

MENGURAI KEMBALI MANUSIA-POLITIK ISLAM

Syamsul Asri, Muhammad Fikri Amra

Universitas Fajar, Makassar

Email: syamsulasri@unifa.ac.id, muhammadfikriamra@unifa.ac.id

Abstract:

Muslim intellectual traditions and societies are characterized prophetic since its inception, thus marked by specific perception and awareness about the deepest meaning of reality and its relationship with The Ultimate Truth. This perception and awareness play pivotal role in construing everyday lives of society in all aspect, including political one. Although there is no single definition about the meaning and boundaries of islamic politics, the legacy of propfetic dimension as mentined before still play as doctrinal and operational ground of everyday islamic politics. The purpose of this paper is to shed new light on the basis for islamic politics by recentering insan kamil as a prime example of homo politics in Islam. By examining primer and secunder sources, the purpose of this paper will be reached by utilizing literatur review with content analysis on insan kamil as the role model for homo politics.

Keywords:

Homo-Politics, Insan Kamil

Abstrak:

Khazanah intelektual dan sosial masyarakat Islam sedari awalnya berkarakter profetik, ini berarti sejenis persepsi dan kesadaran tentang realitas terdalam segala sesuatu dalam hubungan dinamisnya dengan al-Haq senantiasa menempati posisi sentral dalam konstruksi masyarakat Islam sehari-hari, tak terkecuali dalam politik. Meski tidak pernah ada keseragaman definisi tentang makna dan batasan politik Islam, warisan profetik tetap menjadi landasan doktrin dan operasional penyelenggaraan politik Islami. Tujuan makalah ini adalah memberi basis baru bagi politik Islam dengan menjadikan insan kamil (manusia ilahiah paripurna) sebagai jangkar makna bagi definisi manusia-politik Islam. Dengan mengandalkan rujukan pimer dan sekunder, tujuan penelitian ini dicapai dengan menggunakan studi pustaka disertai analisis isi tentang revelansi insan kamil sebagai role model manusia politik.

Kata Kunci:

Manusia-Politik, Insan Kamil

PENDAHULUAN

Meneruskan refleksi Aristoteles tentang perbedaan antara *homo* di satu sisi sebagai kondisi etis manusiawi dengan *zoon* di sisi lain yang merefleksikan situasi

kebinatangan manusia dalam ranah materi, Giorgio Agamben memberi sentuhan khas abad ke-20 bagi taksonomi Aristoteian ini. Bagi Agamben, analisis Aristoteles tentang *polis* (arti awalnya negara kota, namun lebih tepat dimaknai sebagai interaksi kompleks di suatu lanskap teritorial yang menampung sekaligus melampaui manusia-binatang [*zoon*] menjadi manusia utuh [*homo*] melalui politik) wajarlah didorong lebih jauh dengan memandang *polis* bukan hanya rumah bagi manusia-politik, namun juga sebagai simulakrum bagi *zoon politicon* menjiwai [baca: menipu dirinya] sebagai *homo politicon*. Simulasi ini berakar dalam transformasi panjang *polis* mengebiri arti menjadi manusia utuh (*homo*) sekadar menjadi kompleksitas berburu dan memenuhi hasrat kebinatangan (*zoon*).¹

Yang paling disesali Agamben dalam kondisi ini adalah digantikannya kemerdekaan, elemen utama kemanusiaan, dengan ketakutan (sifat azali binatang) justru atas dalih melanggengkan kemerdekaan itu sendiri. *Polis* saat ini, bagi Agamben, telah menjadi karnaval sensor diri bagi warga negara yang terus menerus diawasi oleh negara paternalistik yang senantiasa tahu “kebenaran dan jalan pasti mencapainya”. CCTV, terorisme, pandemi, vaksin, perubahan iklim, kota 15 menit, *central bank digital currency*, kecerdasan buatan, adalah kumpulan simptom betapa kebebasan *homo* telah tergadai keamanan/kenyamanan *zoon* yang tak pernah terpenuhi.

Kondisi ini tidak sepenuhnya berbeda ketika al-Farabi dan Ibn Tufayl menggambarkan polis-polis zaman mereka. Menulis 1000 tahun setelah Aristoteles dan 1000 tahun sebelum Agamben, nampaknya temuan al-Farabi dan Ibn Tufayl menegaskan hadirnya sesuatu yang perennial dalam relaitas politik; tegangan dan ambivalensi antara desakan survivalitas material *vis a vis* ideal manusiawi perihal kebenaran, kebaikan dan keindahan. Struktur dualistik ini, jika ingin dilampaui, perlulah disempurnakan dengan menghadirkan jiwa sebagai elemen ketiga yang mengharmoniskan tubuh material dengan prinsip logis universal. Jiwa di sini, merujuk kembali kepada al-Farabi dan Ibn Tufayl, diwakili oleh para nabi dan insan ilahiah

¹ Giorgio Agamben, *Pinocchio The Adventure of A Puppet*, Tranlated by Adam Kotsko, London, Seagull Books, 2023

lainnya, yang memiliki tubuh material lengkap dengan hasrat dan tuntutan-tuntutannya, namun pada saat bersamaan senantiasa tenggelam dalam cahaya ideal supra-rasional berbasis wahyu.²

