

AGAMA DAN NEGARA DALAM "KRITIK NALAR ARAB" AL-JÂBIRÎ

Oleh: Ahmad Ali Riyadi*

Abstract

The discourse on religion and state relation denote the classical discussion which has no ending up to this present. Many Islamic thinkers have been discussing such issues for along time ago until today. This paper tries to discuss one of Islamic contemporary thinker, namely, Abed al-Jâbirî's thought on such theme. Actually, an Islamic state for al-Jâbirî did not exist and even never happen. The changing of da'wah from the uninstituted pattern to the instituted one called Islamic state constituted the ijihad caused two aspects: first, the Arab society condition in that time was the tribe who like to fight. Secondly, the need of power to support the survival of new independence society. According to al-Jâbirî, Islamic state was not the fact but it was the Islamic moral practiced individually and institutionally. The state in Islam is constitutional system.

خلاصة

استعرض الكاتب فكرة الجابري عن العلاقة بين الدين والدولة في الحياة الإسلامية. وإن هذه العلاقة لم تشهدها التاريخ الإسلامي لكن الواقع هو التغير الدعوة من غير المنظمة إلى المنظمة الذي ينطلق من أمرين هما: البيئة المكونة تدفع العرب إلى حب الحرب. ثانياً، الحاجة إلى السلطة تدفع إلى إقامة الفرقة الحرة مواصلة لحياقم. ورأى الجابري أن ما ثبت تاريخياً الممارسة الفردية-النظامية في نظام الدولة.

Keywords: Agama, Negara, Tradisi, Politik, Ummah

*Mahasiswa Program *Islamic Studies* (S3) IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

A. Pendahuluan

Wacana tentang hubungan agama dan negara merupakan perdebatan yang tak kunjung usai. Banyak intelektual muslim telah memberikan kontribusi pemikirannya yang tertuang dalam berbagai karyanya. Namun kesemuanya itu hanyalah wacana yang barangkali secara akademis kurang dan perlu diuji secara akademik pula. Bahkan kadangkala ide tentang Islam dan politik hanya didasari oleh kemauan sektarianisme dan kepentingan penguasa untuk melanggengkan kekuasaannya, sehingga dimensi kebenaran historisnya perlu di pertanyakan ulang. Tulisan ini akan mengkaji salah satu dari sekian tokoh yang mencoba untuk *urun rembuk* dalam menyelesaikan persoalan tersebut. Yang menarik dari kajian tokoh ini adalah kajian metodologisnya dalam memecahkan persoalan keislaman kontemporer yang bernada sejarah. Barangkali layak untuk dikaji lebih jauh mengingat tokoh ini kurang mendapat apresiasi dari kalangan intelektual kita.

B. Biografi Singkat tentang al-Jābirī

Tidak banyak pengetahuan kita tentang al-Jābirī karena tokoh ini kurang begitu dikenal di Indonesia. Hanya beberapa kajian yang mencoba mengkaji gagasan tokoh ini.¹ Al-Jābirī, nama lengkapnya Muhammad Abed al-Jābirī, adalah seorang filosof Maroko kontemporer yang dilahirkan di kota Fejj (Fekik) pada tahun 1936. Dia menjalani pendidikan tingginya di fakultas Adab, Universitas Muhammad V Rabath hingga mencapai gelar doktoralnya di bidang filsafat pada tahun 1970. Ibrahim M. Abu Rabi' memasukkan al-Jābirī sebagai salah seorang penggagas kerangka intelektual bagi kebangkitan Islam (*al-nahdhah al-Islāmiyah*) modern sejajar dengan tokoh-tokoh seperti Sayyid Quthb, Hassan al-Banna, dan Hassan Hanafi.²

Awal kiprahnya diawali dengan program pembaharuannya dengan sebutan "*Kritik Nalar Arab*". Kenapa harus dengan menggunakan istilah nalar Arab bukan nalar Islam sebagaimana gagasan Muhammad Arkoun? Menurut analisa Ahmad Baso bahwa penggunaan nalar Arab mempunyai konsekuensi, literatur-literatur yang digelutinya adalah literatur klasik berbahasa Arab dan lahir dalam

¹ Misalkan beberapa kajian yang dilakukan oleh beberapa pakar. Tulisan Ahmad Baso, "Postmodernisme Sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologis *Kritik Nalar Arab* Muhammed al-Jābirī," dalam Muhammad Abed al-Jābirī, *Post Tradisionisme Islam*, penerj. Ahmad Baso, 2000, Yogyakarta: LKiS. Muhammad Ainul Abied Shah dan Sulaiman Mappiasse, "Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik al-Jābirī," dalam Ahmad Abied Shah *et al* (ed.), 2001, *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan. Sutrisno, 'Peta Epistemologi Islam Menurut Muhammad Abed al-Jābirī,' dalam *Mukaddimah, Jurnal Studi Islam*, No. 9 th. VI/2000. Untuk karya yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia adalah *Post Tradisionisme Islam* oleh Ahmad Baso diterbitkan oleh LKiS Yogyakarta tahun 2000, dan *Agama, Negara dan Penerapan Syariah* oleh M. Suburrahman yang diterbitkan Pajar Pustaka Baru Yogyakarta tahun 2001.

