jelas.

#### **Analogi “Akar Pohon”: Bentuk Partisipasi Politik Secara Tidak Langsung Dalam Partai Politik.**

Partisipasi politik secara tidak langsung tuanku tarekat Syathariyah dalam partai politik (akar pohon) adalah: keterlibatan tuanku tarekat Syathariyah dalam politik dengan tidak bergabung ke dalam partai politik secara resmi, tidak memegang jabatan dalam partai, atau sama sekali tidak berafiliasi dengan partai apapun. Dengan kata lain, mereka hanya menjadi pendukung partai politik dari luar struktur partai. Pada bentuk partisipasi politik jenis ini, walaupun tuanku tarekat Syathariyah tidak berada dalam struktur kepengurusan partai politik, namun mereka berperan serta dalam berbagai agenda

politik di tingkat lokal seperti pada pemilihan umum (pemilu), dan sebagainya. Keberadaan mereka dapat dinyatakan melalui ungkapan “tidak ke mana-mana akan tetapi berada di mana-mana.”

Adapun faktor pendorong sebagian tuanku tarekat Syathariyah (terutama tuanku senior) lebih memilih bentuk partisipasi politik secara langsung adalah karena adanya kerisauan dan penolakan sebagian dari masyarakat apabila tuanku melakukan partisipasi politik secara langsung dalam partai politik, karena masih dipandang asing dan tabu. Masyarakat masih belum dapat menerima dan tidak menginginkan tuanku tarekat Syathariyah yang dianggap sebagai institusi yang masih sangat suci/sakral melakukan partisipasi politik secara langsung dalam partai politik. Sebagai cerminan dari penolakan dan kerisauan mereka tersebut dinyatakan melalui ungkapan: “apabila tuanku berpolitik, maka akan kacaulah dunia.”

Penolakan terhadap partisipasi politik secara langsung tuanku tarekat Syathariyah dalam partai politik pada dasarnya disebabkan oleh “*bias*” dan kelirunya pemahaman masyarakat terhadap “politik”. Mereka telah terlanjur memaknai politik sebagai sesuatu yang penuh tipu daya (*fudaah*), identik dengan kecurangan dan konflik kepentingan. Oleh karena itu, seseorang yang secara langsung berpartisipasi dalam politik politik praktis diyakini bersifat “*kalau tidak runcing, pasti tajam*.” Sebagai akibat kelirunya masyarakat dalam memahami makna politik telah menimbulkan dampak bagi pemahaman mereka terhadap tuanku yang melakukan partisipasi politik secara langsung di dalam partai politik. Muncul anggapan yang kurang baik dari masyarakat

terhadap tuanku yang memasuki partai politik, yaitu sudah tidak bersih lagi dan telah tercemar.

Pada hakikatnya penolakan masyarakat terhadap partisipasi politik secara langsung tuanku tarekat Syathariyah dalam partai politik adalah untuk menjaga *murū'ah* tuanku. Apabila tuanku berpolitik maka diyakini akan hilanglah *murū'ah* atau wibawanya. Masyarakat masih menginginkan agar tuanku tetap pada fungsinya yang ada, yaitu: mengurus agama Islam, dan memenuhi berbagai keperluan keagamaan masyarakat (mengajarkan al-Qur'an, memberikan *tausiah*, mendoakan orang meninggal, dan sebagainya), tidak perlu mencampuri urusan politik dan pemerintahan.

Khususnya dalam kalangan tarekat Syathariyah sendiri, apabila seseorang tuanku terlalu menonjolkan diri dan melakukan partisipasi politik secara langsung dalam partai politik, maka biasanya akan berimpak kepada berkurangnya wibawa dan jamaah tuanku tersebut. Hal ini disebabkan oleh karena dalam pandangan jamaah tarekat, bidang tuanku adalah keilmuan Islam/ ilmu *ukhrawi*, bukan bidang politik.

Tuanku tarekat Syathariyah yang memilih partisipasi politik bentuk akar pohon biasanya juga akan memainkan peran penting sebagai "aktor di balik layar" (*the man behind the gun*) yang sangat menentukan dalam proses dan percaturan politik lokal. Mereka ini lazimnya adalah para tuanku *senior*, yang memiliki pengaruh kuat dalam kalangan tarekat Syathariyah sendiri maupun di kalangan luar tarekat. Kadang kadang, sebagai ganti diri, mereka memasukan (meletakkan) anak mereka ke dalam jabatan yang ada dalam partai, kemudian mendukungnya dari luar partai politik.

Fakta partisipasi tuanku tarekat Syathariyah dalam politik kepartaian dengan menjadi pengurus dalam partai politik, bahkan menjadi anggota DPRD di Padang Pariaman, terlihat sesuai dengan pendapat Horikoshi (1987:1), yang menyatakan bahwa ulama tradisional terlihat "tidak hanya memainkan peranan dalam kehidupan agama saja, akan tetapi juga turut serta berkiprah dalam berbagai aktifitas sosial dan politik, sehingga kemudian muncul sebagai pemimpin sosial dan politik."

Secara lebih khusus, tuanku tarekat Syathariyah telah melakukan partisipasi politik secara langsung dalam partai politik dengan menjadi pengurus partai politik. Mereka terlihat menjadi pengurus pada partai politik seperti: Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), Partai Golongan Karya (GOLKAR), Partai Hati Nurani Rakyat (HANURA) dan Partai Karya Peduli Bangsa (PKPB). Partisipasi tuanku tarekat Syathariyah dalam partai politik di Padang Pariaman ini, dalam ranah perspektif ilmu politik dikenal sebagai partisipasi politik.

Dalam melakukan partisipasi politik (*citizen participation*) tuanku tarekat Syathariyah melakukan aktifitas sukarela, di mana terlihat mereka turut serta dalam proses pemilihan pemimpin politik dan turut serta - secara langsung maupun tidak langsung dengan menjadi anggota partai politik, dan menjadi anggota lembaga politik seperti DPRD Kabupaten Padang Pariaman (Budiardjo, 2000:161).

Partisipasi politik yang dilakukan tuanku tarekat Syathariyah ini melibatkan persoalan hak, peluang, dan ruang bagi penglibatan tuanku dan jamaah tarekat Syathariyah sebagai golongan

minoritas masyarakat dalam proses politik lokal di Padang Pariaman. Dengan kata lain, partisipasi tuanku tarekat Syathariyah dalam partai politik wajar disebut sebagai partisipasi politik, karena melibatkan persoalan perilaku politik golongan tuanku sebagai elit tarekat Syathariyah, yang ingin memperoleh kekuasaan atau ingin mempengaruhi kuasa politik lokal di Padang Pariaman (Hussein, 1994:223).

Berdasarkan alasan yang dikemukakan oleh tuanku tarekat Syathariyah sebagai faktor pendorong dalam melakukan partisipasi dalam partai politik, maka dapat dijelaskan bahwa partisipasi politik yang dilakukan oleh tuanku tarekat Syathariyah dalam politik kepartaian di Padang Pariaman, memiliki tiga fungsi utama yaitu: mengejar kebutuhan ekonomi, memuaskan penyesuaian sosial, mengejar nilai-nilai khusus, memenuhi keperluan bawah sadar dan psikologis tertentu (Lane seperti dikutip Rush dan Althoff, 2000:181).

*Pertama*, mengejar kebutuhan ekonomi. Dalam bahasa lain, ini disebut sebagai motivasi untuk kedudukan dan kepentingan ekonomi (Hussein, 1994:227). Sedangkan Weber (seperti dirujuk Rush dan Althoff, 2000:181) menyebutnya sebagai kepentingan ekonomi (sebagai salah satu motif dalam melakukan partisipasi politik, yaitu rasional bertujuan, didasarkan untuk keuntungan pribadi). Pada konteks ini, partisipasi politik yang dilakukan oleh tuanku tarekat Syathariyah yang memilih bentuk partisipasi politik secara langsung dalam partai politik (*structural*) bertujuan untuk mendapatkan kepentingan ekonomi. Hal ini terlihat dari adanya segelintir tuanku tarekat Syathariyah yang menjadikan

partisipasi politiknya dalam politik kepartaian untuk kepentingan pribadi dan oportunistis dalam berpolitik. Walaupun tidak banyak tuanku tarekat Syathariyah yang menekankan kepada fungsi ini, namun keberadaannya tidak dapat dinafikan begitu saja.

Sedangkan bagi tuanku tarekat Syathariyah yang melakukan partisipasi politik dengan bentuk secara tidak langsung, fungsi mengejar keperluan ekonomi ini bertujuan untuk memperoleh bantuan materi untuk tuanku tarekat Syathariyah itu sendiri maupun untuk pembangunan surau-surau dan pondok pesantren tarekat Syathariyah. Hal ini dapat dipahami karena para tuanku tarekat Syathariyah tidak pernah dibantu dan diberikan gaji oleh pihak manapun, dan mereka tidak memiliki sumber penghasilan ekonomi yang jelas. Oleh karena itu bantuan materi untuk tuanku itu sendiri maupun untuk pembangunan surau-surau dan pondok pesantren tarekat Syathariyah merupakan sesuatu yang sangat diharapkan.

*Kedua*, memuaskan penyesuaian sosial. Fungsi memuaskan penyesuaian sosial ini tercermin dari alasan yang dikemukakan dalam partisipasi politik secara langsung, yaitu: untuk menambah wawasan dalam bidang politik dan pemerintahan, serta untuk menambah pergaulan, karena selama ini cenderung bergaul dengan kalangan dalam pondok pesantren Salafiyah.

*Ketiga*, mengejar nilai-nilai khusus. Partisipasi politik tuanku tarekat Syathariyah dalam partai di Padang Pariaman terlihat memiliki fungsi untuk mengejar nilai-nilai khusus tertentu, yaitu: nilai-nilai agama Islam, menjadi penjaga moral dalam praktek politik praktis, serta untuk memperjuangkan kaum tarekat Syathariyah.

Dengan kata lain, mereka ingin menjadikan nilai-nilai agama Islam sebagai suatu keyakinan agama, sebagai panduan dalam berpolitik. Dalam istilah Jalbi (seperti dikutip Ruslan, 2000:101-102), faktor keyakinan agama ini merupakan salah satu faktor yang mempengaruhi partisipasi politik individu.

*Keempat*, memenuhi keperluan bawah sadar dan psikologis tertentu. Tidak dapat dinafikan, partisipasi politik tuanku tarekat Syathariyah dalam politik kepartaian di Padang Pariaman salah satunya bertujuan sebagai pembuktian secara sosial kepada masyarakat umum bahwa tuanku tarekat Syathariyah tidak hanya pandai berdakwah saja (mendoa, berceramah), akan tetapi juga memiliki kemampuan untuk berpartisipasi dalam politik praktis.

Apabila ditinjau dari aspek pelaku yang melakukan partisipasi politik (Milbrath dan Goel seperti dirujuk Surbakti, 1992:143), maka partisipasi politik yang dilakukan oleh tuanku tarekat Syathariyah termasuk ke dalam tipe *gladiator*. Dalam hal ini tuanku tarekat Syathariyah melakukan partisipasi dalam partai politik sebagai individu yang secara aktif terlibat dalam proses politik dengan menjadi pengurus / aktivis partai (dan juga merangkap sebagai pekerja kampanye ketika pemilu).

Sedangkan dari penggolongan (tipologi) partisipasi politik yang disebut oleh Dahl sebagai "hierarki partisipasi politik" (seperti dirujuk Hussein, 1994:225), maka tuanku tarekat Syathariyah yang melakukan partisipasi politik dalam politik kepartaian di Padang Pariaman termasuk ke dalam kategori kedua, yaitu golongan politik pencari kekuasaan, yaitu mereka yang

berminat untuk mendapatkan kekuasaan politik untuk membuat atau mempengaruhi kebijakan. Sedangkan bagi tuanku tarekat Syathariyah yang berhasil menjadi anggota DPRD Kabupaten Padang Pariaman (dalam konteks ini Zulhelmi tuanku Sidi), dapat digolongkan sebagai golongan pemimpin politik, yaitu golongan yang mempunyai kekuasaan formal dan berupaya menentukan serta mempengaruhi kebijakan pemerintahan di Kabupaten Padang Pariaman.

Ditinjau dari aspek bentuk-bentuk partisipasi politik warga negara berdasarkan tingkat intensitas partisipasi politik yang dilakukan oleh pelakunya (Roth dan Wilson, seperti dikutip Budiardjo, 1981:6), maka tuanku tarekat Syathariyah yang melakukan partisipasi dalam politik kepartaian berada pada intensitas tertinggi sebagai aktifis, yaitu dengan menjadi pengurus partai sepenuh waktu, dan menjadi pemimpin partai politik, walaupun hanya pada kepemimpinan partai tingkat daerah di Padang Pariaman.

Berdasarkan struktur aktor yang melakukan partisipasi politik menurut Olsen (seperti dikutip Surbakti, 1992:143), maka tuanku tarekat Syathariyah berada pada tingkat tertinggi sebagai pemimpin politik. Sedangkan berdasarkan hirarki menurut Michael Rush dan Philip Althoff (Hussein, 1994:225-226), maka mereka termasuk ke dalam golongan pertama dan kedua. Bagi tuanku tarekat Syathariyah yang menjadi anggota DPRD Kabupaten Padang Pariaman, maka ia berada pada golongan pertama, yaitu golongan yang memegang jabatan politik dan administrasi negara. Sedangkan tuanku tarekat Syathariyah yang menjadi pengurus dan pimpinan partai politik berada pada golongan kedua, yaitu

golongan yang berusaha untuk mendapatkan jabatan politik atau administrasi negara.

Walau bagaimanapun, partisipasi politik yang dilakukan oleh tuanku tarekat Syathariyah dalam politik kepartaian di Padang Pariaman tidak dapat dipisahkan dari basis yang menjadi pijakannya. Sesuai dengan pandangan Huntington dan Nelson (Kamarudin, 2003:95), maka basis partisipasi politik tuanku tarekat Syathariyah adalah partai politik. Dalam konteks ini, partai dapat didefinisikan secara lebih “*comprehensive*” sebagai: satu kelompok anggota warga negara yang sedikit banyaknya terorganisasikan secara rapi serta stabil dalam suatu organisasi resmi, di mana mereka bertindak sebagai suatu kesatuan politik yang dipersatukan dan dimotivasi oleh ideologi (orientasi, nilai nilai dan cita cita) tertentu, memiliki tujuan utama sama ada untuk merebut atau mempertahankan kekuasaan, melalui cara konstitusional pada pemilu.

Dengan kekuasaan yang diperoleh, mereka dapat melaksanakan alternatif kebijakan yang mereka susun, sehingga memberikan manfaat secara ideologi dan materi kepada anggota partainya. Dengan demikian adalah menjadi jelas, bahwa aktifitas tuanku tarekat Syathariyah sebagai warga negara dalam partai politik (seperti Golkar, PKB, PKPB) merupakan salah satu bentuk nyata dari partisipasi politik (Budiardjo, 2000:161).

Partai politik telah dijadikan oleh tuanku tarekat Syathariyah sebagai sarana dalam melakukan partisipasi politik, untuk melaksanakan haknya sebagai individu warga negara biasa dalam rangka mempengaruhi proses pembuatan dan pelaksanaan kebijakan, serta turut serta dalam menentukan pemimpin pemerintahan di daerah

Kabupaten Padang Pariaman. Partai politik telah memberikan peluang, mendorong, dan mengajak tuanku tarekat Syathariyah sebagai warga negara untuk menggunakan partai politik sebagai saluran kegiatan untuk mempengaruhi proses politik lokal di Kabupaten Padang Pariaman (Surbakti, 1992:118). Partai politik juga telah dijadikan sebagai sarana oleh tuanku tarekat Syathariyah untuk turut serta dalam rekrutmen politik, yaitu seleksi dan pemilihan seseorang atau sekelompok orang untuk melaksanakan sejumlah peran dalam sistem politik pada umumnya dan pemerintahan pada khususnya (Surbakti, 1992:118).

## SIMPULAN

Fakta mengenai partisipasi politik tuanku tarekat Syathariyah dalam partai politik kepartaian di Padang Pariaman ini terlihat merupakan merupakan *anti tesis* dari pendapat yang mengatakan bahwa kaum tarekat cenderung untuk menjauhkan diri dari urusan politik. Hal ini sepertinya juga tidak mendukung anggapan bahwa tarekat lebih berorientasi kepada urusan *ukhrawi* dari pada urusan dunia, yang menekankan aspek asketis (*zuhud*) dan orientasi *ukhrawi* dalam rangka mendekati diri kepada Tuhan. Sehingga tarekat kononnya menjauhkan diri dari masyarakat (*khalwah, uzlah*), sebagaimana definisi yang diberikan terhadap kelompok tarekat selama ini.

Dengan demikian, perkembangan tarekat dianggap sebagai suatu gejala depolitisasi, sebagai pelarian dari tanggungjawab sosial dan politik, dan sangat menghindari daripada sikap politik (Bruinessen, 1992:3-14), agaknya kurang sesuai

dengan kenyataan empirik yang terjadi. Merujuk kepada pendapat Sunyoto (Sujuthi, 2001), partisipasi tuanku tarekat Syathariyah dalam partai politik menunjukkan bahwa; meskipun tarekat merupakan aktifitas pembersihan diri dan lebih mementingkan akhirat dibandingkan kehidupan dunia, namun terlihat ulama tarekat masih peduli dengan berbagai aktifitas politik.

Mengikuti pendapat Mulyati (2004), anggapan selama ini terhadap ulama dan kelompok tarekat; yang sering diasosiasikan sebagai kelompok yang lebih memfokuskan diri untuk menekuni dunia spiritual dan tidak bersinggungan dengan dunia politik yang dianggap identik dengan "kotor" adalah kurang bisa diterima. Sejak dahulu, kelompok tarekat di Indonesia dan di berbagai pelosok dunia sudah bersinggungan dengan politik dan kekuasaan.

#### DAFTAR RUJUKAN

- Armaidi Tanjung, Bagindo. 2007. *Tuanku menggugat*. Padang: Pustaka Artaz.
- Antara Sumbar. 2009. Imam jamaah Syattariyyah berkhutbah sambil pegang tongkat. 21 September. <http://www.antara-sumbar.com/id/?sumbar=berita&d=2&id=47841> (15 Mei 2010).
- Atjeh, Aboebakar. 1980. *Pengantar ilmu tarekat dan tasauf (huraian tentang mistik)*. Ipoh Perak: Pustaka Aman Press Sdn. Bhd.
- Azra, Azyumardi. 1999. *Konteks berteologi di Indonesia, pengalaman Islam*. Jakarta: Penerbit Paramadina. Cet.1
- Budiardjo, Miriam. 1981. *Partisipasi dan partai politik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Bungin, Burhan. 2003. Teknik teknik analisis kualitatif dalam penelitian sosial. Dlm. Bungin, Burhan (pnyt). *Analisis data penelitian kualitatif, pemahaman filosofis dan metodologis ke arah penguasaan model aplikasi*, hlm. 83-105. Jakarta: PT. RajaGrafindo. ed.1.cet.1.
- Bruinessen, Martin Van. 1992. *Tarekat dan politik: amalan untuk dunia atau akherat ? Majalah Pesantren* Vol. IX No.1 (3-14).
- Chua, Yan Piaw. 2006. *Kaedah penyelidikan*. Buku 1. Malaysia: Mcgraw-Hill Sdn.Bhd.
- Creswell, John.W. 2003. *Desain penelitian, pendekatan kualitatif & kuantitatif*. Terj. Jakarta: KIK Press.
- Darlington, Yvonne., Scott, Dorothy. 2002. *Qualitative research in practice stories from the field*. Singapore: South Wind Productions.
- Dobbin, Christian. 1974. *Islamic revivalism in Minangkabau at the turn of the nineteenth century*. Modern Asian Studies, Vol.8. No.3. hal. 326. <http://www.jstor.org/stable/311737>
- Faisal, Sanapiah. 2003. Pengumpulan dan analisis dalam penelitian kualitatif. Dlm. Bungin, Burhan (pnyt). *Analisis data penelitian kualitatif, pemahaman filosofis dan metodologis ke arah penguasaan model aplikasi*, hlm. 64-79. Jakarta: PT. RajaGrafindo.ed.1.cet.1
- Fathurrahman, Oman. 2003. *Tarekat Syattariyyah di Dunia Melayu: kajian atas dinamika dan perkembangannya melalui naskah naskah di Sumatera Barat*. Disertasi doktor ilmu pengetahuan budaya pada Program Studi

- Ilmu Susastra. Program Pasca Sarjana Universitas Indonesia.
- .....2004. Tarekat Syattariyyah memperkuat ajaran neosufisme. Dlm. Mulyati, Sri (pnyt), *Mengenal & memahami tarekat tarekat muktabarrah di Indonesia*, hlm. 152-179. Jakarta: Kencana, ed.1, cet.1.
- Harian Singgalang. 2009. Ulakan akan dibanjiri umat *basyafa*, berzikir, muliakan guru. 08 Februari.
- Huntington, Samuel P. dan Nelson, Joan. 1994. *Partisipasi Politik di Negara Berkembang*. Jakarta : Rineka Cipta.
- Horikoshi, Hiroko. 1987. *Kyai dan perubahan sosial*. Terj. Umar Basalim & Andi Muarly Sunrawa. Perhimpunan Pembangunan Pesantren (P3M): Jakarta. cet.1.
- Hussein, Syed Ahmad. 1994. *Pengantar Sains Politik*. Pulau Pinang : Penerbitan bersama Dewan Bahasa dan Pustaka dengan Pusat Pengajian Luar Kampus Universiti Sains Malaysia.
- Istadiyantha, 2006. Fungsi tarekat Syattariyyah: suatu telaah filologis, Makalah Konferensi Internasional Pengajaran Bahasa Indonesia dalam Perspektif Pergaulan Internasional (PIBSI) XXVIII, diselenggarakan IKIP PGRI Semarang, Semarang, 2 –4 Juli 2006.
- Jamil, M. Muhsin. 2008. *Tarekat dan dinamika sosial politik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Kahin, Audrey. 2005. *Dari pemberontakan ke integrasi, Sumatera Barat dan politik Indonesia 1926-1998*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Kamarudin. 2003. *Partai politik Islam di pentas reformasi; refleksi pemilu 1999 untuk pemilu 2004*. Jakarta: Visi Publishing.
- Kanto, Sanggar. 2003. Sampling, validitas dan reabilitas dalam penelitian kualitatif, Dlm. Bungin, Burhan (pnyt). *Analisis data penelitian kualitatif, pemahaman filosofis dan metodologis ke arah penguasaan model aplikasi*, hlm. 51-63. Jakarta: PT. RajaGrafindo. ed.1.cet.1
- Lembaga Ilmiah Metafisika dan Tasawuf Islam (LIMTI), 1985. *Mutiara AI-Qur'an dalam: capita selecta tentang agama, metafisika, ilmu eksakta*. Jilid III. Medan: Universitas Pembangunan Panca Budi.
- Lubis, Ardiansyah. 2010. Ulama dukung Irwan-MK. Pemilukada Padang Pariaman 2 putaran. *Padang Ekspres*, 14 Mei. Tulisan ini Juga dimuat di halaman web resmi tim kampanye Irwan Paryitno dan Muslim Kasim: <http://irwanprayitno.info/berita/aktual/1273833919-alim-ulama-dukung-irwan-mk.htm>
- Makmur, Hendra. 2005. Pilkada Kabupaten Padang Pariaman antara lapau surau dan laga-laga. *Media Indonesia*. 08 April.
- Mack. Natasha., Woodsong, Cynthia., Macqueen, Kathleen M., Guest, Greg & Namey, Emily. 2005. *Qualitative research methods: a data collector's field guide*. North Carolina: Family Health International.