Merujuk Madinah sang kota profetik sebagai model Kota Terbaik *par excellence* (tak ada pintu rumah terkunci di Madinah, ini menandai tak adanya pencuri dan tak hadir pula pengkhianatan sosial berupa eksploitasi ekonomi berlebihan), al-Farabi dan Ibn Tufayl membandingkan Madinah dengan realitas sosial politik di sekitarnya dan menggapai kesimpulan yang mirip dengan Aristoteles dan Agamben; kota terbaik hadir bukan dengan mengeliminasi hasrat bawaan akan survivalitas material, melainkan dengan mengenali struktur tubuh-j jiwa-ruh manusia sebagai entitas triadik, di mana fungsi-fungsi material hewani ditempatkan secara harmonis di tempatnya, yakni dalam pengendalian jiwa yang berkarakter kemalaikatan yang dikendalikan oleh ruh yang berkarakter ilahiah. Struktur harmonis triadik ini, jika terwujud secara sosial adalah polis terbaik. Contohnya, seturut pemikir Islam, adalah Kota Madinah. Namun kalau pun tidak termanifestasi secara sosial, minimal hadir individu-individu paripurna, dinamai *insan kamil*, yang kehadirannya adalah *hujjah*/bukti kebenaran wahyu Ilahi, setidaknya dalam perspektif pemikiran Islam.

Di titik ini, pemikiran Islam penulis definisikan sebagai tradisi hidup yang dicirikan dengan pendekatan mempertanyakan *sebab* dan *prinsip* fundamental dari segala sesuatu, bukan sekedar *bagaimananya* segala sesuatu. Pemikiran Islam telah secara serius menggali prinsip-prinsip dalam maknanya yang paling dalam.³ Untuk lebih memahami pemikiran Islam, peneliti membedakannya dengan pendekatan legalistik syariat (hukum Islam); pemikir dan intelektual Islam mengungkapkan *mengapa* sesuatu harus dilakukan, sementara para fukaha mengungkapkan *apa* yang harus dilakukan. Betapapun pentingnya syariat bagi masyarakat Islam, syariat selalu dibangun atas dasar prinsip-prinsip yang lebih penting dari dirinya sendiri.⁴ Tanpa pengetahuan atas prinsip-prinsip ini, syariat bisa terlaksana namun dalam semangat

² Antony Black, *The History of Islamic Political Thought; From The Prophet to The Present* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), h. 57-8

³Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, terj. Rahmani astuti & M.S. Nasrullah, *The Tao of Islam; Kitab Rujukan Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam* (Bandung: Mizan, 2004), h. 22

⁴*Ibid*, h. 23

yang tidak utuh lagi dan berpotensi merusak. Para pemikir dan intelektual Islam tidak membatasi diri terhadap apa yang tersurat dan interpretasi-interpretasi artifisial. Interpretasi atas realitas ini disebut oleh Sachiko Murata sebagai tradisi kearifan (*saphiential tradition*). Pertanyaan seperti apa itu pandangan dunia Islam, bagaimana struktur alam semesta, bagaimana hakikat tauhid dalam hubungannya dengan alam semesta dan manusia, dari mana kehidupan ini berasal dan akan berakhir ke mana, tidak bisa dijawab oleh ilmu fikih, juga ilmu kalam (mengingat perhatian utama ilmu kalam adalah untuk menopang keabsahan Al-Quran sebagai sumber perintah-perintah, sehingga pada akhirnya yang dihasilkan oleh kalam adalah penjelasan syariat, bukan penjelasan hakikat kenyataan itu sendiri).⁵

Dalam skema pemikiran Islam, manusia dan tindakannya di dunia dimaknai sebagai penjelmaan idealitas normatif ke dalam ruang waktu sehingga membentuk apa yang disebut sejarah. Manusia yang bertindak di sini, penulis definisikan sebagai *homo sapient*, yang memiliki kearifan *sapiental*; kemampuan mentransendensikan benda-benda dan fenomena sebagai manifestasi prinsip yang lebih luhur dan mulia yang lazim disebut prinsip Ilahiyah.⁶ Di sini, manusia dianggap sebagai entitas intelektual yang sanggup mengakses dimensi vertikal dari realitas; kemampuan untuk memandang benda-benda dan fenomena dalam hubungan kausalitas supra inderawi yang lazim disebut sistem emanasi dalam terminologi filsuf dan *ḥākim* Islam atau sistem *tajalli* dalam terminologi *‘arīf* Islam.⁷

Bisa juga manusia didefinisikan sebagai *homo symbolicum* yang memandang bahwa diri dan dunianya adalah simbol; entitas yang kehadirannya mewakili kehadiran entitas yang lebih superior dari dirinya. Setiap simbol adalah suatu entitas yang merupakan wajah entitas lain. *Homo symbolicum* hidup dalam dunia simbolik,

⁵ *Ibid.*

⁶ Rasio bukanlah fakultas penyingkapan manusia yang paling ampuh dan mendasar melainkan intelek. Rasio adalah *‘aql juz’i* (akal partikular) yang teremanasi dari intelek atau *‘aql kulli* (akal universal). Lihat Seyyed Hossein Nasr and Ramin Jahanbegloo, *In Search of The Sacred; Conversation With Seyyed Hossein Nasr* (California: Praeger, 2010), h. 204

⁷ Musa Kazhim, *Tafsir Sufi* (Bandung: Penerbit Lentera, 2003), h. 67-73

dunia yang menyimbolkan sesuatu yang lebih tinggi, lebih agung, lebih sempurna dari dirinya sendiri. Ia dan dunianya berasal dari sana dan akan kembali ke sana.⁸

Insān kāmil peneliti definisikan sebagai Manusia Sempurna, Manusia Universal atau Khalifah Allah swt., yang telah mengalami secara eksistensial (*taḥqīq, khuḍūrī*) semua Nama-Nama Terbaik Allah swt. *Insān kāmil* adalah manusia yang identitasnya (*anāniyyah*) telah sirna (*fānā*) berganti Nama-Nama Terbaik *al-Ḥaq*. Inilah manusia yang mewakili Allah swt. dalam memelihara alam semesta.

