

RELASI AGAMA DAN NEGARA MENURUT MUHAMMAD ABED AL-JABIRI

SKRIPSI

Diajukan Kepada
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan
Dalam Menyelesaikan Program Sarjana Strata Satu
Ilmu Ushuluddin

PERPUSTAKAAN IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA	
No. KLAS P U-2007 034 AF	No. REG : U-2007/AF/034 ASAL BUKU : TANGGAL :

Oleh :

SITI MAISAROH
NIM : E01302024



INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
FAKULTAS USHULUDDIN
JURUSAN AQIDAH FILSAFAT
2007

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi yang disusun oleh: SITI MAISAROH ini telah diperiksa dan disetujui
untuk diujikan.

Surabaya, 8 Agustus 2007
Pembimbing



BIYANTO. M.Ag.
NIP : 150.275.954

PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI

Skripsi yang disusun oleh SITI MAISAROH ini telah dipertahankan
di depan Tim Penguji Skripsi

Surabaya, 22 Agustus 2007

Mengesahkan,
Fakultas Ushuluddin
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

Dekan,



Drs. Ma'shum Nur 'Alim, M.Ag

NIP. 150 240 835

Tim Penguji

Ketua,

Biyanto, M.Ag

NIP. 150 275 954

Sekretaris,

Drs. Slamet Muliono, R, M.Si

NIP. 150 275 955

Penguji I,

Dra. Aniek Nurhayati, M.Si

NIP. 150 273 562

Penguji II,

Drs. H. Muktafi, M.Ag

NIP. 150 267 241

ABSTRAKSI

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Skripsi ini merupakan hasil penelitian kepustakaan untuk membahas masalah pemikiran Muhammad Abed Al-Jabiri tentang relasi agama dan negara.

Skripsi ini menggunakan metode deskriptif analisis dan content analisis data yaitu metode penelitian untuk membuat gambaran mengenai situasi atau kejadian secara sistematis, sehingga masalah yang dibahas akan nampak jelas.

Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa Muhammad Abed Al-Jabiri, memiliki pandangan yang moderat mengenai agama dan negara. Dilihat dari tradisi, ia menawarkan konsep demokrasi sebagai rujukan untuk negara Arab zaman modern (saat ini). Demokrasi yang ditawarkan Muhammad Abed Al-Jabiri tidaklah dalam pengertian dan penerapan menurut orang Yunani, Romawi, Eropa, dan Amerika modern, tidak juga dalam pengertian yang ditentukan oleh fungsi kesejarahan yang harus diwujudkan oleh demokrasi itu sendiri, dalam masyarakat Arab kontemporer.

Sementara posisi pemikiran Al-Jabiri masuk dalam pandangan simbiosis mutualisme. Al-Jabiri mengajukan konsepsi tentang pemisahan agama dari politik dengan tidak memisahkan agama dari negara. Ia menolak pemikiran sekularisme karena ia lebih cenderung Islam sebagai agama yang sekaligus adalah negara. Dan ia juga menawarkan solusi untuk mengantisipasi agar agama tidak mudah dimanipulasi oleh kekuasaan. Karena ia memakai dekonstruktif turats. Hanya saja ia belum sampai ke rekonstruktif. Karena itu relasi agama dan negara satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan, dan saling membutuhkan atau timbal balik.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

PERPUSTAKAAN	
IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA	
No. KLAS	No. REG : U-2007/AF/1034
ASAL BUKU :	
DAFTAR ISI	
TANGGAL :	

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

SAAMPUL DALAM SKRIPSI	i
PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
PENGESAHAN TIM PENGUJI	iii
MOTTO	iv
PERSEMBAHAN	v
ABSTRAKSI	vi
KATA PENGANTAR	vii
DAFTAR ISI	ix
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	7
C. Tujuan Penelitian Dan Kegunaan Penelitian	8
D. Penegasan Judul	9
E. Penelitian Terdahulu	9
F. Sumber Data Yang Dipergunakan	11
G. Metode Penelitian	12
H. Sistematika Pembahasan	14
BAB II BIOGRAFI MUHAMMAD ABED AL-JABIRI	
A. Riwayat Hidup M. Abed Al-Jabiri	16
B. Perjalanan Intelektual M. Abed Al-Jabiri	18
C. Karakteristik Pemikiran M. Abed Al-Jabiri	21
D. Karya-Karya M. Abed Al-Jabiri	27
BAB III RELASI AGAMA DAN NEGARA MENURUT	
MUHAMMAD ABED AL-JABIRI	
A. Relasi Agama Dan Negara Dalam Rujukan Tradisi	31
a. Fakta-Fakta Sejarah	32

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

b. Kekhalifahan	39
B. Relasi Agama Dan Negara Dalam Rujukan	
Kebangkitan (Renaissance).....	46
a. Menghindari Generalisasi Atas Masalah-Masalah	
Regional.....	47
b. Sektarianisme dan Demokrasi.....	49
c. Demokrasi dan Rasionalisme Sebagai Pengganti	
“Sekularisme”	49
C. Perdebatan Para Tokoh Tentang Relasi Agama Dan	
Negara	51
a. Pandangan Dalam Paham Integralisme	53
b. Pandangan Dalam Paham Sekularisme	55
c. Pandangan Dalam Paham Simbiosis Mutualisme.....	58
BAB IV ANALISA	
A. Analisis Relasi Agama dan Negara Menurut	
Muhammad Abed Al-Jabiri.....	60
B. Perbandingan Pemikiran Muhammad Abed Al-Jabiri	
dengan Beberapa Tokoh Lainnya	67
C. Posisi Pemikiran Muhammad Abed Al-Jabiri	72
BAB V PENUTUP	
A. Kesimpulan	77
B. Saran-Saran.....	78

DAFTAR PUSTAKA

LAMPIRAN-LAMPIRAN



BAB I

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Wacana antara Islam dan negara tidak pernah usang dalam khazanah pemikiran Islam. Ini menjadi kredit points (titik nilai) tersendiri bagi dinamika pemikiran keislaman. Terbukti dengan beragamnya tulisan baik berupa artikel, buku, makalah yang mengkaji tema ini. Hanya saja sebagian besar tulisan tersebut baik secara eksplisit maupun implisit lebih didorong keinginan untuk menghabisi pendapat lawan daripada motif lainnya. Wacana yang digulirkan berdasarkan sanggahan demi sanggahan sehingga pada akhirnya belum mampu memberikan kontribusi yang positif produktif bagi terbangunnya satu pengetahuan dan terwujudnya model kebenaran.¹

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Wacana Islam sebagai sistem ritual dan sistem kehidupan yang integratif antara aspek duniawi dan ukhrawi selalu muncul ditengah-tengah pencarian konsep tentang negara. Hal tersebut dikarenakan dalam Islam tidak ada rumusan yang kongkrit dan baku tentang masalah sistem politik. Sehingga hal ini sangat potensial melahirkan interpretasi yang berbeda-beda. Banyak ahli beranggapan bahwa masa pemerintahan Nabi Muhammad SAW sebagai kehidupan yang bernegara.² Penilaian ini didasarkan bahwa pemerintahan pada masa Nabi sudah

¹ M. Abed Al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. Mujiburrahman, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), 1

² Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Beberapa Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1984), 15

memenuhi unsur-unsur negara yaitu wilayah, masyarakat dan penguasa.³ Demikian juga ketika Nabi sudah memenuhi unsur-unsur atau telah bertindak sebagai Rasul. Juga sebagai kepala negara, misalnya memutuskan hukum, mengirim dan menerima utusan serta memimpin peperangan.

Namun selanjutnya yang menjadi persoalan adalah Nabi tidak meninggalkan satu ketentuan yang pasti. Bagaimana sistem penyelenggaraan negara misalnya pengangkatan kepala negara dan tanggung jawab negara. Untuk mengikuti Nabi sepenuhnya jelas tidak mungkin. Hal itu dikarenakan, *Pertama*, Nabi sebagai seorang Rasul yang selalu mendapatkan petunjuk dari Allah. *Kedua*, dari kenyataan terlihat ketertundukan rakyat kepadanya pada dasarnya karena beliau sebagai seorang Rasul Allah, kendati dia tetap memperhatikan atau memperlihatkan dimensi manusia biasa. *Ketiga*, hukum yang diberlakukan lebih banyak berdasarkan wahyu Allah bahkan ucapan dan tindakan-tindakannya selalu mendapat pengawasan dari Allah.⁴

Setiap kurun waktu dalam perjalanan sejarah umat manusia senantiasa ditandai dengan usaha manusia yang khas untuk memahami dirinya dan masyarakat para pemikir dan tokoh-tokoh pergerakan selalu meyakinkan keadaan-keadaan buruk yang menyertainya. Proses dialektisme, kecenderungan budaya atas masyarakat dunia dari zaman ke zaman secara berurutan telah

³ Moh. Kusnadi, *Ilmu Negara*, (Bandung: Mizan, 1996), 105.

⁴ Moh. Hasb. Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlurrahman*, (Yogyakarta: UII Press, 2000), 3.

melahirkan tokoh-tokoh yang mengajarkan agama dan pola pikir yang sesuai dengan kondisi waktu itu.

Seperti halnya pada era Ibnu Khaldun yang merupakan era kemunduran dan perpecahan bagi umat Islam, baik dalam bidang intelektual maupun politik yang melanda dunia Islam, baik di Timur atau di Barat. Kekuasaan Arab telah jatuh, sehingga kesatuan dunia Islam seperti yang terdapat pada zaman Nabi SAW, Al-Khulafa Al-Rasyidun dan Dinasti Bani Umayyah, sudah tidak ada lagi.⁵

Selama pengujung tahun 1970, rangkaian peristiwa demikian rupa mendorong dunia Islam ke dalam kesadaran pihak barat sewaktu mass-media memberitakan kerusuhan politik di Iran, Mesir, Saudi Arabia, Suriah, Pakistan dan Afghanistan di bawah panji militansi Islam atau kebangkitan Islam. Sekalipun berbeda sepanjang geografis dan politik setempat. Agama maju kedepan sebagai denominator umum dalam kebijaksanaan politik muslim.⁶

Ada banyak ragam dan bentuk interpretasi dalam rangka menyikapi kaitan agama dan negara. Sebagian pemikir Islam berpendirian bahwa keimanan itu lebih didasarkan pada pendirian politik daripada konsep spiritual tentang “cinta Tuhan” yang lebih toleran sebagaimana ditekankan oleh sufisme. Pendapat ini mengafirmasi terhadap klaim bahwa Islam adalah konstruksi sejarah agama yang menjelma menjadi negara. Sehingga Islam dianggap sebagai agama sekaligus negara. Sebagian berpendirian bahwa Islam adalah bentuk spiritualitas *an sich*

⁵ A. Rahman Zainuddin, *Kekuasaan dan Negara, Pemikiran Politik Ibnu Khaldun*, (Jakarta PT. Gramedia Jakarta, 1992), 24.

