

PEMIKIRAN POLITIK ISLAM MUHAMMAD 'ABID AL-JABIRI: Telaah terhadap Buku *al-'Aql al-Siyâsi al-'Arabî: Muhaddidâtuh wa Tajalliyâtuh*

Jamal Abdul Aziz

Fakultas Syariah IAIN Purwokerto
Jl. Jend. Ahmad Yani No. 40 A Purwokerto, Banyumas, Jawa Tengah, 53126
e-mail: abdulaziz_jamal314@yahoo.co.id

Abstrak: Sistem politik di dunia Arab modern yang umumnya dikesankan sebagai otoriter dan despotis, menarik perhatian al-Jabiri untuk menelaah akar permasalahannya. Ia telah melakukan penelaahan secara jeli dan kemudian menemukan akar permasalahannya. Menurutnya, ada tiga hal mendasar dalam nalar politik bawah sadar masyarakat Arab yang memengaruhi realitas sistem politik dunia Arab yang cenderung tidak demokratis saat ini, yakni nalar *qabîlah*, *ghanîmah*, dan *'aqîdah*. *Qabîlah* merupakan representasi dari nalar politik yang nepotis dan sektarian, *ghanîmah* adalah manifestasi dari sistem keuangan negara yang tidak sehat (karena cenderung konsumtif), sedangkan *'aqîdah* adalah representasi dari paham ataupun ideologi politik yang doktriner. Untuk mengatasinya, ketiga pola pikir yang mendasar tersebut perlu diubah menjadi sistem partai yang egaliter dan profesional; sistem fiskal yang produktif dan *sustainable*; dan pola pikir yang rasional dan objektif.

Abstract: Muhammad'Abid al-Jabiri's Islamic Political Thought: A Study of his *al-'Aql al-Siyâsi al-'Arabî: Muhaddidâtuh wa Tajalliyâtuh*. The political system in the Arab modern world generally perceived as authoritarian and despotic attracted al-Jabiri to examine the root of the problem. He has conducted a sharp review and then find the root of the problem. According to him there are three fundamental elements in political reasoning subconscious Arab society that affect the reality of the political system of the Arab world who tend not democratic today, the reason of *qabîlah*, *ghanîmah*, and *'aqîdah*. *Qabîlah* was a logical representation of political and sectarian nepotistic, *ghanîmah* is a manifestation of the country's financial system that is not healthy, while *'aqîdah* is a representation of understanding or doctrinaire political ideologies. To overcome this, such the three basic proficiency level mindset needs to be changed, the mindset *qabîlah* who was nepotistic and ethnocentric converted into an egalitarian party system and professional; reason *ghanîmah* converted into productive systems and sustainable fiscal; and *'aqîdah* reason converted into a mindset that is rational and objective.

Kata Kunci: politik Islam, al-Jabiri, *nalar qabîlah*, *nalar ghanîmah*, *nalar 'aqîdah*

Pendahuluan

Bicara tentang politik Islam, pada umumnya persepsi masyarakat selalu mengarah kepada sistem khilafah. Sistem ini pada dasarnya merujuk pada sistem pemerintahan pada masa awal Islam, semenjak zaman Abu Bakar yang menggantikan Nabi Muhammad Saw. memimpin masyarakat Muslim hingga pemerintahan zaman Turki Usmani, sebelum digantikan dengan sistem republik oleh Mustafa Kemal Pasha (Kemal Ataturk). Hal ini menunjukkan bahwa mayoritas umat Islam menganggap khilafah sebagai sistem pemerintahan Islam yang terus diterapkan dan dipertahankan dalam sepanjang sejarahnya. Bagi mereka khilafah merupakan bagian dari doktrin agama yang menuntut untuk dilaksanakan oleh umat Islam di mana pun dan kapan pun.¹ Kendati sebenarnya sebagian ulama memiliki pandangan yang sebaliknya, yakni tidak wajibnya menegakkan khilafah, yang dikemukakan oleh al-Ashamm dari kalangan Muktaẓilah, sebagian Khawarij, dan sebagainya. Bagi mereka yang diwajibkan adalah melaksanakan hukum-hukum syara', sehingga manakala masyarakat telah mewujudkan keadilan dan melaksanakan hukum-hukum Tuhan, maka tidak diperlukan lagi pemimpin serta tidak wajib pula mengangkatnya.² Akan tetapi, pendapat mereka ini bukanlah pandangan *mainstream* di kalangan umat Islam.

Sebagian mayoritas umat Islam masih menganggap bahwa khilafah merupakan sistem pemerintahan ideal yang menjadi bagian dari ajaran Islam itu sendiri. Dalam perjalanan sejarah umat Islam semenjak meninggalnya Nabi Muhammad Saw. hingga zaman modern ini sebagian besar mereka terus berupaya menegakkan sistem khilafah dengan berbagai variannya—untuk tidak mengatakan penyimpangannya. Meskipun sistem tersebut sesungguhnya tidak lepas dari pro dan kontra dalam internal umat Islam sendiri. Sebagai sebuah sistem, khilafah sebenarnya netral, bisa baik dan bisa pula tidak baik, tergantung kualitas penyelenggaraannya. Sebagaimana yang terjadi pada sejarah masa lalu, sistem khilafah yang ditegakkan ternyata tidak selalu menghasilkan pemerintahan yang bagus dan ideal. Sistem khilafah yang diterapkan pada zaman *al-Khulafâ' al-Râsyidûn* dianggap yang paling ideal. Pemerintahan khilafah setelah itu hampir seluruhnya tidak ideal, yang oleh al-Baligh al-Qudsi dinilai telah berubah menjadi sistem kerajaan yang dilegitimasi dengan doktrin syari'ah dan kemudian menjadi absolut sepenuhnya.³ Kenyataan ini banyak dijumpai hingga saat ini, terutama sistem pemerintahan di negara-negara Arab (Timur Tengah). Kendati bukan sistem khilafah,

¹Sebagaimana dinyatakan oleh ‘Ali ‘Abd al-Râziq bahwa mayoritas ulama berpendapat wajibnya menegakkan khilafah. Apabila umat Islam tidak melaksanakannya, maka mereka berdosa semuanya. Kewajiban ini tidak berbatas waktu dan tempat berdasarkan ijmak. Lihat ‘Ali ‘Abd al-Râziq, “Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm,” dalam Muḥammad ‘Imarah, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm li ‘Ali ‘Abd al-Râziq: Dirâsah wa Watsâ’iq* (Beirut: al-Mu’assasah al-‘Arabiyyah li al-Dirâsât wa al-Nasyr, 1972), h. 121.

²Abd al-Rahmân ibn Khaldûn, *Muqaddimah ibn Khaldûn*, Cet. 7 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006), h. 152. Bandingkan ‘Ali ‘Abd al-Râziq, “al-Islâm wa Ushûl al-Hukm,” h. 121.

³Azzam Tamimi, “The Origins of Arab Secularism,” dalam John L. Esposito dan Azzam Tamimi (ed.), *Islam and Secularism in the Middle East* (London: Hurst & Company, 2002), h. 21.

namun pemerintahan mereka yang pada umumnya otoriter senantiasa mencari landasan syariah untuk mengukuhkan kediktatoran mereka. Di mata para pengamat, masyarakat Arab di Timur Tengah sangat sulit diajak untuk berdemokrasi dikarenakan adanya berbagai benturan kepentingan dan ideologi.