² Lihat karya Ibrahim M. Abu Rabi', 1996. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, New York: SUNNY Press, hal. 11.

lingkungan geografis, kultural, dan sosial politik masyarakat Arab. Hal ini tentunya berbeda dengan Arkoun yang memperluas cakupan kritik nalar Islamnya hingga ke tradisi pemikiran non-bahasa Arab. Al-Jâbirî membatasi jangkauan kritiknya pada tradisi pemikiran yang menggunakan jangkauan kritiknya pada tradisi pemikiran yang menggunakan telaah linguistik Arab dan yang lahir dalam lingkungan masyarakat Arab dengan geografis dan kultur tertentu. Selain itu proyek *Kritik Nalar Arab* tidak diproyeksikan untuk membangun satu teologi atau ilmu kalam baru, yakni yang menaruh pada persoalan-persoalan ketuhanan, wahyu, ortodoksi dalam aliran-aliran kalam, melainkan kritik epistemologis. Yakni kritik yang ditujukan kepada kerangka dan mekanisme berpikir yang mendominasi kebudayaan Arab dalam sejarah. Maka tema-tema yang digeluti al-Jâbirî pun berbeda dengan tema-tema atau konsep-konsep yang dipakai Arkoun. Pada yang terakhir ini, konsep-konsep seperti ortodoksi, wahyu, mitos, imajiner dan simbol menempati posisi yang dominan. Sementara pada al-Jâbirî, tema yang dominan adalah persoalan-persoalan atau tema-tema yang banyak muncul dalam lingkungan bahasa Arab, seperti dikotomi makna, teks, *ashl*, *far'u majâz*, *haqîqah*, dan masalah-masalah bahasa Arab dalam kapasitasnya sebagai wadah pemikiran yang menentukan batas-batas pandangan dunia dan cara-cara berpikir orang-orang yang menggunakannya.³

Berbagai karya al-Jâbirî telah menjadi rujukan dalam kajian Islam kontemporer. Di tahun 1981, seri pertama *Naql al-Aql al-Arabi* terbit dengan judul *Takwîn al-'Aql al-Arabi* (Formasi Nalar Arab).⁴ Di tahun 1986, seri kedua berjudul *Bunyah al-Aql al-Arabi: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdhîyyah li Nuzhûm al-Ma'ârîf fi al-Tsaqâfah al-Arabiyyah* (Struktur Nalar Arab: Studi Kritis-Analitik atas Sistem-sistem Pemikiran dalam Kebudayaan Arab).⁵ Seri ke tiga *Al-'Aql al-Siyâsi al-'Arabi: Muhaddidah wa Tajalliyah* (Nalar Politik Arab: Faktor-Faktor Penentu dan Manifestasinya).⁶ Seri keempat adalah *Al-'Aql al-Akhlâqi al-'Arabi: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdhîyyah li Nuzhûm al-Qiyâm fi al-Tsaqâfah al-'Arabiyyah* (Nalar Etika Arab: Studi Analisis-Kritis Tatanan Nilai dalam Kebudayaan Arab).⁷ Sedangkan seri terakhir adalah *Al-Dîn wa al-Daulah wa Tathbîq al-Syari'ah* (Agama, Negara dan Penerapan Syari'ah).⁸ Di

³Selanjutnya lihat analisa yang dilakukan oleh Ahmad Baso dalam *op.cit.*, hal. Xxix.

⁴Al-Jâbirî, 1991, *Takwîn al-'Aql al-Arabi*, Beirut: Markaz Dirâsat al-Wihdah al-'Arabiyyah.

⁵Al-Jâbirî, 1992, *Bunyah al-Aql al-Arabi: Dirâsah Tahlîliyyah li Nuzhûm al-Ma'ârîfah fi Tsaqâfah al-'Arabiyyah*, Beirut: Markaz Dirâsah al-Wihdah al-'Arabiyyah.

⁶Al-Jâbirî, 1992, *Al-'Aql al-Siyâsi al-'Arabi: Muhaddidah wa Tajalliyah*, Beirut: Markaz Dirâsah al-Wihdah al-'Arabiyyah.

⁷Al-Jâbirî, 2001, *Al-'Aql al-Akhlâqi al-'Arabi: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdhîyyah li Nuzhûm al-Qiyâm fi al-Tsaqâfah al-'Arabiyyah*, Beirut: Markaz Dirâsah al-Wihdah al-'Arabiyyah.

⁸Al-Jâbirî, 1996, *Al-Dîn wa al-Daulah wa Tathbîq al-Syari'ah*, Beirut: Markaz Dirâsah al-Wihdah al-'Arabiyyah.

antara karya tersebut belum berbagai buku di luar proyek tersebut dan artikel yang tersebar di berbagai jurnal lokal maupun internasional.

Salah satu persoalan pokok yang digagas al-Jâbirî bagi proyek kebangkitan Islam adalah bagaimana menyikapi tradisi dan membongkar bangunan tradisi Islam yang telah diwariskan dari generasi ke generasi sepanjang sejarah, adalah bagaimana cara yang tepat memahami *turats* dengan baik dan bagaimana solusi yang dimunculkan setelah mempelajarinya. Menurut al-Jâbirî, tradisi (*al-turats*) adalah sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian kita, yang berasal dari masa lalu, apakah itu masa lalu kita atau masa lalu orang lain, atautkah masa lalu tersebut adalah masa lalu yang jauh atau dekat.⁹ Dari definisi tersebut dapat dipahami bahwa sesuatu yang hadir yang menyertai kekinian kita, yang tetap hadir dalam kesadaran atau ketidaksadaran kita. Kehadirannya tidak sekedar dianggap sisa-sisa masa lalu melainkan sebagai masa lalu dan masa kini yang menyatu dan bersenyawa dengan tindakan dan cara berpikir kaum muslimin. Tradisi bukan hanya yang tertulis dalam buku-buku karya para pemikir yang tersusun di perpustakaan, melainkan realitas sosial kekinian kaum muslimin itu sendiri.¹⁰

Al-Jâbirî kemudian menegaskan bahwa tradisi yang hidup itu sebenarnya berakar kuat pada pemikiran-pemikiran Islam yang dikembangkan para ulama sejak masa *tadwin* (kodifikasi ilmu-ilmu keislaman) pada abad kedua Hijriyah hingga masa sebelum kemunduran sekitar abad kedelapan Hijriyah.¹¹ Tidak heran apabila kemudian al-Jâbirî memfokuskan perhatiannya pada tradisi Islam yang tertulis untuk dibongkar dan dipahami secara objektif. Untuk tujuan ini al-Jâbirî kemudian menawarkan apa yang disebut sebagai “telaah kontemporer” (*qirâ'ah mu'âsirah*) terhadap tradisi.¹²