- Malalak, Yurisman. 2009. Syattariyyah: lebaran, Senin atau Selasa. *Padang Ekspres*, 15 September.
- Mulyati, Sri (pnyt). 2004. *Mengenal & memahami tarekat tarekat muktabarah di Indonesia*, hlm. 152-179. Jakarta: Kencana, ed.1, cet.1.
- Pababbari, Musafir. 2010. Patronase Agama dalam kehidupan politik lokal (melemahnya nilai-nilai tradisional agama masyarakat). Makalah, *Annual Conference on Islamic Studies (ACIS) ke – 10*. Hal. 583 - 600, Diselenggarakan oleh Kementerian Agama Republik Indonesia. Banjarmasin, 1-4 Nopember.
- Pramono & Bahren, 2009. *Kepemimpinan Islam di kalangan kaum tua dalam naskah-naskah tarekat Syattariyyah di Minangkabau*. Jurnal Lektur Keagamaan, Vol. 7. No. 1 (91–108).
- Ruslan, Ustman Abdul Muiz. 2000. *Pendidikan Politik Ikhwanul Muslimin*. Solo: Era Intermedia.
- Rush, Michael dan Althoff, Philip. 2000. *Pengantar sosiologi politik*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Salim, Agus (Penyt). 2001. *Teori Dan paradigma penelitian sosial (dari Denzin Guba dan penerapannya)*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya.
- Samad, Duski. 2003. Tradisionalisme Islam di tengah modernisme. Disertasi doktor pada Program Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Seidman. Irving. 2006. *Interviewing as qualitative research: a guide for researchers in education and the social sciences. Third edition*. New York and London: Teachers College Press.
- Sujuthi, Mahmud. 2001. *Politik tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Jombang, hubungan agama, negara dan masyarakat*. Yogyakarta: Galang Press.
- Soparianti, Pera. 2009. *Benarkah ahli tariqot berpolitik?* <http://www.fahmina.or.id/artikel-a-berita/artikel/540-benarkah-ahli-tariqot-berpolitik.html> (Kamis, 23 April 2009).
- Surbakti, Ramlan. 1992. *Memahami ilmu politik*. Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia.
- Tempo. 1980. Tarekat bukan Islam jama'ah. 19 Januari. Edisi 47/IX.
- Thohir, Ajid & Riyadi. Dedi Ahimsa. 2002. *Gerakan politik kaum tarekat, telaah historis gerakan politik antikolonialisme tarekat Qadiriyyah-Naqsabandiyah di pulau Jawa*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Tohri, Ahmad. 2006. Pandangan dan sikap politik Tuan Guru tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah dan implikasinya bagi partisipasi politik komunitas tarekat di Lombok, Tesis master (S2) Program Studi Magister Sosiologi. Universitas Muhammadiyah Malang.
- Turmudi, Endang. 2003. *Perselingkuhan kiai dan kekuasaan*. Yogyakarta: LKis.
- Yatim, Syafriadi S. et al (ed). 2010. *Pemilu 2009 dalam angka, satu suara untuk masa depan*. Jakarta: Komisi Pemilihan Umum (KPU) Indonesia.

### **Wawancara**

Ahmad Zein *Tuanku* Sutan, wawancara pada hari Selasa, 4 Desember 2012 di Dusun Kampung Baru, Desa Koto Marapak, Kec. Pariaman Timur, Kota Pariaman.

Amiruddin *Tuanku* Majo Lelo, wawancara pada hari Kamis, 6 Desember 2012 di Perumnas Kelurahan Kampung Baru, Kec. Pariaman Tengah, Kota Pariaman.

Ali Basar *Tuanku* Sutan Sinaro, wawancara pada hari Kamis, 6 Desember 2012 di Dusun Tarok, Desa Cubadak Mentawai, Kec. Pariaman Timur, Kota Pariaman.

Azwar *Tuanku* Sidi, wawancara pada hari Sabtu / 1 Desember 2012 di Pondok Pesantren Jamiatul Mukminin, Nagari Sintuk, Kec. Sintuk Toboh Gadang (SINTOGA) Kabupaten Padang Pariaman.

Bagindo Armaid Tanjung, wawancara pada hari Sabtu, 8 Desember 2012 di Sekretariat Persatuan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Kota Pariaman, di Desa Manggung, Kec. Pariaman Utara, Kota Pariaman.

Rahmat *Tuanku* Sulaiman, wawancara pada hari Minggu, 2 Desember 2012 di SD & SMP Model Internasional, Limpato, Kec. VII Koto, Kabupaten Padang Pariaman.

Saamar *Tuanku* Sidi, wawancara pada hari Kamis, 29 Nopember 2012 di Kantor DPD Partai Golkar Kabupaten Padang Pariaman.

Suhaili *Tuanku* Mudo, wawancara pada hari Sabtu, 1 Desember 2012 di Pondok Pesantren Darul Ikhlas Batang Kapecong, Sarang Gagak Pakandangan, Kabupaten Padang Pariaman.

Syofyan Marzuki *Tuanku* Bandaro, wawancara pada hari Minggu, 9 Desember 2012 di Pondok Pesantren Miftahul Huda, Pulau Air, Nagari Tandikat, Kec. Patamuan, Kabupaten Padang Pariaman.

Zulhelmi *Tuanku* Sidi, wawancara pada hari Kamis, 29 Nopember 2012 di Pondok Pesantren Darul Ikhlas Batang Kapecong, Pakandangan, Kabupaten Padang Pariaman.

# DEMOKRASI DALAM PANDANGAN AYATULLAH IMAM KHOMEINI

**Jhoni Amran**

*Alumnus Filsafat UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta  
Email: jhoniamran@yahoo.com*

**Zulfadli**

*Jurusan Ilmu Politik Universitas Andalas Padang  
Email: zulfadi\_fdl@yahoo.com*

**Abstract:** Studies about the relationship between Islam and democracy are always never end to discussion. Some suggest that between democracy and Islam does not have keterkaitan at all, Islam does not recognize democracy. While others argue that democracy is a part of Islam. Democracy is a necessity that should not be not, it is absolutely necessary for the progress of civilization of a nation. The latter group found between democracy and Islam are include linkage differences. From controversy and disagreement that exists, this article will examine the idea of a character who is very influential on Muslim intellectual thought, a prominent Iranian revolution. Namely Ayatollah Imam Khomeini.

Considering and weighing so unique and so special thought Ayatullah Imam Khomeini in menanggapi question of democracy. By using this type of research literature arikel want to addressing the problem that the focus of the study, namely: First How the views and criticism of Ayatollah Imam Khomeini against democracy? Both What form Ayatullah Imam Khomeini bid against democracy?

**Keywords:** State, Demokrasi, Wilayah al-Fakih

**Abstrak:** Kajian seputar hubungan Islam dan demokrasi seolah tidak kering untuk selalu diperbincangkan. Sebagian beranggapan bahwa antara demokrasi dan Islam tidak memiliki keterkaitan sama sekali, Islam tidak mengenal demokrasi. Sementara sebagian yang lain berpendapat bahwa demokrasi adalah bagian dari Islam. Demokrasi adalah suatu keharusan yang tidak boleh tidak, ia adalah syarat mutlak bagi kemajuan peradaban suatu bangsa. Adapun kelompok yang terakhir berpendapat bahwa antara demokrasi dan Islam terdapat pertautan sekaligus perbedaan. Dari berbagai kontroversi dan silang pendapat yang ada, artikel ini akan meneliti pemikiran dari seorang tokoh yang sangat berpengaruh terhadap pemikiran intelektual muslim, seorang tokoh revolusi Iran. Yaitu Ayatullah Imām Khomeini .

Mengingat dan menimbang begitu unik dan istimewanya pemikiran Ayātullah Imām Khomēini dalam menanggapi persoalan demokrasi. Dengan menggunakan jenis penelitian pustaka arikel ini ingin menjawab pokok masalah yang menjadi fokus kajian yaitu: *Pertama* Bagaimana pandangan dan kritik Ayātullah Imām Khomēini terhadap demokrasi? *Kedua* Apa bentuk tawaran Ayātullah Imām Khomēini terhadap demokrasi?

**Kata Kunci:** Negara, Demorkasi, Wilayah al-Fakih

## PENDAHULUAN

Persoalan politik dalam Islam kelihatannya sudah menjadi bahan diskusi yang berkepanjangan

sejak wafatnya Nabi Muhammad S.a.w. hingga sekarang. Ibarat menimba air zam-zam di Tanah Suci, pembicaraan atau wacana ini tidak akan ada habis-

habisnya yang disebabkan oleh beberapa persoalan utama. *Pertama*, disebabkan karena kekayaan sumber bahasan, sebagai buah dari lima belas abad sejarah akumulasi pengalaman dunia Islam dalam membangun kebudayaan dan peradaban. *Kedua*, dikarenakan oleh kompleksitas permasalahan politik dalam Islam, sehingga setiap pembahasan dengan sendirinya tergiring untuk memasuki satu atau beberapa pintu pendekatan yang terbatas. Pembahasan yang menyeluruh akan menuntut tidak saja kemampuan yang juga menyeluruh, tetapi juga kesadaran untuk tidak membiarkan diri terjerembab ke dalam reduksionisme dan kecenderungan penyederhaan persoalan. *Ketiga*, disebabkan pembahasan tentang politik dalam Islam ini akan terus berkepanjangan, mengingat sifatnya yang mau tak-mau melibatkan pandangan ideologis berbagai kelompok masyarakat, khususnya kalangan kaum muslim sendiri (Nurcholis Madjid, 1998:48).

Begitu pula halnya dengan topik demokrasi dalam Islam, yang melibatkan hampir semua komponen masyarakat muslim sehingga diskursus-diskursus lain yang melawan kecenderungan ini mau tidak mau mengalami terpinggirkan. Secara tidak langsung demokrasi seolah-olah telah dianggap sebagai suatu kemestian. Ada pun sistem pemerintahan yang telah ada selama ini seakan-akan telah luntur dan takluk oleh keperkasaan demokrasi. Fenomena ini tidak hanya terjadi di negara-negara kawasan Eropa, Asia, Afrika Latin atau berbagai negara bekas komunis saja, tetapi hampir seluruh negara dari berbagai belahan dunia merayakan demokrasi, tidak terkecuali Indonesia dan negara-negara yang mayoritas penduduknya Muslim (Khamami Zada, Arif R. Arafah, 2004: 31).

Kesadaran akan kekinian membuahkan pemikiran yang baru dan berujung dengan mempertanyakan

masa lalu. Haruskah kita yang hidup pada zaman dengan tingkat peradaban yang sudah demikian maju dan telah mampu mengatur kehidupan kita bernegara dengan cara yang lebih baik, masih harus jalan di tempat atau mencontoh model pola kehidupan bernegara pada zaman Rasul dan Al-Khulafā al-Rasyīdin yang ternyata masih demikian sederhana dan belum memiliki pola yang baku dan andal (Munawir Sjadzali, 1993:172).

Tetapi dibalik keperkasaan demokrasi, sebenarnya ia masih menyimpan banyak keraguan dan kontroversial bagi banyak kalangan umat Islam. Kecaman terhadap demokrasi sering kali mencuat di masyarakat dan para pemikir Islam. Munculnya berbagai macam pertanyaan, apakah demokrasi sesuai dengan Islam? Kenapa harus demokrasi?

Bila ditelusuri buku-buku yang berkaitan dengan topik demokrasi dalam Islam – untuk menyebut beberapa pemikir muslim – seperti Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridha, Abu al-A'la al-Maududi, Ayātullah Imām Khomeini, Ali Abd Rizq, Hasan Hanafi, Muhammad Arkoun, Muhammad Syahrur, Muhammad Abid al-Jabiri, Abdullahi Ahmed an-Na'im atau dari Indonesia muncul orang-orang seperti Muhammad Natsir, Hamka, Agus Salim, Hasbi as-Shidiqi, Abdurrahman Wahid, Muhammad Amien Rais, Nurcholis Madjid, Emha Ainun Nadjib, Ulil Absar Abdalla dan lain sebagainya maka kita akan menemukan begitu banyak konterovansi dan silang pendapat di dalamnya.

Sebagian beranggapan bahwa antara demokrasi dan Islam tidak memiliki keterkaitan sama sekali, Islam tidak mengenal demokrasi.

Sementara sebagian yang lain berpendapat bahwa demokrasi adalah bagian dari Islam. Demokrasi adalah suatu keharusan yang tidak boleh tidak, ia adalah syarat mutlak bagi kemajuan peradaban suatu bangsa. Adapun kelompok yang terakhir berpendapat bahwa antara demokrasi dan Islam terdapat pertautan sekalian perbedaan.

Dari berbagai kontroversi dan silang pendapat yang ada, akan diteliti pemikiran dari seorang tokoh yang sangat berpengaruh terhadap pemikiran intelektual muslim, seorang tokoh revolusi Iran. Yaitu Ayatullah Imām Khomeini .

Beliau adalah salah seorang tokoh yang memiliki pemikiran yang khas dalam menanggapi segala bentuk permasalahan politik Islam khususnya keberanian beliau mengkritik dan menelanjangi permasalahan demokrasi, bahkan hingga sekarang pemikirannya tergolong banyak dijadikan sebagai referensi dalam berbagai kajian dan seminar.

Salah satu karya terbesar juga terbaik Ayatullah Imām Khomēini adalah buku “Pemerintahan Islam” yang dijadikan sebagai seri perkuliahan yang diberikan oleh Ayatullah Imām Khomēini di kota Najaf, Irak. Dalam buku ini, ruang lingkup pembahasannya lebih sempit dan spesifik serta disesuaikan dengan yang hadir di kuliah Ayatullah Imām Khomeini, yaitu para pelajar ilmu-ilmu agama, yang nantinya diharapkan akan memiliki peran yang berpengaruh di dalam masyarakat Islam (Ayatullah Imam Khomeini, 2002:7).

Ada tiga poin penting (yang disampaikan) pada kuliah tersebut. *Pertama*, kebutuhan akan terbentuknya dan terpeliharanya institusi politik Islam, atau dengan kata lain kebutuhan akan

terbentuknya kekuatan politik sesuai tujuan-tujuan, aturan-aturan, dan kriteria-kriteria Islam. *Kedua*, tugas bagi para ulama (*fuqaha*) untuk membentuk negara Islam, dan mengambil peran dalam bidang legislatif, eksekutif, dan yudikatif. Singkatnya, konsep tentang pemerintahan yang dikepalai oleh seorang *faqih* (*Wilayatul Faqih*). Dan *terakhir*, program kerja yang disusun oleh Ayātullah Imām Khomeini untuk membentuk sebuah negara Islam, termasuk standar-standar bagi reformasi yang dilandasi oleh penegakan yang religius (penegakan ajaran-ajaran Islam).

Lebih lanjut Ayātullah Imām Khomeini mengatakan bahwa Islam merupakan sebuah bangunan dari suatu sistem yang merangkum semua dimensi masyarakat yang berdasarkan kepada perintah ketuhanan di atas segala sistem. Beliau berpandangan bahwa semua pemimpin rohani haruslah fasih dalam ajaran ketuhanan agar dapat memimpin masyarakat ke arah landasan Islam (Ayatullah Imam Khomeini, 1971), : 8).

Menurut Ayātullah Imām Khomeini, semua Muslim harus tahu bahwa Islam merupakan agama yang memiliki seperangkat hukum yang berkenaan dengan masalah-masalah sosial, yang harus dilaksanakan oleh kaum Muslim sebagai sebagai satu kesatuan sosial. Beliau menambahkan bahwa diwajibkannya kaum Muslim untuk menaati *ulil al-amri*, di samping Allah dan Rasul-Nya, berarti diwajibkannya kaum Muslim membentuk pemerintahan. Sebab, tak ada gunanya suatu peraturan tanpa adanya kekuasaan eksekutif yang memaksakan pelaksanaan hukum Islam, khususnya sebagian daripadanya yang merupakan kewajiban (Yamani : 116).

Negara, menurut Ayātullah Imām Khomēini adalah instrument bagi pelaksanaan undang-

undang Tuhan di muka bumi. Tidak seperti dalam Negara demokrasi (murni), pada dasarnya tidak ada hak negara atau legislatif, sebagai wakil rakyat untuk membuat undang-undang. Ketika memberi rakyat hak untuk membuat undang-undang selain bertentangan dengan ajaran Islam, juga hanya akan memaksa negara untuk menerima perundang-undangan yang boleh jadi buruk tetapi merupakan kemauan rakyat, ataupun menolak perundang-undangan yang baik hanya karena bertentangan dengan kehendak rakyat, sedangkan pada dasarnya otoritas membuat undang-undang dan kedaulatan hanya ada di tangan Allah.

Dalam hal ini beliau menegaskan bahwa kelompok elite ahli (*wali* atau *authority*), yang paling mengetahui dan oleh karena itu, berhak menafsirkan hukum-hukum Tuhan. Seluruh bagian struktur politik negara mestilah dibawahkan kepada *wali* ini. Inilah yang disebut sistem *wilayah al-faqih*. Selebihnya jabatan-jabatan dalam struktur negara diserahkan kepada para ahlinya, baik dia ulama ataupun bukan. Meskipun demikian, kualifikasi berupa *fuqakaha* masih juga perlu dipertimbangkan bagi para pejabat pemerintahan karena semuanya bergantung pada seberapa penting dan menentukan bagi kemaslahatan rakyat

Mengingat dan menimbang begitu unik dan istimewanya pemikiran Ayātullah Imām Khomēini dalam menanggapi persoalan demokrasi, ditambah lagi dengan kenyataan bahwa pengaruh dari pemikirannya sangat besar terhadap pemikiran Islam. Penulis akan mencoba menelaah pemikiran Ayātullah Imām Khomeini.

Berangkat dari latar belakang masalah yang telah di ketengahkan di atas, penulis mencoba

untuk merumuskan beberapa pokok masalah yang menjadi fokus kajian dalam penelitian ini yaitu:

- Pertama:* Bagaimana pandangan dan kritik Ayātullah Imām Khomēini terhadap demokrasi?
- Kedua:* Apa bentuk tawaran Ayātullah Imām Khomēini terhadap demokrasi?

## METODE

Agar suatu penelitian lebih terarah dan sistematis, tentunya diperlukan suatu metode yang jelas, begitu juga dengan penelitian ini. Berikut ini beberapa aspek metodologis yang penulis gunakan.

### Jenis Penelitian

Studi ini merupakan penelitian pustaka (*library research*), karenanya, pengumpulan data yang digunakan adalah dengan menelusuri dan *me-recover* buku-buku atau tulisan-tulisan yang berhubungan dengan kajian ini. Data primer itu berupa buku-buku yang ditulis Ayātullah Imām Khomēini yang berjudul *Wilayat Faqih atau Umat Islami*, dan data primer lainnya diambil dari beberapa buku-buku atau karya ilmiah yang secara umum yang mengkaji dan membahas tentang pemikiran Ayātullah Imām Khomēini. Sedangkan data sekundernya diambil dari buku-buku yang membahas tentang politik Islam secara umum, seperti buku yang ditulis oleh al-Jabiri, al-Maududi, al-Farabi dan seterusnya.

### Pendekatan

Pendekatan yang digunakan adalah *filosofis-historis*, karena penelitian ini sifatnya *tematik tokoh*. Filosofis artinya, melakukan telaah atas bangunan pemikiran sang tokoh Ayātullah Imām Khomēini

dengan melihat kerangka teoritis yang digunakan di dalam menganalisis data-data, maupun fakta-fakta, berkisar problem yang dihadapi, sehingga nantinya akan terlihat kerangka maupun alur dari pemikiran tokoh.

Sedangkan historis, dimaksudkan untuk menempatkan sang tokoh dalam batasan ruang dan waktu tertentu. Artinya, di sini sang tokoh tidak sekedar dilihat hanya pada batasan pemikiran filosofisnya saja, tetapi lebih jauh dari itu, untuk melihat latar belakangnya, guna mengetahui sebab-sebab orientasinya dalam melihat realitas yang sedang berlangsung maka dalam hal ini adalah realitas Iran.

#### **Sifat penelitian**

Agar memudahkan pengolahan data, maka dalam penelitian ini penulis menggunakan metode:

*Deskriptif*; dalam hal ini peneliti akan mencoba menguraikan dan mengungkapkan pemikiran tokoh agar data-data atau pun problem permasalahan nantinya dapat terkumpul. Unsur ini digunakan untuk memaparkan terutama sekali biografi tokoh objek kajian. Dan hal ini mampu menyingkap latar belakang, konteks, dan alur pemikiran sang tokoh.

*Interpretatif*; artinya menginterpretasikan pemikiran tentang demokrasi dalam pandangan sang tokoh. Akan tetapi, interpretasi ini dilakukan masih dalam batasan alur pemikiran. Hal ini dilakukan guna menemukan maksud apa yang dipikirkan oleh tokoh tersebut. Dengan begitu, diharapkan nantinya akan bisa diperoleh suatu pemahaman yang benar pula tentang ciri, sifat, latar belakang dan ide-ide dasar Ayatullah Imam

Khomeini sendiri terutama pandangannya mengenai demokrasi.

### **HASIL DAN PEMBAHASAN**

#### **Pandangan Ayatullah Imam Khomeini terhadap demokrasi dan Kritik**

Kebangkitan Syia'ah di Iran mempunyai akarnya pada tiga gerakan. Yang pertama adalah Masyarakat Keagamaan Bulanan; yang kedua Husayniyah Irsyad; dan yang ketiga Ayatullah Imam Khomeini dan para pengikutnya dikalangan para ulama baik itu ulama tingkat menengah dan tingkat siswa madrasah.