Kondisi masyarakat Arab seperti itulah yang dihadapi Muhammad 'Abid al-Jabiri, di mana rasionalisme dan demokrasi tidak dihargai, bahkan dilecehkan oleh mereka. Menurut pengamatannya, keadaan semacam ini bila dilacak ke belakang bersumber dari dua peristiwa besar yang telah memalukan bangsa Arab, yakni kekalahan telak mereka dalam perang Arab-Israel pada tahun 1948 dan 1967. Kekalahan mereka pada tahun 1948 membuat eksperimen demokrasi, yang pada waktu itu baru pada taraf kelembagaan dan prosedural, di beberapa negara Arab kehilangan legitimasinya. Akibatnya terjadi perubahan politik dengan naiknya militer ke panggung kekuasaan di sejumlah negara Arab. Diawali dengan naiknya Jamal Abdel Nasser di Mesir. Wacana demokrasi pun dirontokkan dan diganti dengan revolusi, yang pada waktu itu membahana di dunia Arab sepanjang 1950-an hingga pertengahan 1960-an. Masyarakat Arab pun ikut membantai demokrasi beserta konsep-konsep terkait, seperti liberalisme dan kapitalisme, atas nama revolusi dan sosialisme. Akan tetapi yang lebih parah dari itu adalah dominasi militer dalam kekuasaan yang kemudian melahirkan tiran (despot) yang membantai hak-hak masyarakat sipil dan penegakan demokrasi.⁴

Menurut al-Jabiri, kekalahan bangsa Arab melawan Israel pada tahun 1967 membawa dampak yang lebih parah, yakni menyebarnya kultur irasionalisme. Mereka sejak itu tidak lagi mengakui kemampuan akal manusia. Mereka juga menolak proyek-proyek rasional ambisius. Mereka lebih percaya kepada produk-produk irasional dalam tradisi, seperti tradisi tasawuf atau pemikiran filosof Islam yang berorientasi ke spiritualisme.⁵ Demikianlah pada akhirnya alam pikiran bangsa Arab yang cenderung anti demokrasi dan irasional tersebut justru membuat rezim-rezim penguasa otoriter semakin kuat mencengkeramkan kukunya di negara-negara Arab hingga saat ini.

Kenyataan tersebut mendorong al-Jabiri untuk membedah latar belakang epistemologis bangsa Arab yang kemudian dituangkan dalam buku monumentalnya yang berjudul *al-'Aql al-Siyâsi al-'Arabî: Muḥaddidâtuh wa Tajalliyâtuh*. Bagaimana struktur pemikiran bangsa Arab dalam bidang politik, bagaimana pula manifestasi aktualnya saat ini, dan bagaimana pula merubah dan memperbaikinya akan dibedah dalam tulisan ini.

Biografi dan Corak Pemikiran Muhammad 'Abid al-Jabiri

Muhammad 'Abid al-Jabiri adalah seorang cendekiawan Muslim kelahiran Fejj (Fekik), Maroko, tahun 1936. Pendidikan tingginya ditempuh di Fakultas Adab Universitas

⁴Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. lii.

⁵*Ibid.*, h. liii.

Muhammad V, Rabat, hingga meraih gelar doktor dalam bidang filsafat pada tahun 1970, dengan disertasi berjudul *Fikr Ibn Khaldûn, al-'Ashabiyyah wa al-Dawlah: Ma'âlim Nazhâriyyah Khaldûniyyah fi al-Târikh al-Islâmî*.⁶ Sejak tahun 1976, ia menjadi dosen Filsafat dan Pemikiran Arab-Islam pada Fakultas Sastra di universitas yang sama. Belasan buku telah ditulisnya, antara lain buku yang merupakan disertasi doktoralnya di atas⁷ (1971), *Madkhal ilâ Falsafah al-'Ulûm*⁸ (1976), *Naḥnu wa al-Turâts: Qirâ'ah Mu`âshirah fî Turâtsinâ al-Falsafi*⁹ (1980). Buku yang terbit berikutnya adalah buku serial tentang kritik terhadap cara berpikir bangsa Arab atau, meminjam istilah Ahmad Baso, “kritik nalar Arab”. Seri pertama berjudul *Takwîn al-'Aql al-'Arabî* (1982), seri kedua, *Binyah al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rîfah fi al-Tsaqâfah al-'Arabiyah* (1986), dan ketiga adalah yang akan ditelaah di sini (terbitan pertama 1990).¹⁰

Al-Jabiri dikenal sebagai filosof Arab kontemporer yang ahli dalam bidang hermenetisme dan filsafat Islam. Ia termasuk dalam kelompok sebagian kecil orang yang mampu menelaah dengan seksama tradisi filsafat Islam klasik hingga dapat menyarikannya serta menyelaminya secara hidup. Ia memiliki kontribusi yang besar dalam memperkaya pemikiran Islam kontemporer dan menggugah kesadaran bahwa “masih ada yang bisa diperbuat” dan “masih banyak yang belum mereka lakukan (maksudnya: para pemikir muslim dahulu)”. Karya *magnum opus*-nya, trilogi kritik, dimunculkan untuk dan didasari oleh kesadaran seperti itu.¹¹

Sebelum melangkah lebih jauh, ada baiknya jika dikenali peta pemikiran Islam yang berkembang hingga saat ini sehingga kita dapat melihat letak pemikiran al-Jabiri di dalamnya secara tepat. Peta pemikiran Islam kontemporer yang belakangan ini bermunculan dapat diklasifikasikan dan dipetakan melalui kajian terhadap karakter dan sejarah kemunculannya.

Sebagaimana dimaklumi tumbuhnya kesadaran akan kemunduran yang dialami umat Islam dalam berbagai bidang telah memicu lahirnya gerakan pembaruan (*reformasi, tajdîd*) yang diawali oleh gerakan Wahhabi di Arabia pada abad XIX M.¹² Oleh Fazlur Rahman (1919-1988) gerakan ini, dan gerakan-gerakan lain yang sejenis, disebut sebagai gerakan *revivalism*.¹³ Sementara gerakan-gerakan yang serupa muncul di Afrika dan India, pada

⁶*Ibid.*, h. xix; *Tilawah*, Edisi 8/Th. XI/2002, h. 21; Muhammad Aunul Abid Shah dan Sulaiman Mappiasse, “Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri,” dalam M. Aunul Abid Shah, *et al.*, *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), h. 301-302.

⁷Buku ini membahas pemikiran Ibn Khaldun tentang negara.

⁸Berisi tentang epistemologi ilmu pengetahuan sebagaimana dikenal dalam pemikiran Barat.

⁹Buku ini sempat memicu kontroversi dikarenakan tesisnya tentang filsafat Islam sebagai ideologi dan menganggap filsafat Islam klasik Ibn Sina sebagai titik awal kemunduran peradaban Islam sebab Ibn Sina dinilai tidak rasional dan mengajarkan ilmu sihir dan astrologi.

¹⁰Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, h. xiii, xiv, dan xix.

¹¹Abid Shah dan Mappiasse, “Kritik Akal Arab”, h. 299.

¹²Di antara tema pokok gerakan ini adalah kembali kepada ajaran Islam murni dan pemberantasan terhadap bidah dan takhayul.

¹³Fazlur Rahman, “Islam: Challenges and Opportunities,” dalam Alford T. Welch dan Pierre

paruh kedua abad XIX M gerakan intelektual lainnya bangkit di kawasan Islam yang “lebih maju” (Turki, Mesir, dan India), di mana mereka umumnya di bawah pengaruh intelektual dan budaya Barat. Gerakan ini kemudian disebut sebagai *Islamic modernism*. Untuk membedakannya dengan usaha-usaha kalangan modernis yang muncul belakangan, maka yang pertama disebut sebagai *classical modernism* sedangkan yang terakhir sebagai *neo-modernism*.¹⁴ Ide-ide kalangan *classical modernism* yang seringkali kelihatan begitu bebas (liberal) kemudian menyulut reaksi dari sebagian umat Islam yang bersimpati terhadap gerakan *revivalism* (pembaru) awal, sehingga mereka kemudian disebut sebagai *neo-revivalism*.¹⁵ Reaksi mereka ini pun kemudian menyulut reaksi lain dari pihak yang bersimpati terhadap gerakan *classical modernism*, sehingga mereka disebut sebagai *neo-modernis*. Garis batas di antara berbagai corak gerakan ini tidak selalu mudah ditarik dengan tegas.¹⁶

Jadi, gelombang kebangkitan dan pembaruan dalam Islam memiliki corak yang beragam meskipun tujuan umumnya sama, yakni memberdayakan Islam dalam arus perubahan dan modernisasi. Gerakan-gerakan tersebut pada dasarnya terbelah menjadi dua sayap, yakni sayap *revivalism*, yang nantinya melahirkan *neo-revivalism*, dan sayap *classical modernism*, yang kemudian melahirkan *neo-modernism*. Dalam pada itu di luar hiruk pikuknya gerakan pembaruan ini terdapat sejumlah besar umat Islam yang merupakan *silent majority*, di mana mereka ini menjadi objek yang berposisi terhadap pembaruan. Kalangan pembaru (modernis) umumnya menyebut mereka sebagai golongan *tradisional-konservatif*. Mereka dinilai memiliki paham yang kolot, kokoh memegang tradisi dan sulit menerima perubahan. Sehingga kendati sebagai mayoritas mereka kurang kelihatan gerakannya. Mereka baru bergerak ketika menyadari bahwa paham keagamaan yang selama ini mereka pegangi dan sakralkan diusik oleh ulah para pembaru. Demikianlah yang terjadi pada mereka dalam waktu yang lama.

