

`IRFANI SEBAGAI PARADIGMA ETIKA KRITIS DALAM POLITIK ISLAM

Sutikno

Institut Agama Islam Tarbiyatut Tholabah Lamongan, Indonesia

E-mail: caksutikno3@gmail.com

Abstract

This study focuses to reconstruction of political ethics which `Irfani paradigm as critical ethics in Islamic politics. Relevance of `Irfani as paradigm of critical ethics based on advance of capitalism dan neoliberalism both politics and economics which arises moral and ethical changes for muslim politicians both in government and power structures. This study of ethics paradigm reconstruction was library research methods and uses socio-philosophical perspectives. Results of this study that urgency of `Irfani paradigm as an alternative solution. In `Irfani paradigm as critical ethics in Islam had deconstruction methods on objective and subjective reason and consciousness structures pragmatically and instrumentally. That paradigma made foundations of philosophy-sufism tradition in Islam which transformed in to contemporary political life. The `Irfani paradigma contribution as critical ethics in Islam leads to reconstruction from the instrumental rationality towards transcendent rationality through reconfirmation and reaffirmation about meaning of politics and democracy and how to achieve in its orientation. The agenda of deconstruction above automatically arises that politics and democracy was not an area of achievement for egoistic and individualistic interests but an area of moral and ethical accountabilities for societal wellfareness.

Keywords: `Irfani paradigm, Critical ethics, Islamic politics.

Pendahuluan

Diskursus etika politik (*political ethics*) dewasa ini menjadi kebutuhan di tengah kehidupan politik, khususnya di ranah struktural, yang memperlihatkan kontinuitas dan pergeseran (*continuity and change*). Kontinuitas politik merupakan konsistensi mewujudkan prinsip dan nilai-nilai kedaulatan rakyat dalam negara demokratis.¹ Di

¹Perwujudan kedaulatan rakyat dalam negara demokratis dilakukan melalui sistem pemilu oleh partai politik untuk memilih wakil rakyat yang menjadi agen dalam struktur kekuasaan atau pemerintahan. Pandangan ideal-normatif di atas sejauh ini masih dipertahankan sebagai keniscayaan dalam prinsip demokrasi itu sendiri. Di samping itu, mempertahankan pandangan di atas mempertegas sebagai solusi alternatif di tengah pergeseran ideologis berikut konsekwensinya bagi kedaulatan rakyat di atas. Hal ini didasarkan bahwa proses demokrasi terutama menyangkut visi di atas tidak berjalan secara

balik konsistensi di atas, terjadi pergeseran moral dan etis dalam bingkai demokratis dari kedaulatan rakyat menuju kedaulatan personal dan primordial. Kedaulatan personal dan primordial ini tampak dari praktek budaya politik (*political culture*) di lembaga struktural yang bercorak koruptif dan manipulatif.² Kemajuan diskursus politik khususnya etika politik merupakan bentuk respon kritis terhadap berbagai problem etis dan moral sejak runtuhnya Orde Baru hingga lahirnya rezim reformasi.

Di samping itu, respon kritis atas pergeseran etika politik di Indonesia memperlihatkan upaya keharusan rekonstruksi baik secara filosofis maupun praksis. Hal ini didasarkan bahwa konstruksi dan manifestasi etika dalam sejarah politik nasional hingga periode kontemporer bergantung pada aktor-aktor politik baik personal maupun institusional. Secara personal, aktor politik atau politisi Indonesia merupakan figur yang dikonstruksi oleh tradisi, nilai-nilai serta budaya keagamaan. Pandangan ini mempertegas bahwa meski terdapat tiga tipologi, yakni santri, priyai dan abangan sebagaimana ditegaskan Geertz, namun meniscayakan terdapat nilai-nilai, tradisi dan budaya di balik konstruksi tipologi di atas.³ Di bandingkan dua tipologi lain, tipologi santri menjadi perhatian utama yang dipresentasikan oleh figur-figur personal dan institusional yang berpijak dari nilai-nilai ajaran dan doktrin Islam. Kemunculan politisi dan partai politik Islam maupun berbasis massa Islam meniscayakan bahwa terdapat konstruksi etika dan moralitas yang mendasari proses pergumulan politik mulai dari tingkat masyarakat paling bawah menuju sirkulasi elit di lembaga struktural.⁴

monolitik namun dialektis. Lihat, Khairul Fahmi, "Prinsip Kedaulatan Rakyat dalam Penentuan Sistem Pemilu Anggota Legislatif", dalam Jurnal *Konstitusi*, No. 3. Vol. 7, 2010, 119-160.,

²Kedaulatan personal dan primordial merupakan bagian rangkaian kedaulatan modal dalam praktek liberalisme politik kontemporer. Kedaulatan modal di atas tidak saja berupa integrasi ekonomi ke dalam politik dengan logika ekonomi sehingga otoritas dan kapasitas struktural difungsikan sebagai sumber dan sarana produksi. Fenomena di atas terjadi pasca Orde Baru di mana konsentrasi modal di samping terjadi di pusat juga menyebar ke setiap daerah sejalan dengan pemberlakuan kebijakan desentralisasi pemerintahan atau otonomi daerah. Lebih jauh, fenomena tersebut melahirkan apa yang disebut desentralisasi korupsi. Lihat, Budi Setiyono, "Korupsi Transisi Demokrasi dan Peran Organisasi Civil Society: Suatu Tinjauan Teoritis", Jurnal *Politika*, Vol. 1, No. 1, 2010, 5. Bungaran Antonius S, ed, *Otonomi Daerah, Etnonasionalisme dan Masa Depan Indonesia* (Jakarta: YOI, 2010), 90.

³Menurut Geertz, tipologi santri merupakan individu atau komunitas yang taat dalam menjalankan nilai-nilai dan prinsip ajaran Islam. Tipologi santri yang bercorak kultural di atas kemudian menjadi identitas ideologis yang dibuktikan dengan lahirnya partai politik Islam baik di era Orde Lama maupun Orde Baru serta masih berlangsung hingga sekarang. Baik tipologi kultural maupun ideologis, identitas santri di atas juga memuat konsekwensi moral dan etis dalam pergumulan dan proses kapitalisme dan liberalisme politik bercorak koruptif dan manipulatif. Muatan konsekwensi tersebut demikian logis mengingat prinsip dan nilai-nilai keagamaan merupakan aspek penting bagi kehidupan politik. Lebih jauh, lihat, Clifford Geertz, *Abangan Santri dan Priyai dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1985)., Achmad Warid, "Fiqh Politik NU: Studi Pergeseran Dari Politik Kebangsaan ke Politik Kekuasaan", dalam Jurnal *Asy-Syir'ah*, No. 1. Vol. 43, 2009, 211-230.

⁴Sirkulasi elit merupakan proses kekuasaan oleh individu atau figur sosial dan kultural untuk menduduki posisi dalam struktur kekuasaan dengan memaksimalkan modal sosial dan kultural. Dalam Islam Indonesia, kehadiran figur ulama atau kyai dalam struktur kekuasaan yang meski punya legitimasi dan landasan historis juga memperlihatkan fenomena sirkulasi di atas. Apa yang disebut sebagai modal sosial atau kultural mencerminkan kapasitas personal dalam membangun relasi sesuai dengan konteksnya. Lihat, CW. Watson, "The Changing Nature of Elites in Indonesia Today", dalam Cris Shore and Stephen Nugent, *Elite Cultures: Anthropological Perspectives* (London and New York: Routledge, 2002), 110-115., Kenneth Newton "Institutional Confidence and Social Trust: Aggregate and Individual Relation" dalam Mariano Torcal dan Jose Ramon Montero, ed, *Political Disaffection in A Contemporary Democracies: Social Capital, Institutions and Politics* (London and New York: Routledge, 2006), 81.

Dengan kata lain, politik santri merupakan identitas yang memuat rangkaian interaksi sosiologis dan antropologis dalam payung religiusitas Islam yang di dalamnya terjadi berbagai modus wacana (*mode of discourse*) di mana etika keagamaan (*religious ethics*) menjadi landasan utama. Konstruksi etika keagamaan merupakan unsur yang dibangun dari tradisi khazanah Islam yang mendasari pemikiran dan aksi politik sejak masa Orde Lama hingga pasca Orde Baru. Di kalangan Islam tradisional, khazanah tersebut merentang jauh mulai dari sejarah Islam klasik masa kenabian, periode khalifah, Dinasti-dinasti pemerintahan Islam hingga persinggungan dengan demokrasi sebagai produk modernitas.⁵ Meski demikian, konstruksi etika politik dari rangkaian historis hingga kontemporer di atas menuntut kontekstualisasi berbagai model dalam modus tindakan (*mode of action*) di ranah struktural maupun kultural sehingga mampu melahirkan konstruksi paradigma etika politik yang komprehensif.

Kelemahan konstruksi paradigma etika politik Islam di atas merupakan faktor krusial sehingga melahirkan pemikiran dan aksi politik yang tidak sejalan dengan kemajuan budaya politik kontemporer. Kemajuan kehidupan politik di era modern dan posmodern melahirkan berbagai peluang sekaligus tantangan yang tidak bisa hanya mengandalkan tradisi pemikiran warisan sejarah abad pertengahan. Dalam sejarah pemikiran politik Islam, dimensi moralitas atau etika politik masih memperlihatkan cara pandang normatif dan historis yang meski sejalan dengan semangat zaman (*zeitgeist*) namun sesungguhnya menuntut rekonstruksi di era kontemporer. Upaya rekonstruksi paradigmatis tersebut merupakan tuntutan sejarah sehingga sejalan dengan kompleksitas pemikiran dan aksi politik, khususnya etika politik, dalam era modern dan posmodern.

Kompleksitas politik kontemporer berikut peran etika di dalamnya memperlihatkan perbedaan fundamental dengan tradisi dan budaya politik Islam abad pertengahan. Kompleksitas politik tersebut berpijak dari paradigma modernisme dan posmodernisme yang tidak bisa hanya dijustifikasi secara normatif dan bahkan juridis yang bercorak dikotomis berupa kebenaran dan kesalahan tindakan. Kemajuan modernitas dan posmodernitas dewasa ini meruanglingkupi berbagai aspek kehidupan manusia di mana pemahaman politik konvensional tentang kekuasaan tidak bisa direduksi hanya di ranah struktural namun juga mengalami penetrasi ke ranah sosial, kultural dan juga keagamaan. Dari sini tampak bahwa terjadi perluasan antara politik dengan yang politik (*politics and political*) yang ditimbulkan oleh arus modernisme dan posmodernisme. Fenomena perpanjangan nalar modernitas (*reason of modernity*) di balik praktek politik dan yang politik di atas mempertegas bahwa rasionalitas instrumental yang terkandung dalam paradigma modernisme justru diafirmasi dengan kehadiran posmodernisme.⁶

John Kane, *The Politics of Moral Capital* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 10. Eric M. Uslaner, *The Moral Foundation of Trust* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 1-2.