Syarat mutlak yang dibutuhkan agar posisi *insān kāmil* terisbatkan adalah pengakuan bahwa hubungan antara Tuhan dan alam semesta hadir dalam bentuk hirarki. Hubungan hirarkis ini lazim disebut emanasi dan *tajallī* (manifestasi diri) Ilahi. Posisi *insān kāmil* dalam hirarki ini disebut *barzakh al-barāzikh* (pembatas yang membatasi) sebab *insān kāmil* membatasi antara Tuhan dan alam semesta; melalui *insān kāmil* Tuhan memmanifestasikan dirinya (alam semesta adalah manifestasi Diri Ilahi dan *Insān kāmil* adalah Manifestasi Diri Ilahi yang paling sempurna atau alam yang paling sempurna), melalui *insān kāmil* pula alam semesta kembali (*rūju', mirāj, ma'ad*) kepada Tuhan.

Contoh *insān kāmil* adalah para nabi *as.* dan ulama pewaris para nabi *as.* Kenabian telah berakhir namun otoritas *rubūbiyyah* (aspek aktif/pemeliharaan Ilahi) akan terus hadir sepanjang alam semesta (*mulk* dan *malakut*) eksis. Para ulama mewarisi para nabi *as.* secara eksistensial (*taḥqīq, khuḍūrī*) bukan sekadar pewarisan prosedural melalui madrasah dan olah tekstual, melainkan transmisi eksistensial melalui penyucian batin (*taḥkiyah al-nafs*). Pemilik otoritas inilah yang penulis sebut sebagai *insān kāmil*.

Manusia politik adalah subjek yang berusaha mengarahkan kebersamaan/kesemua-an menuju pembebasan; pembebasan dari kepentingan fragmentatif menuju kepentingan komprehensif; pembebasan dari kolonisasi dunia material yang imanen menuju akses pada dimensi vertikal realitas. Pembebasan semua oleh semua untuk

⁸Henry Corbin, *Alone With The Alone; Creative Imagination In Sufism of Ibn 'Arabī* (Princeton: Princeton University Press, 1998), h. 59-61, bandingkan dengan Seyyed Hossein Nasr and Ramin Jahanbegloo, *In Search of The Sacred; Conversation With Seyyed Hossein Nasr* (California: Praeger, 2010), h. 188

semua dari rasa sakit melalui prinsip keadilan, kepemimpinan dan kekuasaan. Tindakan politik *a la* manusia-politik bisa berupa tindakan apa saja asalkan ia diorientasikan kepada ke-semua-an. Ada satu hal yang perlu ditekankan; konflik adalah kewajaran politik sebab *polis* selalu ditandai oleh hadirnya keragaman kepentingan, namun keragaman kepentingan ini tidak dipersepsi sebagai ancaman bagi *polis* sebab rasionalitas adalah milik manusia-politik yang digunakan sebagai medium konflik untuk menemukan kepentingan terbaik. Kualitas politik tergantung pada kualitas konflik rasionalitas antar manusia-politik yang menghuni *polis*.

Nah, mengelaborasi *insan kamil* sebagai manusia-politik Islam merupakan tujuan makalah ini.

METODE PENELITIAN

Jenis penelitian ini adalah penelitian eksplanatif. Penelitian ini mengelaborasi fokus dan inti pembahasan yang akan diteliti yakni elaborasi konseptual filosofis atas basis baru politik dalam perspektif pemikiran Islam secara terurai dengan jelas di mana buku-buku pustaka dan sumber bacaan lainnya yang relevan dengan penelitian dijadikan sebagai sumber utamanya, menggunakan pendekatan filosofis-argumentatif (bukan filosofis-eksposisional [*ekspositori*]) yang akan menghasilkan interpretasi tentang struktur makna baru politik dalam perspektif pemikiran Islam.⁹

Jenis penelitian ini juga disebut sebagai penelitian pustaka (*library research*) di mana penelitian yang dilakukan membutuhkan analisa secara mendalam terhadap isi buku/teks (*content analysis*) yang menjadi data primernya.

Adapun metode pendekatan yang peneliti gunakan dalam mengelaborasi penelitian ini adalah pendekatan filosofis-kritis (bukan filosofis-historis), yakni pendekatan (filsafat sebagai ilmu yang menyelidiki hal-ihwal secara komprehensif, radikal, logis-rasional dan ditujukan untuk mencapai kearifan sebagai mode khusus eksistensi manusia) yang memandang bahwa wujud dan prinsip dasar (problematika ke-mengapa-an, bukan ke-bagaimana-an) setiap objek penelitian

⁹James S. Stramel, *How to Write A Philosophy Paper*, terj. Agus wahyudi, *Cara menulis Makalah Filsafat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h.10-3.

mampu terjelaskan dengan menggunakan akal/intelekt. Pendekatan filosofis-kritis pertama-tama mengajukan argumen lalu menguji kelemahan argumen tersebut lalu kemudian membela argumen tersebut dari keberatan-keberatan yang mungkin muncul dan terakhir mengembangkan argumen tersebut dalam suatu cara yang intelektual dan terarah.¹⁰

Setiap penelitian senantiasa hadir proses pengumpulan data di dalamnya. Proses pengumpulan data tersebut akan mempertimbangkan satu atau beberapa metode, jenis metode yang dipilih dan digunakan dalam pengumpulan data, serta tentunya harus sesuai dengan karakteristik penelitian yang dilakukan.