Cachia (ed.), *Islam: Past Influence and Recent Challenge* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), h. 315.

¹⁴Tokoh-tokoh yang termasuk dalam golongan *classical modernism* antara lain Sayyid Ahmad Khan, Jamal al-Din al-Afghani, dan Muhammad ‘Abduh. Mereka mewarisi tradisi filsafat Muslim rasional Abad Pertengahan, seperti al-Fârâbî dan Ibn Sînâ. Di antara isu sentral yang mereka angkat adalah reformasi dalam bidang pendidikan, kedudukan wanita dalam masyarakat, dan pemerintahan dengan sistem perwakilan. Apa yang dilakukan oleh kalangan *classical modernism* ini sesungguhnya bertolak dari ide-ide dasar gerakan *revivalism* di era sebelumnya. Lihat *Ibid.*, h. 316, 319, dan 320. Adapun *neo-modernism* agaknya digunakan Rahman terhadap kalangan Muslim saat ini (sekurang-kurangnya hingga masa hidup Rahman) yang simpati dengan ide-ide dari tokoh-tokoh *classical modernism* di mana ia sendiri termasuk di dalamnya.

¹⁵Mereka, bersama-sama dengan kalangan *tradisional-konservatif*, misalnya, menuduh *classical-modernis* sebagai telah jelas-jelas mengorbankan Islam demi nilai-nilai sosial Barat. Gerakan *neo-revivalism* ini pada umumnya muncul dalam bentuk gerakan sosial politik yang terorganisir seperti Ikhwan al-Muslimin (Mesir), dan Jamaat Islami (Pakistan). Isu-isu favorit mereka seperti haramnya bunga bank, keharusan berjilbab bagi wanita, dan diharamkannya program Keluarga Berencana. *Ibid.*, h. 321, 322, dan 323.

¹⁶Lihat model-model gelombang kebangkitan dan pembaruan dalam Islam ini dalam *Ibid.*, h. 315-316; Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam” dalam P. M. Holt, *et al.* (ed.), *The Cambridge History of Islam*, Vol. II (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), h. 635-652.

Pada masa-masa belakangan muncul sejumlah tokoh yang berlatar belakang tradisional tetapi memiliki pemikiran yang modern dan progresif dalam menghadapi tantangan zaman. Bagi mereka tradisi Islam yang begitu melimpah tidak bisa ditinggalkan begitu saja demi modernitas. Gerakan yang ingin membaca tradisi dengan kritis dan rekonstruktif ini mendapatkan banyak simpati dari kaum muda umat Islam Indonesia, terutama kalangan muda NU, dan mereka lebih suka menyebut gerakan ini dengan *post tradisionalisme* Islam. Tokoh-tokoh yang menjadi rujukan mereka pada umumnya berasal dari Timur Tengah, seperti Muḥammad Arkoun, Nashr Ḥamid Abū Zayd, Ḥasan Ḥanafī, Seyyed Ḥossein Nashr, dan termasuk di dalamnya Muḥammad ‘Abid al-Jabiri.¹⁷

Kendati tidak sepenuhnya disepakati, menurut sebagian dari mereka *post tradisionalisme* Islam yang berkembang di Arab terbagi kepada tiga aliran. Pertama, aliran *eklektis* (*al-qira’ât al-intiqâ’iyyah*) dengan tokohnya Fahmi Jad’an dan Zakky Nagueb Mahmud. Aliran ini berusaha menggabungkan antara orisinalitas (*al-ashâlah*) dan modernitas (*al-mu’âshirah*) dengan tujuan memperbaharui pemikiran Arab serta menyingkap aspek-aspek rasionalitas dan irasionalitas yang ada di dalamnya. Kedua, aliran revolusioner (*al-qira’ât al-tashwîriyyah*) yang bertujuan mengajukan pemikiran baru yang mencerminkan revolusi dan liberasi pemikiran keagamaan. Tokoh-tokohnya seperti Thayed Tizini (*min al-Turâts ilâ al-Tsawrah*), Ḥassan Ḥanafī (*min al-‘Aqîdah ilâ al-Tsawrah*) dan Adones (*min al-Tsâbit ilâ al-Mutahawwil*). Ketiga, aliran *dekonstruktif* yang tokoh-tokohnya adalah Arkoun dengan ‘kritik nalar Islam’-nya, Nasr Ḥamid dengan ‘konsepsi teks’-nya, ‘Ali Ḥarb dengan ‘dekonstruksi teks dan kebenaran’-nya, dan al-Jabiri dengan ‘kritik nalar Arab’-nya. Dalam membaca tradisi mereka menerapkan epistemologi yang berkembang di Eropa seperti *post-strukturalisme*, *post-modernisme*, *semiotika*, dan *hermeneutika*. Keberanian mereka membongkar tradisi dan kemudian memformulasikannya kembali secara komprehensif seringkali menyulut polemik dan kontroversi.¹⁸

Dengan demikian pada saat ini sekurang-kurangnya terdapat empat corak (aliran) pemikiran dalam Islam, yakni *tradisionalisme*, *neo-revivalisme*, *neo-modernisme*, dan *post tradisionalisme*. Dua aliran yang terakhir bisa dikatakan memiliki semangat yang sama dalam menyikapi modernitas kendati berbeda dalam hal dasar pemikirannya. Dalam *Tilawah*, sebuah majalah bulanan yang kelihatannya bersimpati dengan *post tradisionalisme* Islam, disebutkan sebagai berikut:¹⁹

Selanjutnya yang paling krusial adalah soal kembali kepada al-Qur’an dan Sunnah.... Neo-modernisme membaca tradisi melalui al-Qur’an dan Hadis. Mereka juga mengandaikan transendensi lengkap serta mencakup segala hal. Sedangkan *post tradisionalisme* Islam membaca suatu konstruksi kenyataan bahwa justru Qur’an dan Sunnahlah yang dibentuk oleh tradisi. Artinya ketika tradisi yang dominan adalah tradisi kekuasaan totaliter yang ingin menguasai dan mengawasi segala hal, maka pemahaman

¹⁷*Tilawah*, h. 21.

¹⁸*Ibid.*, h. 23.

¹⁹*Ibid.*, h. 14.

tentang al-Qur'an dan Sunnah, juga tentang 'Islam yang sejati' tentunya juga menggunakan pemahaman tersebut.²⁰

Dari uraian di atas jelaslah bahwa al-Jabiri adalah tokoh pemikir Islam kontemporer yang, oleh sebagian kalangan, dimasukkan dalam golongan *post tradisionalisme Islam* yang bercorak dekonstruktif. Dalam membaca tradisi pemikiran Islam ia menggunakan metode pendekatan *historisitas (târîkhiyyah)*, *objektivitas (mawdhû'iyah)*, dan *kontinuitas (istimrâriyyah)*. Dua yang pertama merupakan bentuk *distansiasi* atau pengambilan jarak antara pembaca dan obyek bacaannya (*fashl al-qâri' an al-maqrû'*), sedangkan yang terakhir berarti menghubungkan pembaca dengan objek bacaannya (*washl al-qâri' an al-maqrû'*).²¹