⁶ John L. Esposito, *Islam dan Politik*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 17

yang meniscayakan adanya *Al-Taqisim Al-Qanuni* (pembagian kanonik) antara kekuasaan yang bersumber dari Tuhan dan kekuasaan yang bersumber dari rakyat atau masyarakat.⁷ Problematika persinggungan dan agama dan negara adalah bagian dari sejarah panjang yang menghiasi perkembangan Islam sebagai agama yang diturunkan oleh Allah melalui utusannya yang agung Muhammad SAW.

Dikamcah perdebatan politik ideologi di antara berbagai aliran dan gerakan sebagian mereka mengungkapkan masalah ini dengan ungkapan “pemisahan agama dari negara”, satu ungkapan yang tidak pas bagi masyarakat Islam karena upaya mempertentangkan semacam agama dan negara dalam Islam sama sekali tidak bisa dimengerti. Pertentangan itu tidak dapat dimengerti.

Agama dan negara menurut Al-Jabiri dilihat dari rujukan tradisi mengenai tema agama dan negara. Terdiri dari sejarah politik dan pemikiran Islam. Khususnya yang bersifat resmi sejak lahirnya Islam hingga awal abad lalu, yaitu periode dimana Islam membentuk satu dunia peradaban yang dapat memenuhi kebutuhannya sendiri sehingga tidak mengenal berbagai persoalan selain persoalan internal dan solusinya juga bersifat internal. Dalam konteks masalah dualisme yaitu dualisme agama dan negara dengan makna aslinya sebagaimana yang dipahami bangsa Eropa dengan implikasi adanya satu tuntutan untuk memisahkan antara agama dan negara.⁸

⁷ F. Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik*, (Bandung: Putra A. Bardin, 1999), 151-152.

⁸ M. Abd. Al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syari'ah*, 60.

Maksud pembahasan ini kita hendaknya membahas satu metode yang sekiranya dapat digunakan untuk memaknai ungkapan “pemisahan antara agama dan negara” dalam hubungannya dengan rujukan tradisi kita, karena rujukan tradisi kita tidak mengenal dualisme. Sebagaimana kita maklumi dalam sejarah Islam secara umum tidak ditemukan adanya “agama” yang dibedakan dan dipisahkan dari negara. Sebagaimana juga tidak ada “negara” yang dipisahkan dari agama. Hubungan agama dan negara dalam rujukan tradisi di batasi oleh kerangka fakta historis. Bahwa Islam lahir dalam satu masyarakat yang tak bernegara dan bahwa negara Arab Islam tumbuh secara bertahap, namun dengan cara yang cepat.

Al-Jabiri memiliki pandangan yang unik tentang relasi agama dan negara. Karena ia mencoba mengaitkannya dengan tradisi Islam karena baginya, suatu kebangkitan tidak bertolak dari ruang kosong, namun harus berpijak pada tradisi. Ia melanjutkan bahwa bangsa lain tidak akan pernah tegak berdiri menyambut sebuah kebangkitan dengan berpijak pada tradisi orang lain. Agar dihormati haruslah berpijak pada tradisinya sendiri. Dari sini kita belajar berpijak dari tradisi kita sendiri. Secara sadar, kritis dan rasional. Maka dalam konteks tradisi pula Al-Jabiri menguraikan hubungan agama dan negara dalam kerangka historis. Menurutnya apakah Islam itu agama atau negara atau kedua-duanya tidaklah ada padanan maknanya dalam Islam. Solusi dari pernyataan itu adalah melekatkan kata “hukum” pada agama dan kata “kekuasaan” pada kata negara.⁹

⁹ *Ibid*, hal. 67.

Selanjutnya gagasan Muhammad Abed Al-Jabiri tentang relasi Islam dan negara dalam rujukan kebangkitan, Al-Jabiri mencoba melemparkan pertanyaan ini dalam rujukan kebangkitan modern serta memaparkan hubungan masalah ini dengan realita masyarakat Arab sekarang dan berbagai visi kedepan. Dengan demikian mau tidak mau kita harus berangkat dari fakta realitas kini, yakni bahwa tanah air bangsa Arab sekarang ini tidak satu negara atau satu masyarakat, tetapi terdiri dari beberapa negara yang kita angankan menjadi satu negara dan satu masyarakat. Dan kita harus usahakan ia dalam kondisi historis, sekarang masih di bentuk oleh spesifikasi yang kuat dan membonceng sejumlah persoalan, seperti persoalan agama dan negara. Dengan demikian kita harus melihat masalah ini berdasarkan realitas setiap negeri Arab masing-masing.

Jika dulu kaum muslim berhadapan dengan budaya asing diantaranya berupa filsafat Yunani, maka sekarang kaum muslim berhadapan dengan budaya modern Barat. Dalam konteks ini kita akan melihat pandangan Al-Jabiri mengenai masalah hubungan agama dan negara, penerapan syari'ah, demokrasi dan hak-hak asasi manusia, nasionalisme Arab dan pendudukan Israel. Secara umum pandangan-pandangan al-Jabiri tidak terlepas dari sikap yang dipilihnya untuk memulai kebangkitan dengan pijakan epistemology rasional yang telah dikembangkan para pemikir Islam di Barat.

Dalam pemikiran Islam ada banyak perdebatan tentang agama dan negara yang mana dibagi tiga paham. Pertama paham integralistik yang mana dalam

faham ini agama dan negara adalah satu kesatuan, kedua ialah faham sekularisme yang mana faham ini berusaha memisahkan agama dari negara. Sedangkan yang ketiga, faham simboosis integralistik dimana faham ini saling timbal balik atau saling membutuhkan dimana agama membutuhkan negara atau negara membutuhkan agama jadi agama dan negara tidak bisa dipisahkan, lalu masuk faham manakah pemikiran M. Abed al-Jabiri.

Al-Jabiri adalah pemikir Arab kontemporer yang mencoba melakukan terobosan-terobosan alternatif dalam rangka menyelesaikan problematika antara tradisi Islam (turath) dan capaian-capaian modernitas yang diinginkan oleh bangsa Arab. Salah satu tema dari pemikiran Al-Jabiri yang akan dibahas dalam penelitian ini adalah tentang relasi agama dan negara. Untuk itu, selain tulisan ini akan menggambarkan secara singkat biografi Al-Jabiri, pastinya juga ditulis untuk menjawab beberapa rumusan masalah.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

B. Rumusan Masalah

Maka dapat dirumuskan dengan adanya latar belakang tersebut diatas, maka rumusan masalah yang dapat dibahas dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana relasi agama dan negara menurut M. Abed Al-Jabiri?
2. Bagaimana posisi pemikiran M. Abed Al-Jabiri?

C. Tujuan Penelitian dan Kegunaan Penelitian

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

a. Tujuan Penelitian

1. Untuk memahami pemikiran M. Abed Al-Jabiri tentang relasi agama dan negara.
2. Untuk mendiskripsikan posisi pemikiran M. Abed Al-Jabiri.

b. Kegunaan Penelitian

Penelitian ini diharapkan bernilai dan bermanfaat untuk hal-hal sebagai berikut baik secara teoretis maupun praktis.

1. Segi Teoretis

Penelitian ini diharapkan berguna bagi pengembangan ilmu filsafat pada masa-masa mendatang dan tidak menutup kemungkinan adanya relasi antara filsafat dan disiplin ilmu lainnya. Serta memberikan kontribusi pemahaman (kognitif) yang berkenaan corak pemikiran M.

Abed Al-Jabiri serta gagasan-gagasan cemerlangnya dalam membicarakan tentang relasi agama dan negara.

2. Segi Praktis

Penelitian ini mampu mengeksplorasi pemikiran M. Abed Al-Jabiri mengenai agama dan negara. Khususnya untuk melacak akar relasi agama dan negara.

D. Penegasan Judul

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Untuk memperjelas atau mempermudah pemahaman didalam pembahasan ini, maka terlebih dahulu akan diuraikan beberapa istilah yang berkenaan dengan judul tersebut.

Agama: Peraturan tradisional, ajaran, kumpulan peraturan atau ajaran pendeknya apa saja yang turun temurun dan ditentukan oleh kebiasaan.¹¹

Negara: Suatu daerah territorial yang rakyatnya diperintah oleh sejumlah pejabat dan yang berhasil menuntut dari warga negaranya ketaatan pada peraturan perundang-undangannya melalui penguasaan monopolitis dari kekuasaan yang sah.¹²

M. Abed Al-Jabiri : Seorang intelektual muslim kelahiran tahun 1936 di Maroko ia menempati posisi garda depan pemikiran Islam Arab kontemporer. Nashr Abu Zayd dan sederet nama tokoh Islam lainnya. Karya-karyanya dikenal sangat kental berkecenderungan epistemologis. Buku *Naqid Al-Aql Al-Arabi* (kritik nalar Arab) adalah magnum opusnya yang dinilai banyak pengamat pemikiran Arab sebagai babak baru dalam studi epistemology Arab.¹³

E. Penelitian Terdahulu

Untuk menghindari kesamaan wilayah atau permasalahan penelitian, berikut ini peneliti gambarkan beberapa hasil penelitian atau kajian secara umum

¹¹ BN. Marbun, *Kamus Politik*, (Surabaya: Arkola, 2000), 11.

¹² Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia pustaka utama, 2002), 40.