Perlawanan politik Ayatullah Imam Khomeini pada awal tahun 1960-an bukan hanya merupakan aksi sosial yang pada waktu itu melibatkan ulama. Akan tetapi, perlawanan itu jelas sekali merupakan contoh yang paling jelas juga dari protes politik terhadap Reza Syah Iran. Kritik penting yang dilontarkannya adalah menentang otokrasi Syah, korupsi, kepincangan sosial dan ketidakadilan, dominasi asing, pemberian suara bagi wanita dan undang-undang perlindungan keluarga, dan kebijaksanaan pemilikan tanah pemerintah.

Sambil mencari pembenaran doktriner dan pelaksanaan pemerintahan ulama selama tidak ada Imam, Ayatullah Imam Khomeini memulai bukunya *Islamic Government* dengan menyatakan secara tegas bahwa pembuktian logis merupakan hal yang tidak perlu bagi prinsip *wilayat faqih* (kekuasaan dilaksanakan seorang *mujtahid*). Menurut Ayatullah Imam Khomeini, sayang sekali bahwa orang-orang muslim palasu telah menyusup masuk ke madrasah dan lembaga-

lembaga keagamaan lainnya dan dengan bekerja pada kaum imperialis, mereka menyampaikan versi Islam yang keliru, Islam yang sama sekali tidak mempunyai ciri revolusionernya yang khas dan manifestasi dimensi politik sosialnya (Harun Nasution, Azyumardi Azra, 1985:180-182).

Ayātullah Imām Khomeini dalam banyak kesempatan selalu menekankan perlunya partisipasi rakyat dalam memilih para pemimpin. Dalam wasiat terakhirnya untuk rakyat Iran, dia mengingatkan bahwa merupakan tanggung jawab yang berat bagi rakyat untuk memilih para ahli dan wakil yang akan duduk sebagai pemimpin atau Dewan Kepemimpinan. Beliau menasehati rakyat Iran agar dalam suatu pemilihan, baik itu pemilihan presiden, majelis perwakilan, atau anggota Dewan Ahli, maka setiap lapisan masyarakat harus berpartisipasi walaupun dari berbagai latar belakang yang berbeda seperti kaum ulama, para petani, pekerja, dan pegawai negeri dan sebagainya, ikut bertanggung jawab terhadap nasib negara Islam.

Dalam kesempatan yang lain, Ayatullah Imam Khomeini menegaskan bahwa kedaulatan ada di tangan rakyat, dan menolak konsep bahwa kedaulatan ada ditangan sekelompok tertentu (elit) dalam masyarakat. Entah itu kelompok ulama, partai politik atau yang lain, tetapi berlaku untuk seluruh masyarakat. Nasib rakyat ada di tangan mereka sendiri dan semua warga negara adalah setara satu sama lain.

Dalam tujuan, sejumlah kalangan melihat demokrasi sebagai system pemerintahan yang mempromosikan kesetaraan, kebebasan, penghormatan atas hak pribadi, kesejahteraan umum, dan sebagainya. Ciri khas demokrasi adalah bahwa ia mewujudkan suatu nilai atau

tujuan melalui pemerintahan rakyat. Menurut teori ini, pemerintahan demokratis adalah pemerintahan yang paling optimal dalam menjamin kesejahteraan umum, jauh berbeda dengan pemerintahan despotic yang di dalamnya kehendak seorang individu atau sekelompok kecil individu menentukan nasib seluruh rakyat.

Ayātullah Imām Khomeini tampaknya mengapresiasi demokrasi dan mendefinisikannya sebagai pemerintahan yang membawa kepada kebebasan, keadilan, dan kesejahteraan umum. Dalam salah satu pidatonya, sebelum Revolusi Islam Iran, ia menyatakan:

*“Dengan rahmat Allah, kita tidak akan berhenti berjuang hingga kita dapat menjatuhkan pemerintahan imperialistic yang reaksioner ini dan menegakkan pemerintahan Islam yang adil. Kita akan meneruskan perjuangan ini hingga suatu pemerintahan demokratis dalam makna yang sebenarnya berhasil menggantikan rezim yang despotic.”*

Ia pun mengatakan bahwa di dalam Republik Islam,

*“.....Ada kebebasan, ada kemerdekaan. Rakyat, dalam semua segi kehidupan, harus hidup nyaman dan sejahtera.....Dalam Republik Islam itulah keadilan Islam diwujudkan.”*

Tentang pemelihan umum yang bebas, Ayatullah Imam Khomeini memandang bahwa rakyat bebas memilih, terutama karena kebebasan memilih itu merupakan fenomena yang telah ada sejak permulaan Islam. Ia berulang-ulang mengingatkan para ulama dan rakyat untuk mempergunakan hak pilih mereka dengan bijaksana, dan menentang penguasa yang mencegah penyelenggaraan pemelihan umum secara bebas (Yamani, 2003:138-139).

Pada saat referendum diumumkan (untuk menentukan bentuk pemerintahan baru di Iran setelah kemenangan Revolusi Islam) Ayātullah

Imām Khomeini dengan semangat mengatakan bahwa suaranya atau hak pilihnya hanya untuk Republik Islam. Mereka yang mengikuti Islam sudah semestinya memberikan suaranya untuk Republik Islam. Namun pada praktiknya, rakyat bebas untuk memberikan suaranya kepada pemerintahan imperialis atau pemerintahan model Barat. Kebebasan memilih telah diakui keberadaannya sejak awal Islam. Ulama dan rakyat harus menolak campur tangan siapa pun yang menghalangi kebebasan rakyat untuk memilih secara bebas. Sekarang ini, hak pilih itu ada ditangan rakyat sendiri. Tidak ada orang yang berhak memaksa orang lain dalam soal hak pilih. Lebih lanjut Ayātullah Imām Khomeini menegaskan, dalam Islam penguasa tidak diperbolehkan memaksa siapa pun dalam soal hak pilih dan hak perwakilan, karena rakyat adalah bebas. Dengan demikian, dalam konteks ini, Ayatullah Imam Khomeini percaya pada keniscayaan kompetisi di antara partai-partai politik yang sama-sama beraliran Islam dan berwatak revolusioner, serta lebih-lebih pluralisme.

Tentang masa jabatan dan pergantian pemerintahan Islam, serta watak kesementaraannya, Ayātullah Imām Khomeini menyatakan:

*“Metode imperialistik didasarkan pada prinsip nonkomunikasi, sementara kekuasaan itu sendiri harus berada di tangan rakyat. Ini urusan rasional. Seorang manusia rasional harus mengakui fakta ini. Di dalam negara republic, hak pilih adalah milik rakyat. Jadi, rakyat dapat mengatakan ‘tidak’ kepada pemerintahan jika menurut mereka pemerintahan telah berbuat keliru. Artinya, Islam mensyaratkan kemampuan-kemampuan tertentu untuk memerintah rakyat. Dengan demikian. Begitu salah saja dari persyaratan ini tidak dijumpai, hak pemerintah atas rakyat dengan sendirinya batal.”*

Ayatullah Imam Khomeini melihat atau memahami demokrasi itu sendiri berbeda dengan demokrasi murini dan demokrasi liberal. Dia meyakini bahwa kebebasan demokratis bergantung pada prinsip-prinsip agama suci (Islam). Kebebasan mesti dibatasi dengan hukum, dan kebebasan yang diberikan itu harus dilaksanakan di dalam batas-batas hukum Islam dan konstitusi, dengan cara yang sebaik-baiknya.

Kehendak rakyat itu harus sejalan dengan kehendak Tuhan. Dan kesejajaran kehendak ini dijaga dengan mekanisme pengawasan *wilayah al-faqih* atas pemerintahan. Namun sebaliknya, menurut Ayatullah Imam Khomeini, *wilayah al-faqih* tak bias menjadi sebuah kediktatoran. Karena *wilayah al-faqih* bukanlah penemuan Dewan Ahli. Ia merupakan perintah Allah. Rakyat tidak perlu takut kepada *wilayah al-faqih*. seorang *faqih* tak dapat menjadi dictator, jika sewaktu-waktu ia bertindak dictator, ia tidak akan dapat mencapai *wilayah* atas masyarakatnya.

### **Konsep Wilayah al-Faqih Sebagai Tawaran**

Dalam mencari tema *Wilayah al-Faqih* di dalam karya-karya yuris pada masa ini, akan segera dilihat kenyataan bahwa istilah *Wilayah al-Faqih* sebagaimana diketahui saat ini, tidak dipergunakan pada tahap-tahap awal sejarah Syi'ah Imamiyah. Karena itu harus ditelusuri akar-akarnya pada sejarah Syi'ah awal itu sendiri. Dari sini akan dapat diketahui bahwa konsep *Wilayah al-Faqih* yang berkembang di pemerintahan Iran modern sekarang ini pada dasarnya adalah persambungan dari konsep imamah dalam sejarah Syi'ah. Secara sederhana hal itu dapat dijelaskan sebagai berikut:

Dilihat dari garis besarnya, bentuk kekuasaan (kepemimpinan) dalam Syi'ah Imamiyah dibagi ke dalam tiga periode. Bentuk pertama adalah kepemimpinan ketika para imam masih hidup. Bentuk kedua adalah ketika imam al-Mahdi (imam yang terakhir) dalam keadaan "gaib kecil". Bentuk ketiga adalah kepemimpinan ketika Imam al-Mahdi dalam keadaan "gaib besar" atau "gaib sempurna".

Dalam kepemimpinan bentuk pertama, adalah doktrin keagamaan yang diyakini oleh kaum Syi'ah bahwa Nabi SAW telah mengangkat Ali bin Abi Thalib sebagai penggantinya. Pengangkatan ini dikemukakan oleh Nabi di suatu tempat yang bernama Ghadir Khum, yaitu ketika Nabi SAW bersama kaum Muslimin sedang dalam perjalanan pulang dari Haji Wada' (Haji Perpisahan). Peristiwa ini terjadi pada tanggal 28 Zulhijjah tahun 10 Hijriyah, 81 hari sebelum wafatnya Nabi.

Kepemimpinan atau *wilayat* bentuk kedua adalah ketika Imam al-Mahdi dalam keadaan "gaib kecil". Pada masa ini, kepemimpinan umat Islam dipegang oleh empat orang wakil yaitu: Abu Amr Ustman, Abu Ja'far Muhammad, Abu Qasim al-Husein dan Abu Hasan al-Ali (M. Riza Sihbudi, 1993: 8).

Keempat wakil imam ini secara eksplisit ditunjuk oleh Imam al-Mahdi (Abdul Azis A. Sachedina, 1991:159).

Tugas mereka ini adalah menyampaikan pesan-pesan keagamaan dari Imam al-Mahdi untuk disampaikan kepada umat Islam (Mumtaz Ahmad (ed), 1993:133). Dengan kata lain tugas keempat wakil imam tersebut adalah sebagai perantara kesinambungan gagasan pemikiran antara Imam al-Mahdi dengan umat.

Bentuk kepemimpinan yang ketiga adalah ketika Imam al-Mahdi dalam keadaan "gaib besar", yakni ketika keempat wakil Imam di atas sudah wafat, sampai kedatangan kembali Imam al-Mahdi. Pada masa "kegaiban besar" inilah kepemimpinan dipegang oleh para faqih (ulama ahli hukum). Inilah yang dimaksudkan dengan *Wilayat al-Faqih* atau kekuasaan dipegang oleh para faqih. Di dalam sistem *Wilayat al-Faqih* ini, kaum faqih atau ulama memegang peran penting dalam pemerintahan Islam, dengan satu alasan bahwa hanya kaum ulama sajalah yang dipandang dapat dipercaya dan memiliki kualifikasi, baik dilihat dari sisi integritas moral maupun dalam menjalankan tugas-tugas keagamaan dan kemasyarakatan. Dengan kualifikasi-kualifikasi yang dimiliki seperti itu, maka diyakini hukum-hukum Tuhan akan dapat direalisasikan dengan baik dan kemurnian wahyu-wahyu-Nya juga bisa dijaga dengan baik pula.

Dalam konsep pemerintahan *Wilayat al-Faqih*, kaum ulama memiliki kewenangan sebagai pengawal, penafsir maupun pelaksana hukum-hukum Tuhan. Oleh sebab itu, pemerintahan yang demikian merupakan pemerintahan Islam yang sebenarnya dan adil. Dalam hubungan ini Imam Khomeini mengatakan:

*Wilayat* yang ditetapkan bagi Nabi SAW. dan para Imam as. dalam menegakkan pemerintahan, melaksanakan hukum dan mengatur urusan-urusan juga diperuntukkan bagi seorang faqih. Tetapi seorang faqih tidak mempunyai *wilayat* mutlak atas fuqaha lain di masa hidupnya, seperti menunjuk atau memberhentikan mereka. Tidak ada suatu tingkatan hirarkis yang menunjukkan bahwa faqih yang satu lebih unggul

(kedudukannya) dari yang lainnya atau yang satu memiliki *wilayat* yang lebih dari yang lain.

Setelah permasalahan ini menjadi jelas, maka wajib bagi fuqaha untuk menegakkan pemerintahan yang telah disyari'atkan, baik secara kolektif maupun individu, demi terlaksananya hukum-hukum Islam dan terlindunginya batas-batas teritorial Islam. Jika tugas ini telah dibebankan kepada salah satu dari mereka (fuqaha), maka wajib baginya untuk melaksanakan tugas itu, yakni *wajib 'ain* (kewajiban yang mengikat ke seluruh orang tanpa kecuali). Bahkan jika tidak mungkin bagi mereka untuk melaksanakan tugas itu, *wilayat* para fuqaha tetap tidak menjadi batal (tetap berlaku) karena *wilayat* mereka merupakan ketetapan dari Allah swt. Namun, jika mereka mampu melaksanakannya, maka mereka harus memungut pajak, seperti zakat, *khumus* dan *kharaj* dan memanfaatkannya bagi kesejahteraan kaum Muslim serta melaksanakan berbagai hukuman sesuai dengan hukum Islam. Kenyataan bahwa kita sekarang tak dapat menegakkan bentuk pemerintahan Islam yang lengkap dan menyeluruh tidak berarti kita hanya duduk berpangku tangan. Kita harus bangkit, dengan segala kemampuan kita, untuk mewujudkan hal yang dibutuhkan oleh kaum Muslim tersebut dan tugas-tugas yang harus dipikul oleh pemerintahan tersebut (Imam Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam*, 2002:59-60).

Sebagai pemegang kekuasaan para imam, maka para faqih memiliki tanggung jawab dan tugas melanjutkan misi kenabian, sebagaimana tugas yang diemban oleh para imam. Aspek terpenting secara politis di sini adalah bagaimana mengatakan pemerintahan yang adil berdasarkan hukum Tuhan. Atas dasar itu, maka dalam pemerintahan *Wilayat al-Faqih* tidak dikenal

pemisahan antara agama dan politik. Karena secara substansial, keduanya sama-sama mengandung misi dan tujuan yang sama, yaitu menciptakan tatanan yang adil berdasarkan hukum Tuhan.

Menurut Ayatullah Imam Khomeini, pemisahan agama dan politik serta adanya tuntutan bahwa ulama tidak boleh ikut campur dalam masalah-masalah sosial politik merupakan bagian dari propaganda imperialisme. Ia mengancam para ulama yang enggan melibatkan diri dalam masalah sosial-politik. Mereka itu oleh Ayatullah Imam Khomeini dinilai sebagai orang-orang yang menolak kewajiban dan misi yang didelegasikan kepada mereka oleh para imam.

Jika tonggak utama politik adalah perjuangan untuk memperoleh kekuasaan yang adil berdasarkan hukum Tuhan, maka misi meraih kekuasaan menjadi sesuatu yang wajib dan jika cita-cita untuk menegakkan hukum Tuhan tersebut hanya bisa dilakukan dengan sarana politik, maka upaya untuk merebut wilayah politik menjadi wajib adanya. Dalam pandangan Hamid Enayat, kekuasaan merupakan sarana pokok utama untuk mencapai cita-cita tersebut. Al-Qur'an menyeru orang-orang beriman untuk mengikuti teladan Nabi Muhammad, yang dijuluki sebagai "paradigma mulia". Karena pencapaian utama Muhammad adalah keberhasilannya meletakkan landasan sebuah negara yang berdasarkan pada ajaran-ajaran Islam, maka kaum Muslimin juga berkewajiban untuk mengikuti suri tauladan tersebut (Hamid Enayat, 1988:2).

Teladan yang telah diberikan Nabi Muhammad tersebut, secara konsisten dilanjutkan oleh para imam. Para imam merupakan manusia-manusia suci pilihan Tuhan setelah wafatnya Nabi Muhammad. Mereka dengan penuh kesabaran dan

tanpa mengenal lelah terus berusaha semaksimal mungkin untuk menegakkan hukum Tuhan. Menegakkan hukum Tuhan di muka bumi ini adalah kewajiban bagi setiap manusia, karena tanpa penegakan hukum Tuhan, maka yang terjadi di dunia adalah tindakan-perilaku yang penuh kedlaliman dan kedurhakaan.

Ketika para imam tersebut telah wafat, maka misi ini kemudian dilanjutkan oleh para faqih, yaitu orang yang ahli dalam hukum Islam. karena pengetahuan mereka tentang agama yang melebihi dari orang-orang lain pada umumnya, maka tugas berat tersebut dibebankan di pundak mereka. Dengan demikian secara *de jure* mereka adalah pengganti para imam dalam hal menegakkan hukum Tuhan.

Manakala cita-cita tersebut tidak bisa dicapai tanpa adanya kekuatan yaitu kekuatan untuk memaksa dan memerintah, maka mau tidak mau para faqih tersebut merasa terpanggil untuk merebut kekuasaan politik itu. Dalam konteks ini, kekuasaan politik bukanlah tujuan yang utama, melainkan sekedar sarana untuk mencapai tujuan utamanya, yaitu memberlakukan kehidupan di dunia berdasarkan hukum Tuhan.

Ada alasan yang lebih sederhana mengapa kaum Muslimin harus peduli dengan politik, yaitu bahwa sejumlah "fardlu kifayah" kaum Muslimin, di mana yang terpenting di antaranya adalah "*amar ma'ruf nahyi munkar*" dan mempertahankan wilayah Islam (*dar a-Islam*), dan hal itu hanya bisa dilaksanakan di dalam suatu negara yang sepenuhnya terikat pada Islam, paling tidak bersimpati terhadap tujuan-tujuan Islam. Dengan alasan ini, seorang Muslim yang hidup di bawah suatu rejim yang mengabdikan

atau bahkan hanya menunjang kepada Islam wajib aktif bekerja demi keberlangsungan rejim tersebut, sebaliknya seorang Muslim yang hidup di bawah suatu rejim yang memusuhi Islam wajib berjuang untuk menggulingkannya manakala hal itu dimungkinkan. Terakhir, jika pertanyaan mengenai "siapa yang harus berkuasa" dan mengapa kita harus taat kepada penguasa" adalah persoalan politik, maka tak seorang pun Muslim yang sadar dapat mengkaji sejarah Islam, sekalipun secara dangkal, tanpa terdorong untuk menanyakan kedua pertanyaan tersebut dan mendiskusikannya dengan sesama penganut agamanya. Dorongan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut akan jauh lebih kuat lagi manakala kaum Muslimin dipaksa tunduk kepada penguasa-penguasa asing atau antek-anteknya, sebagaimana yang dialami oleh sebagian besar negara mereka selama empat abad terakhir ini.

Bahkan apabila dirunut ke belakang sejarah awal datangnya Islam, ia selalu tidak terlepas dari persoalan politik. Sebagaimana diketahui, bahwa sejak pertama misi keagamaan yang disampaikan Nabi Muhammad adalah ditunjukkan kepada "*qaum*" atau "*ummah*", suatu lembaga politik yang modelnya lebih dikenal oleh orang-orang Arab (William Montgomery Watt, 1988:42).

Islam, sejak awal mulanya telah memiliki relevansi dengan organisasi sosial politik di masyarakat, dan kepemimpinan negara dalam Islam adalah dimaksudkan untuk meneruskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur urusan dunia (Al-Mawardi, 2000:15).

Pemerintahan Islam adalah pemerintahan rakyat dengan berpegang pada hukum Tuhan.

Tuhan adalah satu-satunya pembuat undang-undang. Selama kegaiban al-Mahdi, pemerintahan tetap diperlukan bagi pelaksanaan syari'at. Pemerintahan Islam haruslah adil (yang berarti harus bertindak sesuai dengan syari'at) dan karenanya dibutuhkan pengetahuan yang luas mengenai syari'at di mana semua tindakan harus sesuai dengannya. Syarat-syarat ini hanya bisa dipenuhi oleh para faqih, ahli di bidang hukum Islam. Karenanya faqih merupakan figur yang paling siap untuk memerintah masyarakat Islam. Inilah sebenarnya gagasan inti *Wilayat al-Faqih*. Sebagai penguasa, faqih memiliki otoritas yang sama dan dapat menjalankan fungsi sebagai imam, walaupun ia tidak dengan sendirinya sama dengan imam.

Sebagaimana sudah disinggung di muka, bahwa dalam pandangan Ayatullah Imam Khomeini, selama gaibnya Imam al-Mahdi, kepemimpinan dalam pemerintahan Islam menjadi hak para faqih (ulama). Sekali seorang faqih berhasil membangun sebuah pemerintahan Islam, maka rakyat dan para faqih lain wajib mengikutinya. Karena ia akan memiliki kekuasaan dan otoritas pemerintahan yang sama sebagaimana yang dimiliki Nabi SAW dan para imam terdahulu. Tetapi, menurut Ayatullah Imam Khomeini, tidak setiap faqih *qualified* sebagai pemimpin.

Sekurang-kurangnya ada delapan persyaratan yang harus dipenuhi seorang faqih untuk bisa memimpin sebuah pemerintahan Islam, yaitu: (1) mempunyai pengetahuan yang luas tentang hukum Islam, (2) harus adil, dalam arti memiliki iman dan akhlak yang tinggi, (3) dapat dipercaya dan berbudi luhur, (4) jenius atau cerdas, (5) memiliki kemampuan administratif, (6)

bebas dari segala pengaruh asing, (7) mampu mempertahankan hak-hak bangsa, kemerdekaan dan integritas teritorial tanah Islam, sekalipun harus dibayar dengan nyawa dan (8) hidup sederhana.

Menurut Ayatullah Imam Khomeini, banyak ahli hukum pada zaman kita ini yang memiliki kualitas yang dibutuhkan itu, yaitu orang yang pandai dan sederhana serta menguasai ilmu hukum Tuhan. Mengklaim kekuatan politik yang dimiliki Nabi SAW dan Ali bukan berarti bahwa orang itu menyatakan dirinya sama dengan mereka dalam hal kesucian ruhaninya, sebab kesucian mereka bukanlah merupakan jaminan bagi mereka untuk mendapatkan kekuasaan yang lebih besar daripada yang telah ditetapkan bagi semua pemerintah oleh hukum Tuhan. Masing-masing imam itu di masa hidup mereka memiliki kekuasaan atas diri orang lain, termasuk pewaris mereka, maka para ahli hukum itu tidak bisa memiliki "hak pengawasan mutlak" atas ahli hukum lain, dia pun tidak bisa memilih atau memecat mereka. Tidak ada hirarki di antara mereka. Ahli hukum itu boleh membentuk pemerintahan sendiri-sendiri atau bersama-sama. Jika seseorang ahli hukum melanggar hukum, berarti dia melakukan tindakan yang salah dan dengan sendirinya dapat didiskualifikasi (Edward Mortimer, 1984:310).