Distansiasi bertujuan untuk menempatkan tradisi sebagai objek kajian kritis. Ini penting dilakukan karena umat Islam seringkali menampilkan tradisi masa lalunya sebagai pihak yang berbicara tentang kekiniannya, yakni sebagai pihak yang seakan-akan hadir di masa kini dengan segala kejayaan dan kegemilangannya yang tanpa cacat. Tentu saja pengagungan terhadap tradisi dapat melemahkan daya kritik terhadapnya. Metode *distansiasi* yang digunakan al-Jabiri dapat ditemukan dalam teori-teori *strukturalisme*. Menurutnyanya harus dihindari membaca makna sebelum membaca kata-kata. Artinya, harus dibebaskan diri dari asumsi-asumsi apriori terhadap tradisi dan keinginan-keinginan masa kini. Makna teks harus digali dari teks itu sendiri, yakni dalam strukturnya sebagai jaringan yang terbentuk dari unsur-unsurnya. Dengan demikian, dapat dilepaskan diri dari dominasi otoritas tradisi (teks) yang selama ini membelenggu dan mampu meletakkannya sebagai objek yang bisa dibedah secara bebas dan terbuka.²²

Di samping pendekatan *strukturalisme (mu'âlajah binyawiyah)* ia juga menerapkan analisa sejarah (*tahîlîl târikhî*) dan kritik ideologi (*al-tharh al-îdiyûlujî*). Tujuan digunakannya analisa sejarah adalah untuk mengembalikan sifat historisitas tradisi, yakni dengan menempatkannya dalam konteks sosial, politik, kultural, dan ideologinya. Penulis teks, misalnya, dikaitkan dengan lingkup historisitasnya dengan maksud tidak hanya untuk mengukur tingkat keabsahan logisnya tetapi juga keabsahan kemungkinan historisitasnya. Analisa terhadap kemungkinan kesejarahan semacam ini akan membantu menjelaskan makna yang mungkin dikandung oleh sebuah teks dan yang tidak mungkin dikandungnya. Adapun kritik ideologi digunakan untuk mengungkap fungsi-fungsi ideologis sebuah teks, yakni fungsi sosial politik yang diembannya dalam suatu ruang sejarah tertentu.²³

Di samping *distansiasi*, al-Jabiri juga menonjolkan pendekatan *kontinuitas*, yakni mempertautkan relevansi sebuah teks ataupun tradisi dengan situasi saat ini. Langkah ini

²⁰Pernyataan ini patut dipertanyakan validitasnya, sebab Fazlur Rahman, sang lokomotif neo modernis, juga selalu menekankan agar Qur'an dipahami menurut situasi sosial ketika ia diturunkan sebagaimana tercermin dalam teori 'gerak ganda'-nya (*double movement theory*).

²¹Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, h. xxii.

²²*Ibid.*, h. xii-xiii.

²³*Ibid.*, h. xxiv.

dilakukan setelah tahap sebelumnya, yakni distansiasi (*al-fashl*), dilakukan lebih dulu. Jadi, prosesnya adalah menguasai dan memaknai secara rasional sebuah tradisi secara menyeluruh, baik aspek teologi, fikih, bahasa, filsafat, dan mistisisme, untuk kemudian melangkah pada tahap selanjutnya, yakni menggali relevansi dan kegunaan tradisi tersebut bagi kehidupan saat ini. Tahap yang terakhir ini disebut dengan *tawzhîf* atau *istitsmâr*.²⁴

Di sinilah letak perbedaan al-Jabiri dengan kalangan neo-modernis. Sementara ia tetap menaruh perhatian besar terhadap tradisi, maka neo-modernis cenderung meninggalkannya. Teori ‘gerak ganda’ Fazlur Rahman, misalnya, sesungguhnya juga tidak jauh berbeda dengan metode *distansiasi (al-fashl)* dan *kontinuitas (al-washl/istimrâr)* di atas, di mana *al-fashl* merupakan bentuk langkah pertamanya sedangkan *al-washl* merupakan langkah keduanya. Perbedaannya terletak pada obyek yang dikaji, jika al-Jabiri obyeknya adalah tradisi, maka Rahman menjadikan al-Qur’an dan Sunnah sebagai obyek utamanya.²⁵ Demikian gambaran singkat tentang al-Jabiri dan karakter pemikirannya. Pada bagian berikutnya akan dibahas tentang isi buku *al-‘Aql al-Siyâsî al-‘Arabî* dari aspek metodologinya.

Telaah Metodologis Isi Buku

Adapun nalar Arab (*al-‘aql al-‘Arabî*) yang dimaksud oleh al-Jabiri adalah himpunan aturan dan hukum (berpikir) yang diberikan oleh kultur Arab bagi masyarakatnya sebagai landasan untuk memperoleh pengetahuan. Artinya, aturan dan hukum tersebut ditentukan atau dipaksakan (secara tidak sadar) sebagai *episteme* oleh kultur Arab. Menurutnya, sistem pengetahuan dalam suatu kebudayaan sekaligus juga merupakan struktur ‘bawah sadar’-nya. Bawah sadar yang dimaksud di sini adalah himpunan konsep-konsep, persepsi, dan penalaran yang menentukan pandangan orang-orang Arab (dan juga mereka yang berafiliasi dengan kebudayaan Arab), tentang alam, manusia, dan sejarah.²⁶

Dalam seri pertama dari ketiga buku tersebut, al-Jabiri memfokuskan analisisnya pada proses-proses kesejarahan, baik epistemologis maupun ideologis, yang memungkinkan terbentuknya pola pikir (nalar) *bayânî*,²⁷ *‘irfânî*,²⁸ dan *burhânî*,²⁹ termasuk interaksi di antara

²⁴*Ibid.*, h. xxiv-xxv

²⁵Mengenai teori gerak ganda ini baca Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muḥammad, cet. 2 (Bandung: Pustaka, 1995), h. 6-9; bandingkan Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), h. 244-245.

²⁶Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, h. xxx, xxxi, dan xxxii.

²⁷*Nizhâm ma’rifî bayânî* (*‘aql bayânî*) meliputi berbagai macam disiplin ilmu yang menjadikan ilmu Bahasa Arab sebagai tema sentralnya, seperti *Balâghah*, *Naḥw*, fikih, usul fikih, dan kalam.

²⁸*‘Irfânî* (*‘irfân: gnosis*) mencakup sejumlah disiplin ilmu yang menjadikan ilmu-ilmu kuno (*‘ulûm al-awâ’il*) sebagai sumbernya, seperti berbagai tradisi Persia Kuno, Hermetisisme, dan Neo-Platonisme. Bentuk-bentuk tradisi seperti ini dapat ditemukan pada pemikiran Syiah, para filosof Isma’ili (Ikhwân al-Shafâ), dan Sufisme.

²⁹*Burhânî* (*burhân: penalaran rasional/demonstration*) meliputi berbagai disiplin ilmu

ketiganya dan berbagai krisis yang menyertainya. Sedangkan pada seri kedua ia berusaha menyingkap struktur internal dari ketiga nalar tersebut beserta segenap basis epistemologisnya. Di antara kesimpulan akhirnya adalah bahwa pola pikir yang diterima dan digunakan saat ini untuk menafsirkan, menilai, dan memproduksi pengetahuan adalah pola pikir yang tidak pernah berubah sejak awal diresmikan (masa *tadwîn*). Karena itu ia menekankan perlunya membangun satu babak *tadwîn* baru agar dapat melampaui konservatisme pola pikir tersebut.³⁰

Sasaran kritik nalar Arab tidak diarahkan pada konflik-konflik politik dan ideologis yang mempengaruhi proses pembakuan dan pembukuan disiplin keilmuan (*tadwin*) tetapi lebih diarahkan pada konflik epistemologis³¹ dalam lingkungan kebudayaan Arab. Sasaran kritik itu adalah unsur-unsur halus dan tersembunyi yang hingga kini tetap mempengaruhi pemikiran kebudayaan dan nalar Arab, yakni berupa otoritas teks dan lafaz, serta otoritas *al-ashl* (sumber, dasar), baik berupa masa lalu yang asli murni, otoritas imam atau wali, maupun yang berbentuk dasar-dasar penalaran analogi (*qiyas*).³²