¹³ M. Abed Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta, LKIS, 2000), XII.

yang memperbincangkan pemikiran M. Abed Al-Jabiri. Sekalipun pemikiran Al-Jabiri baru 4 akhir-akhir ini dipernalkan. Hal ini dapat dilihat dari beberapa kajian tentang pemikirannya :

1. Suhaimi Razak, Fakultas Syari'ah, 2004, *Syura versus demokrasi (analisa atas pemikiran politik Abed Al-Jabiri)*, skripsi ini menjelaskan perbedaan Syura dan demokrasi. Syura sebagai hak politik bersifat terbatas dan kondisional. Sedangkan demokrasi berdasarkan pada suara mayoritas sebagai pemegang kedaulatan dan system sirkulasi kepemimpinan yang berkala. Hanya saja keduanya memiliki esensi yang paralel yaitu sama-sama mengusung ajaran kemanusiaan berupa kebebasan, persamaan dan keadilan.
2. Rohmat Jaelani, Fakultas Ushuluddin, 2004. *Demokrasi dan Islam (telaah atas pemikiran M. Abed Al-Jabiri)* pemikiran-pemikirannya yaitu demokrasi dan Islam. Dalam segi persamaan keduanya mempunyai titik temu dan titik pisah. Titik temu diantara keduanya adalah sama-sama berupaya untuk menciptakan serta mewujudkan tatanan sosial kemasyarakatan yang egaliter dan adil serta selalu melibatkan unsur partisipasi masyarakat (pro aktif) dalam jalannya kekuasaan politik seorang penguasa sedangkan perbedaannya kedaulatan tertinggi demokrasi adalah ditangan rakyat dan kedaulatan tertinggi Islam berada di tangan Tuhan.
3. Lailiy Haula Hayati, Fakultas Ushuluddin, 2005. *Epistemologi islam (kajian tentang Bayani, Irfani, dan Burhani M. Abed Al-jabiri)* Al-Jabiri melihat struktur epistemologi di dunia Islam terdiri dari tiga sistem. Pertama,

epistemologi bayani yang berakar dari kajian tes, dengan pendekatan kebahasaan dan akal bersifat justifikatif. Kedua, epistemologi Irfani, berasal dari pengalaman langsung. Ketiga, epistemologi Burhani berasal dari realitas. Menurut Al Jabiri dari ketiga sistem epistemologi tersebut yang layak dikembangkan dari mampu membawa kemajuan adalah epistemologi Burhani sebagai system berpikir yang mengoptimalkan kekuatan intelektual manusia (rasio)

4. Yuki, Fakultas Ushuluddin, 2006, *Tradisi dan Modernitas Perspektif Muhammad Abid Al-Jabiri*, Skripsi ini menjelaskan Al-Jabiri melihat bahwa tradisi adalah sesuatu yang berasal dari masa lalu, jauh maupun dekat. Artinya mematuhi secara ketat batasan-batasan obyektivisme dan rasionalisme. Disini Al-Jabiri tidak membatasi tawaran metodologisnya pada metode strukturalisme Perancis semata, yang melihat pemikiran sebagai sebuah system yang unsur-unsurnya saling terkait satu sama lain.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

F. Sumber Data Yang Dipergunakan

1. Sumber Primer

Yang termasuk dalam klasifikasi ini adalah karya asli subyek penelitian, sumber-sumber yang masuk dalam kriteria ini adalah:

- M. Abed Al-Jabiri, *Agama, Negara Dan Penerapan Syariah*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.

- M. Abed Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, Terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKIS, 2000
- M. Abed Al-Jabiri, *Syura Tradisi, Partikularitas Universitas* Terj. Mujiburrahman, Yogyakarta, LKIS, 2003.
- M. Abed Al-Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, Terj. Moch. Nur Ichwan, Yogyakarta: Islamika, 2003.

2. Sumber Sekunder

Sumber ini berasal dari karya (pemikiran) orang lain tentang subyek penelitian serta pemikiran-pemikiran yang berkaitan dengan subyek penelitian yang termasuk dalam kriteria ini adalah:

- A. Kludori Soleh (ed) *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta, Jendela, 2003.
- Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*, Terj. Imam Khoiri, Yogyakarta, LKIS, 2001.
- M. Aunul Abied Shah (ed), *Islam Garda Depan (Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah)*, Bandung: Mizan, 2001.
- Luthfi Assyaukanie, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Kontemporer*, Paramadina Vol 1 No. 1.

G. Metode Penelitian

1. Metode Pengumpulan Data

Dalam tahap ini penulis menggali data dengan menggunakan metode telaah pustaka yaitu dengan cara menelaah, membaca, menganalisa sumber-sumber data yang ada. Kemudian hasilnya dicatat dan diklasifikasikan menurut kerangka penelitian yang sudah direncanakan sebelumnya.¹⁴

2. Metode Analisa

Dilakukan analisa karena dalam kajian filsafat berarti pemikiran perincian istilah atau pertanyaan ke dalam bagian-bagiannya sedemikian rupa sehingga dapat dilakukan pemeriksaan atas makna yang dikandungnya.¹⁵ Hal ini kemudian dipertajam dengan:

- a. Analisa isi (*content analysis*) dengan metode ini peneliti bermaksud untuk melakukan pemeriksaan konseptual dengan mengidentifikasi secara sistematis dan obyektif.¹⁶ Istilah-istilah kunci yang dipergunakan al-Jabiri.
- b. Penelusuran konsep asal (*original concept*) dimaksudkan untuk mengkaji konsepsi awal dari istilah-istilah kunci yang dipergunakan Al-Jabiri.

3. Metode Pembahasan

Dalam usaha mendekati kebenaran, maka perlu mendapatkan data yang jelas dan dapat dipertanggungjawabkan mutu ilmiahnya, maka peneliti menggunakan metode.

- 1). Metode induktif adalah suatu cara atau jalan yang dipakai untuk mendapatkan ilmu pengetahuan ilmiah yang bertitik tolak dari

¹⁴ Anton Bekker dan A. Charris Zubair, *Metode Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1980), 54

¹⁵ Louis O. Kaatsof, *Pengantar Filsafat*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), 18

¹⁶ Ibid, 18

pengamatan atas hal-hal atau masalah yang bersifat khusus kemudian ditarik kesimpulan yang bersifat umum.

- 2). Metode deduktif ialah suatu cara atau jalan yang dipakai untuk mendapatkan pengetahuan ilmiah yang bertolak dari pengamatan atas hal-hal atau masalah yang bersifat umum kemudian menarik kesimpulan yang bersifat khusus.¹⁷
- 3). Metode historis faktual adalah metode yang dapat dipakai untuk mengadakan penyelidikan terhadap pemikiran seorang filosof dengan cara mengumpulkan data yang tersebar di perpustakaan mengenai suatu topik yang dibahas oleh tokoh tersebut.¹⁸

H. Sistematika Pembahasan

Dalam memaparkan materi yang akan dibahas dalam penelitian ini, penulis perlu menjabarkan penulisannya secara global yang dalam hal ini penulis bagi menjadi beberapa bab, antara lain :

Bab Pertama, pendahuluan yang merupakan gambaran secara umum dari keseluruhan pembahasan dalam skripsi ini dan mengarah pada inti pembahasan yang meliputi latar belakang, rumusan masalah, tujuan penelitian dan kegunaan penelitian, penegasan judul, kajian pustaka, sumber data yang dipergunakan, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

¹⁷ Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 57

¹⁸ A. H. Bekhir, *Metode-Metode Filsafat*, Yayasan Pembina Filsafat UGM, Yogyakarta, 1990, hal. 25.

Bab Kedua, biografi Muhammad Abed Al Jabiri yang di dalamnya berisi, riwayat kehidupan Muhammad Abed Al Jabiri, perjalanan intelektual, karakteristik pemikiran, karya-karyanya.

Bab Ketiga, Relasi agama dan negara menurut M. Abed Al-Jabiri yang di dalamnya berisi tentang relasi agama dan negara dalam rujukan tradisi dalam Islam, relasi agama dan negara dalam rujukan kebangkitan.

Bab Keempat, Posisi pemikiran M. Abed Al-Jabiri meliputi perdebatan tokoh-tokoh Islam kontemporer mengenai relasi agama dan negara M.Abed Al-Jabiri.

Bab Kelima, Penucup yang didalamnya berisi kesimpulan dan saran.

BAB II

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BIOGRAFI MUHAMMAD ABED AL-JABIRI

A. Riwayat Hidup M. Abed Al Jabiri

Al-Jabiri adalah seorang filsuf Maroko kontemporer yang dilahirkan pada tahun 1936 di Fiquiq, sebelah selatan Maroko. Ia adalah pemikir Arab Islam terkemuka saat ini yang mengangkat berbagai gagasan segar dalam rangka proyek kebangkitan Islam (*nahdah al-Islamiyyah*), khususnya di lingkungan negara-negara Arab.

Al-Jabiri tumbuh dalam sebuah keluarga, pendukung partai istiqlal (partai yang memperjuangkan kemerdekaan dan kesatuan Maroko yang pada waktu itu di bawah koloni Perancis dan Spanyol). Ia pertama kali masuk sekolah agama, kemudian sekolah swasta nasional (*madrasah Hurrah Wathaniyyah*) dilanjutkan setingkat SMA milik pemerintah Casablanca. Seiring dengan kemerdekaan Maroko, beliau melanjutkan pendidikan tingginya setingkat Diploma di sekolah tinggi Arab dalam bidang ilmu pengetahuan (*science section*)¹

Sejak dari awal, Al-Jabiri telah tekun mempelajari filsafat. Pendidikan filsafat dia mulai pada tahun 1958 di Universitas camaskus, Syria. Namun Al-Jabiri tidak bertahan lama di Universitas ini. Setahun kemudian dia berpindah ke fakultas Adat Universitas ini Rabat yang baru saja didirikan di negara asalnya. Ia menyelesaikan program masternya pada tahun 1967 dengan tesis *falsafah al*

¹ M. Abed Al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam*, Terj. Burhan (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), VI.

tarikh inda Ibnu Khaldun (filsafat sejarah Ibnu Khaldun), dibawah bimbingan N. Aziz Lahbani (W. 1992).²

Semenjak 1964, A.-Jabiri mengajar filsafat di sekolah lanjutan atas dan aktif di bidang perencanaan dan evaluasi pendidikan. Pada tahun 1966 beliau bersama Mustafa Alqomari dan Ahmed As-Sattati menerbitkan dua buku teks yang didesain untuk tahun terakhir sekolah lanjutan atas,³ setelah menyelesaikan ujian negaranya pada tahun 1967 dengan tesis yang telah disebut di atas, beliau mulai mengajar filsafat di universitas of Muhammed V Rabat pada tahun 1970, beliau menyelesaikan Ph.D (Doktor negara) dengan disertasi seputar pemikiran Ibnu Khaldun yang telah diterbitkan dengan judul *Fikr Ibnu khaldun al Asabiyyah wa al-Daulah; Ma'alim Nazariyyah Khalduniyah Fi al-Tar Khaldun, ikh al-Islami* (Pemikiran Ibnu Khaldun, Asabiyyah dan negara, rambu-rambu para digmatik pemikiran Ibnu Khaldun dalam sejarah Islam).⁴ Setelah penulisan disertasi tersebut di bawah bimbingan Najib Baladzi. Selama decade 1970-an Al-Jabiri mulai menerbitkan artikel berkala, tentang pemikiran Islam, yang segera menarik perhatian banyak kalangan intelektual dan akademisi dunia Arab.

Al-Jabiri muda merupakan seorang aktivis politik berideologi sosialis. Ia bergabung dengan partai *Nationele Des Forces Populates* (UNFP). Yang kemudian berubah nama menjadi *Union Sosialiste Des Forces Populates* (USFP),

² N. Aziz Lahbani, adalah seorang pemikir Arab Maghribi yang banyak terpengaruh Brengsun dan Sartre, lihat Nirwan Syaffin, *Kritik Terhadap Kritik Akal Arab Al-Jabiri*, Islami, tahun 1 no. 2 (Juni-Agustus), 2004, 44.