Ayatullah Khomeini menegaskan, bahwa Islam itu bersifat politik, jika tidak, maka agama hanyalah omong kosong belaka. Qur'an memuat seratus kali lebih banyak ayat-ayat yang berkenaan dengan masalah-masalah sosial daripada soal-soal ibadah. Dari lima puluh buku hadis, barangkali hanya ada tiga atau empat yang mempermasalahkan soal sembahyang atau kewajiban manusia terhadap Tuhan, sebagian

kecil mengenai moralitas dan selebihnya selalu ada sangkut pautnya dengan masalah kemasyarakatan, ekonomi, hukum, politik dan negara. Ayatullah Khomeini menyatakan: "jangan sekali-kali mengatakan bahwa Islam itu hanya terdiri dari satu pengertian kecil; yang cuma menyangkut hubungan antara Tuhan dengan makhluk-makhluk-Nya. Masjid itu bukan gereja. Hukum Tuhan menyangkut seluruh kehidupan sejak manusia diciptakan di dalam kandungan sampai dia masuk liang kubur. Hukum Islam itu bersifat progresif, perfeksional dan universal".

Negara Islam adalah negara hukum. Pemerintahan Islam adalah pemerintahan konstitusional. Namun menurut Ayatullah Khomeini, pengertian konstitusional di sini berbeda dengan apa yang selama ini dikenal. Pengertian konstitusional yang merujuk pada "hukum yang disesuaikan dengan pendapat mayoritas", tidak dikenal dalam sistem pemerintahan Islam. Karena dalam pemerintahan Islam hukum sudah ada, yaitu hukum Tuhan. Dengan kata lain, Tuhanlah pemegang kekuasaan legislatif dan sepenuhnya menjadi hak-Nya. Oleh sebab itu, pemerintahan Islam juga bisa disebut sebagai "pemerintahan hukum Tuhan atas manusia". Tetapi bukan berarti tidak diperlukan parlemen. Parlemen (majelis) diperlukan guna 'menyusun program untuk berbagai kementerian berdasarkan ajaran Islam dan menentukan bentuk pelayanan pemerintahan di seluruh negeri.

Sesuai dengan tujuan dan misinya, pemerintah Islam dalam konsep *Wilayat al-Faqih* memiliki tugas dan fungsi sebagai berikut: (1) mempertahankan lembaga-lembaga dan hukum Islam; (2) melaksanakan hukum Islam; (3)

membangun tatanan yang adil; (4) memungut dan memanfaatkan pajak sesuai dengan ajaran Islam; (5) menentang segala bentuk agresi, mempertahankan kemerdekaan dan integrasi teritorial tanah Islam; (6) memajukan pendidikan; (7) memberantas korupsi dan segala jenis penyakit sosial lainnya; (8) memberikan perlakuan yang sama kepada semua warga tanpa diskriminasi; (9) memecahkan masalah kemiskinan dan (10) memberikan pelayanan kemanusiaan secara umum.

Berdasarkan tujuan dan misi pemerintahan semacam itu, maka cita-cita untuk menciptakan tatanan sosial yang adil sesuai dengan ketentuan syari'at akan bisa direalisasikan. Cita-cita keadilan berdasarkan syari'at sebagaimana telah diuraikan di atas, merupakan cita-cita ideal bagi suatu pemerintahan Islam di bawah sistem *Wilayat al-Faqih*.

Sebagaimana telah disinggung dalam bagian terdahulu bahwa pemerintah *Wilayat al-Faqih* adalah pemerintahan rakyat dengan berpegang pada hukum Tuhan. Tuhan merupakan satu-satunya pembuat undang-undang. Sebagai pengganti badan pembuat undang-undang dibutuhkan sebuah "Dewan Perencanaan" untuk mengawasi hasil kerja berbagai departement. Tapi kepala pemerintahan, pemimpin tertinggi haruslah faqih, seorang ahli dalam hukum Tuhan yang harus dilaksanakan oleh pemerintah (Edward Mortimer, 1984:310).

Sebagai lembaga politik yang didasarkan atas lehitimasi keagamaan dan mempunyai fungsi menyelenggarakan "kedaulatan Tuhan", maka negara dalam sistem pemerintahan *Wilayat al-Faqih*, cenderung bersifat teokratis. Negera teokratis, seperti dikemukakan oleh Din Syamsuddin, mengandung unsur pengertian bahwa kekuasaan mutlak berada pada wahyu

Tuhan (syari'at). Sifat teokratis pemerintahan dalam sistem *Wilayat al-Faqih* dapat dilihat secara jelas dalam suatu diktrin politiknya bahwa "kekuasaan legislatif (pembuat undang-undang) sepenuhnya menjadi hak Tuhan". Dalam konteks ini parlemen (majelis) sekedar diperlukan guna menyusun program untuk berbagai kementerian berdasarkan ajaran Islam dan menentukan bentuk pelayanan pemerintahan di seluruh negeri".

Meskipun demikian, pemikir politik Iran kontemporer menolak penisbatan Republik Islam Iran yang dengan tegas memberlakukan sistem pemerintahan *Wilayat al-Faqih* sebagai negara teokrasi. Sistem pemerintahan Iran memang menyiratkan watak "demokratis", seperti ditunjukkan oleh penerapan asas distribusi kekuasaan berdasarkan prinsip Trias Politica dan memakai istilah Republik sebagai bentuk dari negara itu sendiri.

Dengan memperhatikan hal-hal seperti dikemukakan di atas, maka sistem pemerintahan *Wilayat al-Faqih* tampaknya lebih cocok disebut dengan istilah "teo-demokrasi", suatu istilah yang diperkenalkan Abul A'la al-Mahdi-Maududi (Abdul A'la al-Maududi, 1994:168).

Secara jelas, model ini dapat ditemukan dalam sistem *Wilayat al-Faqih*, di mana Tuhan memiliki kekuasaan mutlak di bidang legislasi (syari'at), namun pada saat yang bersamaan, rakyat juga memiliki hak untuk berpartisipasi atau terlibat dalam pemerintahan, seperti ditunjukkan dalam pemilihan presiden dan lembaga-lembaga politik lainnya. Barangkali, yang membedakan *Wilayat al-Faqih* dengan sistem demokrasi pada umumnya adalah bahwa rakyat dibatasi oleh "suara Tuhan", yaitu syari'ah. Atau dengan kata lain, semua kebijakan yang dihasilkan oleh

lembaga-lembaga negara tidak boleh bertentangan dengan hukum Tuhan.

## SIMPULAN

Berdasarkan penjelasan yang penyusun paparkan di atas, pembahasan tentang demokrasi menurut Ayatullah Imam Khoemeini, dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

Demokrasi dalam Islam merupakan suatu sistem politik, ekonomi, dan sosial yang mempunyai perbedaan dengan demokrai murni dan demokrasi liberal ala Barat. Menurut Khoemeini, dia meyakini bahwa kebebasan demokratis bergantung pada prinsip-prinsip agama suci (Islam).

Ayātullah Khomeini menegaskan, bahwa Islam itu bersifat politik, jika tidak, maka agama hanyalah omong kosong belaka. Qur'an memuat seratus kali lebih banyak ayat-ayat yang berkenaan dengan masalah-masalah sosial daripada soal-soal ibadah.

Kehendak rakyat itu harus sejalan dengan kehendak Tuhan. Dan kesejajaran kehendak ini dijaga dengan mekanisme pengawasan *wilayah al-faqih* atas pemerintahan. Namun sebaliknya, menurut Ayatullah Imam Khomeini, *wilayah al-faqih* tak bisa menjadi sebuah kediktatoran. Karena *wilayah al-faqih* bukanlah penemuan Dewan Ahli. Ia merupakan perintah Allah.

Menurut Ayatullah Imam Khomeini, pemisahan agama dan politik serta adanya tuntutan bahwa ulama tidak boleh ikut campur dalam masalah-masalah sosial politik merupakan bagian dari propaganda imperialisme.

Pemerintahan Islam adalah pemerintahan rakyat dengan berpegang pada hukum Tuhan. Tuhan adalah satu-satunya pembuat undang-undang. Selama kegaiban al-Mahdi, pemerintahan tetap diperlukan bagi pelaksanaan syari'at. Pemerintahan Islam haruslah adil (yang berarti harus bertindak sesuai dengan syari'at) dan karenanya dibutuhkan pengetahuan yang luas mengenai syari'at di mana semua tindakan harus sesuai dengannya.

Negara Islam adalah negara hukum. Pemerintahan Islam adalah pemerintahan konstitusional. Namun menurut Ayatullah Khomeini, pengertian konstitusional di sini berbeda dengan apa yang selama ini dikenal. Pengertian konstitusional yang merujuk pada "hukum yang disesuaikan dengan pendapat mayoritas", tidak dikenal dalam sistem pemerintahan Islam. Karena dalam pemerintahan Islam hukum sudah ada, yaitu hukum Tuhan. Dengan kata lain, Tuhanlah pemegang kekuasaan legislatif dan sepenuhnya menjadi hak-Nya.

#### DAFTAR RUJUKAN

- Algar, Hamid dan Robin W. Carlsen, *Mata air Kecemerlangan Suatu Pengantar Untuk Memahami Pemikiran Khomeini*, Trj. Zainal Anidin, Bandung: Mizan, 1991.
- Bakker, Anton dan Ahmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Brown, L. Carl, *Wajah Islam Politik: Pergulatan Agama dan Negara Sepanjang Sejarah Umat*, Trj. Abdullah Ali, Jakarta: Serambi, 2003.
- Hasan, Muhammad Tholchah, *Islam dalam Perspektif Sosio Kultural: Pandangan Intelektual Islam Tentang Masalah Politik*, Jakarta: Lantabora Press, 2000.
- Jabiri, Muhammad Abed Al-, *Syura: Tradisi, Partikularitas dan Universalitas*, Yogyakarta: LKiS, 2003
- Khomeini, Imam, *Sistem Pemerintahan Islam*, Trj. Muhammad Anis Maulachela, Jakarta: Pustaka Zahra, 2002.
- Khomeini, Imam, *Jihad Akbar*, Trj. Ibrahim Mahmudi, Yayasan As-Sajjad, 1971.
- Majid, Nurcholis, "Islam dan Politik: Suatu Tinjauan atas Prinsip-Prinsip Hukum dan Keadilan" dalam jurnal pemikiran Islam, *Paramadina*, Vol I, No.1, Juli-Desember 1998.
- Masdar, Umaruddin, *Membaca pemikiran Gusdur dan Amien Rais*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Muzaffari, Mehdi, *Kekuasaan Dalam Islam*, Terj. Abdurrahman Ahmed, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994.
- Nasution, Harun, *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam* Jakarta: CV. Guna Aksara, 1989.
- Pasha, Mustafa Kamal, *Pendidikan Kewarganegaraan*, Yogyakarta: Citra Karsa Mandiri, 2002.
- Reynaldi, Agus, *Konsep Negara Menurut Ayatullah Imām Khomeini dan Abdurrahman Wahid*, Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2003.
- Tafsirun, *Konsepsi Ayatullah Khomeini Tentang Politik Islam (Tinjauan Hubungan Islam*

- dan Politik dan Gagasan Wilayat Faqih*), Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2000.
- Tim Penulis Rosda, *Kamus Filsafat*, Bandung: Rosdakarya, 1995.
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, edisi ke-5, Jakarta: UI-Press, 1993.
- Yamani, *Antara Al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam*, Bandung: Mizan, 2003.
- Zada, Khamami dan Arif R. Arafah, *Diskursus Politik Islam*, Jakarta: LSIP, 2004.



# PEMIKIRAN POLITIK MAJELIS MUJAHIDIN INDONESIA TENTANG SISTEM PEMERINTAHAN NEGARA ISLAM (STUDI INTERPRETATIF *KHALIFAH, AHLU HALLI WAL AQDI DAN QADHI*)

Al Azzam Nugraha, Bakaruddin Rosyidi, Sadri Chaniago

*Jurusan Ilmu Politik Universitas Andalas*

*Email: alazzam023@gmail.com, bakrandalas@gmail.com, sadrichaniago@gmail.com*

**Abstract:** Political thought Majelis Mujahidin Indonesia about islamic state system (study interpretif chaliph, ahlu halli wal aqdi and qadhi). This study describes the political thought of the Indonesian Mujahidin Council of the Islamic State government systems and the factors that influence the thinking of the MMI. As a theoretical framework, this study uses the theory of Al-Maududi on constitutional law and the political system of Islam and the concept of political thought. This study used qualitative research methods with interpretative approach. Data collection is done by in-depth interviews and documentation. Informants were selected using snowball sampling. The validity of the research data using triangulation expert with purposive sampling.

**Keyword:** System of government, Political thought, The Council of Mujahideen Indonesia

**Abstrak:** Pemikiran politik majelis mujahidin Indonesia tentang sistem pemerintahan negara Islam (studi interperatif khalifah, ahlu halli wal aqdi dan qadhi). Penelitian ini mendeskripsikan tentang pemikiran politik Majelis Mujahidin Indonesia tentang sistem pemerintahan Negara Islam dan faktor yang mempengaruhi pemikiran MMI. Krangka teoritis, penelitian ini menggunakan teori Al Maududi tentang hukum dan konstitusi sistem politik Islam dan konsep pemikiran politik. Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan interpretatif. Pengumpulan data yang dilakukan dengan wawancara mendalam dan dokumentasi. Informan dipilih menggunakan *snowball sampling*. Validitas data penelitian ini menggunakan triangulasi pakar dengan *purposive sampling*.

**Kata Kunci:** Majelis Mujahidin Indonesia, Sistem pemerintahan, Pemikiran politik

## PENDAHULUAN

Agenda utama perjuangan majelis mujahidin adalah menetapkan syariat Islam secara *khafah* atau menyeluruh pada setiap bidang kehidupan manusia yang meliputi masalah individual ritual, ibadah, kekeluargaan, sosial kenegaraan seperti pemilihan pemimpin, penetapan hukum dan mengatur kehidupan ekonomi, sosial dan politik kenegaraan (Syarif:2004:70)

Selain itu, MMI ingin mengembalikan dan memperkuat konsep *ukhuwah Islamiyah* yang

dapat memperkuat emosi persaudaraan sesama umat Islam, maka untuk menuju kepada hal yang demikian, umat Islam perlu dilingkari oleh suatu sistem yang disebut khilafah (Afdlal: 2005: 253-254). Terciptanya sistem ke-khilafah-an ini akan menjadikan seluruh umat Islam tidak hanya sehat tetapi umat Islam juga memakai sistem kehidupan yang sama. Lebih dari itu, pembentukan ke-khilafah-an ini sebagai realisasi dari konsep Islam, yang mana Islam tidak hanya memberi rahmat bagi umatnya namun juga memberi manfaat bagi pemeluk agama lainnya (Afdlal: 2005: 253-254).

Membahas mengenai khilafah atau negara Islam, para ahli hukum Islam (fuqaha) pada umumnya memfokuskan permasalahan kenegaraan kepada masalah pemerintahan dalam artian luas (Djazuli: 2010: 85). Pemerintahan dalam artian luas didefinisikan sebagai perbuatan memerintah yang dilakukan oleh organ-organ dan badan-badan legislatif, eksekutif, dan yudikatif dalam rangka mencapai tujuan negara (Dasril Radjab: 2005: 67)

Berangkat dari definisi tersebut maka dalam sejarah pemerintahan Islam dikenal istilah *khalifah/imam*, *ahlul halli wal 'aqdi* dan *al-qadhi* (hakim). Namun pada dasarnya konsep tersebut tidak lebih dari sebuah *ijma'*. Islam tidak mengatur seperti apa pemerintahan Islam tersebut. Gagasan mengenai perihal pemerintahan pun tidak ditemui dalam Al-Qur'an dan Hadits. Al-Qur'an mengajarkan tentang prinsip-prinsip tauhid, permusyawaratan dalam mencari pemecahan masalah bersama, ketaatan kepada pimpinan, persamaan, keadilan, kebebasan beragama, dan sikap saling menghormati dalam hubungan antara umat-umat beragama, tetapi selebihnya baik itu dari Al-Qur'an maupun Sunnah Rasulullah tidak mengajarkan sistem pemerintahan yang harus dianut oleh umat Islam (Munawir Sjadzali: 1993: 233).

Ketidak-jelasan tentang sistem dan bentuk pemerintahan Islam tersebut pada akhirnya memunculkan penafsiran yang berbeda dalam pentas sejarah politik dan ketatanegaraan umat Islam pasca Nabi SAW sampai saat ini. Umat Islam telah menampilkan berbagai macam bentuk sistem dan bentuk pemerintahan mulai dari yang berbentuk ke-khilafah-an yang demokratis sampai ke bentuk monarki absolut.

## Perumusan masalah

Berdasarkan hal di atas, terlihat bahwa MMI terkesan masih ragu-ragu dalam membangun argumen dan mensosialisasikan konsep ketatanegaraan Islam sehingga peneliti tertarik untuk meneliti :

Bagaimanakah konsep sistem pemerintahan Islam menurut MMI yang terdiri dari khalifah, ahlul halli wal aqdi dan qadhi?

Faktor-faktor apa sajakah yang mempengaruhi pemikiran MMI dalam merumuskan konsep sistem pemerintahan Islam?

## METODE PENELITIAN

### Pendekatan dan Desain Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan interpretatif. Unit analisis dalam penelitian ini adalah individu yakni anggota struktural MMI dan ketua MMI Sumatera Barat. Pemilihan informan secara *Snowball* peneliti memilih Irfan Suryahadi Awwas sebagai informan pertama

## KERANGKA TEORI

### Tinjauan Teoritis

#### Sistem Pemerintahan Islam

Teori hubungan antara agama dan negara di dalam Islam oleh pemikir politik Islam dikemukakan oleh Maududi. Tentu saja masih banyak tokoh pemikiran politik Islam yang digolongkan pada tipologi ini akan tetapi Maududi lebih memiliki keunggulan komperatif di pemikiran politik Islam *Sunni*. Bagi Maududi tidak ada pemisahan antara agama dan negara baik itu bentuk negara maupun sistem pemerintahan. Sistem pemerintahan Islam disebut teo-demokrasi

dimana Maududi membaga pemerintahan itu kedalam tiga lembaga yaitu Khalifah, Ahlu Halli Wal 'Aqdi dan Qadhi.

### **Khalifah/Imam**

Kepala pemerintahan masyarakat Muslim disebut *khalifah*. Khalifah adalah pemimpin umat Islam yang bertugas sebagai kepala negara dan sebagai pemimpin agama untuk menggantikan fungsi Nabi SAW.

Menurut Maududi, lembaga eksekutif adalah untuk menegakkan hukum Ilahi, selain itu juga untuk mendorong masyarakat agar selalu menjalankan hukum Islam dalam kehidupan sehari-hari mereka (Abu A'ala Al Maududi: 1998: 247-248). Kepala negara dari khilafah ini disebut khalifah (Abu A'ala Al Maududi: 1998: 195). Masa pemerintahan khalifah ini menurut hemat penulis, Maududi tidak membatasi lama periode jabatan khalifah tersebut.

Syarat seorang yang akan menjadi pejabat negara menurut Maududi, yaitu: haruslah seorang muslim, harus seorang laki-laki, harus berada dalam keadaan waras dan dewasa, harus merupakan seorang warga dari Negara Islam (Maududi: 1998: 266-267). Persyaratan tersebut tidak hanya berlaku bagi pemimpin (Khalifah) namun syarat tersebut umum bagi seluruh pejabat lembaga tinggi negara.

Adapun yang memilih khalifah adalah kaum muslim, sebab kekhalifahan yang berada di pundak kaum muslim itu harus dengan suka rela menyerahkan, mengangkat satu khalifah dalam negara Islam untuk melaksanakan hukum-hukum Illahi (Maududi: 1998: 256).

### **Majelis Syura atau Ahlu Halli Wal 'Aqdi**

*Ahlu Halli wal'Aqdi* merupakan lembaga perwakilan yang bertugas menampung dan menyalurkan aspirasi masyarakat. Menurut Maududi, lembaga legislatif, sama dengan *ahlu halli wal 'aqd*, yaitu lembaga penengah dan pemberi fatwa, namun segala undang-undang yang dikeluarkannya bukan dari kehendak mayoritas, tetapi harus digali dari Kitabullah dan hukum yang dikeluarkan itu tidak berada pada wilayah yang telah mempunyai status hukum yang jelas dalam hukum Islam (Maududi: 1998: 245). Dalam istilah lain, lembaga legislatif ini dikenal dengan *majlis syuro* atau dewan permusyawaratan.

Adapun yang berhak duduk di legislatif adalah seorang laki-laki, muslim, waras dan dewasa, serta warga negara Islam yang mempunyai kemampuan untuk menyusun dan menggali undang-undang dari Kitabullah (Maududi: 1998: 246). Anggota legislatif dipilih oleh kaum muslim melalui pemilihan umum yang telah ditentukan dan diumumkan kriteria-kriterianya sebagai seorang calon oleh panitia pemilihan umum, atau di tentukan oleh hakim (Maududi: 1998: 266). Sedangkan bentuk pemilihan anggota legislatif, bisa memakai cara pemilihan umum yang ada dalam sistem demokrasi (Maududi: 1998: 263). Namun, batasan masa jabatan seseorang yang duduk dalam legislatif Maududi tidak menentukannya.

Walaupun yang menjadi anggota legislatif adalah kaum muslim, namun, bisa diperlonggar bahwa non-muslim boleh menjadi anggota legislatif sepanjang di dalam konstitusi sebagai rujukan undang-undang adalah Al-Qur'an dan Sunnah.

**Al-Qadhi**

Qadhi merupakan unsur yang sangat penting dalam melaksanakan hukum Islam. Qadhi merupakan orang yang bertanggung jawab sepenuhnya menjaga dan mempertahankan hukum Islam dalam rangka menegakan kebenaran dan keadilan. Menurut Maududi, lembaga ini diangkat oleh khalifah untuk memutuskan suatu perkara, baik yang terjadi antar masyarakat dengan pemerintah, maupun antara masyarakat dengan masyarakat dalam konteks menegakan hukum Illahi (Maududi: 1998: 248-249). Setelah seorang kepala yudikatif diangkat oleh khalifah, maka, kelembagaannya secara otomatis menjadi independen dalam mengambil suatu keputusan (Maududi: 1998: 251).