Di kalangan Islam, lanjut al-Jâbirî, ada beberapa sikap yang berkembang dalam menyikapi *turâts* dalam tradisi pemikiran Islam. *Pertama*, mereka yang menolak apa yang bukan tradisi Islam karena apa yang ada dalam tradisi tersebut sudah memadai. Mereka ini terdiri dari dua kelompok yang berbeda, yang satu adalah mereka yang memang hanya hidup dan berpikir dalam kerangka tradisi tersebut, yaitu para ulama konservatif dan mereka yang tidak

⁹ Muhammed Abed al-Jâbirî, 1991, *Al-Turâts wa al-Hadâtsah: Dirâsah wa Munâqasah*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'arabi, hal. 45.

¹⁰ Bandingkan dengan Hassan Hanafi, 2001, *Turâts dan Tajdid: Sikap Kita terhadap Turâts Klasik*, penerj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, hal. 9. Mohammad Arkoun, menyebut tradisi dengan dua bentuk makna, *pertama*, tradisi dengan menggunakan *T* besar, yakni tradisi transendent yang selalu dipahami dan dipersepsikan sebagai tradisi yang ideal yang datang dari Tuhan dan tidak dapat diubah. *Kedua*, tradisi yang menggunakan *T* kecil, yakni tradisi yang dibentuk sejarah dan budaya manusia atau penafsiran manusia atas wahyu tanpa melalui teks-teks suci. Lihat Mohammed Arkoun, 1987, *Al-Fikr al-Islami: Qirâ'ât al-Islâmiyyah*, Beirut: Markaz al-'Arabi, hal. 17.

¹¹ Al-Jâbirî, *Bunyah...*, *op. cit.*, hal.45.

¹² Lihat karya al-Jâbirî, 1998, *Nahnu wa Turâts: Qirâ'âh Mu'âsirah fi Turâts al-Falsafi*, Beirut: Dâr al-Baidha.

memiliki tradisi karena mereka dididik dengan tradisi lain, tradisi Barat. Namun begitu bersemangat mengatakan bahwa tradisi yang ada sudah memadai. *Kedua*, mereka yang menganggap bahwa tradisi sama sekali tidak memadai dalam kehidupan modern saat ini, karena itu ia harus dibuang jauh-jauh. Kelompok ini adalah mereka yang berpikiran sekuler dan liberal ala Barat sehingga menganggap kebangkitan tidak akan bisa dicapai kecuali mengikuti pola-pola Barat.¹³ Kedua sikap tersebut jelas bukan sikap yang tepat, karena pada yang pertama akan terjadi penyangkalan terhadap identitas diri sendiri dan sikap yang kedua terjadi suatu upaya untuk hidup di masa kini dengan model masa lalu. Jadi, al-Jâbirî mencoba mencari jalan keluar dari kedua sikap ekstrim tersebut dengan tawaran agar kita berusaha bersikap kritis dan rasional terhadap tradisi. Untuk tujuan ini al-Jâbirî kemudian menawarkan apa yang ia sebut sebagai telaah kontemporer (*qirâ'ah mu'assirah*) terhadap tradisi. Telaah ini diwujudkan dalam sebuah proyek yang disebut dengan kritik nalar Arab (*Naqd al-'Aql al-'Arabi*).¹⁴

C. Rujukan Tradisi

Dalam beberapa tahun terakhir ini banyak perbincangan mengenai agama dan negara. Berbagai buku dan makalah yang membahas tema ini, sebagian besar dari tulisan-tulisan tersebut, baik secara eksplisit maupun implisit menunjukkan corak yang kompetitif. Wacana yang demikian lazimnya telah didorong oleh keinginan untuk menghabisi pendapat lawan dari pada motif lainnya. Menurut al-Jâbirî, kadangkala wacana tersebut berkuat pada sanggahan demi sanggahan sehingga pada akhirnya tidak bisa memberikan kontribusi positif bagi terbangunnya satu pengetahuan dan terwujudnya satu model kebenaran.

Berbagai persaingan ilmiah yang muncul terkadang mengabaikan perbedaan antara yang ilmiah, ideologis atau antara fakta sejarah dengan yang semata-

¹³ Al-Jâbirî, 1994, *Isykâliyât al-Fikr al-'Arabi al-Ma'âshir*, Libanon: Markaz Dirâsah al-Wahdah al-'Arabiyah, hal. 13. Lihat pula sebagaimana dituturkan oleh Mujiburrahman, 2001, "Muhammad 'Abid al-Jâbirî dan Proyek Kebangkitan Islam," dalam al-Jâbirî, *Agama, Negara, dan Penerapan Syari'ah*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, hal. viii.

¹⁴ Pada tulisannya yang lebih awal tentang filsafat Islam, al-Jâbirî menjelaskan bahwa metode telaah kontemporer yang ditawarkannya adalah suatu metode yang terutama berbeda dari dua metode lainnya yang berkembang saat ini, yaitu; metode telaah tradisi dalam kerangka tradisi itu sendiri (*qirâ'ah turâsiyyah li-turâts*). Metode ini tidak disetujui oleh al-Jâbirî karena wataknya yang ahistoris sehingga tidak mampu menjaga jarak bahkan hanyut ditelan oleh tradisi itu sendiri. Metode kedua adalah metode kaum orientalis (*qirâ'ah istisyrâqiyyah*) yang mencoba melihat tradisi Islam sebagai kelanjutan dari tradisi Kristen atau tradisi Yunani, yaitu mencoba melihat tradisi sebagai fakta sejarah yang tidak ada kaitannya dengan kekinian kaum muslimin. Metode ini juga ditolak oleh al-Jâbirî karena mengabaikan orisinalitas tradisi Islam dan relevansinya bagi kehidupan kaum Muslim. Oleh karena itu, al-Jâbirî mengemukakan perlunya metode telaah kontemporer yang ditawarkan. Yaitu berusaha untuk mencapai objektivitas semaksimal mungkin di satu sisi, dan menemukan kesinambungan tradisi masa lalu, masa sekarang dan masa yang akan datang. Lihat Mujiburrahman, *op. cit.*, hal. x.