³ M. Abed Al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam....*, VII

⁴ A. Khudori Sholeh (ed) *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003), 231.

Mehdi ben Barka (pemimpin sayap kiri) partai Istiqlal yang kemudian mendirikan (UNFP) adalah salah satu tokoh yang membimbing Al-Jabiri muda. Mehdi menyarankan Al-Jabiri untuk bekerja bagi jurnal al-Islam,⁵ yang saat itu menjadi penerbitan resmi bagi partai Istiqlal.⁶ Aktivitas politiknya tidak pernah berhenti, dan pada Juli 1963 ia dipenjara, sebagaimana banyak anggota UNFP lainnya, dengan tuduhan melakukan konspirasi melawan negara.

Pada tahun 1975, ia menjadi salah seorang anggota politik USFP, dimana beliau menjadi salah seorang pendirinya. Tapi sekitar awal 1980-an, beliau mulai mencurahkan seluruh energinya dalam bidang intelektual dan keilmuan, sehingga beliau mundur dari biro politik partainya pada tahun 1981 untuk berkonsentrasi dalam menulis.⁷

B. Perjalanan Intelektual M. Abed Al-Jabiri

Kebesaran Muhammad Abd Al-Jabiri sebagai seorang intelektual tentunya didukung oleh latar belakang lingkungan intelektual, budaya dan politik di sekitarnya. Negeri Maghribi, yang mencakup Maroko, Al Jazair dan Tunisia, dimana protektoriat Perancis. Setelah merdeka, negara Maroko mengenal dua bahasa resmi, Arab dan Perancis.

Sebagaimana halnya tesis kaum Post-Strukturalis, bahwa bahasa mempengaruhi ukuran, bentuk, dan kecenderungan pemikiran seseorang atau kelompok,

⁵ M. Abed A.-Jabiri, *Kritik Islam...*, VII.

⁶ M. Abed Al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab Islam*, terj. Nur Ichwan, (Yogyakarta: Islamika, 2003), XVII.

⁷ Ibid, VIII.

maka tradisi bahasa Perancis memudahkan para sarjana Maroko mengenal warisan pemikiran berbahasa Perancis. Saat ini ada sederet pemikir seperti Fatima Memissi, Abdullah Laroui, Muhammad Arkoun, Hichem Djait dan Abd Al-Razzaq al-Daway, yang sama-sama berasal dari Maghribi. Termasuk dalam tradisi filsafat Perancis yang mereka kenal itu adalah pemikiran “pemberontakan” kaum struktural, post struktural, maupun post modernis, yang rata-rata lahir dari Perancis. Di Maroko juga sudah muncul sejumlah terjemahan bahasa Arab atas karya kaum post-strukturalis dan post-modernis.⁸

Hasil pemikiran seorang sangat dipengaruhi oleh di mana dia tumbuh dan berkembang dan sejauhmana dinamika yang berkembang saat itu. Disinilah akan kita temukan basis intelektual Jabiri, yang membedakan dengan para pemikir-pemikir muslim lainnya. Pengumulan Muhammad Abed Al-Jabiri dengan tradisi Perancis bermula sejak ia masih kuliah di Universitas Muhammad al-Khami, Rabat, Maroko. Pada dekade 50-an, Al-Jabiri banyak membaca dan mempelajari ajaran marxisme yang tumbuh subur di dunia Arab saat itu. Ia bahkan mengaku sebagai pengagum ajaran Marx. Sejumlah literature yang berbahasa Perancis ia lahap, ia kemudian meragukan efektivitas pendekatan Marxian dalam konteks sejarah pemikiran Islam. Apalagi setelah membaca karya Yves Lacoste yang membandingkan Karl Marx dengan Ibnu Khaldun, antara Barat dan Islam.⁹ Lacoste berupaya membandingkan antara keduanya sebelum akhirnya sampai

⁸ M. Abed Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKIS, 2000), XVI

⁹ A. Khudori Sholeh, *Pemikir Islam Kontemporer....*, 231.

pada kesimpulan bahwa Ibnu Khaldun telah mendahului Marx menyangkut doktrin determinasi sosial dan materialisme historis. Teknik perbandingan semacam ini mendorong Al-Jabiri mempertanyakan asumsi kaum orientalis yang terkesan memaksakan kepentingan mereka dalam mengkaji studi-studi Islam.¹⁰

Walaupun Al-Jabiri menyatakan sikap tidak membela atau membantah pandangan orientalis tentang tradisi Islam, namun peneliti sanggahkan untuk mereka. Al-Jabiri lebih banyak menitik beratkan kritiknya pada aspek metodologi dan kerangka berfikir kaum orientalis. Menurut Al-Jabiri, kaum orientalis baik yang kontra ataupun yang pro Islam, semua hanya menjadikan Islam sebagai obyek yang ditundukkan demi pemuasan intelektual dan akademik barat serta demi mengatasi problem mereka. Apabila problem telah selesai, maka mereka akan mulai membelakangi hal-hal yang berkaitan dengan Islam. Ini salah satu bentuk model egosentrime Barat.¹¹ Hal ini berarti pembacaan realitas ala marxisme bukan hal baru dalam tradisi pemikiran filsafat Islam.

Selain itu iklim yang dominan ketika Al-Jabiri sedang akrab dengan karya intelektualnya adalah suatu iklim dimana masyarakat arab sedang ramai membincangkan identitas dan tradisinya, terutama implikasi rasa trauma yang menyelimuti bangsa arab pasca kekalahan arab dalam agresi militer melawan bangsa Israel pada tahun 1967 M. Maka tak urung kepedihan ini memunculkan secara serentak slogan *ihya' al-Turath* bergema di belahan bumi arab, dan sering terkait fenomena kebangkitan dirinya pada persoalan Islam dan Arab, setelah

¹⁰ M. Abed Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam...*, XVIII.

¹¹ *Ibid*, XVIII.

banyak mengesampingkan sejumlah teori-teori barat dalam bidang ilmu, sejarah filsafat, sosiologi, psikologi dan psikoanalisa yang ia lakukan pada sekitar 60-an dan 70-an.

C. Karakteristik Pemikiran M. Abd Al-Jabiri

Al-Jabiri dikenal sebagai seorang filsuf Islam kontemporer yang sederajat dengan tokoh-tokoh seperti M. Arkoun, Hasan Hanafi, Nasr Abu Zayd, Fatimah Mernisi, Abdullah Laroui dan sederet nama-nama lainnya. Al-Jabiri merupakan seorang tokoh pemikir garda depan yang sangat mengagumkan. Al-Jabiri hidup di wilayah Maqhrabi yang banyak melahirkan tokoh-tokoh filsuf muslim klasik seperti Ibnu Thufail, Ibnu Bajjah dan Ibnu Rusyd.

Di Maroko tempat tinggal Al-Jabiri banyak muncul sejumlah terjemahan bahasa Arab atas karya-karya kaum post-Strukturalis dan post-modernis. Karya-karya tersebut dianalisa secara kritis oleh tokoh terkemuka di daerah tersebut. Situasi sosial seperti itu menjadi sosok Al-Jabiri sebagai penerus bagi pendahulunya. Beliau menjadikan pemikiran Ibnu Rusyd sebagai landasan legitimasi dan semangat intelektualnya. Oleh karena itu, dapat dikatakan muatan ideologis (yang mengarahkan jalan pemikiran Al-Jabiri adalah rasionalisme averoisme (al-‘Aql al Burhani al-Rushd).¹²

Dari sini dapat dilihat bahwa Al-Jabiri tidak meninggalkan masa lalu untuk menuju kebangkitan Islam di masa depan. Hal inilah yang membedakan Al-

¹² M. Aunul Abied Shah (ed) *Islam Garda Depan: Mozaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, (Bandung: Mizan, 2001), 302.

Jabiri dengan kaum moderris, dengan berbagai aliran pemikiran didalamnya yang lebih terpesona dengan pemikiran barat, tetapi tidak terjebak pada pemikiran ortodoks, tradisional ataupun fundamentalis. Namun persoalan tidak sesederhana itu, sebab kita perlu tahu warisan tradisi mana yang layak diadopsi apakah Asy'ari, Mu'tazilah, Ibnu Rusyd atau Ibnu Taimiyah.¹³

Dari sinilah tampak kekuatan dan kelemahan Al-Jabiri, kekuatannya terletak pada kemampuan Al-Jabiri ketika menunjukkan ukuran-ukuran yang dipakai untuk menilai tradisi yang perlu diadopsi untuk umat Islam sekarang dan kelemahan Al-Jabiri tampak saat menentukan warisan mana yang layak dikembangkan. Apalagi ketika Al-Jabiri mengumandangkan semangat *Averoisme* sebagai satu-satunya tradisi yang layak dikembangkan. Al-Jabiri begitu banyak mendapat serangan kritik.¹⁴

Al-Jabiri dalam kajian teks kritiknya berusaha keras untuk selalu bertolak dari pembaca epistemologi Burhani, Bayani, Irfani, dalam berinteraksi dengan kerangka dan mekanisme berpikir yang mendominasi kebudayaan Arab klasik maupun modern. Selain menggunakan landasan epistemologi dalam menganalisa perbedaan pemikiran Arab, Al-Jabiri juga tidak pernah menjauhkan dataran analisisnya dari dimensi historis dan ideologis peradaban tersebut. Kecenderungan Al-Jabiri yang sangat kuat terhadap pendekatan sosio-politis-ideologis, ini tampak jelas dalam hampir semua karyanya, khususnya *Nahnu wa*

¹³ M. Abed Al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, Terj. Ahmad Baso..., XXV.

¹⁴ *Ibid*, XXVI.

*al-Turath dan Trilogy Kritik Nalar Arab.*¹⁵ Analisa ideologi politis dimaksudkan untuk menguraikan sisi ideologi dan politik yang saling bertarung sebagai sebuah kekuatan penting yang menjadi salah satu faktor penting dalam perkembangan tradisi pemikiran filosof Arab. Dimana nuansa pemikiran filosofi dijadikan justifikasi baik secara sengaja atau tidak untuk menyerang ideologi lain seperti pertarungan firqoh-firqoh Islam yang lebih banyak didasarkan pada kepentingan ideologi daripada kegiatan intelektual murni. Selain itu dimensi historis. Berupaya mengetahui tradisi psikologi dan kenyataan sejarah yang melatarbelakangi suatu gerakan. Sehingga dapat diketahui faktor sosial dan kondisi yang melahirkan sebuah pemikiran.