**Pemikiran Politik**

Pemikiran politik dipengaruhi oleh beberapa faktor yaitu kondisi internal yaitu nilai-nilai dari pemikiran tersebut, agama, ideologi, disposisi kepribadian, subjektifitas dan respon politiknya, sementara itu faktor eksternal lebih dipengaruhi oleh lingkungan domestik dan internasional dalam bidang sosial, ekonomi, budaya, politik, hukum dan pertahanan dan keamanan (Abdul Aziz Thaba: 1996: 84).

Dalam kaitannya dengan teori politik, teori pada pengertian umumnya adalah generalisasi yang abstrak mengenai beberapa fenomena. Sehingga dalam menyusun generalisasi tersebut, teori selalu memakai konsep-konsep. Konsep-konsep ini tentunya lahir dari suatu pemikiran manusia dan karena itu ia bersifat abstrak, sekalipun fakta-fakta dapat dipakai sebagai batu loncatan (Miriam Budiardjo: 2008: 30).

**HASIL DAN PEMBAHASAN****Sistem Pemerintahan Islam****Khalifah****1. Syarat khalifah**

Syarat seorang yang akan menjadi khalifah menurut Maududi, yaitu: haruslah seorang muslim, harus seorang laki-laki, harus berada dalam keadaan waras dan dewasa, harus merupakan seorang warga dari Negara Islam (Maududi: 1998: 266-267).

Berdasarkan hasil temuan ada persyaratan yang berbeda dikemukakan oleh MMI. Perbedaan tersebut cenderung adalah perbedaan redaksional. Adapun syarat seseorang dapat diangkat menjadi khalifah adalah laki-laki, muslim, dewasa, merdeka, bisa berijtihad atau tegas dalam mengambil keputusan, adil (taqwa, jujur, mengayomi, sabar pemaaf dan berjiwa besar ahli syukur, hati-hati, mampu mengendalikan diri tidak bertindak emosional selamat dari dari yang haram), sehat fisiknya, ahli dalam mengelola pemerintahan, berani, tabliqh. Syarat tersebut merupakan syarat wajib yang memang didukung oleh Al Qur'an dan Hadist, sehingga apabila ada syarat yang tidak lengkap dari seorang calon pemimpin maka pemimpin tersebut tidak berhak menduduki jabatan tersebut.

Mengenai syarat atau kriteria seseorang yang dapat diangkat menjadi khalifah sebenarnya include dengan apa yang dikemukakan oleh Al Maududi, namun MMI membangun konsep yang lebih rinci dan lebih ketat dalam seleksi pemimpin menurut Islam. Kemudian terdapat perbedaan yang mendasar antara konsep yang

dikemukakan oleh Al Maududi yaitu menurut Al Maududi khalifah haruslah warga Negara Islam. Terkait konsep tersebut Al Maududi mengemukakan alasannya bahwa di dalam Al Qur'an tertulis "dan mereka yang telah masuk Islam tetapi tidak berhijrah (ke Negara Islam), tidak berhak memperoleh perlindungan sampai mereka berhijrah" (QS Al Anfaal:72). Mengenai surat Al Anfaal; 72 tersebut, MMI menyatakan adanya pembatasan makna "hijrah" dari ayat tersebut. Hijrah dalam artian ini adalah panggilan Allah SWT untuk Nabi dan Nabi memerintahkan para sahabat untuk berpindah dari Mekah ke Madinah (Muhammad Thalib dkk: 2010: 549).

## 2. Metode Pengangkatan

Terkait dengan metode pengangkatan ini Al Maududi berangkat dari bagaimana mekanisme pengangkatan khalifah dengan pola yang berbeda yaitu dari khalifah pertama Abu Bakar sampai kepada pengangkatan Ali bin Abu Thalib. Metode pengangkatan yang berbeda sejak zaman khalifah inilah yang menjadi konvensi mengenai penunjukan dan pemilihan kepala Negara. Lebih lanjut Al Maududi menjelaskan metode pemilihan ini lebih kepada tindakan kolektif pada sahabat Rasulullah untuk masalah yang sangat penting dan dalam Al Qur'an dijelaskan bahwa segala keputusan penting dan menyangkut orang banyak haruslah diambil dengan musyawarah (Maududi: 1998: 255 -259). Hal tersebut didasarkan kepada diamnya Rasulullah untuk menunjuk pengganti beliau. Berdasarkan hal diatas, maka dalam Islam tidak ditemukan konsep baku dan Al Maududi lebih menyerahkan metode pengangkatan khalifah ini kepada kehendak masyarakat umum

Menurut MMI metode pengangkatan pemimpin dalam sejarah Islam ditemukan beberapa metode, yaitu; pemimpin dipilih melalui musyawarah oleh AHWA, melalui penunjukan dari khalifah sebelumnya, melalui pemilihan yang dilakukan oleh tim formatur, melalui pemilihan langsung oleh rakyat, melalui penetapan sebagai putra mahkota. Sehingga jelaslah bahwa metode pengangkatan pemimpin memang tidak ditentukan dalam bentuk baku selama metode yang digunakan tetap mengutamakan musyawarah hal tersebut diperbolehkan.

Kemudian metode pengangkatan tersebut haruslah berdasarkan musyawarah umat karena seorang dibi'at oleh orang lain yang tidak mendapatkan persetujuan umat, maka bai'atnya tidak sah. Bahkan apabila pemilihan dilakukan dengan cara pengangkatan putra mahkota MMI memperbolehkan selama memenuhi syarat untuk di bai'at dan bai'at tersebut tetap merujuk pada musyawarah jadi bukan berdasarkan bai'at sepihak. Konsep yang dikemukakan MMI ini mengindikasikan bahwa dalam metode pengangkatan pemimpin dalam Islam ada nilai-nilai dari demokrasi.

Adapun perbedaan metode tersebut selama tidak menyimpang dari sejarah Islam, suatu pelaksanaan metode dapat diterima dan metode pengangkatan pemimpin yang berbeda tersebut cenderung lebih dipengaruhi kondisi saat itu. MMI sendiri lebih cenderung mengutamakan substansi dari pemilihan itu sendiri yaitu diharapkan akan terpilihnya pemimpin yang diakui publik sehingga tidak terjadi persoalan lain setelah itu, seperti perpecahan umat dan lain-lain.

Disisi lain semua cara ini memungkinkan sesuai dengan kondisi yang tepat.

Konsep yang dikemukakan oleh MMI tersebut sejalan apa yang telah dijelaskan oleh Al Maududi, dimana dalam bukunya Al Maududi tidak mempermasalahkan tentang metode pengangkatan ini selama penyelesaian tersebut dilakukan dengan musyawarah. Cerminan musyawarah tersebut dikonsepsikan oleh MMI bahwa pemimpin dapat dipilih melalui musyawarah oleh AHWA, melalui pemilihan yang dilakukan oleh tim formatur, melalui pemilihan langsung oleh rakyat.

Jika saja MMI fokus mengenai metode pengangkatan pemimpin dalam Islam ini, maka akan lebih jelas kemana arah dari bentuk negara Islam. Ketiadaan metode baku ini telah mempertegas bahwa Islam tidak mengatur bagaimana mekanisme dan bentuk negara Islam nantinya. Bisa saja negara Islam berbentuk negara Republik atau negara Islam berbentuk kerajaan seperti di zaman pasca Khulafah Rasyidin

### 3. Voting Alternatif Lain Dari Musyawarah

Setiap permasalahan yang menyangkut umat haruslah diselesaikan dengan jalur musyawarah hal ini telah diatur dalam Al Qur'an dan kesepakatan dari fuqaha Islam. Namun pemilihan secara musyawarah ini bukan berarti menutup kemungkinan adanya alternatif lain untuk mengambil keputusan. Apabila musyawarah tersebut tidak mendapatkan hasil keputusan dikarenakan argument yang dikeluarkan itu sama kuat, maka solusinya dengan melakukan voting. MMI tidak mempermasalahkan adanya voting. Islam memperbolehkan adanya voting, selama

voting tersebut berada dalam kerangka syari'at islam itu diperbolehkan.

Keterangan serta temuan dari lapangan jika dilihat dari perspektif pengambilan keputusan menurut Al Maududi, yang mana menurutnya penyelesaian masalah umat dilakukan dengan jalan musyawarah (Maududi: 1998: 256). Namun berdasarkan keterangan informan yang peneliti dapatkan dilapangan ternyata berbeda dengan apa yang dikemukakan oleh Al Maududi. Metode pengambilan keputusan menurut MMI tidak hanya merujuk kepada musyawarah, lebih dari MMI tidak mempermasalahkan dilaksanakannya voting selama masih dalam konteks Islam.

Perlu diingat bahwa voting yang dilakukan oleh Rasulullah dan kemudian menjadi rujukan oleh umat muslim ini memiliki persyaratan, yaitu *pertama*, voting tersebut dilakukan atas permintaan pemimpin, pada masa tersebut Rasulullah-lah yang menjadi pemimpin tertinggi umat Islam. *Kedua*, voting dilakukan pada keadaan yang mendesak seperti dalam perang Uhud tersebut. Keadaan mendesak dalam keadaan perang sama halnya dengan pemilihan pemimpin dan seberapa gentingnya pemilihan pemimpin ini pernah dicontohkan oleh para sahabat Rasulullah untuk terlebih dahulu memilih pemimpin pasca Rasulullah dengan konsekuensi tertundanya pemakaman atas Rasulullah.

### 4. Tugas Khalifah

Menurut Al Maududi fungsi lembaga eksekutif adalah untuk menegakan pedoman-pedoman Tuhan yang disampaikan melalui al Qur'an dan al Hadist serta menyiapkan masyarakat untuk mengakui dan menganut

pedoman-pedoman ini untuk dijalankan dalam kehidupan mereka sehari-hari (Maududi: 1998: 247-248).

Menurut MMI tugas pemimpin dalam Islam adalah untuk menegakan syari'at dan memajukan umat dalam konteks kesejahteraan dan keadilan dan untuk memepertahankan Islam sebagai sebuah wilayah. Berdasarkan kesimpulan tersebut maka pernyataan yang dikemukakan oleh Jel Fatullah dengan merujuk kepada Al Mawardi menjadi hal yang relevan terkait hali ini.

Adapun tugas pemimpin tersebut adalah; memelihara dan mempertahankan syari'at, melaksanakan kepastian hukum, melindungi wilayah Islam, menegakkan hukum-hukum Allah SWT, membangun kekuatan untuk melawan musuh yang akan menyerang wilayah Islam, jihad setelah adanya dakwah dengan tujuan merealisasikan hak Allah yaitu kemenangan-Nya atas seluruh agama, mengambil pajak dan sedekah sesuai dengan ketentuan syari'at, pemanfaatan kas negara secara efektif, memilih orang-orang yang berkompeten untuk mengisi jabatan pelaksana tugas, terjun langsung dalam menangani segala persoalan.

##### 5. Masa Kepemimpinan Khalifah

Masa kepemimpinan khalifah dalam Islam tidak memiliki batas waktu tertentu, setidaknya itulah yang diungkapkan oleh para fuqaha Islam termasuk oleh Al Maududi. Pandangan mengenai periodeisasi khalifah ini Maududi tidak membatasi lama periode jabatan khalifah tersebut. Masa kepemimpinan kepala negara menurut MMI ini sama dengan konsep yang dikemukakan oleh Al Maududi, dan hal ini sejalan dengan konsep yang

dikemukakan oleh MMI, dimana MMI juga tidak membatasi masa jabatan kepala Negara.

Berdasarkan temuan yang didapatkan, maka memang tidak ditemukan adanya batasan masa jabatan pemimpin dalam Islam. Selama pemimpin tersebut mampu mengemban tugasnya secara fisik dan tidak melanggar hukum syari'at maka pemimpin tersebut tetap memimpin. Adapun persoalan mengenai masa jabatan Khulafah Rasyidin, yang mana Abu Bakar mundur sebagai khalifah saat memasuki tahun ketiga masa jabatannya dan kemudian beliau mengundurkan diri karena sakit yang diderita, kemudian Umar bin Khatab dengan masa jabatan sepuluh tahun dan jabatan tersebut dipegang sampai akhir hayatnya, Ustman bin Affan menjabat sebagai khalifah selama dua belas tahun sama seperti Umar, Ustman memegang jabatannya sampai meninggal dunia dan terakhir Ali bin Abu Thalib selama enam tahun.

Berdasarkan keterangan tersebut pemimpin dalam Islam memimpin sejak dibi'at sampai meninggal dunia. Setidaknya begitulah pandangan MMI dan hal ini sejalan dengan apa yang dilakukan oleh Al Maududi, dimana Al Maududi tidak membahas mengenai masa jabatan pemimpin dalam Islam. Tidak dibatasinya masa jabatan tersebut lebih merujuk kepada tentang lamanya masa jabatan yang dipegang oleh masing-masing para sahabat Rasulullah yaitu Khulafah Rasyidin.

Posisi pemimpin di dalam Islam yang tidak memiliki batas masa jabatan, akan membuka peluang bagi munculnya kepemimpinan otoriter seperti yang terjadi pada masa ke-khalifaha-an pasca Khulafah Rasyidin. Khalifah yang otoriter

ini akan mempertahankan istilah *Islam phobia* dalam masyarakat Islam itu sendiri.

## Ahlul halli wal aqdi (AHWA)

### 1. Kriteria AHWA

Al Maududi telah menetapkan beberapa kriteria dari seorang yang akan menduduki posisi ini, menurut Al Maududi, yang berhak duduk di legislatif sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, adalah seorang laki-laki, muslim, waras dan dewasa, serta warga negara Islam yang mempunyai kemampuan untuk menyusun dan menggali undang-undang dari Kitabullah (Maududi: 1998: 266-267).

Berbeda dengan jumlah persyaratan yang dikemukakan oleh Al Maududi tersebut, MMI dalam pandangannya terhadap kriteria dari seorang yang dibolehkan mengisi jabatan AHWA adalah: muslim, laki-laki, merdeka, adil, dewasa, berilmu sehingga mampu untuk memilih calon dan mengangkat khalifah dengan tepat, punya wawasan kenegaraan sehingga dia dapat mempertimbangkan dengan tepat dalam memberikan hak dan tanggung jawabnya, punya mandat menjadi AHWA.

Selain dari perbedaan jumlah bilangan tersebut, Al Maududi mewajibkan serta warga negara Islam yang mempunyai kemampuan untuk menyusun dan menggali undang-undang dari Kitabullah hal ini berdasarkan pemahaman Al Maududi terhadap makna *hijrah* yang tertera dalam surat Al Anfaal ayat 72. MMI memiliki tafsir yang berbeda terhadap makna *hijrah* tersebut. Hijrah dalam artian ini adalah panggilan Allah SWT untuk Nabi dan Nabi memerintahkan

para sahabat untuk berpindah dari Mekah ke Madinah (Muhammad Thalib: 2010: 549).

### 2. Tugas AHWA

Fungsi AHWA menurut Al Maududi adalah (Maududi: 1998: 245-247 dan 262):

- Menegakan tata atur Allah dan Rasul dalam bentuk susunan pasal demi pasal secara terperinci.
- Manafsirkan Al Qur'an dan Sunnah apabila memiliki makna lebih dari satu
- Menegakan hukum-hukum yang tidak diisyaratkan dalam Al Qur'an dan Sunnah
- Membuat rumusan hukum tanpa batas untuk masalah yang tidak ditentukan hukum dasarnya oleh Al Qur'an.
- Memberikan saran kepada khalifah terhadap keputusan yang berkaitan dengan semua masalah penting.

Pandangan MMI dalam hal ini, lembaga ini bukanlah lembaga yang berhak membuat undang-undang berdasarkan hawa nafsu pemerintah dan kepentingan yang ada. Keputusan pembuatan peraturan hukum telah digariskan oleh syari'at dan AHWA hanya berhak melakukan ijtihad terhadap aturan-aturan tersebut apabila aturan itu tidak ditemukan dalam Al Qur'an dan Hadist. Adapun tugas-tugas AHWA dapat dirumuskan sebagai berikut;

- mengangkat, memilih dan menentukan sistem pengangkatan khalifah
- membuat peraturan Negara dalam wilayah ijtihad
- AHWA berfungsi sebagai penasihat khalifah.
- Menjaga stabilitas Negara saat pergantian pemimpin.

Keterangan yang peneliti dapatkan dilapangan, jika dilihat dari konsep fungsi AHWA menurut Al Maududi maka dapat dipahami bahwa MMI terkait tugas AHWA memiliki pandangan yang sama dengan Al Maududi. Hal ini dapat dilihat dari konsep yang dikemukannya oleh Al Maududi bahwa AHWA adalah lembaga yang membuat undang-undang namun segala undang-undang yang dikeluarkannya bukan dari kehendak mayoritas, tetapi harus digali dari Kitabullah dan hukum yang dikeluarkan itu tidak berada pada wilayah yang telah mempunyai status hukum yang jelas dalam hukum Islam. Pernyataan dengan substansi yang sama juga dikemukakan oleh informan, dimana AHWA tidak memiliki hak untuk merubah, menambah atau mengganti undang-undang karena undang-undang tersebut telah digariskan secara umum didalam Al Qur'an dan Hadist dan AHWA hanya berwenang untuk ber-ijtihad terhadap hal-hal yang bersifat khusus dan tidak dijelaskan dalam Al Qur'an maupun Hadist.

Kemudian menurut MMI, salah satu tugas AHWA adalah menentukan sistem yang digunakan untuk pengangkatan khalifah. Seperti yang kita ketahui, Islam tidak memberikan suatu bentuk metode pelaksanaan yang baku terkait permasalahan pengangkatan pemimpin dalam Islam. Hal ini sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Al Maududi, bahwa AHWA berwenang membuat rumusan hukum tanpa batas untuk masalah yang tidak ditentukan hukum dasarnya oleh Al Qur'an dan menegakan hukum-hukum yang tidak diisyaratkan dalam Al Qur'an dan Sunnah.

Selain itu, Al Maududi dalam konsepnya yang terkait fungsi AHWA adalah memberikan saran kepada khalifah terhadap keputusan yang berkaitan dengan semua masalah penting, sama dengan apa yang dikemukakan oleh MMI bahwa AHWA berfungsi sebagai penasihat khalifah.

Salah satu fungsi AHWA adalah mengangkat, memilih dan menentukan sistem pengangkatan khalifah. Mengenai metode pengangkatan telah dijelaskan sebelumnya yaitu khalifah dapat diangkat melalui musyawarah oleh ahlu hali wal 'Aqdi, melalui penunjukan dari khalifah sebelumnya, melalui pemilihan yang dilakukan oleh tim formatur, melalui pemilihan langsung oleh rakyat, melalui penetapan sebagai putra mahkota.

Pemilihan pemimpin melalui pemilihan langsung oleh rakyat artinya pemilihan tersebut akan dilakukan bukan lewat musyawarah melainkan lewat voting. Konsekuensi ini terjadi mengingat jumlah umat Islam yang ada saat ini tidaklah sama dengan jumlah umat Islam pada masa negara Islam di Madinah, dengan jumlah umat Islam sekarang ini yang lebih dari satu milyar maka akan membutuhkan waktu yang lama jika dilakukan dengan musyawarah.

### 3. Metode Pemilihan Ahwa

AHWA adalah lembaga yang diisi oleh orang-orang yang telah terpilih, jadi yang menduduki jabatan ini tidak muncul begitu saja, diperlukan suatu mekanisme untuk pengangkatannya. Menurut Al Maududi ada dua metode pengangkatan AHWA yaitu pertama, dipilih oleh kaum muslim melalui pemilihan umum yang telah ditentukan dan diumumkan kriteria-kriterianya sebagai seorang calon oleh

panitia pemilihan umum, kedua, ditentukan oleh hakim (Maududi: 1998: 266).

Mengenai metode pemilihan ini, peneliti menemukan perbedaan pandangan antara informasi yang peneliti dapatkan antara informan. Menurut Kamrianto metode pemilihan anggota AHWA adalah wewenang khalifah karena AHWA adalah penasihat bagi khalifah, sedangkan pernyataan yang lebih rinci mengenai metode pemilihan ini dikemukakan oleh Jel Fathullah. Jel Fathullah menjelaskan bahwa ada beberapa mekanisme pemilihan AHWA tersebut, yaitu: pertama dipilih oleh umat, kedua ahwa dipilih oleh ahlul ijtihad yang lain, terakhir adalah AHWA yang dipilih oleh khalifah sebelumnya.

Dengan demikian jelaslah bahwa konsep tersebut belum terkonstruksi dengan baik dalam tataran organisasi ini. Namun yang perlu diketahui bahwa metode pemilihan AHWA bukanlah suatu hal prinsip, melainkan permasalahan teknis dan dapat berubah tergantung keadaan dan masa tertentu.

Metode pemilihan AHWA ini berbeda dengan apa yang dikemukakan oleh Al Maududi. Al Maududi menjabarkan bahwa AHWA dipilih oleh kaum muslim melalui pemilihan umum yang telah ditentukan dan diumumkan kriteria-kriterianya sebagai seorang calon oleh panitia pemilihan umum dan ditentukan oleh hakim. Pandangan MMI untuk pemilihan AHWA melalui jalur pemilu karena AHWA adalah perwakilan *kabilah*, namun MMI tidak mengisyaratkan bahwa AHWA dipilih oleh *Qadhi*, mengingat tugas AHWA adalah sebagai penasihat Khalifah dan tentunya Khalifah lah yang berwenang memilih AHWA.

#### 4. Posisi perempuan di AHWA

Al Maududi sendiri dalam pandangannya terkait kriteria AHWA salah satunya adalah harus laki-laki. Berdasarkan hal tersebut, Al Maududi memang tidak membenarkan lembaga ini diisi oleh wanita.

MMI sepakat bahwa pada hakikatnya wanita tidak diperbolehkan mengisi jabatan pada lembaga ini kecuali jika memang diperlukan dalam kondisi yang mendesak dan setelah itu jabatan tersebut harus ditarik kembali darinya. Melihat hasil temuan penelitian dengan konsep yang dikemukakan oleh Al Maududi terdapat kesamaan. Persamaan tersebut adalah penolakan wanita berada dalam kelembagaan AHWA ini.

#### 5. Posisi non muslim

Dalam pandangan Al Maududi, Non Muslim diperbolehkan berada pada tataran kelembagaan ini selama tetap ada jaminan bahwa parlemen atau lembaga legislatif tidak berwenang untuk memberlakukan undang-undang manapun yang bertentangan dengan Al-Quran dan As-Sunnah, Al-Quran dan As-Sunnah akan menjadi sumber dari segala sumber hukum dan kepala negara atau pejabat-pejabat di bawahnya haruslah seorang muslim (Maududi: 1998: 319).