mata keinginan subjektif, baik yang terkandung dalam wacana itu sendiri maupun pada wacana-wacana mazhab atau aliran dan pemikir modern atau klasik. Hal ini, menurut al-Jābirī, merupakan kesalahan metodologis yang berbahaya karena tema agama dan negara adalah tema-tema yang rentan dengan kepentingan politik dan tunduk pada kebutuhan serta logika politik. Kebanyakan rujukan yang dipakai oleh para pengkaji adalah rujukan yang telah dibentuk dan dipengaruhi oleh konstalasi politik di zamannya. Jika para pengkaji mempunyai kepentingan politik tertentu yang ingin diperjuangkannya, maka sudah bisa dipastikan kebenaran akan kabur dan kemudian lenyap di antara tangga-tangga politik masa lalu dan politik masa kini.¹⁵ Berangkat dari kenyataan ini, al-Jābirī mencoba membangun satu rujukan dasar dalam melihat persoalan ini yakni rujukan tradisi yang lebih kaya dengan alat ukur dibanding rujukan-rujukan mazhab, yang biasanya menjadi paradigma untuk mendukung sikap politik tertentu, telah menjadi suatu keniscayaan yang tidak terelakkan.

Lebih lanjut, al-Jābirī mengemukakan, bahwa rujukan dasar tersebut biasanya berpegang pada praktek sahabat dalam politik dan hukum, baik berupa tindakan atau perkatan. Sialnya rujukan itu sering digunakan oleh para *fuqaha* dalam berpolitik tanpa memperhatikan bingkai bangunan sejarah dan masyarakat di mana para sahabat hidup. Karena itu, menurut al-Jābirī perlu adanya *recovery* atas data-data atau fakta-fakta yang membingkai tema negara dan agama di masa sahabat.

Fakta pertama, menurut al-Jābirī, adalah bahwa orang-orang Arab ketika Nabi Muhammad diutus tidak mempunyai raja dan negara. Pada waktu itu sistem politik di Makkah dan Yatsrib (Madinah) adalah sistem sosial kesukuan yang belum memenuhi persyaratan sebuah negara, seperti berpijak pada wilayah teritorial tertentu dengan sejumlah penduduk yang tinggal di wilayah tersebut dan adanya kekuasaan pusat yang bertindak mengatur masalah bersama sesuai dengan undang-undang kebiasaan serta penggunaan kekerasan jika situasi menuntut. Masyarakat jazirah Arab sebelum Islam belum mengenal kekuasaan seperti ini baik mereka yang ada di kota maupun yang di luar kota. Inilah makna kebodohan sebagaimana yang telah disifatkan Islam bagi kehidupan komunitas Arab sebelum kenabian Nabi Muhammad.¹⁶

Fakta kedua, bahwa seiring dengan diutusnya Nabi Muhammad, kaum Muslim mulai menjalankan agama baru yang bukan saja merupakan sikap individual di hadapan Tuhan, namun juga merupakan perilaku sosial yang teratur. Perilaku sosial ini semakin berkembang dan teratur bersamaan dengan perkembangan dakwah Islam hingga mencapai puncaknya setelah Nabi hijrah ke Yatsrib (Madinah). Meski prakteknya Nabi merupakan pemimpin,

¹⁵ Al-Jābirī, *al-Dīn...*, *op.cit.*, hal. 9.

¹⁶ *Ibid.* hal. 13.

komandan dan sekaligus pembimbing masyarakat Muslim, beliau berulang kali menolak dengan keras untuk disebut sebagai raja atau pemimpin negara. Karena tujuan utama Nabi bukan untuk mendirikan negara melainkan dalam rangka dakwah dan dalam rangka menyebarkan serta mempertahankan agama.¹⁷

Fakta ketiga, bahwa hal-hal yang ditentukan oleh perkembangan dakwah Islam berupa pengaturan persoalan-persoalan dunia, dunianya Nabi dan sahabat, telah mencapai taraf yang mapan dan luas seiring dengan berakhirnya dakwah tersebut, sehingga membuat para sahabat yang sangat dekat dengan beliau merasa bahwa ketiadaan Nabi akan berarti kekosongan institusional. Walhasil, dakwah Nabi telah berakhir bersamaan dengan terbentuknya satu negara atau sesuatu yang mempunyai negara. Jika Nabi adalah utusan Allah maka tidak seorang pun berhak mewarisinya dari Rasulullah dan tidak pula menggantikannya, maka pengaturan politik dan ekonomi masyarakat yang tumbuh bersamaan dengan pertumbuhan dan penyebaran dakwah membutuhkan adanya orang yang menjaga, mengatur serta memperhatikan perkembangannya setelah Nabi wafat.

Fakta keempat, bahwa al-Qur'an yang berulang kali membicarakan perihal ummat, justru menghindari dari pembicaraan mengenai sistem politik, sosial dan ekonomi yang sebenarnya telah menyatukan ummat tersebut dengan negara. Al-Qur'an tidak menyebutkan dengan tegas bahwa umat Islam harus menyesuaikan diri dengan kerajaan Islam atau negara Islam. Demikian juga tidak menyebutkan tentang orang yang akan menggantikan rasul dalam mengelola persoalan-persoalan umat, bahkan tidak pula menyebutkan keharusan adanya orang yang menggantikannya. Jadi, al-Qur'an menyerahkan persoalan ini kepada kaum muslim.¹⁸ Dengan konsekuensi persoalan tersebut merupakan ijtihad murni setelah masa kenabian.