Model pembacaan seperti di atas tersebut adalah model pembacaan strukturalis yang lagi mewabah di dataran Perancis, di mana bangunan basis intelektual Al-Jabiri berada dalam lingkaran strukturalis Perancis. Meskipun Al-Jabiri tidak pernah memberitahu pada kita tentang kapan dirinya berkenalan dengan tradisi strukturalisme Perancis.¹⁶

Al-Jabiri tidak hanya membatasi analisisnya pada strukturalis Perancis semata, yang melihat pemikiran sebagai suatu struktur yang terkait satu sama lain. Yang diajukan Al-Jabiri juga adalah pendekatan historis, obyektivitas dan kontinuitas.¹⁷ Historisitas dan obyektivitas sama-sama dalam arti *fasal al-Qari' wa al-maqrû'* (pemisahan pembaca dari obyek bacaannya), sedangkan kontinuitas

¹⁵ M. Aunul Abied Shah (ed), *Islam Garda Depan....*, 303.

¹⁶ M. Abed Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam....*, XX.

¹⁷ Ibid, XXII-XXIV.

berarti wasal al-qari' wa al-maqr'u' (menghubungkan pembaca dan obyek bacaan). Yang pertama, dimaksudkan untuk menempatkan tradisi sebagai obyek kajian kritis. Ini dinilai penting bagi Al-Jabiri, sebab umat Islam dalam membaca tradisinya seringkali menampilkan tradisi sebagai sesuatu yang berbicara tentang kekiniannya, sehingga melanggar lokalitasnya dan yang terjadi adalah problema masa kini ditarik ke masa lalu untuk dicarikan jawabannya, sementara masa lalu berusaha menyimpan dirinya di balik tirai atas sorotan budaya diluar dirinya yang terjadi kemudian adalah romantisme sejarah.

Sedangkan yang kedua ditujukan agar pembaca atau subyek memiliki ketersambungan dengan pemikiran atau mempertautkan tradisi yang dapat diakses ke ruang terbuka di samping melakukan koreksi kritis sebelumnya. Adopsi pemikiran seperti ini oleh Al-Jabiri bukan dimaksudkan sebagai "tindakan kembali ke tradisi" dengan mencontoh apa saja yang kita lihat cocok dan membuang segala yang tidak sesuai dengan kepentingan kita. Yang dilakukan, sebaliknya, pertama-tama menguasai dan memaknai secara rasional tradisi tersebut lalu menimba relevansi dan kegunaan fungsional tradisi bagi kehidupan kekinian. Analisis ini, terdapat dibanyak tempat dalam karya Al-Jabiri, baik secara implisit maupun eksplisit.

Dalam pengkategorian seorang pemikir kontemporer yang dilakukan luthfi Asy-Syaukani, Al-Jabiri masuk dalam satu kelompok bersamaan dengan Arkoun, yaitu keduanya merupakan kategori intelektual reformistik yang menggunakan metode dekonstruktif. Metode dekontruksi merupakan fenomena

baru untuk pemikiran Arab kontemporer gerakan (post) strukturalis Perancis dan beberapa tokoh post modernisme lainnya, seperti Levi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault, Derrida dan Gadamer, Al-Jabiri termasuk dalam kelompok ini karena beliau menggunakan landasan struktural dalam memaknai tradisi. Kelompok reformistik dekonstruktif masih percaya dan menaruh harapan penuh kepada turath. Tradisi atau turath mereka tetap relevan untuk era modern selama ia dibaca, diinterpretasi dan dipahami dengan standar modernitas.¹⁸

Sedangkan Issa J. Boullata mengklasifikasikan kecenderungan-kecenderungan reaksi pemikiran Arab menjadi 3 kategori.¹⁹ Dalam klasifikasi yang diberikan Baullat tersebut bahwa Al-Jabiri termasuk dalam kategori yang kedua atas usahanya memanfaatkan tradisi-tradisi dunia Arab yang masih relevan di era modern, namun dalam usahanya tersebut Al-Jabiri terlebih dahulu mengkritisnya melalui *Naqd Al-'aql Al-'arabi*.

Begitu jelas, bahwa Al-Jabiri merupakan tokoh yang memiliki fokus pemikiran dan sangat ambisius dalam urusan kebangkitan tradisi. Semangat Al-Jabiri yang paling besar tampak terlihat dalam proyek kritik nalar Arabnya. Yaitu ketika beliau memulai kritik tradisi dari pemikiran yang berbasis bahasa yang lahir di lingkungan arab. Meski proyek ini dibuat bukan untuk membangun suatu bangunan teologi baru, namun proyek ini memang berbeda dengan proyek kebangkitan Arkoun dengan "Nalar Islam" yang jangkauannya tentu berbeda.

¹⁸ A. Luthfi Assyaukanie, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Kontemporer*, Para Madina, Vol. I NO. 1 (Juli-Desember, 1998), 65.

¹⁹ Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: LKIS, 2001), 4-5.

Sejumlah sarjana mengemukakan bahwa Al-Jabiri merupakan seorang nasionalisme sekuler dan pengagum ide-ide dan tokoh-tokoh nasionalisme arab. Oleh karena itu, wajar apabila arah kecenderungannya pemikirannya dan fokus kajiannya diarahkan pada negara-negara arab dan kultur arab, berharap pada terwujudnya suatu persatuan arab (*al-Wahda al-Arabiyyah*) minimal pada tingkatan pemikiran dan epistemologi sebelum ditingkat empiris yakni pada dataran sosiologis dan politis.²⁰ Ideologi “persatuan arab” bukan hanya ingin diwujudkan pada tingkat sosiologis dan epistemologi bangsa Arab ini saja, tetapi juga dalam sejarah masa lampau dalam tradisi, dimana ia mencari kebudayaan nasionalisme arab. Mereka tidaklah mengherankan bila sebab fanatiknya itu, Al-Jabiri dengan warisan tradisi “rasionalisme maghribi-nya”, banyak yang menilai sebagai “*chauvinisni*”. Oleh karena itu pula, ia berpendirian bahwa bangsa Arab hanya dengan rasionalisme dan ideologi “persatuan arab” akan maju setaraf dengan bangsa. Bangsa maju lainnya bila mereka mampu membangun kultur demokrasi dan semangat rasionalisme. Salah satu kultur demokrasi yang coba Al-Jabiri rintis adalah kesadaran kognitif masyarakat arab melalui bangunan kritisme terhadap pentingnya demokrasi diantara arab. Sebab baginya demokrasi tidak hanya membangun kesadaran politik-sosial ekonomi saja, melainkan demokrasi pemikiran yang perlu didasarkan ke arah kesadaran aktual.

²⁰ M. Abed Al-Jabiri dan Hassan Hanafi, *Membunuh Setan Dunia: Meleburkan Timur dan Barat dalam Cakrawala Kritik dan Dialog*, Terj. Umar Bukhari, (Yogyakarta: IRCISOD, 2003), 81.

D. Karya-Karya M. Abed Al-Jabiri

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Muhammad Abed Al-jabiri sebagai seorang pemikir dan intelektual telah

banyak menghasilkan karya baik berupa buku maupun tulisan lepas, karya ini sebagai bukti dan ukuran kualitas pemikirannya. Dengan melihat karya-karya Al-Jabiri dapatkah dikatakan bahwa Al-Jabiri merupakan seorang pemikir garda depan yang sejajar seperti Hassan Hanafi dan M. Arkoun.

Beberapa tulisan tersebut dapat diuraikan sebagai berikut:

1. *Ibnu Khaldun, Al-Asabiyah wa al-Daulah* (1970), berasal dari disertasi doktoralnya di universitas Muhammad al-Khamis, Rabat, Maroko yang membahas tentang pemikiran Ibnu Khaldun.
2. *Adwa ala Musykil al-Ta'lim* (1973) yang membahas tentang persoalan-persoalan pendidikan dan tradisi pengajaran di Maroko.
3. *Madkhal ila Falsafah al-'Ulum* (1976), sebuah karya yang terdiri dari dua jilid berisi tentang epistemologi ilmu pengetahuan seperti yang dikenal dalam digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id pemikiran Barat beserta analisa historis atas berbagai aliran yang ada dalam epistemologi barat modern.
4. *Min al-Ru'yat Taqaddumiya li Ba'd Mushkilatin al-Fikriyah al-Tarbiyah* (menuju pandangan yang lebih progresif dalam mengatasi persoalan-persoalan pemikiran dan pendidikan) (1977), yang mengulas problematika pemikiran di negeri Maroko.
5. *Nahnu wa al-Turath: Qiro'ah Mu'ashirah fi Turathina al-Falsafi* (kita dan tradisi pembacaan kontemporer atas tradisi filsafat) (1981). Buku ini dianggap

kontraversi oleh kalangan intelektual arab karena mengajukan tesis “filsafat Islam sebagai ideologi”, tapi juga menyebut tokoh filsafat Islam klasik Ibnu Sina sebagai titik awal kemunduran peradaban Islam, karena dilihat tidak rasional dan mengajarkan ilmu-ilmu sihir dan astrologi.

6. *Naqd al-'Aql al-'Arabiy* (kritik nalar arab) adalah magnum opus-nya yang merupakan babak baru dalam studi epistemology Arab. Terdapat 3 karya:
 - a. *Takwin al-'Aql al-'Arabiy* (formasi nalar arab, 1982) sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Imam Khoiri yang diterbitkan Ircisod Yogyakarta (2003).
 - b. *Bunyah al-'Aql al-'Arabiy: Dirasah tahliliyah Nahdiniyyah li Nudhum al Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabiyyah* (struktur nalar arab: studi kritik analitik atas sistem pemikiran dalam kebudayaan Arab). (1986).
 - c. *Al-'Aql al-Siyasiy al-'Arabiy: Muhaddidah wa Tajalliyatuh* (Nalar politik arab: faktor penentu dan manifestasinya, 1990).
7. *Al-Khitab al-'Arabiy al-Mu'ashir: Dirasah Tahliliyah Nahdiniyyah Naqdiyah al-Ma'rifah fi al-Tahaqafah al-'Arabiyyah* (wacana arab kontemporer: studi kritik analitik, 1982).
8. *Al-Maqhrib al-Mu'ashir: khususiyyah wa al-Hiwiyyah*, (1988).
9. *Ishkaliyat al-Fikr al-'Arabi al-Mu'ashir* (beberapa problematika pemikiran arab kontemporer, 1989).
10. *Hiwar al-Masyriq wa al-maqhrib* (dialog antara dunia Timur Islam dan Dunia Barat Islam, 1990), sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan

judul “Membunuh Setan Dunia: Meleburkan Timur dan Barat dalam cakrawala kritik dan dialog” oleh Umar Bukhori, diterbitkan Ircisod, 2003.