⁵Konstruksi wacana etika politik dalam Islam abad pertengahan dibangun dari proses perjalanan politik sebagian ulama maupun filosof muslim. Beberapa nama semisal al-Mawardi dan al-Ghazali merupakan figur-figur yang pernah terlibat dalam politik praktis dalam rezim kekuasaan tertentu kemudian mendasari berbagai tulisan mengenai etika politik. Lihat, M. Ali Haidar, *Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik* (Jakarta: Gramedia, 1994).

⁶Diskursus tentang posmodernisme menimbulkan dua sikap, yakni skeptis dan afirmatif terhadap modernisme atau modernitas. Jurgen Habermas dan Anthony Giddens dinilai masuk dalam kategori yang bersikap afirmatif di mana posmodernisme merupakan kelanjutan dari proyek modernitas yang belum selesai dan sekaligus sebagai modernitas lanjut (*late modernity*). Konsep rasionalitas instrumental Habermas merupakan penyempurnaan dari konsep Weber. Rasionalitas instrumental didefinisikan

Di era posmodernisme, praktek politik berikut konsekwensi etis tidak bisa dibatasi hanya dalam ruang dan arena struktural dan institusional namun juga terjadi dalam nalar dan kesadaran subyektif di mana parameter normatifitas tidak bisa digunakan untuk melakukan justifikasi. Kemajuan globalisasi politik sebagai produk modernitas yang juga diafirmasi dalam posmodernisme melahirkan pemikiran dan aksi politik yang melampaui batas-batas dimensi ruang dan waktu. Pemahaman tentang dimensi nalar dan kesadaran etis baik personal maupun institusional menuntut pergumulan interaksi virtual yang hanya direpresentasikan oleh tindak wicara yang masih perlu dipertanggung-jawabkan. Meski demikian, logika ruang publik virtual dalam praktek politik berikut konsekwensi etis dan moral yang meruanglingkupi punya landasan paradigmatis tersendiri yang berbeda dengan praktek politik dalam ruang publik sosial.

Kajian ini memfokuskan pada bagaimana rekonstruksi etika politik Islam dalam pusran modernisme dan posmodernisme yang memproduksi dan mereproduksi tradisi atau budaya politik baru yang berbeda secara diametral dengan tradisi politik dalam sejarah Islam. Upaya rekonstruksi paradigma etika politik dalam Islam ini diharapkan berkontribusi baik secara teoritis maupun praksis. Kelemahan rekonstruksi paradigma etika politik dalam Islam sejauh ini menimbulkan dampak berupa alienasi Islam di dalam kehidupan politik tersebut. Alienasi tersebut di satu sisi akibat kelemahan kontekstualisasi Islam dalam kehidupan politik berikut keharusan rekonstruksi etis. Di sisi lain, alienasi tersebut merupakan akibat dari proyek sekularisme yang sejak awal membatasi peran agama (Islam) dalam ruang publik politik. Rekonstruksi paradigma etika politik dalam Islam merupakan kajian teoritis dengan menggunakan pendekatan sosio-filosofis. Adapun metode yang digunakan dalam kajian ini adalah kepustakaan (*library research*) di mana data-data bersumber dari karya-karya primer maupun sekunder tentang etika politik yang kemudian dianalisis dengan pendekatan di atas. Hasil kajian ini berupa tawaran paradigma `Irfani terhadap filsafat etika khususnya etika politik.

Pembahasan

Etika Politik: Perspektif Islam dan Barat

Etika merupakan bagian cabang filsafat yang berbicara tentang nilai-nilai kebaikan dan keburukan dalam setiap tindakan manusia.⁷ Dalam sejarah filsafat, etika

sebagai rasionalitas yang mengatur dan mengarahkan pilihan sarana-sarana bagi pencapaian tujuan. Di sini Habermas menawarkan apa yang disebut rasionalitas komunikatif yang mengkarakterisasikan aktifitas reflektif yang berpijak dari asumsi-asumsi dunia kehidupan melalui norma-norma yang mempertanyakan dan menegosiasikan suatu tindakan. Sedangkan bagi Giddens, modernitas bersifat multi-dimensi dengan tetap mempertahankan empat aspek institusional, yaitu kapitalisme, industrialisme, kekuasaan administratif dan kekuatan militer. Dalam modernitas lanjut di atas, reflektifitas menjadi kecenderungan tindakan individu dalam pembentukan makna identitas diri. Lihat, Jane Braaten, *Habermas's Critical Theory of Society* (Albany: State University of New York Press, 1991), 12. Jurgen Habermas, "Modernity: Un Finished Project", dalam Maurizio Passerin d'Entreves dan Seyla Benhabib, ed, *Habermas and The Unfinished Project of Modernity* (Cambridge and Mass: The MIT Press, 1997), 38-55., Anthony Giddens, *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Cambridge: Polity Press, 1991), 32-80.

⁷Menurut Bertens, etika merupakan istilah yang punya banyak arti. Bahkan istilah tersebut demikian populer di berbagai kalangan baik intelektual maupun awam. Meski secara konseptual dan teoritik istilah etika menjadi bidang kajian filsafat moral namun istilah tersebut tidak hanya sebatas itu.

merupakan bidang yang sejak lama muncul dalam tradisi pemikiran Yunani Kuno. Beberapa karya filosof Yunani Kuno, khususnya Plato dan Aristoteles, memfokuskan pada bidang etika. Jika etika memfokuskan pembahasan tentang masalah baik dan buruk dari tindakan manusia, maka berbeda dengan pengertian politik. Politik merupakan bidang kehidupan manusia yang memuat paling banyak definisi sekaligus konsepsi. Hal ini didasarkan bahwa jika dibandingkan dengan bidang kehidupan lain, politik mengandung intensitas interaksi dan pergumulan antar manusia yang demikian dinamis dan kompleks. Meski demikian, dinamika dan kompleksitas tersebut tidak kemudian mengacaukan definisi dan konsepsi politik itu sendiri. Dengan kata lain, diperlukan definisi dan konsepsi formal tentang apa yang disebut dengan etika politik tersebut.

Dalam pandangan al-Ghazali, etika politik sering disebut dengan adab merupakan aspek utama dalam pemerintahan Islam.⁸ Dalam biografinya, al-Ghazali merupakan figur ulama sekaligus filosof muslim yang terlibat intensif dan dinamis dengan struktur kekuasaan di zamannya, yakni sultan Muhammad ibn Malik penguasa dinasti Saljuk. Hubungan dinamis antara al-Ghazali dengan dinasti tersebut mendasari lahirnya karya al-Ghazali tentang etika politik, khususnya kitab *at-Tibr al-Masbuk fi Nashihat al-Muluk* dan *Ihya' `ulum ad-Din*. Menurut al-Ghazali, politik merupakan tugas manusia yang paling mulia. Namun kemuliaan tersebut ditentukan oleh adab politik yang dijalankan.⁹ Konsep adab al-Ghazali yang disebut pula dengan etika politik di atas memuat beberapa unsur utama: Amar makruf dan nahi munkar, tugas seorang pemimpin (khalifah).¹⁰ Dari penegasan tersebut tampak bahwa etika atau adab merupakan inti yang mendasari kehidupan politik.¹¹

Posisi etika yang demikian penting di atas di samping al-Ghazali, juga ditegaskan oleh al-Mawardi. Menurut al-Mawardi, akhlak atau etika merupakan asas kekuasaan dalam Islam. Sebagai asas utama Islam, maka akhlak atau etika tersebut harus mendasari setiap pemikiran dan aksi politik atau kekuasaan. Di samping akhlak, al-Mawardi juga menekankan pada sikap konsistensi (istiqomah) dalam menjalankan

Baik etika maupun moral secara etimologis berasal dari Yunani. Etika berasal dari kata “ethos” sementara moral berasal dari kata “mores”. Arti etika mencakup; tempat tinggal biasa, padang rumput, kebiasaan, akhlak, watak, perasaan, sikap dan cara berfikir. Sementara arti moral mencakup; kebiasaan dan adat. Lebih jauh, lihat, K. Bertens, *Etika* (Jakarta: Gramedia, 2007), 4-11.

⁸Menurut Wan Daud, istilah adab merupakan akar kata beradab di mana manusia yang beradab adalah yang menyadari tentang tanggung-jawab atau akuntabilitas. Dalam Islam, adab berarti suatu tanggungjawab manusia atas amanat yang diberikan Tuhan berupa keadilan sebagai syarat bagi kesempurnaan diri. Lihat, Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktek Pendidikan Islam Syed Muhammad Naquib al-Attas* (Bandung: Mizan, 2003), 174.

⁹Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' `ulum ad-Din*, Juz II (Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, tt), 151.

¹⁰Konsep amar makruf dan nahi munkar sebagai landasan adab atau etika politik al-Ghazali tampak dari karya yang dipersembahkan kepada penguasa di zamannya, yakni *at-Tibr al-Masbuk fi Nashihat al-Muluk*. Dalam kitab tersebut, al-Ghazali mengupas tentang dasar-dasar keimanan yang harus dijadikan sebagai landasan bagi seorang figur pemimpin atau penguasa. Menurutnya, penguasa tertinggi adalah Allah SWT sementara seorang sultan atau penguasa adalah pelaksana amanat Allah SWT. Dalam menjalankan amanat tersebut diwajibkan sesuai dengan syariatNya. Lihat, Abu Hamid al-Ghazali, *at-Tibr al-Masbuk fi Nashihat al-Muluk* (Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, tt), 1-4.