Fakta kelima, bahwa perdebatan yang terjadi di Saqifah Bani Sa'idah yang berakhir dengan pembai'atan Abū Bakar sebagai pengganti Rasulullah merupakan perdebatan politik murni dan diselesaikan berdasarkan pertimbangan kekuatan sosial politik kesukuan saat itu. Apa yang dilakukan para sahabat itu merupakan persoalan *ijtihâdiyyah* dan mereka bergulat dengan persoalan tersebut atas dasar sifat *ijtihâdiyyah*.¹⁹

Dari fakta-fakta historis tersebut, nampak sangat jelas bahwa persoalan hubungan antara agama dan negara tidak pernah terlontar di zaman Nabi dan tidak pula di masa *Khulafâ' al-Râsyidîn*. Pada zaman Nabi, seluruh upaya dicurahkan untuk menyebarkan dan membela agama. Kendali perintah seluruhnya berada di tangan sang pembawa risalah berdasarkan wahyu yang

¹⁷ *Ibid.* hal. 14.

¹⁸ *Ibid.* hal. 17. Lihat misalnya Surat Āli Imrān ayat 100 berbunyi, ".....kalian adalah sebaik-baik umat yang diutus kepada manusia....."

¹⁹ *Ibid.* hal. 18.

turun, ijtihad sendiri ataupun ijtihad para sahabatnya. Tidak ada seorang pun diantara mereka yang memandang perintah tersebut sebagai sebuah institusi kerajaan, karena kerajaan saat itu berkonotasi jelek sehingga ditolak. Perintah tersebut juga tidak dianggap sebagai negara karena tidak ada kata negara (*dawlah*) yang artinya sama dengan yang dimaksud sekarang. Lebih lanjut al-Jâbirî mengutip, bahwa *dawlah* sebagaimana dijelaskan oleh *Lisân al-'Arab* berarti harta atau perang, yakni perpindahan dari satu keadaan kepada keadaan lainnya. Dalam terma inilah nampaknya negara belum dikenal pada zaman Nabi dan sahabat.²⁰

D. Wacana Islam, Ummah dan Negara (*Dawlah*)

Persoalan selanjutnya yang dikemukakan al-Jâbirî adalah persoalan perbedaan antara term Islam, *ummah*, dan negara. Sebagaimana fakta-fakta tersebut, al-Jâbirî mengemukakan pandangannya bahwa kaum muslim di masa sahabat tidak memandang Islam sebagai *dawlah* (negara) dalam pengertian tersebut. Kaum muslim memandang bahwa agama Islam sebagai agama terakhir yang mengakhiri semua agama. Selanjutnya mereka menyandarkan kata ummat tersebut pada kata Islam dan Rasul Islam, yakni ummat Islam dan ummat Muhammad. Ummat dalam pengertian ini adalah satu eksistensi sosial dan spiritual yang tidak tergantung pada sistem politik apapun. Jika ummat-ummat terdahulu dilahirkan oleh negara-negara tertentu, yakni sistem politik militer yang didirikan oleh para penakluk dan pendiri negara-negara tersebut, maka ummat Islam dalam pandangan kaum Muslim telah lahir sepanjang masa dakwah Nabi dan mengkristal eksistensinya sebelum dakwah tersebut berkembang menjadi satu sistem politik yang disebut sekarang sebagai istilah negara.

Menurut al-Jâbirî, istilah *dawlah* belum digunakan sebagai istilah politik kecuali setelah kemenangan revolusi Abbâsiyyah dari tangan Umayyah. Dari sinilah kemudian muncul istilah-istilah *al-Dawlah al-Umawiyyah*, *al-Dawlah al-Abbâsiyyah*, *al dawlah Hârûn al-Rasyîd* dan seterusnya. Yang semula perkataan *dawlah*, dalam *Lisân al-'Arab* diartikan sebagai perputaran harta atau perang, yakni perpindahan dari satu keadaan kepada keadaan lainnya. Istilah tersebut menunjukkan perpindahan kendali perintah dari satu keluarga ke keluarga yang lain atau dari satu raja ke raja lainnya.²¹

E. Wacana al-Imâmah dan al-Khalifah

Persoalan lain yang menjadi garapan al-Jâbirî, adalah pengertian *al-Imâmah* dan *al-Khalifah* secara antropologi-epistemologis. Menurutnya, hubungan antara agama dan negara bukan termasuk salah satu tema pemikiran di zaman

²⁰ *Ibid.* hal. 22.

²¹ *Ibid.* hal. 23.

Nabi dan di masa *Khulafā' al-Rāsyidīn*. Persoalan yang menjadi fokus pemikiran dan perhatian sejak Rasulullah sakit hingga menjelang ajalnya adalah apa yang diistilahkan oleh para ahli kalam sebagai *al-Imāmah* dan *al-Khalifah*. Masalah ini muncul sebagai politik murni sekaligus menjadi masalah pertentangan ummat Islam awal dalam sejarah Islam.