11. *Al-Turath wa al-Hadatsah: dirasah wa munaqasah* (tradisi dan modernitas: studi kejadian dan perbedaan, 1991).
12. *Wijhah Nazr Nahw I'Adat Bina Qadaya al-Fikr al-Arabi al-Mu'ashir* (satu sudut pandang menuju rekonstruksi persoalan-persoalan pemikiran Arab kontemporer, 1992).
13. *Al-Mas'alah al-Thaqafiyah* (problematika kultur, 1994).
14. *Al-Ma' al-Huwiyyah, Al-'Araby wa al-Islam wa al-Maghrib* (persoalan identitas: arab Islam dan barat), 1994.
15. *Al-Dimaqratiyyah wa Huquq al-Inssan* (Demokrasi dan hak asasi manusia, 1994), sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul “Syura tradisi partikularitas universalitas”, oleh Najib Kailani diterbitkan LKIS Yogyakarta, 2003.
16. *Al-Muthaqqafun fi al-Hadar al-Islamiyyah: Mihnah Ibnu Hanbal wa Hukbah Ibnu Rushd* (cendekiawan Arab dalam pembahasan Islam: Cobaan Ibnu Hanbal dan Ibnu Rusyd, 1995)
17. *Al-Din wa al-Daulah wa Tatbiq al-Syari'ah* (agama, negara dan penerapan syari'ah, 1996), sudah diterjemahkan oleh Mujiburrahman, diterbitkan oleh Fajar Pustaka Baru, Yogyakarta, 2001.
18. *Al-Mashru'ah; -Nahdawi al-'Arabi: Muraja'ah Naqdiyyah* (Proyek kebangkitan arab: ulasan kritis, 1996).

19. *Hufsiyat fi al Zihrah min Ba'id* (1997)
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
20. *Al-Daruri fi al Siyasiy: Mukhtasar kitab al-Siyasi li Alfatun* (1998).
21. *Mukhtasar kitab al-Siyah* (1998).
22. *Qodaya fi al-Fikr al Mu'asyir* (1997)
23. *Ibn Rushd: Sirah wa Fikrah, Dirasah wa Nusus* (1998)
24. *Al-Kulliyat fi al-Tibb* (1999)
25. *Al-'Aql al-Huklaqi al-Arabiy: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyah li alNudhum al-Qiyam fi al-Thaqafah al-Arabiyyah* (2001)
26. *Al-Kashfu al-Manahij al-Adillah fi Aqa'id al Millah: Au Naqdu ilmi al-Kalam Diddam al Tarsim al-Ideologi al-Aqidah* (1998). Sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul "Nalar Filsafat Teologi Islam" oleh Aksin Wijaya diterbitkan IRCISOD 2003.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB III

RELASI AGAMA DAN NEGARA

MENURUT MUHAMMAD ABED AL-JABIRI

A. Relasi Agama Dan Negara Dalam Rujukan Tradisi

Al-Jabiri memiliki pandangan yang unik tentang relasi agama dan negara, karena ia mencoba mengaitkannya dengan tradisi Islam. Baginya, suatu kebangkitan tidak bertolak dari ruang kosong, namun harus berpijak dari tradisi., Ia melanjutkan bahwa “bangsa lain tidak akan pernah tegak berdiri menyambut sebuah kebangkitan dengan berpijak pada tradisi orang lain. Agar dihormati haruslah berpijak pada tradisinya sendiri. Dari sini kita bisa berpijak dari tradisi kita sendiri, secara dasar, kritis dan rasional. Maka dalam konteks tradisi pula Al-Jabiri mengurai hubungan antara agama dan negara dalam rangka historis. Menurutnya, apakah Islam itu agama dan negara atau kedua-duanya tidaklah ada padanan maknanya dalam Islam. Solusi dari pernyataan itu adalah melekatkan kata “hukum” pada agama dan kata “kekuasaan” pada kata negara.¹

Hubungan agama dan negara dalam rujukan tradisi (*Al-Marjiyah Al-Turathiyah*) dibatasi oleh kerangka fakta historis bahwa Islam lahir dalam suatu masyarakat yang tidak bernegara dan bahwa negara Arab Islam tumbuh secara bertahap namun dengan cara-cara yang akseleratif. Pertumbuhan tersebut

¹ M. Abed Al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syari'ah*, Terj-Mujiburrahman Yogyakarta : Fajar Pustaka Baru, 2001), 62.

mengiringi penyebaran dakwah Islam dan kemenangan Nabi dalam berbagai peperangan khususnya adalah penaklukan Mekkah yang kemudian disusul dengan penaklukan-penaklukan selanjutnya.

Tidak ada sesuatu yang mengaburkan pandangan dan membuat perasaan serta pikiran terombang-ambing melebihi pertanyaan-pertanyaan palsu. Pertanyaan-pertanyaan palsu adalah seperti layaknya pertanyaan-pertanyaan anak kecil. Berbagai pertanyaan yang mengemukakan masalah-masalah palsu namun dianggap hakiki oleh kesacaran. Bahaya pertanyaan palsu terletak pada kenyataan bahwa ia menuntut satu jawaban palsu yang pada gilirannya akan melahirkan masalah-masalah palsu lainnya. Hal ini karena setiap pertanyaan yang dilontarkan mengandalkan adanya satu rancangan jawaban, ketika pertanyaan di lontarkan dalam bentuk pasangan yang berlawanan seperti, “Apakah Islam itu agama atau negara” maka ia mengirim pikiran orang yang ditanya kepada klasifikasi rasional dualistic terbatas menghipotesiskan dua kemungkinan, “Islam adalah agama, bukan negara” atau “Islam adalah agama sekaligus negara”. Kemungkinan ketiga, yakni “Islam adalah negara, bukan agama” adalah kemungkinan absurd, karena Islam secara definitif adalah suatu agama.²

a. Fakta-fakta sejarah

Untuk memaknai “pemisahan antara agama dan negara” dalam hubungannya dengan rujukan tradisi, menurut Al-Jabiri tradisi (Al-Turats) adalah sesuatu yang hadir dan menyertai keyakinan kita, yang berasal dari

² Ibid., 55-57.

masa lalu, apakah itu masa lalu kita atau masa lalu orang lain, ataukah masa lalu tersebut adalah masa lalu yang jauh maupun dekat. Ada dua hal yang penting dari definisi tersebut, pertama, bahwa tradisi adalah sesuatu yang menyertai kekinian kita, yang tetap hadir dalam kesadaran atau ketidak sadaran 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 muslim, kedua, tradisi yang mencakup tradisi kemanusiaan yang lebih luas seperti pemikiran filsafat dan sains. Yang kedua ini oleh Al-Jabiri disebut sebagai “Al-Turatsal Insani.” Karena dalam rujukan tradisi tidak mengenal dualisme. Sebagaimana dapat dimaklumi dalam sejarah Islam secara umum tidak ditemukan adanya “agama” yang dibedakan dan dipisahkan dari negara sebagaimana juga sebaliknya.

Berangkat dari kenyataan tersebut, Jabiri ingin menunjukkan bahwa membangun satu rujukan yang lebih awal dan lebih kaya dengan alat ukur dibanding rujukan-rujukan Madzhab yang biasanya menjadi paradigma untuk mendukung sikap politik tertentu telah menjadi sebuah keniscayaan tak terelakkan. Rujukan dasar yang mendahului semua rujukan dalam pengalaman kesejahteraan Islam Arab adalah praktek para sahabat periode Khulafa’ur Rhasyidin. Karena dalam teks-teks Al-Qur’an dan Sunnah Nabi tidak mengatur hal-hal yang berkenaan dengan pemerintahan dan politik. Demikian juga Al-Qur’an dan Sunnah tidak terlibat dengan persoalan hubungan antara

agama dan negara secara rinci dan jelas. Sebagaimana yang diberikannya untuk persoalan-persoalan lain seperti masalah waris dan perkawinan. Maka rujukan dasar, untuk tidak mengatakan satu-satunya, dalam hal hubungan agama dan negara adalah praktek sahabat. “Praktek sahabat ialah seluruh praktek sahabat dalam politik dan hukum, baik berupa perkataan maupun tindakan”. Dengan demikian masalah ini berhubungan dengan pengalaman historis yang dibingkai, sebagaimana pengalaman-pengalaman lainnya, oleh data-data politik, sosial, ekonomi dan budaya yang membentuk bangunan sejarah dan masyarakat di masa itu. Untuk itu perlu diajukan fakta-fakta sosial historis yang membingkai tema-tema “negara dan agama” dimasa itu.³

Fakta pertama, bahwa orang-orang Arab ketika Nabi Muhammad diutus tidak mempunyai raja dan negara. Pada waktu itu sistem sosial politik di Mekkah dan Madinah adalah sistem sosial kesukuan yang belum memenuhi persyaratan sebuah negara. Seperti berpijak pada wilayah teritorial tertentu dengan sejumlah pendudukan yang tinggal di wilayah tertentu dan adanya kekuasaan pusat yang bertindak mengatur masalah bersama sesuai undang-undangan dan kebiasaan serta penggunaan kekerasan yang dilakukan atas nama kebersamaan dan kepentingan bersama.

Fakta kedua, seiring diutusnya Nabi Muhammad, kaum muslim mulai menjalankan agama baru yang bukan saja merupakan sikap individual dihadapan Tuhan namun juga merupakan perilaku sosial yang teratur.

³ Ibid., 7.

Perilaku sosial ini semakin berkembang dan teratur bersama dengan perkembangan dakwah Islam hingga mencapai puncaknya setelah Nabi hijrah ke Madinah. Pada masa itu, meski pada praktek Rasulullah SAW merupakan seorang pemimpin, komandan sekaligus pembimbing masyarakat muslim, beliau berulang kali menolak dengan keras untuk disebut sebagai raja atau pemimpin negara. Beliau menganggap dirinya, sebagaimana juga kaum muslim saat itu menganggapnya sebagai seorang Nabi dan Rasul seperti apa yang disebut oleh AL-Qur'an, memang beliau terjun dalam berbagai pertempuran, memimpin ekspedisi militer, mengatur persoalan-persoalan masyarakat dan berusaha menjaga persatuannya, mengirim utusan dan mengangkat para pegawai dan seterusnya namun beliau melakukan semua itu sebagai pendakwah dan penyebar agama baru.

Fakta ketiga, bahwa hal-hal yang ditentukan oleh perkembangan dakwah Islam berupa pengaturan soal-soal dunia, dunianya Rasulullah SAW dan para sahabat, telah mencapai taraf yang mapan dan luas seiring dengan berakhirnya dakwah tersebut sehingga para sahabat Rasul yang sangat dekat dengan beliau merasa bahwa ketiadaan Rasulullah akan berarti kekosongan institusional. Walhasil Nabi telah berakhir bersamaan dengan terbentuknya satu negara atau sesuatu yang menyerupai negara. Jika agama adalah Wahyu Allah yang tidak seorangpun berhak mewarisinya dari Rasulullah dan tidak pula untuk 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 Rasulullah wafat.