MMI berpandangan bahwa non muslim dilarang berada dalam tataran lembaga ini, sehingga konsep ini tidak sejalan dengan apa yang dikatakan oleh Al Maududi terkait posisi non muslim yang diperbolehkan berada dalam lembaga AHWA dengan konsekuensi yang diberlakukan. MMI cenderung lebih menolak keberadaan non Muslim dalam lembaga ini. Bukannya tanpa sebab larangan tersebut

dimunculkan, dalam Al Qur'an telah dijelaskan bahwa Non muslim dalam negara Islam adalah warga negara nomor dua, dan ini dijelaskan dalam surat Al Maida ayat 51 "hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin (mu) sebahagian mereka adalah pemimpin bagi sebahagian yang lain. Barang siapa diantara kamu mengambil mereka menjadi pemimpin, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim". Berdasarkan ayat tersebut maka ada larangan tegas untuk memilih pemimpin dari kalangan non muslim. Seperti yang telah dijelaskan di atas tentang posisi wanita dalam lembaga AHWA dalam surat Annisa ayat 59 maka untuk permasalahan ini juga dapat digunakan. Peneliti mengutip kata "ulil amri" dan diwajibkan untuk patuh terhadap ulil amri, jadi bagaimana mungkin lembaga ini yang diisi oleh ulil amri dari kalangan non muslim sedangkan umat Islam diwajibkan patuh terhadap ulil amri.

## Qadhi

### 1. Mekanisme Pengangkatan Qadhi

Menurut Maududi, lembaga ini diangkat oleh khalifah untuk memutuskan suatu perkara. Apabila ada pertentangan pendapat dalam perkara tertentu antara khalifah dengan yudikatif, maka, yudikatif diberi wewenang untuk membatalkan pendapat khalifah. Begitu pula, khalifah tidak boleh sewenang-wenang untuk memberhentikan seorang hakim Agung yang diangkatnya, apalagi kalau khalifah sedang tersandung dalam persengketaan, maka hakim harus mengadili

khalifah (Maududi: 1998: 248- 249). Kemudian, setelah seorang kepala yudikatif diangkat oleh khalifah, maka, kelembagaannya secara otomatis menjadi independen dalam mengambil suatu keputusan (Maududi: 1998: 251).

Pandangan yang serupa juga dikemukakan oleh MMI, khalifah berwenang sepenuhnya dalam proses pengangkatan qadhi. Kewenangan penuh terhadap qadhi yang dimiliki oleh khalifah maka akan memunculkan anggapan bahwa tidak tertutup adanya tindakan-tindakan yang sifatnya subjektif untuk memperkuat posisi khalifah dan semakin jauh dari kemungkinan lembaga ini menjadi lembaga ini independen. Namun informan yang peneliti wawancarai tidak sepakat dengan asumsi awal tersebut. Menurut informasi yang peneliti dapatkan bahwa qadhi berhak untuk mengadili khalifah dan dalam peradilan tersebut khalifah dipanggil tanpa gelar khalifahnya disamakan dengan rakyat biasa, dan untuk memperkuat posisi qadhi yang independen maka diperlukan AHWA untuk mengontrol dan mengawasi peradilan.

Keterangan yang peneliti dapatkan dari informan serta temuan peneliti di lapangan sama dengan konsep yang dikemukakan oleh Al Maududi, wewenang pengangkatan qadhi ini sepenuhnya menjadi wewenang khalifah setelah khalifah melaksanakan pengangkatan tersebut maka qadhi yang diangkat tersebut otomatis menjadi lembaga yang independen dan tidak terpengaruh oleh intervensi dari khalifah.

### 2. Fungsi Qadhi

Menurut Al Maududi, lembaga pengadilan-pengadilan hukum dalam suatu negara Islam ditegakan untuk menegakan hukum Illahi dan

bukan untuk melanggarnya sebagaimana yang terjadi dewasa ini di negara Muslim (Maududi: 1998: 248-249).

Fungsi utama qadhi menurut MMI adalah menegakan hukum berdasarkan syari'at Islam. Dari data yang ditemukan di lapangan menunjukkan persepsi yang sama dikemukakan oleh MMI bahwa lembaga peradilan harus melaksanakan hukum-hukum Islam dalam menyelesaikan sengketa.

Dari informasi di atas, dilihat dalam sudut pandang terhadap fungsi yudikatif yang dikemukakan oleh Al Maududi, fungsi qadhi adalah penegakan hukum seadil-adilnya, namun pelaksanaan hukum itu harus sesuai dengan hukum yang ditetapkan dalam Islam. Konsep fungsi yudikatif Al Maududi menyatakan bahwa lembaga pengadilan-pengadilan hukum dalam suatu negara Islam ditegakan untuk menegakan hukum Illahi dan bukan untuk melanggarnya sebagaimana yang terjadi dewasa ini di negara Muslim. Berdasarkan keterangan informan dan pakar yang didapatkan di lapangan konsep yang dikemukakan oleh MMI sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Al Maududi. Baik Al Maududi maupun MMI lebih mendasarkan fungsi tersebut pada pelaksanaan hukuman sesuai dengan syari'at Islam.

### 3. Faktor yang Mempengaruhi Pemikiran MMI

Faktor yang mempengaruhi pemikiran MMI lebih didominasi oleh faktor agama sebagai faktor internal. Agama dalam artian disini adalah Islam dalam konteks Al Qur'an, Hadist dan konsensus yang dilakukan oleh ulama (ijma'). Agama merupakan faktor dominan sekaligus

determinan untuk menentukan bagaimana konsep tersebut dibuat. MMI mengambil rujukan dari pemahaman al Qur'an dan Hadist yang dipandang satu-satunya sumber penentu atas kebenaran yang harus diikuti. Al Qur'an dan Hadist telah menjelaskan seberapa pentingnya kesatuan umat Muslim (jama'ah/ummat) yang ditandai dengan adanya Imam atau Khalifah. Artinya ada pemimpin ummat yang memiliki kekuasaan yang jelas baik secara teritorial maupun secara politik. Bahkan ada ancaman yang tegas apabila seorang muslim menolak untuk membentuk jama'ah kaum Muslim yaitu mati dalam keadaan jahiliyah (Muhammad Thalib dkk: 2010: 524-525).

Selain itu mengenai penolakan terhadap posisi perempuan dan non Muslim untuk mengisi jabatan pimpinan dalam ketatanegaraan Islam yang dilakukan oleh MMI, semata-mata merujuk kepada Al Qur'an dan Hadist. Al Qur'an menjelaskan dalam surat An-Nisaa ayat 34 yang menjelaskan bahwa laki-laki adalah pemimpin atas kaum wanita. Selain itu Hadist yang menyatakan bahwa tidak akan beruntung suatu kaum (bangsa) manakala menyerahkan urusan (kepemimpinan) nya kepada seorang wanita.

Ketika kitab hukum Islam, baik Al Qur'an maupun Hadist tidak membahas suatu perihal tertentu maka landasan hukum yang digunakan adalah ijma' para ulama. MMI cenderung mengkolaborasikan antara pemikiran ulama klasik dan modern yaitu Al Mawardi dan Al Maududi. Adanya konsep-konsep yang dikemukakan Al Mawardi sebagai salah satu rujukan dikarenakan pemikiran Al Mawardi dalam buku Al Ahkam As Sulthaniyah merupakan salah satu dokumen

kunci dalam evolusi pemikiran politik Islam (Khalid Ibrahim Jindan: 1995: 13).

Untuk permasalahan yang tidak diatur dalam sejarah dan tidak ditemukan ijma' ulama yang baku atas suatu mekanisme dalam kelembagaan pemerintahan, maka diserahkan kepada kondisi dan keadaan pada masa tertentu. Pemahaman tersebut terdapat dalam alasan pelaksanaan voting yang dijelaskan oleh Irfan S. Awwas, dimana Ust. Irfan merujuk kepada jumlah masyarakat Muslim yang berkembang pesat sehingga sulit untuk pengambilan keputusan melalui musyawarah.

## SIMPULAN

Sistem pemerintahan pada dasarnya lebih bertumpu pada permasalahan bagaimana suatu negara dijalankan oleh pemegang kekuasaan tertinggi masing-masing lembaga. Setidak ada tiga lembaga tertinggi dalam negara Islam yaitu khalifah, Ahlu halli wal aqdi dan Qada. Konteks ketatanegaraan Islam ini bukanlah suatu konteks yang baku, karena Al Qur'an dan Hadist tidak mengisyaratkan adanya ketentuan yang rinci tentang pelaksanaan lembaga ini. Begitupun pelaksanaan sistem pemerintahan yang dilakukan oleh para sahabat Rasulullah SAW. Berdasarkan permasalahan tersebut konsep yang dimunculkan seringkali berbeda tergantung kepada zaman dan keadaan saat itu.

Deskripsi mengenai sistem pemerintahan Islam pada bab sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa konsep yang dimiliki oleh MMI tersebut masih belum begitu terkonstruksi setidaknya dapat dipahami dari perbedaan pemahaman antara pengurus MMI sendiri.

Terlepas dari permasalahan tersebut, MMI terkait dengan sistem pemerintahan Islam telah membangun konsep yang sama dengan yang dikemukakan oleh Al Maududi yaitu suatu konsep gabungan antara teokrasi dan demokrasi yaitu adanya kekuasaan yang diberikan kepada umat Muslim untuk menentukan pilihan terkait pelaksanaan negara dalam bentuk musyawarah, namun kekuasaan tersebut adalah kekuasaan yang terbatas masih berada dibawah aturan-aturan baku dari Al Qur'an.

Perlunya penelitian yang lebih komprehensif mengenai permasalahan pemikiran politik Islam tentang ketatanegaraan. Disarankan bagi penelitian selanjutnya untuk dapat menggali lebih dalam tentang konsep ketatanegaraan Islam khususnya mengenai sistem pemerintahan Islam.

## DAFTAR RUJUKAN

- Aziz, Abdul Thaba. 1996. *Islam Dan Negara Dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press.
- Budiardjo, Miriam. 2008. *Dasar-dasar Ilmu Politik*. Jakarta: Gramedia.
- Djazuli, 2010. *Fiqh Siyasah, Implementasi Kemaslahatan Umat Dalam Rambu Rambu Syari'ah*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Ibrahim, Khalid Jindan, 1995. *The Islamic Theory of Government According to Ibnu Taymiyah*. terj. Masrohin, Teori Politik Islam: *Telaah Kritis Ibnu Taimiyah Tentang Pemerintahan Islam*. Surabaya: Risalah Gusti

- Maududi, Abu A'la. 1998. *Hukum Dan Konstitusi Sistem Politik Islam*. Terj. Asep Hikmat. Bandung: Mizan.
- Radjab, Dasril. 2005. *Hukum Tata Negara Indonesia*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Sjadzali, Munawir. 1993. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Jakarta: UIPress.
- Syarif, 2004. *Radikalisme Islam: Gerakan Majelis Mujahidin Indonesi 2000- 2003*. Jakarta: FISIP- UI.
- Thalib, Muhammad. dkk. 2010. *Panduan Daurah Syar'iah Untuk Penegakan Syari'ah I s l a m .* Yogyakarta: Markaz Majelis Mujahidin Pusat.

# TINJAUAN KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM POLITIK PERSPEKTIF FEMINISME

Ashabul Fadhli

*Dosen UPI-YPTK Padang*

*Bergiat di Women's Crisis Center Nurani Perempuan Padang*

**Abstract: Overview of women in political leadership perspective of feminism. The low participation of women to become leaders in politics because dominance of men and politics.** In Indonesian politics, especially in affirmative action for women, is still increase quantity to fulfill requirement representation as a "politics of presence". This is cause by culture values, perspectives and unbalanced work patterns between men and women

**Keywords:** leadership, women, politic, feminism

**Abstrak: Tinjauan kepemimpinan perempuan dalam politik perspektif feminisme.** Rendahnya partisipasi perempuan untuk menjadi pemimpin dalam politik disebabkan dominasi laki-laki dan politik masih kuat. Dalam politik Indonesia, terutama pada tindakan *affirmatife action* peran perempuan masih sebatas peningkatan jumlah kuantitas untuk memenuhi persyaratan, sebagai representasi "politik kehadiran". Hal ini tentu saja disebabkan oleh substansi pengaturan nilai, perspektif dan pola kerja persaingan bebas yang tidak seimbang antara laki-laki dan perempuan.

**Kata kunci:** kepemimpinan, perempuan, politik, feminisme

## PENDAHULUAN

Kesalahpahaman mengenai nilai-nilai yang dianut dalam ruang lingkup sosial merupakan salah satu musabab terjadinya pelanggaran terhadap hak ekonomi, sosial, budaya dan politik. Sejauh ini, hak-hak tersebut diasumsikan hanya dapat dibangun dan di implementasikan melalui kebijakan pembangunan yang diprakarsai langsung oleh pemerintah. Pemikiran ini dilandasi anggapan dasar bahwa realisasi hak-hak di atas memerlukan waktu yang dilakukan secara bertahap (Konvenan Internasional tentang Hak Ekonomi Sosial Dan Budaya: Pasal 2).

Dimulai pada masa orde baru, pembangunan menjadi modal politik yang sangat penting di Indonesia. Penghargaan yang diterima oleh

Soeharto sebagai Presiden saat itu sebagai bapak pembangunan nasional menjadi pijakan awal dalam peningkatan pendidikan perempuan. Kebijakan politik orde baru (1985) menghadirkan iklim segar terkait bertambahnya jumlah perempuan yang lulus sekolah secara signifikan.

Kendati demikian, masih pada rezim pemerintahan Soeharto, intervensi yang begitu ketat senantiasa diberlakukan terhadap organisasi masyarakat sipil, termasuk organisasi perempuan. Gerakan perempuan dihancurkan secara sistemik dengan memberi stigma pasrah dan patuh atas subordinasi. Distabilitas sosial dan suasana yang masih kisruh menimbulkan pertanyaan-pertanyaan apakah dengan perkembangan kebijakan yang ada, perempuan akan mendapat

posisi tawar sebagai warga Negara. Beda halnya dengan laki-laki, apakah perempuan akan memiliki akses yang sama dalam meraih kekosongan sebagai pemimpin dalam perpolitikan di Indonesia. Padahal, wacana peningkatan partisipasi politik perempuan sudah lama diagendakan sebagai arus utama.

Bagi pengkaji ilmu sosial yang memahami konsep kepemimpinan dengan karakter patriarki, kepemimpinan akan dipahami sebagai konsep abstrak berbasis konstruksi sosial, yang kemudian dileburkan menjadi nilai-nilai untuk memimpin. Jika saja anggapan tersebut bisa ditepis, pandangan tentang kepemimpinan sangatlah beragam, namun sayangnya keragaman tersebut terkondisikan oleh pengalaman subjektif beberapa individu dalam proses sosial yang membentuknya.

Dengan menggunakan perspektif gender, secara eksplisit akan terlihat adanya konstruksi sosial budaya serta faktor ekonomi yang membuat kepemimpinan perempuan lebih jauh tertinggal dibanding laki-laki. Menyikapi hal ini, diperlukan landasan pemenuhan kebutuhan hak-hak dasar individu—terutama perempuan—berupa pendidikan, kesehatan dan hak sosial lain untuk mengakses peluang atas sumber daya pengetahuan, ekonomi maupun politik.

Karena itu, dalam kacamata feminisme, masalah perempuan sudah lama diinisiasi sebagai masalah politik (*Personal is political*). Awalnya, pemikiran ini hanya berwujud kegelisahan subjektif yang dikonsumsi sebagian besar aktifis perempuan. Lambat laun, pemikiran ini tumbuh berdasarkan kepentingan akademik, hingga mencuat kepermukaan sebagai hidangan yang saat ini patut untuk diperbincangkan.

## METODE

Penelitian ini bersifat deskriptif-analitis dengan merujuk data primer dan sekunder yang terkait dalam penelitian ini. Untuk mendapatkan data dan informasi yang diperlukan, dilakukan melalui studi literatur berupa telaah buku-buku. Studi literatur ini bertujuan untuk menggali berbagai informasi yang berhubungan dengan perempuan dalam politik dalam pespektif feminisme

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### Feminisme Sebagai Alat Analisis

Istilah feminisme pertama kali digunakan di dalam literatur barat baru pada tahun 1880, yang secara tegas menuntut kesetaraan hukum dan politik dengan laki-laki. Istilah ini masih terus diperdebatkan, namun secara umum biasa dipakai untuk menggambarkan ketimpangan gender, subordinasi, dan penindasan terhadap perempuan (Gadis Arivia, 2006: 10).

Menurut Achmad Muthaliin, feminisme berasal dari kata latin femina yang berarti memiliki sifat keperempuan (Achmad Muthalin, 2001:78). Namun feminisme yang dimaksudkan disini adalah kesadaran akan posisi perempuan yang rendah dalam masyarakat, dan keinginan untuk memperbaiki atau mengubah keadaan tersebut. Gerakan perempuan ini muncul pada akhir abad XIX dalam *frame* feminisme dengan berbagai aliran, yang semuanya berusaha memperjuangkan kesetaraan antara perempuan dengan laki-laki. Berkembangnya feminisme itu dibarengi oleh modernisme yang menjanjikan pemecahan terhadap berbagai permasalahan sosial, termasuk ketimpangan relasi gender (Saiful Arif, 2000:1).

Pengaruh yang muncul terhadap ideologi-ideologi yang ada di dunia, memunculkan berbagai aliran gerakan feminisme, seperti feminis liberal, feminis radikal, dan feminis marxis, feminis sosialis. Secara garis besar, aliran-aliran feminisme tersebut berpendapat, bahwa segala pemilikan pribadi, dalam hal ini laki-laki memiliki perempuan, adalah sumber penindasan (Zaitunah Subhan, 1999:253). Aliran-aliran feminisme tersebut dapat di kaji sebagai berikut:

*Feminisme Liberal*, muncul sejak akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, namun baru pada abad 60-an gerakan ini kelihatan menonjol. Tokoh aliran ini antara lain Margaret Fuller (1810-1873), dan Susan Anthony (1820-1906). Aliran ini mempunyai pandangan semua orang baik laki-laki atau perempuan diciptakan dengan hak-hak yang sama dan mempunyai hak yang sama untuk memajukan dirinya.

*Feminisme Marxis*, ini salah satu penganut teori konflik yang menolak pemikiran kaum feminis liberal yang beranggapan, bahwa keterbelakangan perempuan disebabkan oleh tindakan individu. Feminisme marxis memandang keterbelakangan tersebut akibat dari struktur sosial, politik, dan ekonomi yang erat kaitannya dengan kapitalisme. Kelompok ini juga menolak pandangan aliran feminisme radikal yang menyatakan biologis sebagai dasar perbedaan gender. Menurut feminisme marxis, kapitalisme sengaja melanggengkan penindasan terhadap perempuan dengan berbagai cara dan alasan.

*Feminisme radikal*, muncul sebagai reaksi atas kultur seksis atau deskriminasi sosial berdasarkan jenis kelamin di barat pada tahun 60-an, khususnya dalam melawan kekerasan seksual dan pornografi.

Kelompok ini sangat keras melawan patriarki yang dianggap menguntungkan laki-laki.

*Feminis Sosialis*, aliran yang merupakan sintesis antara feminisme marxis dan feminisme radikal. Asumsi yang digunakan adalah ketidakadilan yang menimpa perempuan bukan disebabkan oleh faktor perbedaan seks, tapi lebih pada faktor konstruksi sosial budaya. Kapitalistik juga bukan penyebab utama keterbelakangan perempuan, melainkan karena manifestasi ketidakadilan gender yang merupakan konstruksi sosial (Mansour Fakih, 1999: 84-92).

Maraknya perbincangan mengenai feminisme ini didorong oleh keprihatinan terhadap kecilnya peran perempuan dalam kehidupan sosial-ekonomi, apalagi politik. Peran-peran publik didominasi oleh laki-laki, sementara perempuan lebih banyak memainkan peran domestik, baik sebagai istri maupun ibu rumah tangga (M. Jadul Maula, 1999:8-9).

Menurut Josephine Donovan (2000) perkembangan teori feminisme terbagi menjadi beberapa tahapan, yaitu; teori feminisme gelombang pertama, muncul pada awal abad 18-an. Masing-masing gelombang ini memiliki mainstream tersendiri dalam perkembangannya. Pada gelombang pertama, mainstream yang tumbuh dan berkembang adalah teori feminisme liberal. Pada era yang sama, liberalisme mewarnai perkembangan teori feminisme di Amerika dan dunia barat lainnya. Mereka memperjuangkan hak pilih, hak berbicara di muka publik, dan hak milik. Kebanyak tokoh dari feminis liberal berasal dari Amerika dan New York menjadi tempat favorit untuk mereka berkumpul sekitar tahun 1948. Diantara tokoh feminis liberal yang

terkenal adalah Marry Wollstonecraft (1759-1797) asal Inggris. Ia banyak menulis tentang posisi ekonomi dan sosial perempuan Eropa yang tidak menguntungkan. Ia juga membuka sekolah khusus perempuan di Newington Green, London Bagian Utara. Di benua Amerika tokoh perempuan seperti Ellen Craft (1826-1891) menuntut diberlakukan hak-hak politik bagi perempuan, bahkan memperjuangkan nasib para budak (Gadis Arivia, 2003).

Teori feminisme gelombang kedua hadir pada dekade 1960-an sampai 1980-an. Pada gelombang feminis kedua titik perjuangannya ditekankan pada fokus persamaan upah bagi buruh perempuan, akses pekerjaan dan pendidikan, pengakuan terhadap pekerjaan rumah tangga, dan pengurangan beban bagi perempuan. Feminisme gelombang kedua ini ditandai dengan adanya organisasi feminis yang berhasil meningkatkan kesadaran gender, baik di kalangan perempuan dan laki-laki. Periode feminisme gelombang kedua ini berakhir pada tahun 1980-an. Beberapa varian teori yang dikembangkan antara lain feminisme marxis, feminisme radikal, psikoanalisis, sosialis, eksistensial, dan postmodernisme.

Beranjak pada teori feminisme gelombang ketiga pada dekade 1990an hingga sekarang. Pada periode ini isu yang menjadi perhatian adalah masalah kekerasan dan pengasuhan anak, pencapaian posisi dalam perusahaan dan pemerintahan, serta kepekaan gender. Feminisme pada periode ini gerakannya lebih besar karena bersifat global, inklusif, multikultur dan terprogram dengan baik, sehingga dukungan dan pencapaian yang diraih lebih luas daripada periode sebelumnya.