Jika pada buku pertama dan kedua objek kajiannya adalah nalar pemikiran Arab (*'aql al-fikr al-'Arabî*), yakni dasar-dasar operasionalisasi pengetahuan dan orientasinya dalam kebudayaan Arab, maka pada buku yang ketiga ini ia mengarahkan objek kajiannya pada 'nalar realitas Arab', artinya faktor-faktor penentu dari praktik pemerintahan (politik) beserta manifestasinya dalam kebudayaan Arab-Islam hingga saat sekarang. Jadi, dua yang pertama menjelaskan proses produksi pengetahuan sementara yang terakhir menjelaskan tentang prosedur pelaksanaan (praktik) pemerintahan.³³ Dengan ungkapan lain buku pertama dan kedua diproyeksikan untuk merekonstruksi kebudayaan Arab, sedangkan buku yang terakhir ditujukan untuk mengedepankan budaya demokrasi dalam tradisi politik Arab dengan cara meninggalkan budaya tradisional dalam berpolitik yang sangat dipengaruhi oleh faktor-faktor *qabîlah*, *ghanîmah*, dan *'aqîdah*.³⁴

Buku ini secara garis besar terbagi atas dua bagian. Bagian pertama menguraikan tentang sejarah terbentuknya nalar (pola pikir) politik dalam kebudayaan Arab Islam. Sedangkan bagian keduanya berisi tentang manifestasi politik Arab Islam dari aspek teorinya, dalam arti ideologi politik. Mengenai sejarah terbentuknya nalar politik Islam al-Jabiri membaginya ke dalam tiga fase, yakni fase dakwah, fase *riddah*, dan fase *fitnah*. Pada fase dakwah fokus bahasannya diarahkan pada dimensi politik dari dakwah Nabi Saw. Pada

yang menjadikan rasionalisme Aristoteles sebagai dasarnya. Ini dapat ditemukan pada tradisi pemikiran para filosof mulai dari al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sînâ, Ibn Bajjah, hingga Ibn Rusyd.

³⁰*Ibid.*, h. xxxviii, xxxix, dan xliii. Bandingkan Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London-New York: Rotledge, 1991), h. 10-12.

³¹Yakni konflik tentang syarat-syarat kebenaran ilmiah.

³²*Ibid.*, h. xlviii-xlix.

³³Al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyâsî al-'Arabî: Muḥaddidâtuh wa Tajalliyâtuh*, cet. 2 (Beirût: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1991), h. 7.

³⁴Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, h. lii.

fase *riddah* tema pokok yang dipaparkannya adalah mengenai pengadilan (sangsi) terhadap para pelaku *riddah* berikut usaha-usaha untuk mengokohkan kembali dasar-dasar pemerintahan. Di samping itu dibahas juga di dalamnya konflik (politik) internal yang terjadi pada bangsa Arab. Dalam fase *fitnah* muncul persoalan politik (pemerintahan) yang sama sekali berbeda dengan sebelumnya. Ini terjadi pada tahun-tahun terakhir pemerintahan ‘Utsman dan baru reda setelah diperolehnya kemenangan salah satu dari dua pihak yang bertikai yakni kelompok Mu‘awiyah. Masa setelah Mu‘awiyah ini merupakan fase baru yang belum pernah dikenal oleh nalar politik Arab sebelumnya, yang dinamakan sebagai periode ‘kalam’ dalam bidang politik.³⁵

Al-Jabiri melihat perkembangan ‘nalar politik Arab’ dalam perspektif Hegel. Sebagaimana diketahui Hegel membagi fenomenologi akal (kesadaran manusia) ke dalam tiga fase, yakni fase kesadaran subjektif, fase kesadaran objektif, dan fase kesadaran mutlak. Dakwah Muhammad, yang ditandai oleh turunnya wahyu pertama,³⁶ merupakan fase kesadaran subjektif yakni tumbuhnya kesadaran akan ego keislaman. Berdirinya masyarakat Islam yang berdaulat, yang ditandai oleh pidato Abu Bakar setelah terpilih sebagai khalifah,³⁷ adalah fase kesadaran objektif. Fase kesadaran mutlak dimulai ketika politik Islam telah meletakkan dasar-dasar bagi eksistensi dirinya, baik dasar agama maupun filsafat.³⁸ Fase ini ditandai oleh pidato Abû Ja’far al-Manshûr.³⁹ Nalar politik yang berkembang pada masa-masa sesudahnya di negara-negara Arab hanyalah mengulang fase-fase tersebut, meskipun dengan sedikit perbedaan di sana sini yang kurang berarti. Hal ini disebabkan oleh karena faktor-faktor dominan yang mempengaruhinya masih tetap tidak berubah, yakni *qabîlah*, *ghanîmah*, dan ‘*aqîdah*.⁴⁰

Qabîlah adalah istilah yang digunakan al-Jabiri untuk menggambarkan praktik atau pelaksanaan pemerintahan yang bertumpu pada sentimen *nepotisme* (kekeluargaan ataupun kekerabatan dalam pengertian yang luas). Lawannya adalah sistem pemerintahan yang bertumpu pada para teknokrat dan orang-orang yang mendapatkan kepercayaan dari masyarakat melalui prosedur yang demokratis. Di dalam lingkungan masyarakat industri maju *nepotisme* termasuk pada kategori ‘politik bawah sadar’, sedangkan di dalam masyarakat yang kurang maju ia justru mendasari ‘kesadaran politik’ mereka.⁴¹

³⁵Al-Jabiri, *al-‘Aql al-Siyâsî*, h. 364.

³⁶*Iqra’ bismirabbikalladzi khalaq.*

³⁷”Aku telah diberi kewenangan untuk mengatur kalian padahal aku bukanlah yang terbaik, oleh karena itu jika kalian melihat aku benar maka bantulah aku, akan tetapi jika kalian melihatku keliru maka luruskanlah.”

³⁸Dalam hal ini ia menampilkan diri dalam tiga bentuk ajaran, yaitu mitologi kepemimpinan yang kemudian berlanjut dengan ideologi fatalistik Umayyah lalu diganti dengan ideologi kerajaan, filsafat politik, dan fikih kenegaraan (*fiqh al-khilâfah*). Lihat *Ibid.*, h. 365.

³⁹”Wahai manusia sesungguhnya aku adalah wakil Tuhan (*sulthan Allâh*) di bumi....”

⁴⁰*Ibid.*

⁴¹Dalam hal ini ia mendasarkan pandangannya pada pandangan Georges Balandier, seorang peletak dasar antropologi politik. *Ibid.*, h. 48-49.

Ghanîmah adalah cara-cara negara memperoleh pendapatan (*income*), beserta skema pembelanjaan dan berbagai pertimbangan yang mendasarinya. Dalam hal ini *income* diperoleh melalui *kharâj*— yang meliputi *ghanîmah*, *fay'*, *kharâj*, *jizyah*, dan berbagai pungutan lainnya— dan *rî'* (hasil alam yang masih mentah). Sedangkan yang dimaksud dengan '*aqîdah* di sini adalah keyakinan dan aliran yang mendasari nalar politik. Nalar politik, sebagai bentuk dari nalar kolektif, tidak didasarkan pada analogi pengetahuan tetapi lebih didasari oleh simbol-simbol imajinatif yang juga mendasari keyakinan. Jadi, keyakinan bertumpu pada simbol dan personifikasi (perlambang) bukan pada rasionalitas. Hanya saja harus diakui '*aqîdah* memang memiliki kekuatan untuk menggerakkan manusia, baik sebagai individu maupun kelompok. Ideologi, seperti juga '*aqîdah*, mendasarkan diri pada penjelasan-penjelasan kebahasaan (*al-bayân*) dan sedikit sekali ia bertumpu pada penjelasan empiris ilmiah (*al-burhân*).⁴²

Kendati ketiga faktor penentu tersebut senantiasa mendasari pola pikir bangsa Arab dalam memandang politik sepanjang sejarah mereka, namun dominasi salah satu atau lebih faktor di atas yang lain tidaklah selalu sama antara satu situasi dengan situasi yang lain dan satu masa dengan masa yang lain. Secara umum nalar politik Arab pada masa pra-Islam, misalnya, didasari oleh faktor *qabîlah* dan *ghanîmah*, sementara pada masa Nabi didasari oleh '*aqîdah*, masa dinasti Umayyah didominasi oleh *qabîlah* sedangkan masa dinasti Abbasiyyah periode awal didominasi oleh '*aqîdah*. Pada masa-masa berikutnya peran dominan di antara ketiganya senantiasa berubah-ubah tergantung kepada kebijakan rezim yang berkuasa.⁴³