Ketika itu pengaturan politik dan ekonomi, masyarakat tidak menggunakan nama politik karena Rasulullah menolak disebut raja, sementara tidak dalam istilah lain dalam kamus bahasa Arab saat itu untuk kepemimpinan politik selain istilah raja, satu istilah yang ditolak dan kritik dengan alasan bahwa “raja” satu-satunya hanyalah Allah.

Fakta ke empat, bahwa Al-Qur’an yang berulang kali membicarakan perihal “umat” umat Islam dan kaum muslimin:

QS. Ali Imran ayat 110

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

Artinya: Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma’ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka; di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.⁴

Justru menghindari dari pembicaraan mengenai sistem politik, sosial dan ekonomi yang sebenarnya telah menyatukan umat tersebut dengan negara. Memang benar bahwa Al-Qur’an telah menetapkan hukum dan sanksi, menghalalkan dan mengharamkan, menetapkan berbagai kebijakan kewajiban, baik yang harus dilaksanakan secara individual maupun kolektif

⁴ Depag RI, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 94.

atau pelaksanaannya menuntut adanya seorang pemegang “Perintah”, Al-Qur’an mengajak dengan ungkapan yang eksplisit untuk mematuhi para pemimpin. Seperti firman Allah dalam QS. An-Nisa ayat 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, ta'atilah Allah dan ta'atilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya..⁵

Sebagaimana Al-Qur'an juga mencela kesewenang-wenangan dan keangkuhan serta memuji musyawarah, berbuat baik, berlaku adil dan seterusnya. Akan tetapi dengan “Kerajaan” Islam dan 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 dan nampaknya ia termasuk apa yang disabdakan Nabi SAW. “Kamu lebih mengetahui persoalan duniamu”. Merupakan perdebatan politik murni dan diselesaikan berdasarkan pertimbangan kekuatan sosial politik (kesukuan) saat itu.

⁵ Ibid., 128.

Dan fakta-fakta historis di atas sangat jelas (menurut Jabiri) bahwa persoalan "hubungan agama dan negara" tidak pernah terlontar di zaman Nabi dan tidak pula di masa Khulafaur Rasyidin. Persoalan "Warisan" (Turats) merupakan pusat aktivitas banyak intelektual, dan kata "krisis" mulai menjadi hal yang lumrah.⁶

Seperti yang diungkapkan di atas bahwa pertanyaan tentang apakah Islam agama atau negara menurut Jabiri adalah pertanyaan palsu. Untuk itu harus bisa melepaskan diri dari ikatan pertanyaan palsu itu dengan cara meletakkan pertanyaan tersebut pada posisi dipertanyakan sehingga dimungkinkan untuk melontarkan pertanyaan itu dalam ungkapan yang digambarkan realitas masyarakat Arab, yaitu yang mengungkapkan tentang fakta-fakta masa lalu dan sekarang serta cita-cita masyarakat Arab dimasa yang akan datang.⁷

Rujukan tradisi mengenai tema "agama dan negara" terdiri dari sejarah politik dan pemikiran Islam, khususnya yang bersifat resmi sejak lahirnya Islam hingga kebutuhannya sendiri sehingga tidak mengenal berbagai persoalan sendiri selain persoalan internal dan solusi juga bersifat internal. Karena dalam konteks ini terdapat dualisme. Dualisme yang dipahami bangsa Eropa dengan implikasi adanya satu tuntutan untuk memisahkan antara agama dan negara. Jika hal ini dinyatakan kepada rujukan tradisional kita, maka

⁶ M. Abed Al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syari'ah*, 7-15.

⁷ *Ibid.*, 58.

persoalan ini pasti dianggap sebagai “perlawanan terhadap Islam” dan usaha terbuka untuk mengebisi Islam.

Di tengah-tengah kritisisme inilah Al-Jabiri menerapkan metode dekonstruksinya. Buatnya yang pertama sekali adalah dekonstruksi turats, selama turats tersebut dianggap yang paling lama melekat dan menyatu dalam akal Arab. (Tradisi Turats) Islam, menurut Jabiri, sama sekali berbeda dengan tradisi lain, juga bukan sekedar berupa karya-karya atau pandangan ulama terdahulu sebagaimana yang dipahami kaum tradisional.⁸

b. Kekhalifahan

1. “Kekhalifahan” dan pertimbangan kekuasaan

Nabi menyerahkan masalah ini kepada para sahabat agar mereka sendiri yang membuat keputusan setelah beliau tiada, maka apa yang diterapkan oleh para sahabat dan yang dilakukan oleh para Khalifah setelah mereka serta teori-teori Khalifah yang dikembangkan oleh ahli fiqh dikemudian hari, semuanya adalah masalah ijtihad. Ijtihad yang masalahnya diserahkan kepada kaum muslim “dapat dipastikan mengalami perbedaan tergantung kepada perbedaan masa dan kondisi”. Satu-satunya yang tidak berubah dari agama adalah bahwa dalam Islam terdapat hukum-hukum syara’ yang pelaksanaannya memerlukan adanya “pemegang perintah”. Sedangkan yang berhubungan dengan negara Islam,

⁸ A. Lutfi Asy-Syaukanie, *Tipologi Dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer* (Paramadina, Vol I, No. 1, Juli-Desember, 1998), 80.

sejak pertemuan di Saqifah Bani Sa'idah kaum muslim mengukuhkan kedudukannya berdasarkan kecenderungan pertimbangan kekuatan, kekuatan maknawi ataupun material. Karena mereka semua adalah kaum muslim, atau sekurang-kurangnya mereka bertindak dengan kedudukan sebagai muslim, maka masalah hubungan negara dan agama tidak terlontar dan tidak mungkin terlontar”.

Ia merupakan salah satu masalah yang tidak mungkin dipikirkan karena segala sesuatu dalam masyarakat muslim ketika itu adalah Islam kecuali apa yang diharamkan oleh teks Al-Qur'an dan perkataan Rasul. Tidak ada teks yang menentukan jenis pemerintahan yang harus diikuti oleh kaum muslim, tidak ada pula teks yang melarang mereka untuk mengikuti jenis pemerintahan tertentu. Inilah yang menjadi alasan bagi tokoh-tokoh berbagai aliran dalam Islam yang berpendapat bagi kemungkinan tidak mutlaknyanya kepentingan adanya Khalifah yang juga berakibat pada tidak perlunya sebuah negara jika masing-masing kaum muslim dapat menegakkan perintah dan larangan agama; satu hal yang membuat kebutuhan akan seorang penguasa itu menjadi gugur.⁹

Walaupun teori Islam mengakui kesatuan antara agama dan negara dibawah kekuasaan Khalifah. Khalifah adalah merupakan gelar yang diberikan kepada orang yang melaksanakan tugas keimamahan. Selain Khalifah ada lainnya seperti Imam dan Ami'ul Mukminin. Hanya saja

⁹ M. Abed Al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan syari'ah*, 69-70.

istilah ini memiliki urgensi bukan pada makna lafalnya tapi dalam sejarahnya. Awal penyebutannya adalah kepada Abu Bakar ketika terpilih setelah Bai'at As-Asqifah, untuk menggantikan Rasulullah dalam memimpin umat Islam dan memelihara kemaslahatan mereka. "Adapun penamaannya sebagai khalifah (penerus atau pengganti), karena dia menggantikan Nabi dalam mengurus umat".¹⁰ Pengakuan itu berarti dan tergantung pada fungsi khalifah sebagai perangkat dan pengembang hukum (syari'ah) Allah. Bila berbagai sistem politik umat muslim kepada pemimpin politik itu tidak mutlak lagi loyalitas mereka yang pertama adalah kepada tujuan-tujuan dan lembaga-lembaga Islam, dan ini bisa melibatkan sikap negatif, atau bahkan menuntut sikap permusuhan terhadap para penguasa selular.¹¹

2. "Kekhalifahan" adalah kekosongan perundang-undangan

Jadi tidak ada sistem pemerintahan yang disyari'atkan oleh Islam yang ada hanyalah sistem yang lahir bersamaan dengan perkembangan dakwah Islam yang pada awalnya, dan setelah Nabi wafat. Berpijak pada model seorang "komandan perang" dan inilah yang dibutuhkan saat itu dan dituntut oleh situasi. Ketika negara Arab Islam itu berkembang seiring dengan adanya berbagai penaklukan, harta rampasan yang diperoleh dan penyebaran Islam, maka model seorang "komandan perang" itu tidak

¹⁰ M. Dhiauddin Rais, *Teori Politik Islam*, (Jakarta, Gema Insani, 1990), 78.

¹¹ H. A. R. Gibb, *Aliran-Aliran Modern Dalam Islam*, (Jakarta, Rajawali, 1991), 180.

sanggup lagi mengikuti perkembangan yang telah terjadi sehingga muncullah masalah kekosongan perundang-undangan.

Menurut Jabiri tidak terdapat teks Al-Qur'an dan Sunnah yang mengatur masalah pemerintahan dan Nabi SAW wafat dengan tidak menunjuk siap yang akan menggantikannya, serta tidak pula menjelaskan bagaimana cara penunjukannya serta pembatasan wewenang dan masa jabatannya. Maka masalah seperti ini masuk jenis masalah yaitu seperti apa yang dikatakan Nabi, "Kamu lebih tahu tentang urusan duniamu" sehingga masalah ini diserahkan kepada peran akal (Ijtihad). Ijtihad dalam hal ini diorientasikan pada kemaslahatan umum yang dituntut oleh kondisi zaman adalah rujukan utama, etika Islam sebagai kendalanya dan pengalaman umat Islam (historis) sebagai ranah untuk mengambil pelajaran. Di antara sejarah pengalaman umat Islam yang bisa dijadikan pelajaran utama adalah "peristiwa perubahan dari khalifah menjadi kerajaan". Dari peristiwa politik tersebut dapat diajukan pertanyaan, mengapa khilafah berubah menjadi kerajaan. Jawabannya adalah karena "Sesungguhnya apa yang telah terjadi itu merupakan ekspresi dari kekosongan perundang-undangan dalam sistem pemerintahan yang didirikan setelah Nabi SAW wafat"¹²

Terdapat tiga masalah utama yang berkaitan dengan hal tersebut:

¹² M. Abed Al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syari'ah*, 73.