Pada tahap selanjutnya, gerakan feminisme terus mengalami perkembangan sampai saat ini. Masing-masing gelombang ini memiliki mainstream tersendiri dalam perkembangannya. Begitu juga halnya dengan gerakan ketiga yang lahir pada tahun 1990-an, gerakan ini hadir atas kesadaran langgengnya budaya deskriminasi, subordinasi, pemberian beban ganda serta marginalisasi perempuan di masyarakat. Feminisme hadir dalam rangka melakukan rekonstruksi atas pandangan-pandangan yang tidak memihak dan cenderung eksploitatif pada kehidupan perempuan.

Berdasarkan identifikasi yang dilakukan oleh para feminis, ketimpangan yang terjadi di masyarakat hampir berada pada seluruh lini, seperti, *pertama* penaklukan perempuan oleh otoritas laki-laki, baik yang terjadi pada wilayah domestik (keluarga) maupun publik, *kedua* objektifikasi perempuan sebagai bentuk properti, yaitu memposisikan perempuan sebagai hak milik, *ketiga* pengelompokan pembagian kerja berdasarkan jenis kelamin, sebagaimana pengurusan rumah tangga dan pengasuhan anak diserahkan secara penuh kepada perempuan. Sedangkan kegiatan-kegiatan sosial, ekonomi dan politik diserahkan kepada laki-laki. Konstruksi ini menyebabkan perempuan senantiasa dipinggirkan sebagai pelengkap di tingkat yang rendah.

Partisipasi politik dianggap sebagai peluang dalam meraih legitimasi dan berpengaruh kuat terhadap pembentukan asumsi di masyarakat. Feminisme sosialis melihat partisipasi politik sebagai tantangan dan peluang bagi perempuan dalam menuntut kesetaraan mengenai hak-hak dasar. Perwujudan partisipasi politik dengan

menantang seksisme, mengajukan tuntutan kelas, deskriminasi gender dan ras melalui berbagai kelompok atas dasar pemikiran bahwa semuanya saling berkaitan. Keterkaitan tersebut secara nyata dapat dirasakan dalam sektor ekonomi, politik dan kehidupan sosial (Eatwell and Wright: 2004) yang masing-masingnya memiliki fokus tersendiri. Para feminis percaya, bahwa perempuan juga memiliki kualitas yang setara dengan laki-laki, khususnya dalam hal logika berpikir dan rasionalitas. Perempuan juga mampu masuk ke ranah publik yang selama ini didominasi oleh laki-laki, termasuk ranah politik.

Merujuk pada konsep di atas, dapat dikatakan bahwa feminisme sebagai alat analisis yang melihat permasalahan sosial, yang mengarah pada transformasi masyarakat. Selama ini, teori sosial yang sangat kritis sekalipun masih tampak bias jika dihadapkan dalam studi sosial berbasis gender. Cenderung memihak, membela maupun mempertahankan kepentingan yang sifatnya menguntungkan laki-laki. Feminisme melihat ini sebagai sebuah ketimpangan dan menggugat norma-norma patriarki yang terkandung dan terpelihara dalam endapan realitas sosial.

Posisi feminisme dalam hal ini, ingin melihat adanya pergeseran berupa ketimpangan perilaku baik yang bersifat struktural maupun kultural melalui sistem pemikiran yang menyeluruh. Tujuannya adalah untuk menciptakan masyarakat tanpa ketimpangan gender yang jauh dari budaya patriarki (Mansour Fakih, 1996:201). Sehingga feminisme dapat dianggap sebagai "kacamata" atau cara pandang yang berusaha memahami dan membedah permasalahan sosial.

### **Arah Kepemimpinan Feminis**

Hasil penelitian yang dilakukan oleh Harris, Kristian Stoke dan Olle Tornquist dalam bukunya *Politicizing Democracy: The New Lokal Politics of Democratisation* (2004) menunjukkan, bahwa gerakan perempuan di Indonesia memberikan pengaruh positif dalam mensejahterkan masyarakat di tingkat lokal. Gerakan ini lahir bersamaan dengan momentum desentralisasi politik di Indonesia dengan mengusung nilai-nilai yang disebut *good governance*.

Awalnya, konsep tata kelola pemerintahan yang baik diusung oleh negara-negara donor dan lembaga-lembaga bantuan internasional—UNDP (*United Nations Development Programme*) khususnya. Hal ini dilakukan dalam upaya untuk mengefektifkan dan menyukseskan program-program bantuan mereka di negara-negara dunia ketiga yang banyak mengalami kegagalan. Kegagalan tersebut disebabkan oleh buruknya sistem penyelenggaraan pemerintahan, yang ditandai dengan maraknya praktik korupsi, kolusi, nepotisme dan penyalahgunaan kekuasaan. Dengan menawarkan konsep *good governance*, dimaksudkan sebagai perbaikan dan perluasan terhadap penyelenggaraan pemerintahan, yang selama ini dipandang tidak memadai.

*Good governance* didasarkan pada sekumpulan nilai atau prinsip yang dijadikan kriteria acuan untuk menilai apakah suatu tata pemerintahan baik atau tidak. Konsep *governance* merupakan perluasan dari konsep pemerintah (*government*), karena dalam *governance* terkandung pengertian bahwa pemerintahan tidak hanya diselenggarakan oleh pemerintah saja, tetapi

bersama-sama masyarakat secara luas sebagai *stakeholders* (Syamsul Anwar, 2007: 43), termasuk diantaranya adalah gerakan perempuan. Hal ini mengingat kompleksitas kehidupan masyarakat yang menuntut adanya perubahan praktik pemerintahan dari yang semula didominasi oleh pemerintah, menjadi sebuah tata pemerintahan yang membagi otoritas antara pemerintah dan masyarakat secara proporsional.

*Good governance* akan terwujud apabila terpenuhinya tiga unsur, yaitu pemerintah, masyarakat, dan dunia usaha yang berada di sektor swasta sejajar. Ketiganya harus berkesamaan dan berkeselamatan di dalam peran yang saling mengontrol (Koesnadi Hardjasoemantri: 2003:3-4). Selain itu, untuk mewujudkannya—menurut Syamsul Anwar, maka ada beberapa norma yang harus terpenuhi, diantaranya adalah partisipasi, efisiensi, keadilan dan kepastian hukum, transparansi dan responsivitas, akuntabilitas, dan adanya visi.

Karena itu, pemerintahan (birokrasi) sebagai suatu organisasi dalam perkembangannya banyak mendapatkan kritikan yang tajam oleh sejumlah feminis. Poin utama yang kerap dikritisi adalah persoalan "*male dominance*". Lebih spesifik, birokrasi menjadi podium arena pertarungan dari hubungan gender antara laki-laki dan perempuan, yang sekaligus menggambarkan frame politik yang masih patriarkal. Joan Acker misalnya, seorang feminis yang mengajar di University of Oregon Arbetslivscentrum, Stockholm, mengkritik birokrasi karena wataknya dalam mengkonsep pegawainya sebagai sebagai prototipe maskulin yang sanggup mendedikasikan diri mereka secara penuh dalam ruang publik dengan karakter

a-seksual (baca: laki-laki). Begitu juga dengan temuan Camilia Stivers (2002), mengkritik birokrasi yang sering memperlakukan pegawainya secara subordinat, sebagai kalangan yang tidak mampu berkontribusi secara materi.

Dalam konteks desentralisasi yang berjalan secara demokratis, gerakan sosial perempuan ikut andil dalam proses desentralisasi yang berkembang. Kinerjanya difokuskan di beberapa bidang seperti anggaran partisipatif, pengarusutamaan gender (PUG) dalam anggaran politik, gerakan anti deskriminasi terhadap perempuan serta gerakan sosial lain yang berorientasi pada kesehatan reproduksi perempuan. Artinya, hal ini menunjukkan Indonesia sebagai ranah dari pertarungan banyak kekuatan ekstra-lokal yang hendak mempengaruhinya, yang tentu saja mempengaruhi bentuk-bentuk relasi kuasa dan pola kekuasaan yang dipraktikkan, maupun yang mempengaruhi gerakan sosial perempuan tersebut.

Cora Vreede-de Stuers, Susan Blackburn dan Saskia Wieringa pernah melakukan kajian dan penelitian tentang gerakan perempuan yang terlembaga di Indonesia. Menurut mereka, gerakan ini baru tampak pada tahun 1920-an. Seiring dengan semangat Kongres Pemuda pada 28 Oktober 1928, kongres perempuan yang pertama diselenggarakan pada 22 Desember 1928 di Yogyakarta. Kongres ini menandakan bahwa kesadaran politik perempuan telah mulai tumbuh. Kemudian diikuti munculnya sejumlah organisasi perempuan seperti Perwari dan Kowani (Romany Sihite: 2007, 155)

Sementara itu, Susan Blackburn dan Saskia Wieringa melanjutkan kajian mengenai gerakan

perempuan di Indonesia. Penelitian ini melihat bagaimana kegiatan organisasi perempuan sejak kurun 1920-an itu berlanjut pada 1965 beserta potret sistuasinya pada masa awal orde baru. Pada masa peralihan politik pada tahun 1998, gerakan perempuan memiliki kesadaran baru untuk aktif mendefinisikan permasalahan dan politiknya sendiri, bukan lagi sebagai kelompok pendukung agenda politik organisasi lain. Hal ini menjadikan gerakan perempuan semakin meluas, baik dari segi kerja, persebaran geografis, ragam *stake holder*, bidang kerja dan pendifinisian persoalan gender. Keberagaman dan keluasan bidang garapan ini juga menuntut kemampuan masing-masing organisasi untuk membangun dan mengembangkan jaringan kerja, baik dari segi pengembangan strategi kerja, pendanaan, kaderisasi maupun kepemimpinan.

Tumbuhnya organisasi perempuan non-pemerintah dari tahun 1990-2000an menjadi indikasi penting untuk memahami bahwa gerakan perempuan masih terus berupaya dalam melakukan kaderisasi kepemimpinan. Ini artinya semangat kepemimpinan masih dilanggengkan sebagai nilai-nilai yang absolut.

Meski sudah menjadi perencanaan jangka panjang, persiapan untuk melahirkan pemimpin perempuan tetap masih menjadi persoalan, apalagi untuk kepemimpinan yang berafiliasi pada dunia politik. Agenda ini lebih spesifik pada aspek kepemimpinan feminis. Di Indonesia, pasca otoritarianisme, belum banyak kajian dan konteks peran terkait proses transformasi sosial kepemimpinan yang lebih luas.

Sudi Srilata (2010) menawarkan analisis mengenai kepemimpinan perempuan dengan

melihat inti yang terkandung dalam kekuasaan, nilai, politik dan praktik, baik secara eksplisit maupun implisit. Secara eksplisit, kekuasaan berbicara pada wilayah pelibatan laki-laki dan perempuan dalam proses pengambilan keputusan publik. Sedangkan secara implisit, kekuasaan dapat dilihat dari *agenda setting* dengan mengurai subyek yang mempengaruhi agenda tersebut, yang kemudian dipraktekkan di tingkat publik dan private. Karena itu, nilai-nilai yang tertanam dalam kekuasaan, haruslah diletakkan sesuai dengan konteks yang relevan. Jika nilai kuasa berada dalam kekuatan lokal dan global, maka secara sendirinya nilai itu akan menuntun pada tindakan-tindakan yang juga ikut dipengaruhi oleh konteks tersebut. Dengan demikian, nilai kuasa yang memiliki aspek politik dan tujuan (*politics and purpose*) dalam transformasi sosial yang ditutun oleh *feminist leadership*, juga akan bersinggungan dengan aspek lokal dan global.

Melalui tranformasi sosial, pengkondisian nilai-nilai politik, kultural dan relasi gender diharapkan berubah menjadi sistem yang lebih transparan. Goetz (2009) yang juga yakin bahwa globalisasi memperluas alternatif kultural dan politikal bagi perempuan yang mendorong terwujudnya berbagai bentuk ruang partisipasi yang sebelumnya jarang ditemukan. Sebagai tantangan kedepan, kemunculan respon lokal juga menjadi bahan pemikiran lebih lanjut. Respon lokal hadir melalui gerakan yang mungkin kontraproduktif terhadap terbukanya ruang bagi para feminis.

Di Indonesia, proses tranformasi sosial dapat dilihat dari penguatan lokal dan pengaruh global. Penguatan lokal terkait dengan proses desentralisasi, dan penguatan global merupakan pengaruh politik

dan ekonomi internasional di Indonesia. Dalam hal ini, aspek politik dan kultural dari globalisasi, maupun penguatan lokal yang terkait dengan proses ekonomi di satu sisi dan kekuasaan di pihak lain merupakan kenyataan pasca reformasi. Kondisi ini merupakan agenda penting untuk melihat *transformational feminist leadership*.

Berangkat dari studi di atas, dinamika kuasa lokal dalam kepemimpinan perempuan, perlu dipahami dalam konteks yang luas dengan melibatkan berbagai pihak dalam proses transformasi tersebut. Sehingga agenda-agenda kuasa dan bentuk-bentuk kuasa yang akan dijalankan dapat dipahami secara komprehensif dan terbuka.

### **Konsep Pemikiran Politik Feminis**

Baru pada dekade terakhir, demokratisasi mulai mewarnai sistem pemerintahan yang diusung oleh pelbagai elemen yang beragam. Merubah rezim politik yang otoritarian menjadi demokrasi. Demikian pula halnya dengan gerakan feminisme yang dalam sorotan politik kontemporer lahir pada tahun 1970-an. Perbedaan gender (*gender differences*) masih menggeliat dengan adanya perbedaan yang signifikan. Para pengkaji ilmu social melihat perbedaan ini disebabkan karena pembentukan social yang dibuat, disosialisasikan, diperkuat kemudian dikonstruksikan secara struktural melalui ajaran agama dan Negara (Ridwan, 2006:19). Pada babak ini, para ahli politik yang juga feminis, terlibat dalam gerakan untuk menuliskan kembali sejarah politik perempuan dan warisan budayanya dengan perspektif baru yang ramah gender. Dalam pemikiran politiknya, para feminis menemukan kembali pemikiran-pemikiran yang muncul pada abad 17 yang memperhatikan hubungan

sosial dan masalah gender, diantaranya mengenai kepemimpinan adalah awal dari perjuangan politik perempuan.

Merujuk pada teori sosial tentang kepemimpinan yang dikembangkan oleh Kholid Zulfa (2004:69), terdapat anggapan tentang substansi pemimpin sebagai berikut:

#### **1. Teori Genetis**

Dari teori ini berkesimpulan bahwa pemimpin itu dilahirkan dan bukan dibentuk (*leaders are born and not made*). Menurut teori ini seorang pemimpin lahir karena “keturunan” atau ia telah dilahirkan dengan “membawa bakat” kepemimpinan.

#### **2. Teori Sosial**

Inti dari ajaran teori ini adalah seseorang yang menjadi pemimpin dibentuk dan bukan dilahirkan (*leaders are made and not born*). Penganut teori berkeyakinan bahwa semua orang itu sama dan mempunyai potensi untuk menjadi pemimpin. Walaupun bukan berasal dari keturunan dari seorang pemimpin atau seorang raja, asalkan dapat dididik, diajar dan dilatih untuk menjadi pemimpin.

#### **3. Teori Ekologis**

Teori ini mengandaikan bahwa seseorang akan berhasil menjadi pemimpin yang baik apabila ia sejak lahirnya telah memiliki bakat kepemimpinan, dan kemudian dikembangkan melalui pendidikan yang teratur dan pengalaman-pengalaman yang memungkinkan untuk mengembangkan lebih lanjut bakat yang dimiliki tersebut.

Sejalan dengan teori di atas, kepemimpinan secara esensial dipengaruhi karena dua faktor

yaitu *given* (pemberian) dan *effort* (usaha). *Given* berarti potensi kepemimpinan yang telah diterima sejak lahir berupa kekuatan fisik, akal dan agama. Sedangkan *effort* adalah potensi kepemimpinan yang hanya dapat diraih melalui usaha yang diperbuat (al-Lusi, t.th:23). Menyimak dari dua faktor ini, bahwa sejatinya baik laki-laki maupun perempuan sama-sama berpotensi untuk meraih nilai-nilai kepemimpinan untuk menjadi pemimpin atas pemberian yang telah diterima sejak lahir dan usaha bersifat ethos kerja.

Mary Wollstonecraft (1759-1797), seorang feminis yang menulis tentang kepemimpinan perempuan, menuturkan bahwa sejarah gerakan liberalisme diawali melalui kepemimpinan perempuan dengan memperhatikan cara pandang perempuan. Penekanannya terletak pada justifikasi terhadap subordinasi perempuan serta posisi perempuan di ranah publik (*publik invisibility*). Budaya menanamkan bahwa pemimpin dipolitisi sebagai wilayah laki-laki (*male preserve*). Artinya, ada anggapan umum bahwa sumber daya manusia ideal di birokrasi adalah laki-laki (Diana Coole, 1986:129-148).

Citra tentang tubuh laki-laki dan maskulinitas merembes pada semua proses organisasional, memarginalkan perempuan dan memberikan sumbangan terhadap terpeliharanya perbedaan gender dalam birokrasi. Keadaan ini kemudian memberikan legitimasi untuk meminggirkan perempuan, dengan alasan ketidak-mampuan perempuan dan tidak adanya kapasitas yang dimiliki perempuan untuk menjadi seorang pemimpin, apalagi berpolitik. Beberapa konstruksi yang lazim di alamatkan kepada perempuan dengan kalimat-kalimat seperti; *their lack of*

*reason, autonomy, stamina, time* (kurang penalaran, kemandirian, keuletan, waktu di kalangan kaum perempuan) karena kodratnya sudah difitrahkan sebagai istri dan ibu rumah tangga.

Dengan demikian, pemisahan tugas antara ranah domestik dan ranah publik berakibat tidak dipercayainya perempuan untuk bekerja di ranah publik. Segala tanggung jawab dan pengambilan kebijakan sudah dibebankan kepada laki-laki. Pemahaman terhadap teks-teks dan tradisi yang patriarki, menyebabkan perempuan tidak memiliki posisi dan kekuatan di masyarakat.

Geliat pemikiran feminisme untuk merespon tradisi yang dinilai bias gender, di satu sisi, secara eksplisit menolak dan meninggalkan pemikiran-pemikiran yang patriarki, kemudian mencari arah pikiran baru sebagai alternatif (Ratna Saptari dan Brigitte Holzner, 1997:47). Di sisi lain, mereka menemukan bahwa tradisi dan pemikiran tersebut mengandung bias laki-laki, bahkan memiliki prasangka (*prejudice*) yang sangat kuat. Para feminis mengambil kesimpulan bahwa dikarenakan pemikiran tersebut bias dan penuh *prejudice* terhadap perempuan, maka tidak dapat dibiarkan saja. Untuk memahami kerangka berpikir kepemimpinan perempuan dalam ranah politik, hal utama yang diperlukan adalah konsistensi dalam menerapkan konsep-konsep politik yang ada dalam kerangka pemikiran perempuan.

Liberasi, antara lain, merupakan wacana penting dari konsep politik. Konsep lain yang juga sangat berhubungan dalam perjuangan feminis dalam memahami partisipasi perempuan di ranah politik serta hak-haknya sebagai warga Negara. Hal ini dikarenakan dalam kerangka

pemikiran politik kontemporer ide tentang kebebasan, kesetaraan, keadilan, pemberian izin untuk terlibat, emansipasi, solidaritas, kekuasaan dan ketertindasan menjadi bagian terpenting. Konsep-konsep inilah yang secara esensial menjadi pokok utama dalam studi feminis dalam peta perpolitikan perempuan. Maka, semua teori yang dibangun oleh feminis, terutama dalam kerangka politik yang lahir dari rahim kepemimpinan, tidak dapat dipisahkan dari konsep-konsep yang ada.

Merujuk pada hasil penelitian yang dilakukan Chowdhury di 43 negara tentang status politik perempuan, mempertegas bahwa status perempuan dalam politik di semua Negara masih termarginalkan. Tidak ada satu negara pun dimana perempuan memiliki status, akses dan pengaruh politik setara dengan laki-laki. Persoalan terbesar yang menyebabkan subordinasi politik perempuan adalah faktor kebudayaan, tata cara perekonomian serta rezim pemerintahan dimana perempuan itu hidup. Pandangan ini bukan serta merta mengindikasikan bahwa perempuan tidak pernah memiliki kekuasaan yang cukup. Perempuan juga dapat menggunakan kekuasaannya. Namun hasil studi tersebut menunjukkan bahwa laki-laki memiliki *previlleges* dalam politik, sehingga menguntungkan laki-laki untuk lebih aktif berpolitik dibanding perempuan (Najma Chowdhury: 1994).

Dalam karyanya *Women in Western Political Thought*, Susan Okin menyatakan sangat penting untuk disadari sejak awal bahwa analisis dan kritikan atas pemikiran teoritis politik dari masa lalu bukanlah suatu penulusuran akademis sia-sia semata, namun merupakan sarana penting untuk memahami dan menelanjangi asumsi-asumsi

dibalik cara berpikir yang sudah berakar kuat dan masih mempengaruhi kehidupan masyarakat secara besar-besaran” (Susan Moller Okin, 1980:3). Alternatif ini dinilai dapat menghasilkan pemikiran-pemikiran yang ramah dan tidak bias gender. Sementara itu, dalam situasi yang sama, tawaran ini dapat dipergunakan untuk mengkritisi persoalan bias gender yang ada dalam tradisi pemikiran kelembagaan politik praktis.

Refleksi kritis dari beragam strategi feminis yang ditunjukkan oleh Jane S Jaquette dalam bukunya *Feminist Agenda and Democracy in Latin America* (2007) mewarnai politik kontemporer dalam mengisi ruang politik demokratis yang hadir di berbagai negara, terutama pengalaman negara-negara Amerika Latin. Refleksi tersebut begitu menarik dan sekaligus relevan untuk memaknai fenomena politik formal perempuan dewasa ini. Pasca pemerintahan otoriter, demokrasi sering dianggap sebagai capaian terbesar. Dalam tubuh demokrasi diyakini tertanam penghormatan terhadap hak asasi manusia.

Martha Lee Osborn yang juga menulis dalam *Women in Western Political Thought* (1979) menyebutkan, konsep demokrasi diyakini sebagai tuntutan agar terwujudnya keterwakilan perempuan sebagai pemimpin. Hakikatnya, kehadiran politik (*political presence*) adalah tercapainya kesamaan keterwakilan antara laki-laki dan perempuan berdasarkan kebijakan setempat. Kehadiran perempuan tidak lagi sebatas pemenuhan kuantitas, namun lebih dimaknai atas partisipasi dan etos kerja dalam menjalani kepemimpinan. Begitu juga dengan gagasan politik (*the politics of ideas*) yang dapat dilakukan oleh setiap warga negara, bahkan

tak lepas dari kepentingan laki-laki untuk memperjuangkan suara perempuan. Di balik itu, konsep demokrasi dalam *political presense* menjadi tantangan bagi akademisi yang konsen untuk studi politik, terutama bagi para feminis yang berusaha menjelaskan sejauh mana keterwakilan perempuan harus diupayakan oleh wakil-wakil perempuan itu sendiri.