¹¹Abu Hamid al-Ghazali, *al-Iqtishad fi al-I'tiqad* (Mesir: Maktabah al-Jundi, 1518), 195.

pemerintahan dan kekuasaan menyangkut kehidupan masyarakat. Dengan kata lain, konsistensi etika atau akhlak demikian urgen dalam konsep etika politik al-Mawardi.¹²

Dari definisi dan konsepsi etika dan politik yang disebut etika politik di atas memperlihatkan banyak kesamaan dengan khazanah filsafat Islam. Dalam khazanah filsafat Islam klasik, politik merupakan aspek sekaligus dimensi penting yang mewarnai proses perjalanan sejarah Islam itu sendiri. Proses sejarah tersebut tampak dari kehidupan Muhammad yang di samping sebagai seorang nabi dan rasul Tuhan juga merupakan figur negarawan.¹³ Sebagai figur negarawan, terdapat praktek politik yang dijalankan nabi Muhammad yang meruanglingkupi kehidupan beliau sejak awal mulai di Makkah hingga Madinah. Kelahiran negara Madinah dinilai sebagai munculnya negara Islam yang bercorak sangat modern pada zamannya.¹⁴ Identitas sebagai negara modern tentu tidak bisa dinilai secara historis semata namun justru memperlihatkan kesamaan dengan negara demokratis paling modern di masa kontemporer. Lahirnya piagam Madinah mencerminkan sebagai konstitusi modern yang kemudian menjadi rujukan negara paling demokratis, yakni Amerika Serikat.¹⁵

Meski demikian, sejarah politik Islam juga memperlihatkan dinamika pasca kepemimpinan nabi Muhammad terutama masa kekhalifahan Utsman bin Affan dan Ali bin Abu Thalib hingga berlanjut pada masa dinasti-dinasti pemerintahan Islam. Dalam kurun waktu tersebut, politik memperlihatkan kristalisasi sedemikian rupa baik secara teoritis maupun praksis. Praktek politik sejak zaman nabi Muhammad hingga dinasti pemerintahan Islam di atas menjadi fokus pemikiran sebagian filosof muslim. Etika politik Islam merupakan salah satu bidang yang tidak bisa dilepaskan dari perhatian kaum filosof tersebut. Bahkan lebih jauh, bidang etika politik dapat dikatakan demikian dominan mewarnai pemikiran politik kaum filosof muslim periode awal. Kelahiran pemikiran politik, khususnya etika politik, dalam sejarah Islam berpijak dari fenomena dan realitas budaya politik yang mencapai puncaknya di masa dinasti-dinasti pemerintahan Islam, khususnya Umayyah dan Abbasiyah. Dalam dua dinasti pemerintahan Islam tersebut, problem etika memperlihatkan degradasi sedemikian rupa meski tidak bisa mengabaikan prestasi-prestasi di bidang lain, khususnya di bidang ilmu pengetahuan dan filsafat.

Beberapa gagasan dalam filsafat politik Islam klasik di atas merupakan konstruksi peradaban yang demikian populer dalam khazanah pemikiran Islam kontemporer. Upaya menggali khazanah intelektual dalam sejarah peradaban Islam tidak bisa dilepaskan dari keharusan dan tuntutan keagamaan atas berbagai problem kontemporer. Meski demikian, penggalian khazanah di atas tidak bisa hanya

¹²Fuad Muhammad Zein, "Kritik Konsep Politik Machiavelli dalam Perspektif Etika Politik Islam: Perbandingan Dengan Teori Etika Politik al-Mawardi", dalam jurnal *Mahkamah*, No. 2. Vol. 1. Juni 2016, 489-507.

¹³W. Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman* (Oxford: Oxford University Press, 1961), M. Thohir Luth, *M. Natsir: Dakwah dan Pemikirannya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), 12. Antonie Wessels, *A Modern Arabic Biography of Muhammad: A Critical Study of Muhammad Husayn Haykal's Hayat Muhammad* (Leiden: E.J. Brill), 148.

¹⁴Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in A Post-Traditional World* (New York: Harper and Row, 1970), 150-151., M. Bambang Pranowo, *Orang Jawa Jadi Teroris* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011), 71. Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1999), 168-169.

¹⁵Imam Amrusi Jailani, "Piagam Madinah: Landasan Filosofis Konstitusi Negara Demokratis", dalam Jurnal *Al-Daulah*, No. 2. Vol. 6, 2016, 269-295.

mengandalkan logika skolastisisme dan romantisme historis berikut normatifitasnya. Hal ini didasarkan bahwa kelahiran berbagai gagasan atau ide dalam tradisi filsafat Islam abad pertengahan dilatarbelakangi oleh fenomena dan realitas politik yang berbeda dengan era kontemporer. Perbedaan latarbelakang tersebut menuntut sebagian pemikir muslim kontemporer melakukan rekonstruksi paradigmatis yang dinilai sejalan dengan tantangan politik kontemporer.

Rekonstruksi paradigma pemikiran politik Islam merupakan satu dari sekian ikhtiar intelektual di antara bidang-bidang lain. Dalam rekonstruksi di atas, terdapat berbagai perspektif dan pendekatan sehingga melahirkan relevansi sesuai dengan ruang dan waktu yang meruanglingkupi. Dalam khazanah filsafat Islam klasik, khususnya filsafat politik, dua sumber ajaran dan doktrin Islam yaitu Al Quran dan Sunnah menduduki peran penting bagi keserjanaan muslim klasik. Demikian pula di bidang filsafat politik Islam di mana prinsip dan nilai-nilai dua sumber ajaran dan doktrin Islam menjadi landasan penting sebagaimana terdapat dalam bidang-bidang lain. Upaya mengangkat prinsip dan nilai-nilai dari dua sumber doktrin dan ajaran Islam di atas memperlihatkan beragam perspektif dan pendekatan. Dalam pandangan Arkoun, pemahaman kitab suci (Al Quran) di kalangan ulama atau filosof muslim klasik demikian beragam mengingat wahyu tersebut memang memberikan ruang bagi berbagai metode penafsiran. Dengan kata lain, Al Quran merupakan korpus terbuka di mana setiap ulama dan filosof muslim memperlihatkan penafsiran dan pemaknaan berbeda.¹⁶

Dari korpus terbuka sebagaimana ditegaskan Arkoun di atas, terdapat upaya sistematisasi yang dilakukan al-Jabiri tentang karakteristik paradigmatis dalam tradisi filsafat Islam baik klasik maupun modern. Menurut al-Jabiri, terdapat tiga epistemologi dalam filsafat Islam, yakni bayani, burhani dan irfani di mana masing-masing terdapat dalam pemikiran baik filosof muslim klasik maupun kontemporer. Tiga model epistemologi di atas juga berlaku bagi pemahaman dua sumber doktrin dan ajaran Islam tersebut. Meski demikian, pandangan obyektif al-Jabiri tentang bagaimana model epistemologi di atas juga tidak bisa dilepaskan dari tradisi penafsiran dan pemahaman terhadap sumber doktrin dan ajaran Islam di atas, yakni otoritas dan otoritarianisme. Dengan kata lain, meski tiga model epistemologi tersebut tampak dari warisan khazanah Islam klasik namun sesungguhnya tidak lepas dari lingkaran otoritas dan otoritarianisme sebagian ulama dalam menjustifikasi kebenaran secara sefihak. Problem otoritas dan otoritarianisme yang ditegaskan Abou el-Fadl tersebut tidak bisa dilepaskan dari aspek sosiologis dan politik yang meruanglingkupi.¹⁷ Lebih jauh, fenomena tersebut di samping terjadi pada abad pertengahan juga tampak bertahan di era modern.

Persinggungan elit keagamaan (Islam) ke dalam politik merupakan unsur utama lahirnya problem otoritas dan otoritarianisme teks di atas. Meski otoritas dan otoritarianisme sebelumnya terjadi dalam ranah keagamaan namun kemudian meluas ke dalam kubus kekuasaan (*power-cubs*) yang semakin memperkuat problem tersebut. Otoritas dan otoritarianisme kebenaran teks sejauh ini tidak sekedar berangkat dan

¹⁶Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam: Common Question and Uncommon Answer* (Oxford: Westview Press, 1994), 38-39.

¹⁷Problem otoritas di atas berasal dari sebagian besar elit keagamaan, khususnya ulama, yang mengklaim punya kebenaran otoritatif yang bersifat absolut. Dengan klaim tersebut maka melahirkan ortodoksi atau kemapanan sebagai dampak buruk bagi dinamika perkembangan dan kemajuan pemikiran Islam. Lebih jauh, lihat, Khaled M. Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Woman* (Oxford: Oneworld Publications, 2003), 10-11.

menuju konstruksi kebenaran teks itu sendiri. Lebih jauh, posisi pemegang otoritas kebenaran teks berikut budaya otoritarianisme menjadikan teks sebagai komoditas politik yang demikian liar demi pencapaian tujuan dan orientasi politik tertentu. Dimensi otoritas dan otoritarianisme ini kemudian berdampak lahirnya normatifitas etika, termasuk etika politik, dalam Islam. Konstruksi normatifitas etika tersebut diperkuat dengan rangkaian historisitas politik Islam yang melahirkan justifikasi benar dan salah.

Meski demikian, dimensi kebenaran teks atas dasar otoritas dan otoritarianisme di atas terjadi melalui proses sosiologis di samping politik sedemikian rupa. Dengan kata lain, pemegang otoritas dan praktek otoritarianisme secara sosiologis meniscayakan pola interaksi keagamaan dan kultural sebagai bagian dari rangkaian sirkulasi elit maupun kekuasaan politik. Identitas pemegang otoritas meniscayakan bahwa suatu kebenaran dan keburukan tindakan politik dalam perspektif keagamaan hanya diketahui fihak-fihak tertentu. Adapun praktek otoritarianisme dalam ranah kultural dan keagamaan dapat dibangun melalui proses indoktrinasi dan dogmatisasi yang demikian panjang. Di Indonesia, dimensi otoritas kebenaran dan otoritarianisme keagamaan tampak dalam proses politik dan keagamaan sebagian ulama. Sebagai figur yang diakui kapasitas keilmuan di bidang keagamaan (Islam), keterlibatan di dunia politik demikian integral dalam proses sejarah semenjak abad pertengahan Islam hingga kurun modern.

Konstruksi etika politik dalam Islam lahir dari proses sejarah Islam yang meski pernah mewariskan tradisi dan khazanah demikian menarik namun tidak bisa dilepaskan dari kritik. Dua sumber doktrin dan ajaran Islam, Al Quran dan Hadits, memang tidak mengalami pergeseran posisi. Meski demikian, problem otoritas kebenaran teks berikut praktek otoritarianisme justru merupakan faktor utama kemunduran tradisi intelektualisme Islam di tengah kemajuan modernisme dan modernitas Barat. Lebih jauh, problem tersebut dikemudian waktu justru memposisikan dua sumber ajaran Islam di atas sebagai teks beku di tengah tuntutan pencairan akibat pergeseran arus modernitas politik di era kontemporer. Keharusan rekonstruksi etika politik dengan mencari akar dari tradisi atau khazanah filsafat Islam klasik tidak jauh berbeda dengan tradisi filsafat Barat di tengah destruksi kreatif (*creative destruction*) yang ditimbulkan oleh modernitas.

Dalam tradisi filsafat Barat, dimensi etika khususnya etika politik menjadi perhatian penting di mana definisi dan konsepsi memperlihatkan keluasan perspektif sejalan dengan kemajuan kapitalisme dan neoliberalisme politik kontemporer. Definisi dan konsepsi etika dalam filsafat Barat tetap berpijak dari pengertian tentang baik dan buruk menyangkut tindakan atau perbuatan manusia. Namun pengertian tersebut tidak lagi mengandalkan perspektif dan pendekatan tertentu, khususnya empirisme dan positivisme, sebagaimana terjadi sebelumnya. Dimensi etika dalam tradisi filsafat Barat kontemporer menawarkan perspektif eksistensialisme karena dinilai penting dalam menjawab problem modernitas. Perspektif eksistensialisme di atas mencoba menghadirkan Tuhan yang direpresentasikan oleh agama yang dipandang dapat memperkuat argumentasi rasional tentang etika dan moralitas.