Jenis data yang digunakan dalam penelitian ini bersifat kualitatif. Ini berarti data penelitian berasal dari penelitian kepustakaan (*library research*) di mana buku/teks literatur yang menjadi sumber utamanya dielaborasi secara mendalam (studi naskah pemikiran Islam) melalui penggunaan kutipan tidak langsung, sedangkan buku/teks literatur yang menjadi sumber sekunder data dielaborasi hanya jika terdapat relevansi penelitian di dalamnya.

Analisis data merupakan upaya yang dilakukan untuk mengklasifikasi dan menginterpretasi data. Pada tahap ini dilakukan upaya mengelompokkan, menyamakan data yang sama dan membedakan data yang berbeda serta menyisihkan pada kelompok lain data yang serupa tetapi signifikansi dan relevansinya tidak sama.

Peneliti akan menggunakan teknik pengolahan data yaitu secara deduktif, induktif dan komparatif dalam mengolah data yang telah ditemukan dan dirampungkan. Pengolahan data secara deduktif adalah pengolahan data berdasarkan inferensi dengan cara menganalisis data yang bersifat umum untuk sampai pada kesimpulan yang bersifat khusus. Pengolahan data secara induktif adalah pengolahan data berdasarkan analogi di mana peneliti mensintesis data-data yang bersifat khusus/partikular untuk sampai pada rumusan atau prinsip atau hukum yang bersifat umum/universal. Pengolahan data secara komparatif yaitu proses membandingkan

¹⁰Bob Fisher, "Pendekatan Filosofis" dalam Peter Connolly, ed., *Approches to Study of Religion*, terj. Imam Khoiri, *Aneka Pendekatan Studi Agama* (Yogyakarta: LkiS, 2011), h. 149-151, 165.

dua data yang berbeda melalui proses sintesa untuk mendapatkan data yang lebih valid dari keduanya.

Peneliti kemudian akan melakukan analisis data sebagai upaya menyempurnakan pengolahan data. Adapun langkah-langkah yang ditempuh adalah menguraikan dan mengelaborasi makna baru asas dan fundamental politik dan pemikiran Islam, kemudian konstruksi makna tersebut dijadikan objek materil oleh konstruksi makna pemikiran Islam yang berkedudukan sebagai objek formal. Analisis eksplanatif berdasarkan analisis tekstual secara mendalam (*content analysis*) adalah teknik analisis data yang digunakan dalam penelitian ini sehingga hasil penelitian yang menghadirkan lapisan-lapisan interpretatif baru bisa dihadirkan dalam pemikiran Islam.

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Politik adalah ikhtiar yang sedih tapi indah. Ungkapan ironis ini berasal dari Sutan Sjahrir yang bisa dilacak ke belakang, ke atas pentas sejarah peradaban sebagai wajah politik yang pedih, tetapi sepenuhnya manusiawi.¹¹ Setidaknya ada dua sosok yang bisa dihadirkan sebagai tipe ideal realitas politik sebagai usaha yang tidak mudah.

Ada sosok Imam ‘Alī kw. yang dalam sejarah hidupnya, terutama peristiwa Perang Jamal dan Perang Nahrawan, kehendak untuk mewujudkan kebersamaan (hidup bersama adalah inti dari politik) selalu dihalang-halangi dengan sengit oleh kebencian, pengkhianatan, dendam dan pada akhirnya kebinasaan yang sampai sekarang pun masih membayangi politik Islam sebagai momen traumatis. Islam politik sampai saat ini masih mengerahkan semua energinya untuk mengantisipasi trauma mendalam yang diakibatkan oleh pemberontakan terhadap Khalifah yang sah ini.¹² Ada juga sosok kedua yang secara historis lebih jauh ke belakang, tepatnya ke

¹¹Lihat Goenawan Mohamad, *Sjahrir di Pantai* dalam *Setelah Revolusi Tak Ada lagi* (Jakarta: Alfabeta, 2005), h. 35-7, 39, bandingkan dengan Nirwan Ahmad Arsuka, ed., *Pedang dan Dunia: ‘HERO’ Episode II* dalam *Esei-Esei Bentara 2004* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2004), h. 216, 224-7

¹²Muhammad ibn ‘Abd al-Karim Ahmad al-Syahrastāni, *Muslim Sects and Division: The Section on Muslim Sects in Kitāb al-Milāl wa al-Nihāl*, terj. oleh Syuaidi Asy’ari, *al-Milāl wa al-Nihāl; Aliran-Aliran Teologi dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2004), h. 50-3.

sosok Socrates yang menjadi tumbal *polis*; asal muasal kata *politic*, *polite*, *policy*, *police*, yang merupakan ranah politis tempat warganya mencoba menggapai kebenaran politis yang sejak awal selalu lolos dari jangkar-jangkar makna (yang dengan rendah hati disebut filsafat) yang terbangun selama ini.¹³

Ada yang menyatakan bahwa pemberontakan kepada Imam ‘Alī kw. dan kematian Socrates adalah ongkos peradaban, resiko yang tidak terhindarkan ketika *polis* hendak diwujudkan, sebab tanpa *polis* yang ada hanya tatanan masyarakat barbar berdasarkan kekuatan dan hukum rimba. Tanpa *polis* tidak akan ada pencapaian apapun (tidak ada kertas, jalan raya, toilet) sebab keadaan sehari-hari dibayang-bayangi oleh teror kekerasan (pembunuhan, perampokan, penculikan, baik yang fisik maupun yang simbolik). Yang kuatlah yang benar. Tidak ada politik sama sekali. Yang ada hanya *monotic* sebagai lawan dari *politic (s)*.