Adapun manifestasi (*tajalliyât*) nalar politik Arab pada fase kesadaran mutlak (masa setelah Mu'awiyah) dalam pengamatan al-Jabiri mengambil bentuk kerajaan politik (*al-mulk al-siyâsî*). Di samping itu timbul mitos tentang pemimpin (mesianisme) yang dimunculkan oleh kaum Syi'ah di satu pihak dan ideologi kesultanan (*fiqh siyâsah*) yang diusung dinasti Abbasiyyah pada pihak lain. Yang disebutkan terakhir ini diadopsi Ibn al-Muqaffa' dari tradisi kekaisaran Persia, sementara *fiqh siyâsah* sebagai produk para fukaha merupakan semacam kompilasi hukum agama yang berkenaan dengan praktik kenegaraan yang memiliki tendensi kuat untuk mengabsahkan kekuasaan junta militer *ashhâb al-syawkah*. Ideologi kesultanan inilah yang hingga kini mendominasi praktik politik bangsa Arab dan membuat rakyat yang seharusnya berkuasa justru dikungkung oleh khurafat dan menyerah kepada takdir. Karena itu perlu adanya rekonstruksi nalar politik Arab dengan merujuk kembali kepada sejarah Islam masa awal.⁴⁴

Istilah yang digunakan al-Jabiri adalah *allâsyu'ûr al-siyâsî* dan *al-syu'ûr al-siyâsî*. Berbeda dengan Ahmad Baso yang mengartikan istilah pertama dengan ketidaksadaran politik, penulis lebih suka mengartikannya dengan politik bawah sadar sebagai lawan dari kesadaran politik yang merupakan arti dari istilah kedua. Lihat penjelasan al-Jabiri mengenai istilah *allâsyu'ûr* dan *al-syu'ûr* dalam *Ibid.*, h. 10.

⁴²*Ibid.*, h. 49-51.

⁴³*Ibid.*, h. 52.

⁴⁴Baca selengkapnya dalam *Ibid.*, h. 231-362.; Abid Shah dan Mappiasse, "Kritik Akal Arab," h. 325.

Pelacakan al-Jabiri terhadap tradisi pola pikir bangsa Arab tentang politik hingga ditemukannya tiga faktor penentu beserta manifestasinya dalam sejarah sebagaimana tersebut di atas tampaknya dilakukan dengan menggunakan pendekatan multi disiplin ilmu yang meliputi filsafat, sosiologi, psikologi, sejarah, dan antropologi. Pada bagian pendahuluan dari bukunya ini ia banyak berbicara tentang metodologi yang ditempuhnya. Di sini ia banyak mengutip pandangan para ilmuwan dari berbagai disiplin ilmu untuk menjelaskan beberapa konsep dasar yang berkaitan erat dengan nalar politik. Pembahasannya tentang konsep bawah sadar, bawah sadar kolektif, politik bawah sadar, dan orientasi politik (*al-majâl al-siyâsî*) dirujuk pada teori-teori dalam psikologi, sosiologi, dan politik.⁴⁵ Sementara kajian kesejarahannya terhadap perkembangan politik Islam sejak masa awal hingga saat ini tentu tidak bisa dilepaskan dari analisa historis.⁴⁶ Pendekatan antropologis tampak ketika ia menjelaskan tentang ‘kesadaran politik’ dan ‘bawah sadar politik’ serta penjelasannya tentang makna *qabîlah*.⁴⁷

Adapun pendekatan kefilosofan, terutama epistemologi, tampak jelas pada sasaran pokok dari ‘kritik nalar’-nya, yang dalam hal ini adalah nalar politik Arab. Sebagaimana diketahui al-Jabiri sangat menekankan pada pendekatan epistemologis dalam karya-karyanya, tidak terkecuali dalam buku ini. Oleh karena lapangan epistemologi merupakan salah satu obyek kajian dari metodologi, maka ia menyebut epistemologi sebagai metodologi dalam tingkatan kedua.⁴⁸

Adapun metode analisis yang digunakan al-Jabiri dalam buku ini ada beberapa macam, di antaranya adalah fenomenologi,⁴⁹ analisa historis,⁵⁰ dan kritik ideologi.⁵¹ Hal ini selaras dengan corak pemikirannya yang telah diuraikan sebelum ini.⁵² Metode fenomenologi tampak misalnya ketika ia menelaah perkembangan politik Islam dalam sejarah dengan

⁴⁵Tokoh-tokohnya seperti Freud, Jung, Regis Debray, dan Max Weber. Lihat al-Jabiri, *al-Aql al-Siyâsî al-‘Arabî*, h. 10 dan seterusnya; bandingkan juga Abid Shah dan Mappiasse, “Kritik Akal Arabi,” h. 303.

⁴⁶Tokoh-tokoh yang disebutkan seperti Maurice Godelier dan Lukacs. Lihat al-Jabiri, *al-‘Aql al- Siyâsî al-‘Arabî*, h. 21.

⁴⁷Tokoh-tokohnya seperti Marshall Sahlins dan Georges Balandier. Lihat *Ibid.*, h. 33 dan seterusnya dan 48 dan seterusnya.

⁴⁸Untuk diketahui perbedaan antara pendekatan metodologis dengan pendekatan epistemologis adalah bahwa yang pertama lebih merupakan deskripsi analitis terhadap teknis rasional dan langkah-langkah operasional sebuah kajian, sementara yang terakhir telah melampaui batas-batas pendekatan deskriptif menuju ke tingkatan kritik yakni dengan menyarikan filsafat yang terkandung secara implisit dalam sebuah karya pemikiran. Lihat Abid Shah dan Mappiasse, “Kritik Akal Arab,” h. 301 dan 302.

⁴⁹Metode fenomenologi di sini artinya bahwa tradisi (teks) harus dikaji secara obyektif dengan melepaskan seluruh pemahaman apriori terhadapnya.

⁵⁰Analisa historis berguna untuk memahami historisitas dan genealogi pemikiran dari obyek yang dikaji, sehingga dapat diidentifikasi hal-hal yang secara historis mungkin dan yang tidak mungkin.

⁵¹Kritik ideologis berfungsi untuk mengungkap peran ideologis yang terkandung dalam sebuah teks atau pemikiran tertentu. Lihat *Tilawah*, h. 19-20.

⁵²Lihat kembali h. 5-6.

menggunakan kerangka teori dari Hegel, yakni tentang tiga fase fenomenologi akal (kesadaran manusia) sebagaimana telah disebutkan di atas. Analisa historis banyak berperan dalam usaha melakukan rekonstruksi terhadap sejarah politik Islam masa awal yang dianggapnya sebagai dasar paling asasi untuk mendapatkan prinsip-prinsip pokok pemerintahan dalam Islam.⁵³ Sedangkan kritik ideologi diterapkan terutama dalam pembahasannya pada bagian kedua dari buku ini, yakni tentang manifestasi politik Islam.⁵⁴

Menuju Sistem Politik Islam yang Demokratis

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, buku ini memfokuskan diri pada usaha-usaha untuk mengembangkan demokrasi di dalam tradisi Arab Islam, yakni dengan cara membebaskan sistem politik yang otoriter (diktator) melalui penyingkapan terhadap sentralisasi ideologi, baik dalam bentuk sosial, keagamaan, maupun filsafat. Menurut al-Jabiri kesadaran akan perlunya demokrasi menuntut perombakan terhadap pola pikir yang mendasari munculnya otoritarianisme dan sentralisasinya. Perombakan pola pikir ini, yang merupakan bagian dari proyek 'kritik nalar Arab'-nya, menjadi prioritas utama.⁵⁵