Dalam konteks ini, para feminis juga menempatkan isu gender dalam agenda baru dari pemerintahan demokratis yang dibangun. Sepanjang dekade 1990-an salah satu isu strategis yang diperjuangkan adalah situasi minimnya representasi perempuan dan dominasi laki-laki di arena politik formal. Strategi yang ditawarkan adalah kebijakan afirmatif yang dikenal juga dengan sebutan kuota perempuan. Kebijakan ini mendapat basis legitimasi dari argumen keadilan demokrasi dengan mengingat jumlah perempuan yang realitanya kurang terrepresentasi. Dampak dari kebijakan ini adalah meningkatnya jumlah perempuan sebagai pemimpin yang bisa maju sebagai kandidat untuk parlemen/birokrasi.

Lahirnya kebijakan tersebut sekaligus menjadi titik bagi politisi perempuan untuk menggeser praktik deskriminasi dan marginalisasi yang terus berkembang. Landasan dan upaya ini awalnya dimunculkan oleh Presiden Amerika Serikat, Lyndon B. Johnson tahun 1965. Menurutnya, ide ini lahir sebagai jawaban atas kegelisahan terhadap pelakuan deskriminatif yang selalu diterima kelompok minoritas di sektor publik. Sebagai solusi, ide *affirmative action* ditawarkan dengan mengharuskan para pemilik modal (kontraktor) untuk melakukan manajemen ulang terhadap perusahaan yang di jalankannya. Keterpaduan

antara tujuan dan pembagian kerja yang sama pun dilakukan. Tujuannya adalah untuk mencapai pemerataan dan peluang yang sama (*Equal Employment Opportunity*), tanpa melihat perbedaan ras, warna kulit, agama dan jenis kelamin. Seiring dengan itu, ide ini menjadi peluang yang kemudian disikapi secara serius, melihat keterlibatan dan partisipasi perempuan di kancah politik masih tergolong minim.

Menurut hasil riset Pusat Kajian Politik Universitas Indonesia (Puskapol UI), realitas yang ada menunjukkan bahwa di kalangan elite partai politik masih resisten terhadap kebijakan afirmatif. Di tingkat lokal saja misalnya, dengan alasan yang sama banyak didapati partai politik enggan melakukan kaderisasi untuk perempuan. Belum lagi performa perempuan di legislative secara umum dinilai belum memuaskan. Di satu sisi, perempuan dihadapkan dengan kendala internal ketika memutuskan untuk berpolitik, ditambah dengan faktor eksternal yang melilit perempuan untuk dapat terpilih dan diterima sebagai pemimpin. Keadaan ini menggambarkan situasi yang begitu paradoks. Politik elektoral sangat sulit untuk dihindarkan (Ashabul Fadhi, 2013).

Kendati demikian, para feminis melalui gerakannya terus mendorong lahirnya demokrasi dalam ideologi feminisme. *Politics of differences* nyaring disuarakan oleh gerakan perempuan di birokrasi pada saat pengambilan keputusan yang berkorelasi positif dengan kebijakan publik yang dihasilkan, terutama menyangkut kepentingan perempuan dan kaum marginal. Hasil pencapaian yang dihasilkan pun dirasakan cukup menginternalisasi dalam beberapa kebijakan

seperti penurunan angka kematian ibu yang masih tinggi di ASEAN, *human trafficking*, perempuan buruh migran, perempuan kepala keluarga, kekerasan dalam rumah tangga dan sebagainya.

Ideology “*politics of difference*” memiliki argumen bahwa representasi politik perempuan yang adil akan membawa isu dan perspektif berbeda dalam pengambilan keputusan. *Politics of difference* yang disuarakan oleh kalangan feminis sejatinya mendorong bagi terpenuhinya kepentingan kelompok-kelompok minoritas yang tidak tercakup dalam kepentingan mayoritas (Ani Sutjipto, 2012). Hal ini tidak dijumpai dalam perbincangan politik yang selama ini direpresentasikan dalam sistem yang ada. Organisasi politik yang berkembang seolah enggan menganggapnya sebagai sesuatu yang penting, sebab alibi dari mereka adalah penegakan keadilan untuk semua, bahkan cenderung *mainstream* untuk beberapa hal. Artinya, organisasi politik tidak menempatkan isu perempuan sebagai prioritas karena dianggap telah tercakup dari kepentingan masyarakat secara umum. Lemahnya posisi tawar perempuan tidak memberikan perubahan yang mendalam. Hal ini semakin diperkuat oleh platform organisasi politik yang mencakup semua kategori pemilih, sehingga kepentingan organisasi politik pun menjadi kabur, tidak bisa dibedakan antara satu dan lainnya karena memiliki isu yang hampir sama. Isu-isu umum yang dipandang populer seperti isu pendidikan, kesehatan, kesejahteraan kerja, dan lain sebagainya lebih diminati sebagai platform dan program perencanaan. Adapun isu-isu perempuan yang bersifat ideologis seperti isu poligami, aborsi, buruh migran perempuan,

*trafficking* dan sejenisnya selalu dihindari oleh organisasi politik untuk dibahas lebih jauh.

Pola pikir dan cara kerja perempuan yang sangat terkesan idealis, menyebabkan organisasi politik tidak lagi ramah menempatkan perempuan dalam pengambilan keputusan. Lewat cara pandang yang parsial, elit organisasi politik dengan mudah mencoret kandidat perempuan dalam daftar pencalonannya dikarena terlalu idealis-ideologis. Perempuan dianggap tidak bisa bekerja sama dengan cara pandang yang ada (baca: patriarki) dan kurang pragmatis. Akhirnya, *politik differences* menjadi tidak laku dan tidak populer lagi bagi elit politik pada umumnya.

Meskipun tidak lagi diberi kesempatan yang luas, para feminis tetap mendapatkan “*recognition*” atau pengakuan berupa penghargaan atas keberadaan dan identitas yang tidak homogen. Sebagai gantinya, *politic of egalitarian* sangat terbuka pada keragaman cara pandang. Ideologi ini merujuk pada terjadinya perubahan cara pandang tentang relasi gender dalam kehidupan demokrasi saat ini. Persoalan subordinasi perempuan bukan lagi dianggap sebagai suatu yang natural atau bersifat alamiah. Saat ini, persoalan subordinasi perempuan berangsur-angsur sudah digantikan dengan kesadaran masif untuk mengakhiri deskriminasi serta kekerasan terhadap perempuan.

Salah satu efek dari pergeseran cara pandang ideologi politik ini adalah beban ganda yang dihadapi perempuan semakin besar. Oleh karenanya, penguatan kapasitas penting dilakukan sebagai upaya “*bargaining position kepemimpinan perempuan*” itu sendiri. Sementara organisasi perempuan menjadi jalan untuk melakukan upaya penyadaran dan membangun jaringan di

komunitas. Hal ini penting, tidak saja sebagai tangga untuk membangun kekuatan, tapi lebih jauh menjaring kader-kader dan potensi perempuan lainnya sebagai basis peneguhan ideologi yang selama ini semakin ditinggalkan oleh organisasi politik formal, seperti partai politik dan birokrasi.

## SIMPULAN

Berangkat dari pembahasan yang telah diuraikan di atas, dapat dilihat bahwa kepemimpinan perempuan sudah dimulai bersamaan dengan tumbuhnya organisasi lokal sebelum Indonesia merdeka. Meskipun belum sepenuhnya terorganisir layaknya sebuah organisasi ideal, gerakan akar rumput yang diprakarsai oleh sejumlah perempuan berhasil meningkatkan kesadaran gender ditengah sengitnya suasana politik Indonesia. Baru setelah orde baru, gerakan perempuan terlihat nyata dengan merebaknya pelbagai organisasi perempuan. Organisasi ini melahirkan kaderisasi melalui kegiatan organisasi yang disebut *feminist leadership*.

Modernisasi menghadirkan kompleksnya persoalan dalam kehidupan masyarakat, salah satunya adalah persoalan *male dominance*. Birokrasi terarah pada hubungan gender yang menguntungkan laki-laki, sekaligus menggambarkan frame politik yang masih patriarki. Demokrasi pun kemudian dianggap sebagai jalan keluar untuk mengakhiri peminggiran perempuan untuk turut serta di pentas politik, ditandai dengan pertarungan ideologi berbentuk *politik differences* menuju *politik of egalitarian*. Dalam hal ini, gerakan feminisme menuntut

adanya perubahan praktik pemerintahan yang tidak berkepentingan pada persoalan tertentu. Dari yang semula menguntungkan posisi laki-laki, menjadi sebuah tata pemerintahan yang membagi otoritas antara pemerintah dan masyarakat secara proporsional, diantaranya melibatkan perempuan dalam politik.

## DAFTAR RUJUKAN

- al-Lusi, Syihab al-Din al-Sayyid Mahmud, *Ruh al Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim wa al-Sab'al Masani*, Beirut: Ihya al-Turats al-'Arabi, t.th
- Anwar, Syamsul, *Studi Hukum Islam Kontemporer*, Jakarta: RM Books, 2007
- Arivia, Gadis, *Feminisme Sebuah Kata Hati*, Jakarta: Gramedia, 2006
- Batliwala, Srilatha, *Feminist Leaderships for Sosial Transformation: Clearing the Conceptual Cloud*, India: CREA, 2010
- Budianta, Melani, *Transformasi Gerakan Perempuan di Indonesia*, Horison Esai Indonesia Bunga Rampai, 2002
- Chowdhury, Najma, dkk, *Redefining politics: Patterns of Women' Political Engagements from Global Perspective*”, dalam Barbara J. Nelson dan Najma Chowdhury, *Women and Politics Worldwide*, New Haven: Yale University Press, 1994
- Coole, Diana, *Re-reading Political Theory from a Wome's Perspective*, *Political Studies*, 1986
- Fadhli, Ashabul, *Mengawal Keterwakilan Perempuan di Parlemen*, Harian Padang Ekspres, 25 Maret 2013

- Fakih, Mansour, *Analisis gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999
- Goetz, Anne Marie, *Governing Women, Women's Political Effectiveness in Context Of Democratization and Governance Reform*, London: Routledge, 2009
- Hardjosoemantri, Koesnadi, *Good Governance dalam Pembangunan Berkelanjutan di Indonesia*, Bali: Pemda Bali, 2003
- Harris, John, Kristian Stoke and Olle Tornquist, *Politicizing Democracy: The New Lokal Politics of Democratization*, London: Palgrave, 2004
- Konvenan Internasional tentang hak ekonomi sosial dan budaya, UNGA Res. 2200 A (XXI), 1996
- Muthaliin, Achmad, *Bisa Gender Dalam pendidikan*, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2001
- Maula, M. Jadul, *Otonomi Perempuan Menabrak Ortodoksi*, Yogyakarta: LKPSM, 1999
- Okin, Susan Moller, *Women in Western Political Thought*, London: Vigargo, 1980
- Osborn, Martha Lee, ed., *Women in Western Political Thought*, New York: Random House, 1979
- Ridwan, *Kekerasan Berbasis Gender*, Yogyakarta, 2006
- Saptari, Ratna dan Brigitte Holzner, *Perempuan Kerja Dan Perubahan Sosial: Sebuah Pengantar Studi Perempuan*, Jakarta: PT Pustaka Utama Grafiti, 1997
- Sihite, Romany, *Perempuan, Kesetaraan dan Keadilan*, Jakarta: Rajawali Pers, 2007
- Subhan, Zaitunah, *Tafsir Kebencian, Studi Bisa Gender dalam Tafsir Al Quran*, Yogyakarta: LKiS, 1999
- Zulfa, Kholid, *Belenggu Kepemimpinan Perempuan Dalam Ranah Politik, Musawa*, Vol. 3, No. 1, Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan The Royal Danish Embassy Jakarta, 2004

# Indeks

## A

agama 5, 6, 7, 9, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 22, 23, 29, 31, 32, 34, 36, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 51, 55, 59, 61, 62, 63, 65, 69, 70, 71, 72, 75, 80, 90, 91, 93  
ahlul halli wal aqdi 70  
Al-Qadhi 72  
Aqidah 33

## B

birokrasi 16, 88, 91, 93, 95

## D

dakwah 75  
demokrasi 13, 22, 31, 35, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 65, 70, 71, 73, 81, 90, 92, 93, 94  
demokratisasi 13, 22, 90  
desentralisasi 5, 6, 13, 87, 88, 89  
diskriminasi 14, 34, 36, 64  
diskursus 13, 54

## E

ekstrimisasi 14  
elit politik 94  
etika 7, 17, 30, 31, 36

## F

feminisme 23, 24, 25, 27, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 91, 93, 95  
Feminisme radikal 85  
Feminisme sosialis 86  
feminism marxis 86  
formal 8, 17, 47, 92, 93, 95  
Formalisasi 8, 17  
fundamentalisme 14

## G

gender 23, 31, 41, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96  
good governance 14, 87

## H

HAM 35  
hukum 7, 8, 10, 12, 31, 55, 56, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 84, 88

## I

Ikhwanul Muslimin 51  
IMAM 53  
incumbent 10  
informal 8  
interest 5, 10

## **K**

kebijakan 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16,  
17, 21, 28, 34, 43, 47, 48, 65, 83, 91, 92, 93  
kebijakan material 9  
kekerasan 10, 36, 85, 86, 94  
kekuatan politik 55, 63  
kepemimpinan 16, 24, 47, 60, 62, 63, 75, 80, 83,  
84, 89, 90, 91, 92, 94, 95  
kesadaran politik 22, 24, 88  
Khalifah 69, 71, 72, 74, 75, 78, 80  
konflik 6, 29, 44, 85  
konservatif 15, 24, 28  
korupsi 9, 12, 15, 57, 64, 87

## **L**

legislatif 8, 11, 55, 56, 64, 65, 66, 70, 71, 76, 78

## **M**

Majelis Mujahidin 69, 82  
marketing politik 10  
Minangkabau 6, 13, 17, 18, 19, 49, 51  
moderat 39  
moral 12, 17, 24, 31, 46, 60  
Muhammadiyah 8, 51, 96  
MUI 9

## **N**

Negara 15, 19, 50, 53, 55, 56, 64, 66, 67, 69, 71,  
72, 73, 75, 76, 81, 82, 84, 90, 91, 92  
Negara Islam 64, 66, 69, 71, 72, 73  
norma 6, 7, 17, 41, 87, 88

## **O**

otonomi daerah 6, 7, 15  
otoritarianisme 25, 32, 89

## **P**

paradigma 23, 29, 30, 32, 34, 41, 43, 51, 61  
partai politik 12, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47,  
48, 49, 58, 59, 93, 95  
PARTISIPASI POLITIK 39

## **PEMIKIRAN POLITIK 69**

Pemilu 12, 51  
Pemilukada 50  
perda 5, 6, 8, 15  
Pilkada 11, 12, 50  
politik lokal 40, 45, 46, 48, 51  
politik pencitraan 12  
populis 5, 10, 11, 16

## **R**

reformasi 29, 39, 41, 50, 55, 90  
Regional 20  
regulasi 6

## **S**

sekuler 16  
sistem pemerintahan 8, 54, 64, 65, 66, 69, 70, 81,  
90  
Sistem Politik 18, 19, 82  
Syari'ah 5, 81, 82  
syathariyah 39

## **T**

tarekat 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49,  
50, 51  
tarekat syathariyah 39  
teori politik 72  
tradisi 21, 22, 26, 27, 29, 33, 35, 36, 37, 40, 91, 92  
transformasi sosial 30, 89  
tuanku 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49

## **U**

ulil amri 79

# **PETUNJUK BAGI (CALON) PENULIS**

## **JURNAL ISLAM DAN DEMOKRASI (JID)**

### **JURUSAN ILMU POLITIK UNIVERSITAS ANDALAS**

1. Naskah yang dikirim ke redaksi Jurnal Islam dan Demokrasi (JID) Universitas Andalas adalah tulisan hasil penelitian, pemikiran dan penilaian terhadap buku yang belum dipublikasikan dalam jurnal ilmiah atau media cetak lain. Naskah berupa ketikan asli yang dikirim ke redaksi melalui surat harus disertai dengan file artikel yang dimasukkan ke dalam *compact disk*. Redaksi juga menerima naskah yang akan diterbitkan melalui email yang dialamatkan ke : Jurnal.islamdemokrasi@gmail.com
2. Setiap naskah yang ditulis harus memenuhi kaedah bahasa indonesia yang baku dengan panjang naskah yang dikirim antara 5000 sampai 7000 kata, (tidak termasuk abstrak, daftar pustaka dan end note) dengan spasi 1, font 12 pt dengan jenis huruf *Times News Roman*.
3. Sistematika artikel **hasil penelitian** adalah judul, nama penulis, abstrak disertai kata kunci, pendahuluan, metode, hasil dan pembahasan, simpulan, serta daftar rujukan.
4. Judul artikel dalam bahasa indonesia tidak boleh lebih dari 12 kata, sedangkan judul dalam bahasa inggris tidak boleh lebih dari 10 kata. Judul dicetak dengan huruf kapital di tengah-tengah, dengan ukuran huruf 14 poin.
5. Nama penulis artikel dicantumkan tanpa gelar akademik, disertai lembaga asal, dan ditempatkan dibawah judul artikel. Dalam hal naskah ditulis oleh tim, penyunting hanya berhubungan dengan penulis utama atau penulis yang namanya tercantum pada urutan pertama. Penulis utama harus mencantumkan alamat korespondensi atau e-mail.
6. Panjang abstrak dan kata kunci ditulis dalam dua bahasa (bahasa indonesia dan bahasa inggris). Panjang masing-masing abstrak 75-300 kata, sedangkan jumlah kata kunci 3-5 kata, abstrak minimal berisi judul, tujuan, metode dan hasil penelitian.
7. Bagian pendahuluan berisi latar belakang, konteks penelitian, hasil kajian pustaka, dan tujuan penelitian. Seluruh bagian pendahuluan dipaparkan secara terintegrasi dalam bentuk paragraf, dengan panjang 15-20% dari total panjang artikel.
8. Bagian metode berisi paparan dalam bentuk paragraf tentang rancangan penelitian, sumber data, teknik pengumpulan data, dan analisis data yang secara nyata dilakukan peneliti dengan panjang 10-15% dari total panjang artikel.
9. Bagian hasil penelitian berisi paparan hasil analisis yang berkaitan dengan pertanyaan penelitian. Setiap hasil penelitian harus dibahas. Pembahasan berisi pemaknaan dan hasil dan perbandingan dengan teori dan/atau hasil penelitian sejenis. Panjang paparan hasil dan pembahasan 40-60% dari panjang artikel.
10. Bagian simpulan berisi temuan penelitian yang berupa jawaban atas pertanyaan penelitian atau berupa intisari hasil pembahasan. Simpulan disajikan dalam bentuk paragraf.

11. Daftar rujukan hanya memuat sumber yang dirujuk, dan semua sumber yang harus dirujuk tercantum dalam daftar rujukan. Sumber rujukan minimal 75% berupa pustaka terbitan 10 tahun terakhir.
12. Untuk pengutipan digunakan format *havard referencing style* ([www.leedsmet.ac.uk:8082/Ico/publications/pdf/subj/is-9.pdf](http://www.leedsmet.ac.uk:8082/Ico/publications/pdf/subj/is-9.pdf)). Misalnya dalam teks ditulis: Menurut Huntington (1991:124), ... atau bentuk kutipan langsung: “*Observers of democracy and democtarization generally choose, implicitly or explicitly, among four main types of defnitions: constitutional, substantive, procedural and process-oriented*” (Tilly,2007:7).
13. Daftar pustaka ditulis mengikuti contoh format berikut :

**Buku:**

Budiardjo, Miriam 1977. Dasar-dasar ilmu politik. Jakarta: Gramedia.

Schumpeter, J.A. 1952. *Capitalism, socialism, and democracy*. Cet.Ke-5. London: Unwin University Books.

**Bab dalam Buku:**

Held, D. 1994. Introduction: central perspectives on the modern state. Dlm. David Held, James Anderson, Bram Gieben, Stuart Hall, Laurence Haris, Paul Lewis, Noel Parker & Ben Turok (Eds.). *States and Societies*, hlm.1-58 Cet. ke-6. Oxford, UK: Blackwell Publisher.

**Jurnal Ilmiah**

Bertrand, J. 1996. False starts, succession crises, and regime transition: flirting with openness in Indonesia. *Pacific Affairs*, 69(3): 319-340.

Huber, E., Rueschemeyer, D. & Stephens, J. 1997. The paradoxes of contempory democracy: formal, participatory and social dimension, *Contemporary Politics* 29: 323-342.

**Makalah/Karangan dalam Pertemuan Ilmiah/Seminar :**

Rahayu, Ida. 2008. Penguatan peran masyarakat dalam pembangunan demokrasi lokal :

Kasus di propinsi Riau. Makalah yang disampaikan dalam *Seminar Nasional Pembangunan Demokrasi dan Politik Lokal* di Padang, 24-26 Agustus. Penyelenggara Jurusan Ilmu Politik FISIP Universitas Andalas.

**Internet (artikel dalam jurnal online)**

Baswedan, Anies Rasyid. 2004. Political Islam In Indonesia: present and future trajectory. *Asian Survey*, 44 (5), Sept-Oct 2004.669-690, University California Press. Stable URL : <http://www.jstor.org/stable/4128549>. Akses 11/10/2010. Diakses 20 Januari 2008.

14. Semua naskah ditelaah secara anonim oleh mitra bebestari (*reviewers*) yang ditunjuk oleh penyunting menurut bidang keperkaranya, Penulis artikel diberi kesempatan untuk melakukan perbaikan (Revisi) naskah atas dasar rekomendasi/saran dari mitra bebestari atau penyunting. Kepastian pemuatan atau penolakan naskah akan diberitahukan secara tertulis.
15. Segala sesuatu yang menyangkut perizinan pengutipan atau ihwal lain yang terkait dengan HaKI yang dilakukan oleh penulis artikel, berikut konsekuensi hukum yang mungkin timbul karenanya, menjadi tanggung jawab penuh penulis artikel.
16. Sebagai syarat bagi penerbitan artikel, para penyumbang artikel yang dimuat wajib membayar kontribusi dana biaya cetak sebesar Rp.250.000,- (dua ratus lima puluh ribu rupiah) per judul. Penulis menerima nomor bukti pemuatan sebanyak 2 (dua) eksemplar dan cetak lepas sebanyak 10 (sepuluh) eksemplar. Artikel yang tidak dimuat tidak akan dikembalikan, kecuali atas permintaan penulis.