Mengomentari persoalan tersebut, al-Jābirī mengutip sejarawan al-Syahrastani dalam bukunya, *al-Milal wa al-Nihal*. Menurut pengarang buku tersebut, perselisihan yang paling serius di kalangan umat Islam adalah masalah imamah karena pedang tidak pernah dihunus sepanjang zaman dalam sejarah Islam atas nama agama melebihi hal-hal yang berkaitan dengan masalah imamah. Lebih lanjut, al-Syahrastani kemudian menyebutkan beberapa perselisihan, karena masalah imamah yaitu perselisihan antara kaum Anshar dan Muhajirin mengenai penentuan siapa pengganti Nabi, adanya keluhan sebagian para sahabat mengenai penunjukan Abū Bakar atas Umar, perselisihan *ahl Syūrā*, yakni enam orang yang ditunjuk Umar untuk memilih khalifah setelah ia wafat di mana waktu itu Utsmān terpilih dengan suara mayoritas bukan atas dasar konsensus, perselisihan para sahabat di masa-masa akhir pemerintahan Utsmān seputar keberatan yang mereka ajukan kepada khalifah; sebuah perselisihan yang akhirnya berkembang menjadi pemberontakan berdarah dan menjatuhkan Utsmān sendiri sebagai korban, perselisihan Thalhah, Zubair dan 'Aîsyah dengan Alī bin Abī Thālib serta pemberontakan dan peperangan mereka dengan Alī, perselisihan dan peperangan antara Alī dan Mu'awiyah dan akhirnya peperangan antara Alī melawan kaum Khawarij. Kondisi semacam itu berlangsung hingga stabilnya situasi pada zaman Mu'awiyah dan berdirinya Dinasti Umayyah. Pada periode ini, sistem pemerintahan telah bergeser dari sistem pengangkatan melalui proses musyawarah menjadi sistem warisan yang terbatas pada lingkungan satu keluarga. Kemudian konflik itu terus bertambah parah karena pemberontakan kaum Khawarij dan Syi'ah terus terjadi sepanjang periode Umayyah sebagaimana halnya pemberontakan Syi'ah yang juga terus berlanjut setelah berdirinya Dinasti Abbasiyyah.

Berbagai perselisihan dengan bermacam implikasinya tersebut, bisa dipahami merupakan wujud dari beragam sikap dan pertarungan politik yang diputuskan berdasarkan pertimbangan kekerabatan dan kemaslahatan. Dalam konteks ini agama tidak menjadi perselisihan. Dengan kata lain, agama tidak dijadikan rujukan dalam perselisihan tersebut karena perselisihan itu merupakan perselisihan politik dalam pengertian yang umum. Perselisihan itu terjadi karena atas nama agama bukan karena menentang agama.²²

Setelah suasana stabil pada dinasti Mu'awiyah, perselisihan berlanjut mengenai masalah imamah yang berkembang mengenai sikap politik

²² *Ibid.* hal. 23.

situasional kepada level politik. Repotnya, menurut al-Jâbirî, karena ruwetnya persoalan politik para sarjana modern mengambil rujukan secara subjektif dan sepihak dengan rujukan-rujukan yang sekiranya dapat menjustifikasi sikap politiknya sendiri-sendiri sehingga memicu polemik yang luar biasa di seputar teori imamah dan khalifah.

Perdebatan perlunya khalifah dan imamah diperuncing dengan kehadiran *mutakallimun* dan *fuqaha'*. Al-Jâbirî mengklasifikasikan perdebatan *mutakallimun* dan *fuqaha'* ke dalam tiga kelompok teori; *pertama*, kelompok yang memandang imamah, pengangkatan imam dan pendirian negara Islam dalam komunitas Islam, merupakan salah satu kewajiban dan pilar agama. Kelompok ini didukung oleh golongan Syi'ah. Mereka sepakat akan keharusan adanya penunjukan imam yang didasarkan pada teks agama dan kepastian akan terpeliharanya para nabi dan imam dari dosa kecil maupun besar. Kata golongan Syi'ah, sesungguhnya Nabi telah menetapkan dan berwasiat bahwa Ali bin Abî Thâlib dan seluruh keturunannya merupakan khalifah sekaligus Imam setelah Nabi.

Kedua, merupakan kelompok anti tesis pertama, berpendapat imamah dan negara bukan merupakan kewajiban dalam pengertian bahwa agama sama sekali tidak menginstruksikan sebuah negara namun bukan sama sekali mengabaikan kewajiban mendirikannya, melainkan menyerahkan persoalan ini kepada kaum muslimin. Pengangkatan imam hanya sebatas *fardhu kifâyah* untuk menjaga keutuhan ummat. Pendapat ini dikemukakan oleh tokoh-tokoh awal golongan Khawarij serta kaum Mu'tazilah seperti Abû Bakar al-Asham, Hisyam bin Umar al-Fuhi dan Ubbad bin Sulaiman.

Ketiga, pendapat yang pada dasarnya merupakan bantahan terhadap dua posisi sebelumnya. Posisi ini merupakan pilihan mayoritas *Ahlu al-Sunnah, Mu'tazilah, Khawârij* dan *Murji'ah*. Mereka sepakat dalam dua hal yaitu bahwa imamah itu wajib dan bahwa imamah harus berdasarkan proses pemilihan bukan atas dasar teks agama.²³ Secara umum fungsionalisasi pengalaman historis umat dalam masalah imamah menurut para ahli kalam itu dapat dikelompokkan menjadi tiga macam;

Pertama, fungsionalisasi dengan tujuan menjustifikasi berbagai peristiwa dan pilihan masa lalu khususnya yang terjadi pada periode sejarah yang otoritatif, yakni periode *Khulafâ' al-Râsyidîn*. Sebagian dari orang-orang Syi'ah dan Khawârij meragukan keabsahan cara pengangkatan *Khulafâ' al-Râsyidîn* sembari melontarkan persoalan keutamaan (*al-fadhîlah*). Sebagian dari mereka berpendapat bahwa Ali bin Abî Thâlib lebih utama dari pada Khalifah yang lain walaupun akhirnya mereka mengakui kekhalifahan selain Ali. Teori politik semacam ini telah ditolak oleh ahli kalam *Ahlussunnah* karena teori yang dikemukakan oleh Syi'ah hanyalah teori justifikasi sebuah kebenaran teori politik.