Memaknai pemberontakan kepada Imam ‘Alī kw. dan kematian Socrates karenanya menjadi lebih penting lagi, bukan sekadar pengingat bahwa kebersamaan tanpa kebenaran bukanlah kebersamaan sama sekali,¹⁴ bukan pula sekadar cermin pecah yang merefleksikan wajah praktek politik sehari-hari (ini disepakati oleh pragmatisme politik yang mengafirmasi keadaan dengan retorika apologis). Namun di atas semua itu adalah menara pengingat atau momen hermeneutik bahwa pembeda utama antara *polis* dan yang bukan *polis* adalah hadirnya manusia-politik yang tindakannya selalu dan selamanya diikhtiarkan untuk membebaskan manusia-politik dari rezim di luar dirinya sendiri.¹⁵ Tindakan manusia-politik yang hakiki selalu diorientasikan bagi kemaslahatan semua.

Manusia-politik adalah individu manusia yang menganggap diri personal individualnya lahir, tumbuh, tua dan mati dalam *polis*. Kemanusiaannya ditandai dengan kehendaknya untuk mengikutsertakan semua manusia ke dalam kepentingan

¹³Antony Black, *The History of Islamic Political Thought; From The Prophet to The Present* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), h. 57-8

¹⁴Inilah arti ayat QS. al-Nisā: 167; al-A’rāf: 45, al-Isrā: 33, di sini jelas terbaca bahwa kebersamaan (ke-semua-an) bukanlah kebenaran dalam dirinya sendiri. Ayat ini adalah otokritik sekaligus mercusuar sistem demokrasi yang paling vital; tanpa *al-Haq* (kesejatan/kebenaran) kebersamaan hanya akan menjadi tirani mayoritas yang destruktif.

¹⁵Antony Black, *op. cit.*

hidupnya.¹⁶ Kalimat ini merupakan rangkuman dari hipotesa peneliti. Manusia-politik adalah *insān kāmil* atau *universal man* yang telah menyerap semua Nama-Nama Ilahi ke dalam wujudnya, sehingga alam semesta dan semua manusia di dalamnya yang merupakan *tajallī* dari Nama-Nama Ilahi tersebut akan ia penuhi hak dan kewajiban eksistensial mereka semampunya.

Tidak pernah sekalipun manusia-politik memandang hidup dan kehidupannya sebagai individu unik yang terpisah dan otonom dari *polis*. Benar, ada saatnya manusia-politik menyendiri untuk mengevaluasi eksistensi individualnya dalam hubungannya dengan alam semesta secara personal, namun lagi-lagi, renungan eksistensial ini tidak terpisah dari kehidupannya sebagai warga *polis*. Kesegaran, kedalaman dan keluasan energi yang ia peroleh dalam momen renungannya sebagai manusia-individual digunakan untuk mentransformasikan *polis* ruang-waktu di mana ia hidup.¹⁷

Politik dan peradaban yang dibangunnya harus mampu menegaskan bahwa pembeda utama antara *polis* dan yang bukan *polis* bukanlah sipilisasi (*civilitation*) kekerasan, yakni dalam masyarakat barbar yang tidak mengenal nalar politik, kekerasan adalah bahasa niscaya dalam kehidupan sehari-hari, sama niscayanya dalam *polis* hanya saja sebelum diutarakan kekerasan dalam *polis* memerlukan restu lembaga publik dan stempel birokrasi yang panjang. Tidak! Politik lebih dari sekadar upaya membangun peradaban yang membungkus kekerasan dalam bahasa dan logika sopan santun klise namun hakikatnya tetaplah barbaristik.¹⁸

Polis didefinisikan sebagai ruang bersama tempat warga yang beradab bertemu, berinteraksi untuk menghasilkan peradaban melalui pembangunan kesepakatan terus menerus berdasarkan sejenis rasionalisasi (bukan rasionalitas kekerasan sebagaimana yang sering dijumpai pada masyarakat barbar, bukan pula rasionalitas kharismatik sebagaimana yang pernah ada dalam suatu komunitas terbatas yang diikat dengan tali kekerabatan, bukan pula rasionalitas uang yang

¹⁶ Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Bath: Thames and Hudson, 1978), h. 251-9

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Antonio Negri & Michael Hardt, *Empire* (New York: Harvard University Press, 2001), h. 8-12.

biasanya dijumpai pada para pedagang) yang bercirikan ke-semua-an dalam arti tidak ada yang ditinggalkan baik dia lemah maupun kuat, baik dia miskin maupun kaya, baik dia sakit maupun sehat, baik dia berumur maupun masih kanak-kanak untuk terus menerus hadir dan berpartisipasi membentuk kesepakatan, yang dasar utamanya adalah pencegahan atas terjadinya rasa sakit, penganiayaan dan penindasan.¹⁹

Peneliti menganggap definisi negatif tersebut lebih mampu mengungkapkan *natura*/esensi politik yang terdiri dari keadilan, kepemimpinan dan kekuasaan.²⁰ Inilah tiga hal yang membentuk politik, ruangnya disebut *polis*, dasar utamanya adalah pencegahan rasa sakit dan ketertindasan sebab inilah yang merupakan aspek manusiawi dari seseorang yang bisa terjangkau oleh orang lain. Kita tidak perlu definisi yang kompleks untuk menjelaskan rasa sakit. Politik adalah usaha bersama untuk merawat kebersamaan yang berkeadilan yang dilakukan oleh kepemimpinan yang efektif dalam menjalankan kekuasaan yang evaluatif dialogis dengan tujuan mempersempit peluang-peluang terjadinya rasa sakit dan penindasan dalam *polis*.²¹ Usaha bersama ini dicirikan secara esensial oleh konflik rasionalisasi mengenai keadilan, kekuasaan dan kepemimpinan dalam ruang sosial. Inilah politik.