Menurut Pojman dan Fieser, moralitas dan agama merupakan dua unsur yang terdapat dalam kajian etika di mana upaya untuk mengaitkan antar keduanya harus melibatkan beberapa pemikir di dalamnya. Disini terdapat apa yang disebut dengan DCT (*divine command theory*) atau teori DCT. Teori ini menegaskan bahwa prinsip-prinsip etika mempunyai pijakan dari perintah atau aturan Tuhan. Teori ini berangkat

dari adanya aturan Tuhan kepada manusia dan manusia juga memahami adanya perintah tersebut di mana tanpa Tuhan maka secara universal tidak ditemukan bentuk moralitas yang valid. Teolog Carl F Henry menegaskan bahwa “etika dalam Bible tidak mengakui adanya suatu moralitas otonom. Bible memberikan etika dalam bentuk klasiknya berupa identifikasi hukum moral dengan kehendak Tuhan”. Sementara itu, DCT terbagi menjadi tiga bagian; *Pertama*, bahwa moralitas yang buruk atau baik berasal dari Tuhan. *Kedua*, kebenaran moral secara sederhana berarti kehendak Tuhan, sementara keburukan moral adalah bertentangan dengan kehendak Tuhan. *Ketiga*, mengingat moralitas secara esensial berangkat dari kehendak Ilahi dan bukan didasarkan pada alasan tindakan independen maka dengan demikian alasan tindakan berikutnya tidaklah penting.¹⁸

Sementara Immanuel Kant yang meski tidak begitu menerima teori DCT, namun menegaskan bahwa dalam etika terdapat bentuk etika independen, yakni bahwa tidak terdapat perbedaan antara etika filsafat dan etika keagamaan. Lebih jauh, Tuhan dan manusia harus mentaati alasan dan prinsip rasional yang sama sudah dianggap cukup memandu atau menjadi pijakan bagi etika. Kant mempertahankan bahwa agama melengkapi moralitas dengan menghubungkan moralitas dengan imortalitas jiwa dan eksistensi Tuhan. Immortalitas merupakan postulat penting bagi moralitas yang dengan jalan ini kita diatur oleh hukum moral agar sempurna secara moral. Di sini Kant memberikan argumentasi, bahwa; *Pertama*, jika moralitas itu penting dan bermakna maka Tuhan ada. *Kedua*, moralitas itu bermakna. *Ketiga*, maka dengan demikian Tuhan ada.¹⁹

Upaya menghadirkan kembali Tuhan dalam tradisi filsafat etika, baik Barat maupun Islam sebagaimana di atas, tidak bisa dinilai sebagai bentuk kenafian teologis bercorak teosentris. Dengan kata lain, menghadirkan eksistensi Tuhan berikut representasiNya tidak kemudian menuntut etika dan moralitas menjadi otoritas teologis dengan corak transendensi dan metafisiknya. Upaya menghadirkan kembali Tuhan dalam dimensi moral dan etika di atas bertujuan memperkuat keseimbangan landasan antara teosentrisme metafisik dan transendental dengan antroposentrisme etis dan imanen. Penguatan keseimbangan landasan ini di pandang penting mengingat posisi etika, khususnya etika politik, tidak berada dalam ranah religiusitas-teologis namun dalam ranah empiris. Penguatan landasan di ranah empiris diharapkan mewujudkan ke dalam pemikiran dan praktek politik baik laten maupun tampak.

Pergulatan Ideologis dan Konsekwensi Etis

Kemunculan abad ideologi (*century of ideology*) sejak awal abad ke-20 menimbulkan berbagai konsekwensi politis dan etis di era kontemporer. Secara historis, ideologi merupakan energi politik yang diproduksi oleh nalar dan kesadaran sehingga melahirkan gerakan politik berikut tatanan kehidupan politik dan ekonomi. Meski demikian, konstruksi ideologi berupa seperangkat ide dan gagasan berikut prinsip normatif yang dikandungnya tidak selalu memperlihatkan kontinuitas manifestasi. Sebaliknya, muncul berbagai pergeseran ideologis dengan meninggalkan konstruksi ide atau gagasan dan prinsip normatif tersebut. Pandangan Fukuyama dan Bell tentang

¹⁸Louis P. Pojman dan James Fieser, *Ethics Discovering Right and Wrong* (Boston: Wadsworth, 2012), 188-193.

¹⁹Ibid.

akhir dan kematian ideologi dalam skala mikro secara implisit menggambarkan tentang pergeseran di atas.²⁰ Kemenangan kapitalisme dan demokrasi liberal tampak mempertegas konstruksi ideologi bukan dalam makna konvensional dan formal, namun justru natural. Dengan kata lain, kapitalisme dan demokrasi liberal merupakan konstruksi ide dan gagasan naturalistik yang dimanifestasikan dalam kehidupan politik dan ekonomi. Adapun kapitalisme dan demokrasi liberal merupakan suatu ideologi atau sebaliknya, masih menjadi kontroversi.

Konstruksi ide dan gagasan naturalistik dalam kapitalisme dan demokrasi liberal tampak dari bagaimana praktek politik dan ekonomi berikut konsekuensi moral dan etis di dalamnya. Pandangan naturalistik dalam kapitalisme dan demokrasi liberal melahirkan perluasan di mana politik dan ekonomi merupakan entitas tunggal yang berbeda dengan sebelumnya. Pandangan naturalistik tersebut juga memperlihatkan praktek kapitalisme dalam payung neoliberalisme yang lebih maju jika dibandingkan dengan liberalisme klasik. Namun kemajuan liberalisme menjadi neoliberalisme justru memperlihatkan wajah naturalistik di balik pemikiran dan praktek politik baik dalam struktur kekuasaan maupun sosial dan kultural. Dalam filsafat politik, naturalisme merupakan perspektif tentang eksistensi kehidupan manusia yang berjalan evolusioner. Beberapa nama semisal Hobbes dan Locke dengan berpijak dari Darwinisme sosial mengangkat tentang kondisi alami manusia (*state of nature*) sebagai titik pijakan pemikiran dan perilaku politik.²¹

Pandangan di atas dapat diinterpretasikan bahwa kehidupan politik dan ekonomi tidak lebih sebagai pemenuhan kondisi alami yang diartikulasikan melalui berbagai cara. Artikulasi dan aksi politik dalam kondisi alami tersebut memperlihatkan dominasi naluri atau insting yang digariskan oleh Darwin sebagai bentuk perjuangan mempertahankan dan melanjutkan survivalitas. Dalam proses tersebut, survivalitas hanya akan ditentukan oleh kekuatan dan kekuasaan eksploitasi dan dominasi atas pihak lain. Dengan kata lain, kekuatan dan kekuasaan tersebut berpijak dari kebebasan dan kemerdekaan sebagai unsur utama dalam kondisi alami manusia yang bersifat personal dan bukan kolektif. Kapasitas dan otoritas berupa kekuasaan dan kekuatan difungsikan untuk memaksimalkan kebebasan dan kemerdekaan dengan berbagai cara dan langkah meski dengan jalan eksploitasi dan hegemoni.

Kondisi alami manusia berikut kapasitas dan otoritas kekuasaan serta praktek politik eksploitatif dan hegemonik di atas menemukan momentumnya di tengah kemajuan kapitalisme dan neoliberalisme. Dalam kapitalisme dan neoliberalisme politik, sistem demokrasi liberal (*liberal democracy*) yang memuat doktrin tentang kebebasan dan kemerdekaan naturalistik dikomodifikasikan sedemikian rupa dengan doktrin tentang keadilan dan kesejahteraan. Penetrasi doktrin di atas merupakan kecenderungan kontemporer di balik setiap kebijakan publik pemerintah baik pusat maupun daerah. Meski demikian, terlepas keberhasilan dan kegagalan kebijakan di atas

²⁰Francis Fukuyama, *Kemenangan Kapitalisme dan Demokrasi Liberal*, terj. M. Husein Amrullah (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 1992), 15., Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in Fifties* (New York: The Free Press, 1960), 13-18.

²¹Muhammad Umer Chapra, *Islam dan Tantangan Ekonomi*, Pent. Ikhwan Abidin. (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), 34., Janet Biehl, *Politik Ekologi Sosial: Munisipalisme Libertarian*, Pent. Setiaji. P. (Jakarta: Penerbit Daun Malam, 2016), 174., M. Dawam Rahardjo, "Krisis Kapitalisme Global: Ilusi Atau Realitas", dalam George Soros, *Open Society: Reforming Global Capitalism*, Pent. Sri Koesdiyantinah. (Jakarta: YOI, 2007), vi-xxvii.

terjadi konsekwensi moral dan etis di balik artikulasi politik yang dijalankan. Pemahaman tentang praktek korupsi, kolusi dan nepotisme (KKN) tidak bisa direduksi dengan mengandalkan perspektif juridis, namun juga ideologis dan politik. Dengan kata lain, terdapat konstruksi ideologi di balik praktek KKN yang meski bersifat personal dan subyektif namun cukup mempertegas bahwa ideologi tidak pernah berakhir dan mati. Tesis akhir dan kematian ideologi hanya bersifat formal dan konvensional dalam skala global yang mendasari praktek politik dan ekonomi internasional. Bahkan dalam skala global sekalipun terdapat kontroversi tentang keberlangsungan ideologis di atas.

Upaya memposisikan ideologi dalam skala mikro yang bersifat personal dan subyektif menjadi penting dalam arus pragmatisme politik dan ekonomi dewasa ini. Sebagaimana ditegaskan di atas, konstruksi ideologi memuat dua wujud yang bersifat tampak dan tersembunyi (*latent and manifest*). Ideologi laten merupakan konstruksi nalar dan kesadaran subyektif yang tidak mudah difahami pihak lain. Se jauh ini, perspektif fenomenologis dan kritis terhadap konstruksi ideologi laten di atas mengandalkan sejauh mana konstruksi tersebut dimanifestasikan dalam ruang publik, khususnya dalam struktur pemerintahan. Dengan mendasarkan pada manifestasi berupa fakta tindakan maka menjadi jalan bagi pemahaman tentang konstruksi nalar dan kesadaran subyektif. Pemahaman tentang nalar dan kesadaran subyektif tersebut merupakan langkah penting untuk menghindarkan justifikasi terhadap praktek korupsi dan manipulasi kekuasaan yang dijalankan. Sebaliknya, justifikasi tanpa pemahaman subyektif dalam diri aktor dengan hanya mengandalkan suatu fakta tindakan empiris hanya melahirkan klaim baik dan buruk semata.