Berdasarkan bukti-bukti historis kebudayaan Arab Islam fase dakwah, diperoleh bukti bahwa Nabi Saw. tidak pernah suka dirinya diperlakukan sebagai seorang raja ataupun pemimpin yang berkuasa. Beliau lebih suka dipandang sebagai seorang nabi dan rasul. Dalam pada itu para pengikutnya juga tidak pernah menganggap diri mereka sebagai orang-orang yang dipimpin ataupun diperintah, tetapi mereka mengidentifikasi diri mereka sendiri sebagai sahabat Muhammad. Hubungan pertemanan seperti ini dikokohkan dan didasari oleh semangat al-Qur'an yang menekankan prinsip *syura* (musyawarah) di antara Nabi dengan para sahabatnya. Di antaranya adalah Q.S. al-Syura/42: 36-39 yang menyebutkan: ".....dan urusan mereka (hendaklah) dimusyawarahkan di antara mereka.....", Q.S. Âli 'Imrân/3: 159 yang menyatakan: ".....dan bermusyawarahlah dengan mereka di dalam segala urusan.....", dan didukung pula oleh hadis Nabi yang berbunyi: ".....kamu lebih tahu urusan duniamu.....". Ayat-ayat dan hadis di atas, di tambah hadis lain yang berbunyi "Tiap-tiap kamu adalah pemimpin dan akan dimintai pertanggungjawaban terhadap kepemimpinannya.....", merupakan rambu-rambu yang dapat menutup kemungkinan munculnya otoritarianisme.⁵⁶

Prinsip *syûrâ* ini pada masa-masa berikutnya tetap dijalankan dalam proses suksesi kepemimpinan, meskipun dalam derajat yang berbeda-beda, hingga masa peralihan dari 'Umar kepada 'Utsmân.⁵⁷ Oleh karena dalam bidang pemerintahan memang tidak ada

⁵³Lihat al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyâsî al-'Arabî*, h. 372.

⁵⁴Lihat penjelasannya pada *Ibid.*, h. 52.

⁵⁵*Ibid.*

⁵⁶*Ibid.*, h. 366.

⁵⁷Hal ini tercermin dari proses pemilihan Abu Bakar melalui apa yang disebut sebagai Saqîfah

nas syara’, baik dari al-Qur’an maupun Sunnah, yang secara tegas mengaturnya maka menjadilah ia obyek kajian manusia⁵⁸ yang memungkinkan terjadinya perbedaan pendapat di antara mereka. Jika pada masa Abu Bakar perbedaan pendapat tersebut dapat diselesaikan dengan damai, maka pada masa ‘Utmân perbedaan pendapat berujung pada pertumpahan darah hingga pada akhirnya memunculkan rezim diktator. Demikianlah ketiadaan aturan konstitusional yang jelas mengenai pemerintahan menyusul wafatnya Nabi mengakibatkan timbulnya perbedaan pendapat dan praktik yang pada gilirannya mengakibatkan pertumpahan darah. Ketidadaan aturan tersebut dapat diidentifikasi sebagai berikut.⁵⁹ Pertama, tidak tegasnya prosedur pemilihan khalifah, sebagaimana tercermin pada suksesi kepemimpinan (khalifah) yang dilakukan dengan cara yang berbeda-beda. Kedua, tidak adanya batasan masa jabatan. Dari sini dapatlah dipahami keengganan Usman untuk meletakkan jabatannya meskipun banyak tuntutan untuk itu, karena ia merasa masih berhak (atau bahkan berkewajiban) menjabat berdasarkan mandat yang dulu diembannya. Keempat, tidak adanya batasan kompetensi khalifah.

Singkatnya, ketiadaan sistem pemerintahan yang baku menurut Islam menyebabkan sistem tersebut disandarkan pada praktik masa awal. Sesudah wafatnya Nabi khalifah berperan layaknya seorang *amîr* (komandan) dalam pertempuran, dan memang demikianlah yang diperlukan waktu itu. Dengan berkembang luasnya negara Arab Islam menyusul penaklukan-penaklukan wilayah baru, konsep *amîr al-ḥarb* menjadi tidak lagi memadai sehingga terjadilah kekosongan aturan dalam bidang pemerintahan sebagaimana tersebut di atas. Akibat akhirnya adalah pemerintahan ditegakkan dengan senjata seperti dilakukan pada masa Mu‘awiyah. Oleh karena prinsip *syûrâ* dan persetujuan masyarakat ditinggalkan mereka kemudian berpaling pada klaim ‘persetujuan Tuhan’.⁶⁰ Di belakang mereka pemerintah Abbasiyyah menggantinya dengan doktrin ‘kehendak Tuhan’ (*al-irâdah al-ilâhiyyah*). Menurut doktrin ini khalifah memerintah berdasarkan kehendak Tuhan, sehingga keinginannya sama dengan keinginan Tuhan.⁶¹

Dari uraian-uraian dalam bukunya ini al-Jabiri kemudian menyimpulkan bahwa rekonstruksi pemikiran politik Islam haruslah bertolak dari faktor-faktor fundamental yang mendasari contoh yang dipraktikkan sejak fase dakwah Muhammad hingga pada masa

Banî Sa‘îdah, kemudian Abu Bakar di akhir masa jabatannya melakukan musyawarah untuk memilih penggantinya, dan Umar membentuk tim formatur (*ahl al-syûrâ*) untuk memilih khalifah dan akhirnya Usmanlah yang terpilih.

⁵⁸Dalam persoalan ini berlakulah hadis: “*kamu lebih tahu urusan duniamu*”.

⁵⁹*Ibid.*, h. 368-369.

⁶⁰Jargon mereka berbunyi “qadha dan qadar Allah-lah yang mengarahkan pemerintah (negara)”. Lihat uraiannya pada Bab IX/2 dalam *Ibid.*, h. 301-304.

⁶¹Dari sini kemudian berkembang berbagai tulisan mengenai pemerintahan otoriter yang diwarisi dari kebudayaan Timur Kuno, Fir’aun, Babylon, Persia, yang merupakan dimensi penalaran (*ra’y*) dalam pemikiran politik Islam, sementara dimensi *naqlî*-nya (*fiqh siyâsah*) telah jauh dari realitasnya. Di antara kaidah umum yang lahir dalam situasi fatalistik ini yakni kaidah yang berbunyi: “siapa yang kuat kekuasaannya wajib dipatuhi”. *Ibid.*, h. 371-372.

akhir pemerintahan ‘Utsmân. Langkah awal yang harus dilakukan dalam rekonstruksi ini adalah menetapkan prinsip-prinsip konstitusional yang memberikan batasan tegas terhadap ketiadaan aturan yang berkaitan dengan khalifah (pemimpin negara) seperti telah disebutkan di atas.⁶² Karena persoalan pemerintahan dan kenegaraan merupakan masalah *ijtihâdiyyah* maka ia wajib tunduk pada situasi ruang dan waktu tertentu dengan tetap menerapkan prinsip *syûrâ* di dalamnya. Pendapat para fukaha terdahulu, seperti al-Mâwardî dan yang semacamnya, tidak harus diikuti bila ternyata pandangan-pandangan mereka tidak lagi relevan.⁶³

Menurutnya, demokrasi modern merupakan pilihan satu-satunya yang ada pada saat ini. Ada tiga syarat utama bagi tegaknya prinsip *syûrâ* (*demokrasi*) ini, pertama, penegasan prosedur pemilihan kepala negara (pemerintah), yaitu melalui pemilihan yang demokratis dan bebas. Kedua, pembatasan masa jabatan kepala negara melalui sistem republik dan meminta pertanggungjawaban eksekutif di muka parlemen. Ketiga, pembatasan kewenangan kepala negara, kepala pemerintahan, maupun ketua majelis rakyat, dengan cara menjadikan lembaga yang terakhir ini sebagai satu-satunya sumber kekuasaan.⁶⁴