Materialitas politik tipe ini kita jumpai dalam diskursus politik kontemporer yang menyebut aktor dan fenomena yang dipromosikannya ini sebagai *empire* alias imperium imperialistik yang hasrat utamanya hanyalah menguasai kapital dunia melalui konsolidasi pengetahuan dan klaim kebenaran (hegemoni) serta industri dan digitalisasi militer, lihat Antonio Negri & Michael Hardt, *Empire* (New York: Harvard University Press, 2001), h. 8-12. Inilah kritik untuk masyarakat yang dibangun di atas tatanan nilai liberalisme pasar, masyarakat yang sukses menggandakan diri di mana-mana termasuk di tanah air Indonesia. *Polis* yang hadir adalah kuasi-*polis* bukan *polis* yang sebenarnya. Logika kapital yang hanya mengenal

¹⁹Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action Vol. I Reason and the Rationalization of Society* (Cambridge: Polity Press, 1986), h. 86

²⁰Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago press, 1984), h. 29.

²¹*Biopolitics* adalah istilah yang digunakan oleh Michel Foucault untuk menjelaskan bahwa tubuh adalah objek sekaligus panggung bagi ragam kekuasaan yang beroperasi dalam *polis*. *Polis* yang baik adalah yang mampu merawat dan menumbuhkan tubuh sehat yang resisten terhadap kekuasaan, lihat Antonio Negri & Michael Hardt, *Ibid.*

satu bahasa yakni bahasa ekspansi melalui kekerasan (kadang kekerasan fisik namun selalu kekerasan simbolik) merupakan maxim aksiologis bagi kuasi-*polis* tipe ini.²²

Ke-semua-an adalah penanda esensial bagi kebenaran tindakan sang manusia-politik. Tidak ada tindakan politik yang benar dan *legitimate* jika dasar aksiologis bagi tindakan tersebut bersifat pragmatif, bisa pragmatitas berdasarkan kesamaan agama, suku atau gerbong politik.²³ Sekali lagi, Manusia-politik adalah aktor yang sanggup melihat perbedaan-dalam-kesatuan (domain historis material) dan kesatuan-dalam-perbedaan (domain simbolik imaginal) serta melampai keduanya sekaligus (intelekt universal). Inilah tatanan rangkap tiga dari kosmos yang direkomendasikan oleh pemikiran Islam yang ditengah-tengahnya terdapat *insān kāmil* sebagai *pasak bumi* atau *mangku bumi* atau Penyangga Realitas dikarenakan komprehensivitas wujudnya yang serba melingkupi.

Tatanan trilogis Tuhan (Pemilik Nama, Sifat dan Tindakan Mutlak Sempurna)-Jiwa (*insān kāmil* sebagai wadah/lokus manifestasi semua Nama-Nama Ilahi)-tubuh material (dimensi material yang sepenuhnya berasal, ditopang dan kembali kepada *insān kāmil* dan lazim disebut sejarah) merupakan maxima pemikiran Islam. Tatanan ini bercirikan sakralitas, sebuah nilai yang ditinggalkan oleh modernitas dan kuasi-*polis* yang direkomendasikannya.

Kebenaran politik ditentukan oleh tindakan politik sebab tindakanlah yang menerjemahkan idealitas ke dalam sejarah.²⁴ Manusia-politik ini mesti mendasarkan dirinya kepada kepentingan politik komprehensif yang menolak kepentingan politik pragmataris apapun. Inilah tolak ukur bagi nalar dan rasionalitas tindakan manusia-politik.

Tindakan manusia-politik ditentukan oleh aktor politik yang bertindak dalam konteks situasi politik partikular tertentu, entah untuk mengafirmasi situasi politik tersebut atau untuk mentransformasikannya. Pada akhirnya, konteks politik

²² *ibid*

²³ Masataka Takeshita, *Ibn 'Arabi's Theory of the Perfect Man and its Place in History of Islamic Thought*, terj. Harir Muzakki, *Insān kāmil; Pandangan Ibn 'Arabī* (Surabaya: Risalah Gusti, 2005), h. 117-127

²⁴ Seyyed Hossein Nasr, *the Heart of Islam*, terj. N.A.F. Sutan Harahap, *The Heart of Islam; Pesan-pesan Universal Islam untuk kemanusiaan* (Bandung: Mizan, 2003), h. 11-19, 35, 120.

ditentukan oleh struktur makna yang telah mengendap jauh dalam kesadaran kita tentang sejarah dan identitas.²⁵ Di hadapan struktur ini, manusia-politik dan tindakan politiknya yang konkret dalam sejarah berusaha merumuskan kebenarannya politiknya.

Sejauh ini konfigurasi hubungan sistem politik dengan manusia-politik dan tindakannya terejawantah dalam tiga mode; *pertama*, manusia-politik dan tindakannya adalah perpanjangan ingatan, pengulangan diri, manifestasi struktur politiknya. Di sini manusia-politik ibarat aktor drama yang tindak tanduknya ditentukan oleh naskah drama alias struktur politik sebagai tipe ideal Weberian atau ide Platonis yang menjelmakan diri ke dalam sejarah dalam bentuk tindakan politik sang aktor; *kedua*, manusia-politik melalui tindakan politiknya berusaha (tidak masalah jika gagal) menggerakkan struktur politik agar lebih rasional menurut idealitas politik sang manusia-politik. Asumsi ontologi yang dipegang dalam posisi ini adalah struktur politik, sebagai produk historis kebudayaan dalam rangka menghasilkan mode evaluasi terbaik bagi tindakan politik yang dimungkinkan, juga mengalami perubahan dan pergerakan.