²³ *Ibid.*

Kedua, fungsionalisasi dengan tujuan menjustifikasi dan menjamin keabsahan kenyataan politik masa kini dengan cara membuat berbagai peristiwa masa lalu sebagai dasar yang dapat dianalogikan dengan kenyataan sekarang. Contohnya adalah inisiatif Umar untuk membai'at Abû Bakar dalam pertemuan Saqifah Bani Sa'idah dijadikan sebagai dasar bagi pandangan yang membolehkan diangkatnya seorang imam berdasarkan *bai'at* oleh satu orang dalam rangka menjustifikasi ketiadaan musyawarah di masa mereka dan masa-masa sebelumnya.

Ketiga, fungsionalisasi dengan tujuan mengutamakan keadaan negara, meskipun negara tersebut sangat jauh dari ideal Islam, atas keadaan tidak bernegara dengan cara menunjukkan berbagai bahaya yang mengancam umat dan agama dalam situasi kekacauan dan pemberontakan terhadap imam. Misalnya dengan menggambarkan konflik antara Ali dan Mu'awiyah serta perang Shiffin sebagai contoh yang memang bisa terjadi dalam konteks pemberontakan terhadap imam. Mereka kemudian menjadikan *bai'at* Hasan putera Ali atas Mu'awiyah sebagai dasar justifikasi dan keniscayaan konsensus politik serta keutamaannya dibanding oposisi, bahkan jika sang oposisi di pihak yang benar sekalipun. Istilah *ahl al-jamâ'ah* (konsensus) yang kemudian dikaitkan dengan *al-sunnah* sebenarnya merujuk kepada peristiwa ini. Pada peristiwa ini pula muncul kegoncangan dan kontradiksi pada diri para pembuat teori imamah dari kalangan *ahl sunnah*. Mereka sepakat bahwa kekhalifahan telah berbalik menjadi satu bentuk kerajaan yang mengekang dan menganggap mundurnya Hasan serta pembai'atannya terhadap Mu'awiyah yang kemudian diikuti oleh mayoritas sahabat dan *tabi'in* sebagai contoh rujukan bagi konsensus politik, sehingga mereka menyebut tahun ini sebagai tahun persatuan. Nampak jelas bahwa dua hal yang berhubungan secara historis dan politis tersebut membuat perubahan sistem khilafah ke sistem kerajaan menjadi sempurna dengan adanya konsensus politik di tahun persatuan tersebut.²⁴

Melihat fakta historis tersebut, menurut al-Jâbirî, peristiwa perubahan khalifah menjadi kerajaan bukanlah satu-satunya pelajaran politik yang dapat dipetik dari pengalaman sejarah politik masyarakat Arab Islam. Ada sisi lain yang perlu diangkat, khususnya yang berkaitan dengan metode yang diterapkan oleh para penguasa Islam dalam melegitimasi kekuasaan mereka yang dimulai oleh Mu'awiyah, raja pertama Islam.

Menurut al-Jâbirî, jika kita ingin merangkum satu pelajaran politik dari peristiwa kekacauan besar (*al-fitnah al-kubrâ*), yakni berbagai peristiwa di tahun-tahun terakhir pemerintahan Utsmân, maka kita harus mengatakan bahwa sesungguhnya apa yang telah terjadi itu merupakan ekspresi dari kekosongan perundang-undangan dalam sistem pemerintahan yang didirikan setelah Nabi

²⁴ *Ibid.*, hal. 26.

wafat, semata-mata untuk mengisi kekosongan perundang-undangan. Ada tiga alasan dalam mendukung kenapa persoalan ini muncul.

Pertama, tidak adanya penentuan metode tertentu yang diundangkan dalam memilih khalifah. Pemilihan Abû Bakar terjadi dalam kondisi tergesa-gesa dan eksepsional. Pemilihan tersebut, adalah yang tiba-tiba terjadi. Sebuah isyarat bahwa pemabai'atan Abû Bakar tercapai dengan tanpa perencanaan terlebih dahulu dan bahwa cepatnya kaum Anshar mengadakan pertemuan di Saqifah Bani Sa'idah untuk memilih salah seorang dari mereka menjadi khalifah membuat segalanya berjalan seperti apa yang telah terjadi, di mana terjadi perdebatan dan pertentangan pendapat yang hampir saja berkembang menuju akibat yang tidak diinginkan jika Umar, dengan didukung oleh kaum Muhajirin dan Anshar, tidak segera memabai'at Abû Bakar. Abû Bakar sendiri mengulang tindakan tiba-tiba itu dengan menunjuk Umar setelah berkonsultasi dengan para sahabat dan memperoleh persetujuan mereka. Demikian pula yang dilakukan Umar dengan menunjuk enam orang calon yang bertugas memilih salah seorang dari mereka dan akhirnya pilihan jatuh pada Utsmân.

Kedua, tidak adanya batasan bagi masa jabatan khalifah. Ini merupakan sesuatu yang dapat dipahami jika kita mengingat bahwa fungsi utama khalifah saat itu adalah sebagai *amîr* kaum muslim dalam memimpin jihad dalam memerangi kaum murtad dan berbagai perang penaklukan. Istilah *amîr* dalam bahasa Arab dahulu berarti komandan pasukan dalam peperangan. Karena tidak ada seorang pun yang tahu sampai kapan perang akan terus berlangsung maka pembatasan jabatan *amîr* tidak masuk akal. Kekuasaannya akan terus bertahan sampai perang berlangsung, kecuali jika dia dasingkan, dibunuh atau meninggal dan pada saat yang sama orang lain dipilih untuk menggantinya.