Rekonstruksi fundamental terhadap fikih kenegaraan Islam semata menurutnya masih belum memadai untuk memperbarui ‘nalar politik Arab’. Karena itu di bagian akhir bukunya ia mengusulkan pembaruan juga terhadap ketiga faktor dominan yang mempengaruhinya (*qabîlah*, *ghanîmah*, dan *‘aqîdah*) dengan cara memadukan kritik terhadap masa kini dan masa lalu. Kritik terhadap masa kini, di mana objeknya adalah sisa-sisa masa lalu yang masih terbawa hingga saat ini, merupakan langkah pertama yang harus dilakukan untuk perbaikan masa depan. Pembaruan yang dituntut dalam hal ini adalah sebagai berikut.⁶⁵ Pertama, mengubah pola pikir ‘*qabîlah*’ menjadi ‘bukan *qabîlah*’, yakni dalam bentuk sistem sosial politik kewargaan (masyarakat madani), seperti partai politik, badan usaha, ornop (LSM), institusi kenegaraan, dan sebagainya. Dengan ungkapan lain membangun suatu masyarakat di mana sistem sosialnya membedakan dengan jelas antara masyarakat politik (politisi) dengan masyarakat non-politik, sehingga dapat dipisahkan antara kekuasaan pemerintahan dengan kehidupan rakyatnya. Kedua, mengubah pola pikir ‘*ghanîmah*’ menjadi sistem ekonomi fiskal, artinya mengubah sistem ekonomi yang konsumtif menjadi sistem ekonomi yang produktif. Ketiga, mengubah pola pikir ‘*‘aqîdah*’ menjadi pemikiran murni, artinya membebaskan pola pikir yang sektarian dan dogmatis, baik dalam bidang keagamaan maupun keilmuan, dan diganti dengan pola pikir yang inovatif dan kritis.

Di sinilah kontribusi kajian al-Jabiri tentang Islam (Arab) dan demokrasi dalam buku ini. Ia telah melampaui persoalan-persoalan *normatif-juridis* dan memfokuskan

⁶²Yakni prosedur pemilihan khalifah, masa jabatan, dan lingkup kewenangannya.

⁶³*Ibid.*, h. 372.

⁶⁴*Ibid.*

⁶⁵*Ibid.*, h. 373-374.

kajiannya pada aspek sosiologis-epistemologis untuk mendapatkan jawaban yang lebih operasional dan realistik terhadap persoalan demokrasi di lingkungan bangsa Arab-Islam saat ini. Temuannya tentang tiga faktor dominan (*qabīlah*, *ghanîmah*, dan *‘aqîdah*) yang mempengaruhi nalar politik mereka selama ini merupakan sebuah temuan baru yang sangat berguna untuk memberikan arah dan titik tolak bagi perjuangan demokrasi di kawasan Arab-Islam pada khususnya, dan umat Islam pada umumnya.

Penutup

‘Nalar politik Arab’ atau pola pikir bangsa Arab mengenai politik (kenegaraan) merupakan bagian dari ‘nalar Arab’ (*al-‘aql al-‘Arabî*) yang lebih umum, yakni sebuah konsep yang diperkenalkan oleh Muḥammad‘Abid al-Jabiri. Berdasarkan pengertian ini maka ‘nalar politik Arab’ dapat dipahami sebagai himpunan tata pikir mengenai politik yang secara tidak sadar dipaksakan oleh kultur Arab terhadap masyarakatnya. Tata pikir ini senantiasa melandasi pandangan mereka terhadap politik dan kenegaraan sebagai sebuah pola pikir yang telah terstruktur di alam bawah sadar.

Oleh karena ‘nalar politik Arab’ ini, berdasarkan kajian al-Jabiri, dipengaruhi dan ditentukan oleh tiga faktor (pola pikir) dominan yang berupa *qabīlah*, *ghanîmah*, dan *‘aqîdah*, maka sasaran utama kritik nalar Arab tentu saja diarahkan kepadanya. Menurutnya ketiga pola pikir tersebut tidak memadai bagi sebuah pemerintahan yang moderen dan efektif. Untuk itu ia mengusulkan perubahan dan pembaruan terhadap ketiganya. Pola pikir *qabīlah* (*tributair*) diganti dengan pola pikir yang bukan *qabīlah*, yakni sebuah pola pikir yang mampu membedakan antara organisasi sosial politik dengan organisasi ataupun masyarakat non-politik, pola pikir *ghanîmah* diganti dengan pola pikir yang berorientasi pada ekonomi produktif, dan pola pikir *‘aqîdah* diganti dengan pola pikir yang inovatif dan kritis.

Di samping itu dari usahanya merekonstruksi sistem politik (pemerintahan) Islam secara mendasar sejak pereode dakwah Nabi Muḥammad Saw. hingga masa-masa terakhir pemerintahan ‘Utsmân ibn ‘Affân ia menemukan bahwa *syûrâ* merupakan sebuah prinsip pemerintahan dalam Islam yang sangat krusial. Prinsip ini senantiasa dipraktikkan dalam suksesi kepemimpinan selama masa-masa tersebut, meskipun bentuknya bervariasi. Hanya saja karena ketiadaan aturan konstitusional mengenai beberapa hal di dalamnya maka seringkali berakibat pada timbulnya konflik politik. Untuk itu langkah pertama yang harus dilakukan dalam konteks rekonstruksi ini adalah menetapkan aturan konstitusional yang tegas mengenai prosedur pemilihan khalifah (kepala negara), masa jabatan, dan kewenangannya.

Menurut al-Jabiri tidak ada nas syara’ yang secara tegas menentukan sistem dan bentuk pemerintahan sehingga ia bisa disesuaikan menurut situasi masing-masing tempat dan waktu. Dalam pada itu ia memandang bahwa saat ini tidak ada pilihan lain yang lebih baik daripada sistem demokrasi moderen di mana menurutnya ia bisa disejajarkan dengan

prinsip *syûrâ* dalam Islam. Karena itu pemerintahan atau negara Islam (Arab) seharusnya menerapkan sistem ini. Ada tiga syarat bagi tegaknya sebuah sistem demokrasi (*syûrâ*), yaitu pemilihan kepala pemerintahan (negara) dilakukan secara bebas dan demokratis, pembatasan masa jabatan kepala negara, dan juga pembatasan kewenangannya.

Kontribusi al-Jabiri di antara para pengkaji yang lain, mengenai persoalan Islam dan demokrasi, terletak pada fokus kajiannya. Jika para pengkaji yang lain pada umumnya menitikberatkan pada usaha untuk mencari landasan legitimasi bagi demokrasi dalam struktur ajaran Islam, maka al-Jabiri mengarahkan sasarannya pada pola pikir yang mendasari pandangan umat Islam (yang mewarisi kultur Arab) terhadap politik (negara). Dari analisis terhadap pola pikir tersebut dapat diketahui faktor-faktor yang menentukan pandangan politik mereka serta bagaimana pola pikir tersebut diubah menuju terbentuknya sebuah pemerintahan modern yang demokratis dan efektif.

Pustaka Acuan

- Al-Jabiri, Muhammad 'Abid. *Al-'Aql al-Siyâsî al-'Arabî: Muḥaddidâtuh wa Tajalliyâtuh*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1991.
- Al-Jabiri, Muhammad 'Abid. *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: LKIS, 2000.
- Ayubi, Nazih. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London-New York: Rotledge, 1991.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Usul Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- 'Imarah, Muhammad. *Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm li 'Alî 'Abd al-Râziq: Dirâsah wa Watsâ'iq*. Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li al-Dirâsât wa al-Nasyr, 1972.
- Khaldun, Abd al-Rahman ibn. *Muqaddimah ibn Khaldûn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006.
- Rahman, Fazlur. "Islam: Challenges and Opportunities," dalam Alford T. Welch dan Pierre Cachia (ed.) *Islam: Past Influence and Recent Challenge*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.
- Rahman, Fazlur. "Revival and Reform in Islam," dalam P. M. Holt, et al. (ed.). *The Cambridge History of Islam*, Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1995.
- Shah, M. Aunul Abid, et al. *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan, 2001.
- Sulaiman, Sadek J. "Democracy and Shûrâ," dalam Charles Kurzman (ed.). *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1998.

Tamimi, Azzam. “The Origins of Arab Secularism,” dalam *Islam and Secularism in the Middle East*, dalam John L Esposito dan Azzam Tamimi (ed.). London: Hurst and Company, 2002.

Tilawah, Edisi 8/Th. XI/2002.