Jadi bukan hanya manusia-politik yang berubah seiring kehendak struktur politik, melainkan struktur politik juga bergerak seiring dengan variasi tindakan manusia-politik yang hadir dalam dirinya. Perubahan ini akan semakin nyata terlihat jika hadir *genuine* politik, manusia-politik jenius, baik individual maupun komunal beserta semua prasyarat perubahan, yang sanggup menginterpretasi naskah politik atau struktur politik secara radikal; *ketiga*, manusia-politik membuang naskah dan panggung politik resmi yang lazim disebut sebagai struktur politik resmi untuk menghilang ke bawah tanah radar politik; proses mati suri politik yang sementara, sementara hingga prasyarat bagi idealitas politik sang manusia-politik muncul lagi sehingga tindakan politiknya bisa ia manifestasikan kembali. Biasanya ini adalah posisi politik pihak yang dikalahkan secara empirik namun sanggup mempersepsi struktur politik sebagai kemungkinan luas yang menyimpan kejutan-kejutan revolusioner di masa mendatang.²⁶

²⁵Richard Harland, *Superstructuralism*, terj. Iwan Hendarmawan, *Superstrukturalisme* (Bandung: Jalasutra, 2006), h. 1-7

²⁶Derek Layder, *Understanding Social Theory* (California: Sage Publication, 2004), h. 280-3.

Pada alur inilah penulis mengusulkan untuk menguji tindakan manusia-politik dari perspektif pemikiran Islam. Peneliti memiliki hipotesa bahwa pilihan posisi untuk menjawab ketegangan antara struktur politik di satu sisi dengan manusia-politik dan tindakannya yang konkret dalam ruang waktu spesifik di sisi yang lain tidak harus mengikuti ke tiga pilihan di atas, pilihan ke empat dan ke lima sangat masih bisa dimungkinkan. Kemungkinan ini disediakan oleh tradisi pemikiran Islam.

Tradisi pemikiran dan intelektualisme Islam memandang bahwa politik adalah bagian dari filsafat praktis, yakni filsafat yang objek materilnya adalah tindakan manusia yang seharusnya, tindakan manusia yang benar, berdasarkan prinsip-prinsip yang digali dari filsafat teoretis, yakni filsafat yang objek materilnya adalah segala sesuatu sebagaimana adanya. Filsafat teoretis adalah dasar bagi filsafat praktis, sehingga politik sebagai bagian dari filsafat praktis mesti mendasarkan dirinya pada prinsip-prinsip filsafat teoretis.²⁷

Pada titik inilah penulis, berdasarkan elaborasi atas pemikiran Islam, memiliki hipotesa bahwa tindakan politik Islami bukanlah sekadar respon atas situasi struktural yang sedang terjadi, melainkan upaya kreatif untuk mewujudkan *polis* sebagai panggung sekaligus momen sakral berdasarkan semangat *tawhid* atau komprehensivitas/kesatuan realitas. Sakralitas *polis* ini berasal dari kenyataan bahwa penghuni *polis* yang memberi makna kepada *polis* yakni manusia adalah mahluk sakral yang senantiasa menafsir kembali ekosistem material dan ekosistem nilai yang melingkupinya.²⁸

Dengan mengargumenkan bahwa jiwa yang dinamis menafsir dan mengikat makna dari dua dunia yang berlawanan, yakni dunia material yang hewani dan dunia ide universal yang ilahi, pemikiran islam kukuh menegaskan bahwa jiwa sempurna yang dimiliki oleh *insan kamil* secara alami mampu mengharmoniskan *zoon politicon* dengan *homo politicon* dengan mensakralkan hal ihwal yang dilakukannya dalam *polis*. Bagi penulis, tidak ada politik yang lebih radikal dari ini.

²⁷Yamani, *Filsafat Politik Islam; Antara al-Farabi dan Khomeini* (Bandung: Mizan, 2003), h. 31.

²⁸Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred* (New York: SUNY Press, 1989), h. 69, 76-7.

Sakralitas manusia berarti nilai kebenaran (berkaitan dengan dimensi doktrinal), kebaikan (berkaitan dengan dimensi pewarisan dan penelitian ulang tradisi sebagai wadah praktikal terbaik untuk mengartikulasikan kebenaran), keindahan (berkaitan dengan aktivitas untuk membentuk ruang-waktu agar dunia selaras dengan kebenaran sampai batas yang dimungkinkannya) selalu menuntun manusia dalam derajat gradatif yang puncaknya ditempati oleh *insān kāmil* sebagai manusia sempurna (*par excellent*). Kesucian sebagai esensi kesakralan manusia adalah nilai pengikat antara realitas politik sehari-hari (*zoon politicon*) dengan idealitas politik universal (*homo politicon*). Manusia-politik sakral *a la insan kamil* adalah manusia-politik yang direkomendasikan oleh pemikiran Islam.