Ketiga, tidak adanya batasan wewenang khalifah. Persoalannya adalah karena model yang mendominasi pemikiran politik Arab saat itu adalah model panglima perang sehingga tidak memungkinkan untuk mengemukakan masalah pembatasan wewenang ini. Masalah pembatasan wewenang ini menjadi aktual ketika para pemberontak yang mengemukakan berbagai keberatan mereka kepada Utsmân yang dapat disimpulkan kepada satu masalah yaitu dia dituduh telah melampaui wewenangnya karena dia menjalankan pemerintahan secara nepotis. Utsmân menolak para pemberontak dari tuntutan mereka, karena menurut pandangan Utsmân merupakan bagian dari wewenangnya.²⁵

Jadi tidak ada sistem pemerintahan yang disyari'atkan oleh Islam. Yang ada hanyalah sistem yang lahir bersamaan dengan perkembangan dakwah Islam di mana pada masa awalnya berpijak pada model seorang komandan. Inilah yang terjadi saat itu, ketika negara Arab Islam itu berkembang seiring dengan adanya berbagai penaklukan, maka model seorang komandan perang tidak lagi

²⁵ *Ibid.* hal. 71.

mengikuti perkembangan yang telah terjadi sehingga muncullah masalah kekosongan perundang-undangan yang terungkap pada persoalan tersebut. Karena masalah ini tidak ditangani dengan penanganan damai dan berdasarkan hukum, maka yang bicara akhirnya pedang dan karena itulah kemudian khilafah berubah menjadi sistem monarkhi.

F. Refleksi Historis : Sebuah Catatan Kritis

Layak untuk diperhatikan dari apa yang telah dipaparkan al-Jābirī secara kritis-historis-antropologis, bahwa yang namanya negara Islam sebenarnya tidak pernah terjadi dan bahkan tidak pernah ada. Terjadinya perubahan pola dakwah yang tidak terinstitusikan menjadi institusi yang bernama negara adalah merupakan ijtihad semata karena didorong dua hal: *pertama*, kondisi masyarakat Arab saat itu adalah masyarakat yang suka berperang. Logisnya akan selalu terjadi perang antar golongan, "antar agama" bahkan orang Arab sering membela atas nama tegaknya agama tertentu. Hal ini membawa konsekuensi *kedua*, yakni dibutuhkannya *power* atau kekuatan untuk dapat menyokong tegaknya sebuah keiompok yang independen untuk kelangsungan kehidupan kelompok. Perlulah merenungkan kembali hubungan antara negara dan agama secara kronologis-historis dalam upaya menyikapi persoalan secara bijak. Persoalan istilah negara Islam sebenarnya tidak pernah ada. Yang ada adalah moral Islam yang dipraktekkan secara individual-institusional dalam sebuah sistem kenegaraan.

Catatan terakhir dari kajian ini adalah adanya perpindahan nalar politik Arab klasik yang diklaim menjadi politik Islam yang ideal ke dalam nalar politik Islam modern. Adanya idealisasi masa silam ke masa sekarang ini menimbulkan *misunderstanding* rujukan tradisi arab yang sangat kental dengan konteks sosio-kulturalnya yang tentunya sangat berbeda dengan konteks sejarahnya, sehingga membutuhkan perobekan tradisi masa silam untuk diterapkan secara proporsional ke dalam tradisi masa kini. Dengan kata lain tidak benar apabila kita "memakan mentah-mentah" tradisi masa silam diaplikasikan ke dalam masa sekarang tanpa mempertimbangkan aspek sosio-kulturalnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abied Shah, Muhammad Ainul dan Sulaiman Mappiasse, "Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik al-Jâbirî," dalam Ahmad Abied Shah *et al* (ed.), 2001, *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan.
- Abû Rabi', Ibrahim M., 1996, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, New York: SUNNY Press.
- Arkoun, Mohammed, 1987, *Al-Fikr al-Islamî: Qirâ'ât al-Islâmiyyah*, Beirut: Markaz al-'Arabi.
- Baso, Ahmad, "Postmodernisme Sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologis Kritik Nalar Arab al-Jâbirî, Muhammed Abed," dalam Muhammad Abed al-Jâbirî, *Post Tradisionalisme Islam*, penerj. Ahmad Baso, 2000, Yogyakarta: LKiS.
- Hanafi, Hassan, 2001, *Turâts dan Tajdîd; Sikap Kita terhadap Turâts Klasik*, penerj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: Titian Ilahi Press.
- Jâbirî, Muhammed Abed Al, 1991, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: Markaz Dirâsat al-Wihdah al-'Arabiyyah.
- , 1992, *Bunyah al-'aql al-'Arabi: Dirâsah Tahlîliyah li Nuzhûm al-Ma'rifah fi Tsaqâfah al-'Arabiyyah*, Beirut: Markaz Dirâsah al-Wihdah al-'Arabiyyah.
- , 1992, *Al-'Aql al-Siyâsi al-'Arabi: Muhaddidah wa Tajalliyah*, Beirut: Markaz Dirâsah al-Wihdah al-'Arabiyyah.
- , 2001, *Al-'Aql al-Akhlâqi al-'Arabi: Dirâsah Tahlîliyah Naqdhîyyah li Nuzhûm al-Qiyâm fi al-Tsaqâfah al-'Arabiyyah*, Beirut: Markaz Dirâsah al-Wihdah al-'Arabiyyah.
- , 1996, *Al-Dîn wa al-Daulah wa Tathbîq al-Syari'ah*, Beirut: Markaz Dirâsah al-Wihdah al-'Arabiyyah.
- , 1991, *Al-Turâts wa al-Hadâtsah: Dirâsah wa Munâqasah*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabi.
- , 1998, *Nahnu wa Turâts: Qirâ'âh Mu'âsirah fi Turâst al-Falsafi*, Beirut: Dâr al-Baidha.
- , 1994, *Isykâliyât al-Fikr al-'Arabi al-Ma'âshir*, Libanon: Markaz Dirâsah al-wahdah al-'Arabiyyah.
- Mujiburrahman, 2001, "Muhammad 'Abid al-Jâbirî dan Proyek Kebangkitan Islam," dalam al-Jâbirî, *Agama, Negara, dan Penerapan Syari'ah*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Sutrisno, 2000, "Peta Epistemologi Islam Menurut Muhammad Abed al-Jâbirî," dalam *Mukaddimah*, Jurnal studi Islam, No. 9 th. VI.