Dari penegasan di atas tampak bahwa dimensi etika bukan sekedar sebagai justifikasi atau klaim atas moralitas baik dan buruk yang dijalankan individu maupun kelompok dalam struktur kekuasaan. Perbedaan etika dan moral di atas telah menjadi perhatian sebagian kalangan di mana moralitas merupakan bentuk perilaku dan praktek ekspresif yang juga tidak lepas dari unsur subyektif maupun obyektif. Sementara etika merupakan bentuk pemahaman terhadap moralitas di mana klaim tentang perbuatan baik dan buruk menuntut ragam perspektif dan pendekatan. Dalam pandangan Shomali, meski Ilmu-ilmu sosial khususnya sosiologi dan antropologi memperlihatkan perbedaan paradigma namun memuat perspektif dan pendekatan menarik bagi pemahaman tentang interaksi dan latarbelakang budaya individu. Dengan kata lain, suatu interaksi dalam struktur kekuasaan tidak bisa dilepaskan dari aspek budaya yang didalamnya memuat seperangkat pemikiran sebagai landasan suatu tindakan.²² Pandangan Shomali di atas

²²Menurut Verba, budaya politik adalah sistem kepercayaan empiris, simbol-simbol ekspresif dan nilai-nilai yang menegaskan tentang bagaimana tindakan politik tersebut dilakukan. Di Indonesia, menurut Feith, terdapat dua budaya politik yang dominan, yakni aristokrasi Jawa dan wiraswasta Islam. Sementara menurut Geertz sebagaimana dikutip oleh Marijan dan Lee, terdapat tiga kekuatan yang sejauh ini masih menjadi identitas aktor politik baik dalam konteks nasional maupun lokal, yakni santri, priyai dan abangan. Trikotomi Geertz tersebut sejalan dengan pandangan Elisabeth bahwa dalam masyarakat plural seperti Indonesia, diversitas Islam tidak saja mencakup perbedaan penafsiran atas al-Qur'an namun juga asimilasi antara Islam dengan budaya lokal. Komunitas-komunitas muslim ditempat lain menggambarkan bahwa Islam selalu mempunyai warna dari tradisi dan budaya lokal. Lihat, Gabriel Abraham Almond dan Sidney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (London: Sage Publications, 1989)., Kacung Marijan, "The Study of Political Culture In Indonesia", dalam Jurnal Masyarakat Kebudayaan dan Politik, Tahun xii, no. 2, April 1999, 57-66. Mei. H. Lee, "Does A Country's Politics Reflect the Design of its Culture? The Case of Indonesia", dalam *Taiwan International Studies Quarterly*, Vol. 3. No. 1. 2007, 99-121., Adriana Elisabeth, "The Indonesian

mempertegas bahwa konsekuensi etis yang diproduksi dan direproduksi oleh interaksi atau aksi politik tidak bisa hanya mengandalkan perspektif meta-etika dalam tradisi filsafat. Dengan kata lain, perspektif sosiologis dan antropologis, di samping filosofis, dapat diintegrasikan guna memperoleh pemahaman kritis tentang etika dan moralitas politik.²³

Urgensi perspektif sosio-filosofis terhadap konstruksi ideologis yang mendasari praktek politik dipandang penting sejalan dengan tantangan kapitalisme dan neoliberalisme di atas. Hal ini didasarkan bahwa ideologi tidak sekedar memuat seperangkat ide atau gagasan berikut proyeksi politik yang lepas dari kritik. Dimensi subyektifitas dalam konstruksi ideologi demikian dominan sehingga kerap kali terjebak pada apa yang disebut More sebagai utopia.²⁴ Ideologi utopis merupakan konstruksi ide dan gagasan subyektif yang lepas dari berbagai nalar dan kesadaran obyektif. Utopia dalam konstruksi ideologi tidak lebih sebagai imajinasi dan fantasi subyektif yang sengaja dipaksakan bagi pencapaian legitimasi di tengah masyarakat. Fenomena kapitalisme dan liberalisme sejak masa klasik hingga kontemporer memuat berbagai doktrin dan ajaran tentang kesejahteraan melalui syarat kebebasan dan kemerdekaan individualistik yang dijamin melalui regulasi negara. Padahal orientasi tersebut sejauh ini hanya bisa dijalankan oleh kekuatan elit politik dan ekonomi yang ditunjang dengan kuantitas dan kapasitas modal. Lebih jauh, regulasi baik hukum maupun politik yang di dalamnya memuat prinsip dan nilai-nilai moral dan etis kerap kali menampilkan penyimpangan dan penyelewengan di tengah kapasitas kapital yang mampu memperjual-belikan proses dan kebijakan hukum itu sendiri.

Paradigma `Irfani Etika Politik Islam

Upaya membangun paradigma kritis etika politik Islam merupakan keniscayaan di tengah arus pergeseran politik baik di kalangan ulama maupun politisi muslim secara umum. Argumentasi tentang Islam sebagai sistem etika dan moralitas politik dengan sendirinya menuntut upaya menghadirkan kembali nilai-nilai keagamaan tersebut dalam ruang publik politik. Lebih jauh, argumentasi di atas tidak sekedar sebagai reproduksi dari interpretasi doktrin dan ajaran Islam semata, namun juga memuat aspek historisitas mulai zaman kenabian hingga dinasti pemerintahan Islam abad pertengahan. Meski demikian, model pemahaman Islam di tengah keharusan dan tuntutan paradigma etika kritis dihadapkan pada tantangan normatifitas dan historisitas sebagaimana pemikiran Islam lainnya.²⁵ Bahkan pemahaman tentang Islam bercorak normatif dan historis tersebut turut berkontribusi lahirnya kelemahan peran dan fungsi kritis Islam itu sendiri dalam kehidupan politik.

Experience in Implementing Democracy”, dalam ed, Zoya Hassan, *Democracy in Muslim Societies: The Asian Experiences* (California: Sage Publications, 2007), 77.

²³Mohammad Shomali, *Relativisme Etika: Analisis Prinsip-prinsip Moralitas* (Jakarta: Serambi, 2005).

²⁴Menurut More, utopia adalah suatu khayalan tentang pulau yang di dalamnya terdapat kedamaian sehingga menjadi tujuan setiap individu meski baik pulau maupun kedamaian tersebut tidak pernah terbukti dalam kehidupan nyata. Lihat, Anne Murphy, *Thomas More*, terj. Hardono Hadi (Yogyakarta: Kanisius, 2001), 40., Thomas More, *Utopia* (London: Bibliolis Books Ltd, 2010), 68-90.

²⁵Dimensi normatifitas dan historisitas dalam Islam menggambarkan pemahaman Islam atas wahyu dan tradisi kenabian yang masih diwarnai sikap apologetik. Padahal sikap tersebut justru mereduksi kebenaran Islam, khususnya wahyu dan tradisi kenabian, secara kritis obyektif. Lihat, M. Atho' Mudzar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 19.

Sebagai sumber nilai-nilai moral dan etis dalam Islam, reinterpretasi atas Al Quran dan Sunnah merupakan langkah penting di tengah dinamika kehidupan sosial dan politik kontemporer. Reinterpretasi tersebut merupakan langkah untuk melahirkan pandangan, gagasan dan bahkan paradigma etika politik sesuai dengan kompleksitas kehidupan politik kontemporer. Hal ini didasarkan bahwa terdapat perbedaan diametral antara kehidupan politik di masa dinasti pemerintahan Islam abad pertengahan di satu sisi dengan fenomena serupa di era kontemporer. Dalam dinasti pemerintahan Islam, budaya feodalisme dan patrimonialisme tentu tidak sama jika dibandingkan dengan budaya serupa di era kontemporer. Demikian pula, pergulatan ideologi politik dan ekonomi di masa dinasti pemerintahan Islam juga tidak demikian kompleks jika dibandingkan dengan era kontemporer. Perbedaan aspek budaya dan ideologi di atas dengan sendirinya menuntut rekonstruksi pemahaman melalui reinterpretasi atas dua sumber doktrin dan ajaran Islam di atas.

Rekonstruksi paradigma etika politik dalam Islam merupakan keniscayaan di tengah kompleksitas arus kapitalisme dan neoliberalisme kontemporer sebagai anak kandung modernitas. Keharusan rekonstruksi di atas di samping menuntut reinterpretasi kritis atas sumber doktrin dan ajaran Islam, Al Quran dan Sunnah, juga metode dan pendekatan kritis yang berbeda dengan periode abad pertengahan Islam. Dalam periode tersebut, paradigma etika politik masih memperlihatkan dominasi metode dan pendekatan fikih jika dibandingkan dengan sosiologis dan filosofis.²⁶ Di samping itu, meski terdapat doktrin dan ajaran tentang etika dan moralitas yang disebut dengan akhlaq namun mengalami reduksi di wilayah tasawuf atau sufisme.²⁷ Dua metode dan pendekatan, yakni tasawuf dan fikih, memperlihatkan reduksionitas jika dihadapkan pada kompleksitas problematis politik di era kontemporer. Hal ini didasarkan bahwa dimensi etika dan moralitas politik dewasa ini tidak bisa dijustifikasi dengan ukuran benar dan salah atau baik dan buruk. Lebih jauh, dimensi tersebut juga tidak bisa dijustifikasi dengan ukuran kafir, mukmin, munafik dan sebagainya. Meski demikian, baik pendekatan fikih maupun tasawuf dapat difungsikan sebagai unsur dalam kerangka paradigma etika kritis dalam politik Islam melalui dialektika dengan perspektif keilmuan modern baik dalam sosiologi maupun filsafat kontemporer.

Dalam struktur kapitalisme dan neoliberalisme politik kontemporer, keharusan paradigma kritis dalam etika politik memuat berbagai asumsi dan preskripsi mengenai keberlangsungan praktek dan tindakan politik itu sendiri. Secara sosiologis, praktek dan tindakan politik di samping bersifat empiris dan rasional serta behavioris namun tidak bisa dilepaskan dari motif dan kesadaran laten yang mendasarinya. Dominasi paradigma tiga paradigma tersebut dengan sendirinya mempengaruhi pandangan etis dan moral tentang kaum elit dalam struktur kekuasaan maupun pemerintahan. Tiga model

²⁶Pandangan ini tampak dari konsep etika politik Ibn Taimiyah dengan menawarkan suatu sistem (*manhaj*) di bidang kepemimpinan, hukum, hubungan antar manusia atau warga negara. Lihat, Ibn Taimiyah, *al-Siyasah al-Syari'ah fi Ishlah al-Ra'i wa al-Ra'iyah* (Mesir: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1969).