KESIMPULAN

Jika dikatakan bahwa *insan kamil* adalah contoh konkrit manusia-politik dalam Islam maka hal ini bukanlah untuk membatasi politik dan manusia yang berpolitik sebatas *insan kamil* saja. Yang ingin diartikulasikan oleh makalah ini adalah kenyataan bahwa manusia secara kualitatif bermacam-macam secara hierarki nilai. Ada manusia yang terbenam dalam hasrat survivalitas materialnya, inilah manusia material. Manusia tipe ini berpolitik dan melahirkan tipe polis-nya sendiri. Ada pula yang tenggelam dalam syahwat bangga diri dan kemenangan atas manusia lain, inilah manusia psikologikal, yang dalam derajat tertentu bisa mengorbankan kepentingan materialnya demi hasrat non-material seperti nama baik dan pemuasan ego. Manusia tipe ini berpolitik dan melahirkan tipe polis-nya sendiri.

Terakhir, ada manusia spiritual, manusia ilahiah yang berkarakter Adamiah. Nabi Adam as. sejatinya tidak memiliki kedirian pada dirinya sendiri, kedirian nabi Adam as. senantiasa meniadakan; Nabi Adam as. ibarat cermin; apa yang ada pada dirinya hanyalah pantulan/manifestasi Nama Paripurna Allah. Manusia spiritual inilah yang disebut sebagai *insan kamil* dalam skema pemikiran Islam.

Islam mempromosikan tipe *polis* layaknya Kota Madinah sebagai *polis*-nya *insan kamil*. Tentu cita ideal ini tidak selamanya bisa terwujud. Namun jika politik, juga politik Islam, adalah ikhtiar yang sedih namun sepenuhnya manusiawi, maka

berharap dan menunggu dalam pengharapan akan tegaknya polis profetik ini adalah tindakan politik yang sepenuhnya manusiawi.

Dihadapkan pada *real politics* kontemporer yang tidak terlalu hirau pada sakralitas sebagai nilai manusiawi dalam politik, mudah bagi kita untuk membenarkan kenyataan dengan melazimkan apa yang ada. Namun, yang ada tidak selalu sesuai dengan yang benar/baik/indah. Membuka pintu lebar-lebar atas kemungkinan hadirnya *ideal politics* yang mengevaluasi, membingkai dan membimbing *real politics* adalah jejak tak terbantah dari kondisi firdausi di mana apa yang ada terintegrasi secara menyeluruh dengan apa yang benar/baik/indah. Integrasi ini dalam dogma Islam disebut al-Haq, yang juga adalah salah satu nama Allah.

DAFTAR PUSTAKA

- Agamben, Giorgio. (2023). *Pinocchio The Adventure of A Puppet*. (Tranlated by Adam Kotsko). London, Seagull Books.
- Arsuka. Nirwan Ahmad. (2004). *Pedang dan Dunia; 'HERO' Episode II dalam Esei-Esei Bentara 2004*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Black, Antony. (2011). *The History of Islamic Political Thought; From The Prophet to The Present*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Corbin, Henry. (1998). *Alone With The Alone; Creative Imagination In Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton: Princeton University Press.
- Fisher, Bob. (2011). "Pendekatan Filosofis" dalam Peter Connolly, ed., *Approches to Study of Religion*. (terjemahan oleh Imam Khoiri, *Aneka Pendekatan Studi Agama*. Yogyakarta: LkiS.
- Habermas, Jurgen. (1986) *The Theory of Communicative Action Vol. I Reason and the Rationalization of Society*. Cambridge: Polity Press, 1986.
- Harland, Richard. (2006). *Superstructuralism*. (Terjemahan oleh Iwan Hendarmawan) *Superstrukturalisme*. Bandung: Jalasutra.
- Kazhim, Musa. (2003). *Tafsir Sufi*. Bandung: Penerbit Lentera, 2003.
- Layder, Derek. (2004). *Understanding Social Theory*. California: Sage Publication.

- Mohamad. Goenawan. (2005). *Sjahrir di Pantai dalam Setelah Revolusi Tak Ada Lagi*. Jakarta: Alvabet
- Nasr, Seyyed Hossein. (1978). *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Bath: Thames and Hudson.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1989). *Knowledge and The Sacred*. New York: SUNY Press.
- Nasr, Seyyed Hossein. (2003). *The Heart of Islam*, terj. N.A.F. Sutan Harahap, *The Heart of Islam; Pesan-pesan Universal Islam untuk kemanusiaan*. Bandung: Mizan
- Murata, Sachiko. (2004). *The Tao of Islam* (Terjemahan oleh Rahmani Astuti & M.S. Nasrullah). Bandung: Mizan.
- Nasr, Seyyed Hossein., Jahanbegloo, Ramin. (2010). *In Search of The Sacred; Conversation With Seyyed Hossein Nasr*. California: Praeger.
- Negri, Antonio., Hardt, Michael. (2001). *Empire*. New York: Harvard University Press.
- al-Syahrastani. Muhammad ibn ‘Abd al-Karim Ahmad. (2004). *Muslim Sects and Divition: The Section on Muslim Sects in Kitab al-Milal wa al-Nihal* (Terjemahan oleh Syuaidi Asy’ari, *al-Milal wa al-Nihal; Aliran-Aliran Teologi dalam Islam*. Bandung: Mizan
- Stramel, James S. (2009). *How to Write A Philosophy Paper*. (Terjemahan oleh Agus wahyudi, *Cara menulis Makalah Filsafat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Strauss, Leo. (1984). *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Takeshita, Masataka. (2005). *Ibn ‘Arabi’s Theory of the Perfect Man and its Place in History of Islamic Thought*. (Terjemahan oleh Harir Muzakki, *Insan kamil; Pandangan Ibn ‘Arabi*. Surabaya: Risalah Gusti.
- Yamani. (2003). *Filsafat Politik Islam; Antara al-Farabi dan Khomeini*. Bandung: Mizan.