²⁷Ajaran dan doktrin etika dan moralitas ini tampak dari pandangan al-Ghazali dan sebagian kaum sufi yang konsisten di jalur akhlak tasawuf. Keharusan transformasi moral dan etis dari tradisi tasawuf ke dalam politik menjadi penting di tengah problem politik dalam struktur kapitalisme dan neoliberalisme berikut dampak yang ditimbulkan kepada umat Islam, khususnya aktor dan politisi muslim. Dalam tradisi Islam, intervensi ajaran moral dan etis tersebut dapat mengambil dari kaum sufi, misalnya al-Ghazali di mana figur ulama ini punya pengalaman politik di zamannya. Lihat, Ahmad Zaini, "Pemikiran Tasawuf Imam al-Ghazali", dalam jurnal *Esoterik*, No. 1. Vol. 2. tahun 2016, 146-159.

paradigma di atas memandang dan menilai suatu praktek dan tindakan politik hanya berputar di wilayah nalar dan kesadaran inderawi, pertimbangan akal budi serta perilaku yang berjalan secara evolusioner. Tiga model paradigma di atas sengaja menempatkan dan memposisikan praktek dan tindakan politik sebagai suatu fakta. Lebih jauh, tiga paradigma tersebut sengaja menghindari unsur dan nilai-nilai kesadaran subyektif di balik model tindakan dan praktek politik.

Meski demikian, tiga paradigma di atas juga berkontribusi terhadap paradigma etika politik di mana suatu tindakan atau praktek politik khususnya konsekuensi moral dan etis menuntut bukti-bukti empiris dan faktual sebelum melahirkan justifikasi baik atau buruk. Dengan kata lain, justifikasi tersebut tidak jauh berbeda dengan paradigma hukum positivis dan empiris sekaligus memperlihatkan kesamaan dengan pendekatan sistem dalam teori etika politik Ibn Taimiyah di atas. Namun reduksionitas tiga paradigma di atas menimbulkan konsekuensi serius bagi rekonstruksi etika politik baik secara paradigmatis maupun praksis. Hal ini didasarkan bahwa fakta moral dan etis yang hanya berpijak atas bukti-bukti empiris dan faktual di samping membuka celah bagi tindakan berbasis rasionalitas instrumental juga tidak menyentuh dimensi substansial dan esensial dalam diri individu.²⁸ Rasionalitas instrumental di balik suatu tindakan dan praktek politik menitikberatkan pada sarana-sarana bagi pencapaian tujuan tertentu. Dalam rasionalitas instrumental, bukti suatu tindakan baik bersifat moral dan etis atau sebaliknya menjadi bagian dari rekayasa aktor politik yang dapat diungkap atau sebaliknya. Dengan demikian, dimensi moral dan etis dalam tiga paradigma tersebut dinilai belum memberikan jaminan maksimal bagi pelembagaan etika politik itu sendiri baik secara personal maupun institusional.

Paradigma etika kritis Islam, khususnya dalam politik Islam, menjadi tuntutan sekaligus keharusan di tengah praktek politik baik secara sosiologis dan filosofis yang masih memperlihatkan berbagai kelemahan fundamental. Dalam Islam, dimensi etika dalam diri individu tidak bisa difahami secara fragmentatif namun komprehensif. Berbagai pandangan filosof politik Islam klasik di atas mempertegas bahwa etika bukan sekedar persoalan baik dan buruk dalam konteks moral namun juga menuntut cara pandang yang berasal dari struktur nalar dan kesadaran di balik tindakan individu di atas. Dengan kata lain, fakta moral berupa tindakan atau perbuatan baik dan buruk

²⁸Perdebatan dalam teori sosial kontemporer berupa sikap fundamentalisme subyektif di satu sisi dengan fundamentalisme obyektif di sisi lain direspon sebagian pemikir sosial, khususnya Ritzer dan Giddens. di mana keduanya menawarkan apa yang disebut paradigma ganda dan paradigma strukturasi. Paradigma ganda Ritzer, yakni fakta sosial, definisi sosial dan perilaku sosial, memperlihatkan sikap akomodatif sejak lahirnya revolusi ilmiah yang digagas Kuhn. Demikian pula, paradigma strukturasi Giddens memberikan solusi atas sikap fundamentalis di atas. Meski paradigma kritis berada di luar tawaran Giddens dan Ritzer namun sesungguhnya patut dipertimbangkan. Hal ini didasarkan bahwa meski paradigma kritis dinilai anarkis namun sesungguhnya menjadi aspek penting bagi keharusan rekonstruksi dan reaktualisasi etika politik yang bercorak praksis, profetik dan emansipatoris. Dalam tradisi pemikiran Islam, kehadiran paradigma `Irfani yang demikian subyektif dan esoteris juga mendapat gugatan sebagian pihak jika dibandingkan dengan paradigma Bayani dan Burhani. Namun terlepas dari berbagai problem di atas, lahirnya paradigma `Irfani dalam etika politik tidak bisa dilepaskan dari kondisi posmodernisme yang menghargai dan mengakomodasi berbagai paradigma keilmuan bercorak partikularistik. Untuk diskusi mengenai problem paradigma di atas, lihat, George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2014), Thomas Kuhn, *Perang Paradigma dalam Revolusi Sains* (Bandung: Rosdakarya, 2005), B. Herry Priyono, *Anthony Giddens: Suatu Pengantar* (Jakarta: KPG, 2002), 18-19., Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Cambridge: Polity Press, 1985), 1-40.

belum memberikan pemahaman maksimal. Hal ini didasarkan bahwa fakta moral tersebut bukan sebagai suatu tindakan yang lahir secara natural. Beberapa teori sosial dalam payung filsafat fenomenologi mempertegas bahwa suatu tindakan manusia merupakan bentuk konstruksi yang berpijak dari nalar dan kesadaran subyektif. Tugas sosiologi, menurut Berger, bukan mengarah pada fakta itu sendiri namun sesuatu yang mendasari lahirnya fakta tersebut.²⁹ Dalam perspektif dramaturgi Goffman, fakta moral berupa tindakan baik dan buruk merupakan bagian rangkaian permainan sandiwara di mana individu dapat membangun impresi atau kesan normatif dan etis di balik tindakannya. Manajemen impresi atau kesan lahir dari kesadaran subyektif dengan berbagai kepentingan laten yang dipresentasikan dalam ruang publik.³⁰ Fakta moral, dengan demikian, merupakan bagian dari interaksi simbolik di mana secara dramaturgis tidak lebih sebagai manajemen kesan untuk membangun citra dan konsep diri positif di hadapan publik.

Pandangan beberapa teori sosial, yakni konstruksionisme sosial dan interaksi simbolik di atas, tampak dekonstruktif terhadap paradigma fakta sosial maupun behaviorisme sosial. Meski demikian, kecenderungan dekonstruktif tersebut masih memperlihatkan kelemahan berupa ambivalensi dan ambiguitas tentang bagaimana praktek moral dan etis itu dijalankan secara ideal. Persoalan tersebut mendasari paradigma kritis dalam payung filsafat dan Ilmu-ilmu sosial kritis mazhab Frankfurt untuk menaggulangi berbagai kelemahan di atas. Dalam perspektif filsafat dan teori sosial kritis, keharusan dekonstruksi merupakan agenda penting dalam teori filsafat kritis dan Pos-strukturalis untuk membongkar unsur-unsur di balik nalar dan kesadaran baik subyektif maupun obyektif. Dekonstruksi dalam tradisi Pos-strukturalisme lebih dikenal sebagai metode kritik sastra namun memberikan bentangan teoritis dan metodologis yang meski secara impresif dinilai anarkis namun sesungguhnya menjadi kebutuhan mendasar.³¹

Dalam etika politik, dekonstruksi memfokuskan pada suatu fakta moral yang tidak dinilai sebagaimana dan apa adanya (*das sein*) namun juga bagaimana seharusnya (*das sollen*). Fakta moral bercorak naturalistik hanya mengandung kebenaran deskriptif dan naratif namun memperlihatkan kemiskinan tentang ragam motif laten di balik struktur nalar dan kesadaran subyektif. Operasionalitas dekonstruksi secara ideal mengarah bagaimana struktur nalar dan kesadaran laten dan subyektif tersebut dapat

²⁹Peter L. Berger, *Humanisme Sosiologi*, terj. Daniel Dhakidae (Jakarta: Inti Sarana Aksara, 1985), 10., Peter L Berger, *Sosiologi Ditafsirkan Kembali*, terj.Heri J (Jakarta: LP3ES, 1985), 19.

³⁰Stephen Littlejohn dan Karen A Foss, *Theories of Human Communications*, 8th edition (California: Wardworth, 2005), 11-12.

³¹Menurut Zima, Kecenderungan kritis ini karena dekonstruksi sebagai pendekatan teoritis kerap kali melakukan subversi prasangka dan ide-ide rasional yang kita terima kemudian menjadi kesadaran dalam kehidupan sehari-hari. Menurut Stocker, dekonstruksi sebenarnya bukan merupakan teori namun sebagai gerakan baik dalam filsafat maupun dalam kesadaran yang mencoba digambarkan oleh fenomenologi. Dengan kata lain, dekonstruksi merupakan suatu proses dan gerakan yang menjadi kekuatan material pemikiran ketimbang sebagai pendekatan filosofis. Adapun yang dimaksud dengan proses tersebut mencakup tentang perbedaan antara kehadiran nyata dengan representasi di mana keduanya tampak sama dalam kesadaran meski mengandung perbedaan. Proses dan gerakan dekonstruksi ini kemudian memposisikan-nya sebagai suatu teori yang hidup (*live-theory*). Lihat, Peter V. Zima, *Deconstruction and Critical Theory* (London: Continuum, 2002), 30., James K.A. Smith, *Jacques Derrida: Live Theory* (New York: Continuum, 2005)., Barry Stocker, *Derrida on Deconstruction* (New York: Routledge, 2006) 177-178.

diungkap secara komprehensif. Meski demikian, operasionalitas dekonstruksi di atas menuntut suatu standar etika dan moral ideal yang mendasari evaluasi atas kontinuitas dan pergeseran pemikiran dan aksi politik tersebut. Operasionalitas dekonstruksi di atas bukan sebagai bentuk pengadilan moral dan etis terhadap individu, khususnya politisi atau aktor politik, namun dapat dibingkai ke dalam agenda demokratis politik, khususnya tindakan komunikatif. Menurut Habermas, suatu tindakan komunikatif dalam praktek deliberasi (musyawarah) meniscayakan ruang publik (*public sphere*) yang berpijak dari prinsip egalitarian dan bebas dari dominasi.³²

Beberapa prinsip di atas tidak bisa hanya dipandang secara normatif namun juga praksis mengingat ruang publik dalam negara demokratis kerap kali memperlihatkan tradisi dan budaya patrimonial yang justru menghambat pelaksanaan prinsip di atas. Budaya tersebut tampak dominan dalam praktek politik di Indonesia sehingga berbagai problem moral dan etis kerap kali tenggelam di tengah dominasi dan hegemoni patrimonialisme. Operasionalitas dekonstruksi melalui tindakan komunikatif juga menuntut sikap transparansi serta bebas dari berbagai manajemen kesan dan simbol-simbol lain yang dapat memperlemah praktek deliberasi. Transparansi dalam praktek demokratis tidak bisa hanya berpijak pada logika-logika hukum dalam negara demokratis namun juga memuat struktur kesadaran moral dan etis. Hal ini didasarkan bahwa penguatan logika-logika hukum di balik praktek deliberasi dan tindakan komunikatif dengan mengabaikan struktur kesadaran moral dan etis justru memperlihatkan permainan retorika politik yang tidak berbeda dengan logika kaum sofis di Yunani periode klasik. Bentuk kekuatan logika hukum tersebut memperlihatkan dominasi rasionalitas instrumental ketimbang rasionalitas nilai di mana kebenaran hanya diukur dengan kemenangan dan kekalahan logika dan retorika.

Operasionalitas dekonstruksi ke dalam struktur nalar dan kesadaran yang bersifat laten dan subyektif di atas mempertegas dimensi kemanusiaan yang memuat dua unsur utama, yakni akal dan jiwa. Dalam tradisi filsafat Barat baik klasik maupun modern, dua unsur tersebut menjadi perhatian besar meski sengaja dikubur oleh sebagian mazhab dan diangkat kembali oleh mazhab lain. Dimensi akal dan jiwa dalam filsafat Barat tersebut memperlihatkan dengan tradisi filsafat Islam. Jika mengacu dari pandangan al-Jabiri, tiga paradigma filsafat Islam yakni Bayani, Burhani dan `Irfani di satu sisi memperlihatkan konvergensi namun di sisi lain merupakan kelebihan paradigmatis dalam filsafat Islam atas Barat.³³ Dengan kata lain, meski tradisi kritis dalam filsafat Barat mengangkat kembali dimensi nalar dan kesadaran serta akal dan jiwa namun masih berada dalam lingkaran mazhab-mazhab modern warisan pencerahan. Hal ini berbeda dengan Islam di mana paradigma `Irfani menjadi kelebihan di atas tradisi filsafat Barat sekaligus menjadi perspektif menarik terhadap pembahasan tentang etika politik.

Istilah `Irfani secara etimologis berasal dari bahasa Arab, yaitu `arafah sebagai akar kata ma`rifah yang berarti pengetahuan. Dalam pandangan Yazdi, pengetahuan `Irfani berbeda dengan jenis pengetahuan lain yang bercorak rasionalis dan empiris. Pengetahuan tersebut hanya diperoleh melalui pencapaian pengalaman spiritual berupa

³²Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of Public Sphere* (Cambridge and Massachusetts: The MIT Press, 1993), 27. Jim McGuigan, *Culture and The Public Sphere* (London and New York: Routledge, 1996), 177.

³³Untuk diskusi lebih lanjut mengenai pandangan al-Jabiri, lihat, *Takwin al-`Aql al-`Araby* (Beirut: al-Markaz al-Taahafy al-`Araby, 1990).

makna hakekat dari Tuhan kepada hambaNya dengan landasan cinta (*mahabbah*).³⁴ Pengalaman spiritual melalui praktek sufistik tersebut mempertegas bahwa pengetahuan `Irfani memposisikan hati atau batin sebagai sarana utama. Di antara praktek-praktek tersebut mencakup *takhalli* (pembersihan diri dari sifat-sifat tercelah), *tahalli* (menghiasi diri dengan sifat dan tindakan terpuji) dan *tajalli* (suatu tingkat di mana Allah menyinari ilmu dan kehidupan dengan terbukanya tirai atau hijab).³⁵

Paradigma `Irfani dalam filsafat Islam di atas merupakan tradisi yang telah menyejarah sejak abad pertengahan Islam yang kemudian direkonstruksi sesuai dengan ruang dan waktu yang meruanglingkupi. Dalam Islam, paradigma tersebut berasal dari tradisi tasawuf atau sufisme yang menduduki posisi penting dalam doktrin dan ajaran Islam. Dalam tradisi tasawuf, `Irfani tidak bisa direduksi hanya sebagai bentuk pengalaman spiritual yang dikaitkan dengan ajaran tentang kebersatuan antara manusia dengan Tuhan (*wahdah al-Wujud*). Lebih jauh, `Irfani merupakan medan bagi integrasi antara dimensi imanen dan transenden, material dan spiritual, metafisika dan etika. Dengan kata lain, `Irfani merupakan suatu visi agung yang melahirkan pancaran kebajikan diri (*al-Ihsan*) di balik praktek ritualisme dan spiritualisme Islam. Visi agung dan kebajikan dalam `Irfani tersebut merupakan keniscayaan bagi setiap muslim yang tidak perlu dipertanyakan kembali. Hal ini didasarkan bahwa kebajikan diri sebagai muslim merupakan suatu proses menjadi (*process of being*) yang punya landasan teologis dan normatif serta spiritualis dalam Islam.

Urgensi dan relevansi `Irfani sebagai paradigma kritis dalam etika politik Islam berkontribusi penting bagi paradigma etika dalam Islam sebelumnya yang berpijak dari fikih. Sebagai paradigma kritis, `Irfani tidak sekedar mempertanyakan suatu praktek dan tindakan politik yang bersifat rasional dan prosedural baik dalam pengertian juridis maupun etis. Upaya mempertanyakan politik di atas menjadi penting sejalan dengan posisi politik itu sendiri dalam ajaran Islam. Di samping itu, kemajuan ideologis, khususnya kapitalisme dan neoliberalisme kontemporer menjadi struktur baru yang menimbulkan konsekwensi-konsekwensi moral dan etis yang tidak bisa hanya mengandalkan argumentasi rasional dan prosedural semata. Lebih jauh, paradigma `Irfani juga mengarah pada reafirmasi dan rekonfirmasi diri subyek menyangkut dimensi kesadaran religiusitas dan spiritualitas terutama bagi kalangan Islam. Dengan demikian, paradigma tersebut memuat dekonstruksi yang meski tidak dilakukan secara transparan dalam ruang publik melalui argumentasi-argumentasi rasional sebagaimana ditegaskan Habermas namun mampu memberikan daya tonjok psikologis (*psychological striking force*) yang demikian kuat.

Dalam praktek demokratis politik, `Irfani sebagai paradigma etika kritis dalam Islam menuntut manifestasi atau perwujudan ke dalam realitas empiris. Tuntutan dan keharusan tersebut merupakan keniscayaan di tengah kritik terhadap paradigma tersebut yang lebih bersifat subyektif daripada obyektif. Dalam praktek demokrasi, `Irfani sebagai paradigma etika memuat unsur kesadaran yang dibangun dari sistem keseimbangan di atas, yakni antara dimensi imanen dan transenden, material dan spiritual, metafisika dan etika. Struktur kesadaran dari beberapa unsur tersebut dengan

³⁴Mehdi Hairi Yazdi, *Ilmu Hudhuri: Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin M. (Bandung: Mizan, 1994), 47.

³⁵M. Baidhowi Muslih, *Iradah Sumbiyah* (Malang: LP3MH, 2003), 27.

sendirinya melahirkan suatu pandangan moderat tentang praktek demokrasi dan politik dengan tetap konsisten menjunjung nilai-nilai yang mendasarinya. Kemajuan kapitalisme dan neoliberalisme baik politik maupun ekonomi, manifestasi etika kritis dalam paradigma `Irfani tersebut menjadi kekuatan kritis yang mendasari pemikiran dan aksi politik itu sendiri. Hal ini didasarkan bahwa terdapat konsekuensi berupa pergeseran nilai-nilai kultural dan religius akibat kapitalisme dan neoliberalisme terhadap individu maupun institusi politik berupa praktek gaya hidup hedonis, pragmatis dan manipulatif.

Gaya hidup di atas merupakan wujud atau ekspresi yang berpijak dari logika kapitalisme dan neoliberalisme, yakni dari modal menuju modal. Adapun paradigma `Irfani yang berpijak dari tradisi sufisme Islam tidak bisa difahami sebagai entitas pengetahuan semata namun juga pencapaian spiritual tertentu yang meniscayakan penghancuran nalar dan kesadaran hedonis dan pragmatis serta manipulatif yang direproduksi oleh kapitalisme dan neoliberalisme di atas. Di samping itu, etika kritis dari paradigma `Irfani meniscayakan praktek demokratis di mana suatu pemikiran dan aksi politik harus mengedepankan rasionalitas nilai-nilai daripada instrumental. Dominasi rasionalitas nilai tersebut merupakan reproduksi pengalaman spiritual di mana kepercayaan (*trust*) mewujud dalam pemikiran dan aksi politik. Manifestasi kepercayaan bercorak rasional dan spiritual ini mempertegas tentang kehadiran dan pengawasan Tuhan di setiap pemikiran dan aksi politik yang rentan mengarah pada praktek manipulasi dan korupsi. Dengan mewujudkan kehadiran Tuhan tersebut maka terdapat suatu kesadaran transendental berupa kejujuran diri meski tanpa kehadiran aparat yudikatif dalam memberantas berbagai penyimpangan kebijakan politik.

Dalam ruang publik politik, etika kritis dalam payung paradigma `Irfani di atas juga mendasari proses demokratisasi khususnya tindakan komunikatif politik. Konsistensi menghadirkan Tuhan dalam struktur kesadaran `irfani mendorong praktek komunikasi politik yang berpijak dari rasionalitas nilai dan moralitas. Di samping itu, praktek dramaturgi politik dengan sendirinya dinilai tidak lagi penting di tengah kesadaran yang bersifat apa adanya di samping bagaimana seharusnya. Secara sosiologis, kesadaran `irfani di atas melahirkan proyeksi pemikiran dan tindakan politik yang disebut Habermas dengan deliberasi.³⁶ Meski demikian, deliberasi tersebut tidak saja direproduksi oleh kesadaran rasional dan empiris namun juga diperkuat oleh dimensi etika kritis yang berpijak dari kesadaran `irfani di atas. Dalam perspektif `Irfani, deliberasi merupakan praktek komunikasi sebagai perwujudan nalar dan kesadaran yang menuntut pendekatan dialektis dan intersubyektif. Dialektika dan intersubyektifitas ini meniscayakan hubungan antara aktor politik dengan masyarakat secara egalitarian sebagai syarat mutlak membangun konsensus yang berpijak dari nalar dan kesadaran kolektif.

Kesimpulan

Paradigma `Irfani merupakan bagian dari paradigma dalam pemikiran Islam yang direproduksi dari khazanah Islam klasik namun punya relevansi dengan kondisi kontemporer, khususnya dalam pemikiran politik Islam. Dalam filsafat etika, paradigma

³⁶Armando Salvatore, *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism and Islam* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 11. Thomas Murphy, "Deliberative Democracy and Public Sphere: Answer or An Anachronism", dalam Benedetto Fontana, ed, *Talking Democracy: Historical Perspective on Rethoric and Democracy* (Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2004), 213-214.

`Irfani menitikberatkan pada dimensi batin yang memuat spiritualitas transendental yang sejalan dengan tradisi sufisme atau tasawuf dalam Islam. Dalam Islam, sufisme atau tasawuf tersebut memuat dimensi akhlak yang disebut etika atau moralitas yang berasal dari tradisi kenabian dan kaum ulama baik klasik maupun kontemporer. Konsep tasawuf-akhlak dalam tradisi sufisme di atas merupakan dimensi penting dalam memperkuat paradigma etika baik secara filosofis maupun politik. Secara filosofis, etika dalam perspektif `Irfani tidak sekedar sebagai konsep tentang baik dan buruk dalam pengertian rasional dan empiris namun berangkat dari kesadaran transendental. Demikian pula, etika politik tidak sekedar mendasarkan pada bagaimana proses interaksi dan komunikasi dibangun melalui pertimbangan rasional dan empiris dengan ragam modus interaksionisme simbolik dan dramaturgis namun secara fundamental memuat prinsip kepercayaan dan keterbukaan yang berpijak dari nilai-nilai kejujuran dan kebajikan.

Relevansi paradigma `Irfani di tengah arus kapitalisme dan neoliberalisme kontemporer, khususnya di bidang politik dapat menjadi perspektif kritis atas dominasi rasionalitas instrumental. Dalam praktek politik, dominasi rasionalitas instrumental tersebut menjadi faktor lahirnya berbagai praktek, perilaku dan tindakan koruptif dan manipulatif akibat arus modal yang menjadi kekhasan demokrasi liberal dalam payung kapitalisme dan neoliberalisme di atas. Di Indonesia, relevansi paradigma `Irfani di tengah praktek politik koruptif dan manipulatif bias modal demikian penting mengingat sebagian besar aktor politik atau politisi dalam struktur pemerintahan atau kekuasaan didominasi kaum santri. Relevansi paradigma tersebut menjadi fungsi kritis untuk mengembalikan kesadaran transendental di tengah pusaran korupsi dan manipulasi kekuasaan di atas. Dengan demikian, dimensi kritis dalam paradigma tersebut mengarah pada dekonstruksi terhadap rasionalitas instrumental menuju rekonstruksi rasionalitas transendental.

Daftar Pustaka

- al-Ghazali, Abu Hamid. *al-Iqtishad fi al-'Itiqad*, Mesir: Maktabah al-Jundi, 1518.
 ----- *at-Tibr al-Masbuk fi Nashihat al-Muluk*, Beirut: Dar al-Kutub
 al-'Ilmiyah, tt.
 -----, *Ihya' `Ulum ad-Din*, Juz II, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah,
 tt.
 al-Jabiri, Muhammad Abeed. *Takwin al-'Aql al-'Araby*, Beirut: al-Markaz al-Taahafy
 al-'Araby, 1990.
 Almond, Gabriel Abraham dan Verba, Sidney. *The Civic Culture: Political Attitudes
 and Democracy in Five Nations*, London: Sage Publications, 1989.
 Antonius S, Bungaran. ed, *Otonomi Daerah, Etnonasionalisme dan Masa Depan
 Indonesia*, Jakarta: YOI, 2010.
 Arkoun, Muhammad. *Rethinking Islam: Common Question and Uncommon Answer*,
 Oxford: Westview Press, 1994.
 Bell, Daniel. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in Fifties*, New
 York: The Free Press, 1960.

- Bellah, Robert N. *Beyond Belief: Essays on Religion in A Post-Traditional World*, New York: Harper and Row, 1970.
- Berger, Peter L. *Sosiologi Ditafsirkan Kembali*, terj. Heri J, Jakarta: LP3ES, 1985.
- .. *Humanisme Sosiologi*, terj. Daniel Dhakidae, Jakarta: Inti Sarana Aksara, 1985.
- Bertens, K. *Etika*, Jakarta: Gramedia, 2007.
- Biehl, Janet. *Politik Ekologi Sosial: Munisipalisme Libertarian*, Pent. Setiaji. P., Jakarta: Penerbit Daun Malam, 2016.
- .. *Habermas's Critical Theory of Society*, Albany: State University of New York Press, 1991.
- Chapra, Muhammad Umer. *Islam dan Tantangan Ekonomi*, Pent. Ikhwan Abidin, Jakarta: Gema Insani Press, 2000.
- El-Fadl, Khaled M. Abou. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Woman*, Oxford: Oneworld Publications, 2003.
- Elisabeth, Adriana. "The Indonesian Experience in Implementing Democracy", dalam Hassan, Zoya, ed. *Democracy in Muslim Societies: The Asian Experiences*, California: Sage Publications, 2007.
- Fahmi, Khairul. *Prinsip Kedaulatan Rakyat dalam Penentuan Sistem Pemilu Anggota Legislatif*, dalam Jurnal Konstitusi, No. 3. Vol. 7, 2010.
- Fukuyama, Francis. *Kemenangan Kapitalisme dan Demokrasi Liberal*, terj. M. Husein Amrullah, Yogyakarta: Penerbit Qalam, 1992.
- Geertz, Clifford. *Abangan Santri dan Priyai dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1985.
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press, 1991.
- .. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press, 1985.
- Habermas, Jurgen. "Modernity: Un Finished Project", dalam d'Entreves, Maurizio Passerin dan Benhabib, Seyla, ed. *Habermas and The Unfinished Project of Modernity*, Cambridge and Mass: The MIT Press, 1997.
- .. *The Structural Transformation of Public Sphere*, Cambridge and Massachusetts: The MIT Press, 1993.
- Haidar, M. Ali. *Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik*, Jakarta: Gramedia, 1994.
- Jailani, Imam Amrusi. "Piagam Madinah: Landasan Filosofis Konstitusi Negara Demokratis", dalam Jurnal *Al-Daulah*, No. 2. Vol. 6, 2016.
- Kane, John. *The Politics of Moral Capital*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Kuhn, Thomas. *Perang Paradigma dalam Revolusi Sains*, Bandung: Rosdakarya, 2005.
- Lee, Mei. H. "Does A Country's Politics Reflect the Design of its Culture? The Case of Indonesia", dalam *Taiwan International Studies Quarterly*, Vol. 3. No. 1. 2007.
- Littlejohn, Stephen dan Foss, Karen A. *Theories of Human Communications*, 8th edition, California: Wardworth, 2005.
- Luth, M. Thohir. *M. Natsir: Dakwah dan Pemikirannya*, Jakarta: Gema Insani Press, 1999.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1999.

- Marijan, Kacung. "The Study of Political Culture In Indonesia", dalam Jurnal Masyarakat Kebudayaan dan Politik, Tahun xii, no. 2, April 1999.
- McGuigan, Jim. *Culture and The Public Sphere*, London and New York: Routledge, 1996.
- More, Thomas. *Utopia*, London: Bibliolis Books Ltd, 2010.
- Mudzar, M. Atho`. *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Murphy, Anne. *Thomas More*, terj. Hardono Hadi, Yogyakarta: Kanisius, 2001.
- Murphy, Thomas. "Deliberative Democracy and Public Sphere: Answer or Anachronism", dalam Fontana, Benedetto ed, *Talking Democracy: Historical Perspective on Rethoric and Democracy*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2004.
- Muslih, M. Baidhowi. *Iradah Sumbiyah*, Malang: LP3MH, 2003.
- Newton, Kenneth. "Institutional Confidence and Social Trust: Aggregate and Individual Relation" dalam Torcal, Mariano dan Montero, Jose Ramon, ed. *Political Disaffection in A Contemporary Democracies: Social Capital, Institutions and Politics*, London and New York: Routledge, 2006.
- Pojman, Louis P. dan Fieser, James. *Ethics Discovering Right and Wrong*, Boston: Wadsworth, 2012.
- Pranowo, M. Bambang. *Orang Jawa Jadi Teroris*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011.
- Priyono, B. Herry. *Anthony Giddens: Suatu Pengantar*, Jakarta: KPG, 2002.
- Rahardjo, M. Dawam. "Krisis Kapitalisme Global: Ilusi Atau Realitas", dalam Soros, George. *Open Society: Reforming Global Capitalism*, Pent. Sri Koesdiyantinah. Jakarta: YOI, 2007.
- Ritzer, George. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2014.
- Salvatore, Armando. *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism and Islam*, New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Setiyono, Budi. "Korupsi Transisi Demokrasi dan Peran Organisasi Civil Society: Suatu Tinjauan Teoritis", Jurnal *Politika*, Vol. 1, No. 1, 2010.
- Shomali, Mohammad. *Relativisme Etika: Analisis Prinsip-prinsip Moralitas*, Jakarta: Serambi, 2005.
- Smith, James K.A. *Jacques Derrida: Live Theory*, New York: Continuum, 2005.
- Stocker, Barry. *Derrida on Deconstruction* (New York: Routledge, 2006).
- Taimiyah, Ibn. *al-Siyasah al-Syari`ah fi Ishlah al-Ra`i wa al-Ra`iyah*, Mesir: Dar al-Kitab al-`Arabi, 1969.
- Uslaner, Eric M. *The Moral Foundation of Trust*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Wan Daud, Wan Mohd Nor. *Filsafat dan Praktek Pendidikan Islam Syed Muhammad Naquib al-Attas*, Bandung: Mizan, 2003.
- Warid, Achmad. "Fiqh Politik NU: Studi Pergeseran Dari Politik Kebangsaan ke Politik Kekuasaan", dalam Jurnal *Asy-Syir`ah*, No. 1. Vol. 43, 2009.
- Watson, CW. "The Changing Nature of Elites in Indonesia Today", dalam Cris Shore and Stephen Nugent, *Elite Cultures: Anthropological Perspectives*, London and New York: Routledge, 2002.
- Watt, W. Montgomery. *Muhammad: Prophet and Statesman*, Oxford: Oxford University Press, 1961.

- Wessels, Antonie. *A Modern Arabic Biography of Muhammad: A Critical Study of Muhammad Husayn Haykal's Hayat Muhammad* Leiden: E.J. Brill.
- Yazdi, Mehdi Hairi. *Ilmu Hudhuri: Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin M. Bandung: Mizan, 1994.
- Zaini, Ahmad. "Pemikiran Tasawuf Imam al-Ghazali", dalam jurnal *Esoterik*, No. 1. Vol. 2. tahun 2016.
- Zein, Fuad Muhammad. "Kritik Konsep Politik Machiavelli dalam Perspektif Etika Politik Islam: Perbandingan Dengan Teori Etika Politik al-Mawardi", dalam jurnal *Mahkamah*, No. 2. Vol. 1. Juni 2016.
- Zima, Peter V. *Deconstruction and Crytical Theory*, London: Continuum, 2002).