a. Tidak adanya penentuan metode tertentu yang diundangkan memilih

digilib.khalifah.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Karena wafatnya Nabi tidak mewariskan metode untuk memilih khalifah akibatnya pemilihan penggantinya Nabi yaitu terpilihnya Abu Bakar terkesan tergesa-gesa dan eksepsional. Pemilihan tersebut bisa dikatakan pemilihan yang “tiba-tiba terjadi”. Karena tanpa adanya perencanaan sebelumnya, dan cepatnya kaum Anshor mengadakan pertemuan di Saqifah Bani Sa’idah untuk memilih siapa yang layak menjadi pengganti Nabi, dalam pertemuan tersebut sempat terjadi perdebatan dan Pertentangan pendapat yang bisa berakibat fatal jika Umar Bin Khattab tidak bergerak cepat yaitu bersama-sama kaum Muhajirin dan Anshor tidak segera membai’at Abu Bakar, sebab Abu Bakar adalah sahabat yang paling bisa diterima oleh semua pihak. Dan Abu Bakar juga berbuat seperti apa yang dilakukan Umar yaitu menunjuk Umar bin Khattab setelah berkonsultasi dengan para sahabat. Demikian juga pada yang dilakukan Umar dengan menunjuk enam calon yang bertugas memilih salah seorang dari mereka dan akhirnya terpilih Utsman.¹³

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Pemberontakan terhadap Utsman yang mengakibatkan pecahnya antara pendukungnya dan pendukung Ali di hari-hari “Musyawarah”, yakni disela-sela perdebatan yang berakhir dengan

¹³ Ibid., 74.

penghentian Utsman sebagai khalifah dan sampai terbunuh tidak akan terjadi jika terdapat undang-undang yang mengatur bagaimana metode untuk menentukan khalifah. Lenyapnya khalifah Utsman, membuka jalan untuk masuknya tiga macam alternatif, kelompok modernis murni mencoba menampilkan gagasan untuk mencipta sejenis khilafah baru.¹⁴

b. Tidak adanya batasan bagi masa jabatan “Khalifah”

Dalam sejarahnya fungsi utama “Khalifah” adalah sebagai “Amir” kaum muslim dalam memimpin jihad dalam memerangi kaum murtad dan dalam berbagai perang. Karena tidak ada yang mampu memprediksi sampai kapan berakhir. Maka pembatasan masa jabatan “Amir” tidak masuk akal. Kekuasaannya akan terus bertahan selama perang berlanjut, kecuali menggantikannya. Akan tetapi, tugasnya akan berakhir dengan berakhirnya perang sehingga ia kehilangan jabatannya “Amir” dan kembali kepada posisinya semula sama seperti anggota masyarakat lainnya.¹⁵

Karena tidak ada teks agama, baik dalam Al-Qur’an dan Hadits yang mengatur masalah pemerintahan dan karena orang-orang Arab tidak memiliki tradisi yang kuat dalam bidang pemerintahan dan negara maka model “Amir” yang ada dalam imajinasi kaum muslim

¹⁴ H. A. R. Gibb, *Aliran-Aliran Modern Dalam Islam*, 181.

¹⁵ M. Abed Al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syari’ah*, 75.

setelah Rasulullah wafat adalah model seorang komandan pasukan.

Model tersebut akhirnya mendominasi nalar politik Arab ketika itu.

c. Tidak adanya pembatasan wewenang seorang khalifah

Pada masa khalifah Abu Bakar, Umar maupun Utsman persoalannya adalah karena model yang mendominasi pemikiran politik Arab pada saat itu adalah model “panglima perang”. Sehingga tidak mungkin untuk mengatur masalah pembatasan wewenang ini. Masalah pembatasan wewenang tidak termasuk apa yang dipikirkan pada masa itu karena pada masa itu adalah masa penaklukan rampasan perang, dan perluasan wilayah. Ketika rampasan perang sudah melimpah dan kondisi masyarakat berubah, muncul berbagai masalah yang mau tidak mau akhirnya menjadi tema perlawanan dan protes, maka masalah pembatasan wewenangpun menjadi tema yang aktual.

Masalah ini dilontarkan oleh para pemberontakan Utsman yaitu tentang dia dituduh telah melampaui wewenangnya karena dia mengangkat keluarganya (sebagai pejabat negara) dan menggunakan seperlima dari rampasan perang.

Lebih lanjut, fakta-fakta dari sejarah Islam dapat disimpulkan sebagai berikut: dari fakta-fakta di atas dapat diambil kesimpulan tidak ada sistem pemerintahan yang disyaratkan oleh Islam. Yang ada hanyalah sistem yang lahir bersamaan dengan perkembangan dakwah Islam. Baik dalam Al-Qur’an maupun Hadits tidak diberikan batasan-

batasan tentang format yang harus diikuti dalam mendirikan negara.

Namun persoalan itu menjadi persoalan *ijihad* sebagai sabda Nabi

“Kamu lebih mengetahui tentang segala urusan dunia kalian”.¹⁶

Dengan demikian, hubungan agama dan negara dari telaah historis menunjukkan bahwa dalam Islam, agama tidak pernah terpisah dari negara. Karena apa yang dilakukan oleh Muhammad SAW. Di Madinah dengan seperangkat elemen yang ada, berupa pemimpin, rakyat, teritorial, hukum dan tentara, kesemuanya dalam bentuk yang paling sederhana tentunya, dalam perspektif modern sudah layak untuk disebut sebagai negara.

B. Relasi Agama Dan Negara Dalam Rujukan Kebangkitan (*Renaissance*)¹⁷

Setelah menelaah pandangan Al-Jabiri terhadap tradisi, kita selanjutnya akan mencoba melihat pandangan-pandangan yang dikemukakannya terhadap masalah-masalah kekinian kaum muslim dan bagaimana seharusnya mereka merancang masa depan. Apa yang dianggap sebagai masalah-masalah kontemporer umumnya merupakan persoalan tradisi Islam versus Barat modern. Dengan kata lain, jika dulu kaum muslim berhadapan dengan budaya asing diantaranya berupa filsafat Yunani, maka sekarang kaum muslim berhadapan dengan budaya modern Barat. Dalam konteks ini kita akan melihat pandangan-

¹⁶ M. Abed Al-Jabiri dan Hasan Hanafi, *Membunuh Setan Dunia : Meleburkan Timur Dan Barat Dalam Cakrawala Kritik Dan Dialog*, Terj. Umar Bukhori (Yogyakarta, IRCISOD, 2003), 76.

¹⁷ *Ibid.*, 90.

pandangan Al-Jabiri mengenai masalah hubungan agama dan negara, secara umum pandangan-pandangan A-Jabiri, tidak terlepas dari sikap yang dipilihnya untuk memulai kebangkitan dengan pijakan epistemology rasional yang telah dikembangkan para pemikir Islam di Barat.

Masalah cukup menyita perhatian kaum muslim saat ini adalah masalah hubungan agama dan negara. Masalah ini menjadi mendesak disebabkan oleh munculnya negara-negara (nation states) dan berhembusnya semangat sekularisme yang dibawa oleh Barat modern.¹⁸

a. Menghindari generalisasi atas masalah-masalah regional

Menurut Jabiri yang mendasari dualisme agama dan negara dalam rujukan kebangkitan Barat ada tiga, yaitu pengalaman keagamaan Eropa, masalah sektarianisme agama dan pengaitan kebangkitan tersebut dengan pemisahan antara agama dan negara, yakni berdasarkan kebangkitan Eropa.

Faktor-faktor di atas tentu jelas berbeda hubungan agama dengan rujukan tradisi. Dalam Islam justru sebaliknya. Arab menunjukkan kebangkitan dengan munculnya Islam yang memungkinkan mereka mendirikan sebuah negara, menaklukkan beberapa kerajaan dan menopang peradaban dan sebagainya. Sehingga menghasilkan pemahaman yang mengkaitkan antara agama dengan kebangkitan, satu keterkaitan dengan sebab dan akibat. Persis seperti halnya pemikir Arab, pengajar sekularisme, mengkaitkan antara pemisahan agama dan negara dengan kebangkitan.

¹⁸ M. Abed Al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syari'ah*, XVIII.

Bagi Jabiri dualisme antara agama dan negara dalam pemikiran Arab kontemporer. Dengan menganggap bahwa rujukan kepada kebangkitan Eropa merupakan satu-satunya kebenaran abadi. Padahal kalau dianalisis bahwa syarat-syarat kebangkitan tidaklah tunggal tapi banyak dan berubah sesuai dengan situasi dan kondisi yang ada. Karena itu, kadang-kadang unsur tertentu menjadi syarat bagi kebangkitan dalam pengalaman sejarah tertentu, dan kadang justru malah sebaliknya. Menurut Jabiri: “Masalah dualisme agama dan negara dalam pemikiran Arab kontemporer adalah masalah palsu karena ia menutupi dan melompati masalah-masalah yang tengah dihadapi dan sebagai gantinya, ia melontarkan masalah-masalah lain yang dianggap perlu diatasi syarat bagi kebangkitan dan satu keniscayaan bagi masa depan”.¹⁹

Lanjut dia, untuk itu harus bisa melepaskan diri dari kepalsuan yang dilontarkan dari dualisme dengan cara memisahkan hubungan agama dan negara dari masalah kebangkitan dan kemajuan, serta menganggap masalah tersebut saling berdiri sendiri dan tunduk kepada perubahan, perubahan struktur masyarakat, dan tipe hubungan sosial ekonomi yang dominan serta watak kekuasaan politik. Dengan kata lain, masalah hubungan agama dan negara harus ditangani berdasarkan data-data khusus dari realitas di setiap Arab masing-masing. Untuk itu kita harus menghindari generalisasi masalah-masalah regionalisme dengan masalah-masalah nasionalisme.

¹⁹ Ibid., 96.

b. Sektarianisme dan demokrasi

Bagi Jabiri, dualisme agama dan negara dalam pemikiran Arab modern dan kontemporer merupakan dualisme palsu. Karena menyembunyikan masalah-masalah sektarianisme diberbagai belahan Arab. Untuk itu harus mencoba menggali masalah umum yang dihadapi oleh bangsa Arab secara keseluruhan dari teluk (Persia) hingga samudera (Atlantik), masalahnya yaitu demokrasi dari dimensi politik maupun sosial seperti lontaran beliau sebagai berikut:

“Dualisme agama-agama dalam pemikiran Arab modern dan kontemporer merupakan dualisme palsu. Ia palsu karena menyembunyikan masalah lainnya yang hakiki dalam tampilannya yang relatif, yaitu masalah sektarianisme yang ada disebagian wilayah Arab, dan masalah ini memantulkan hakikat relatif belaka karena ia tidak mengenal seluruh Negeri Arab, dan hanya dimaksudkan untuk menggantikan masalah universal yang sebenarnya, yaitu tiadanya demokrasi politik dan sosial di negeri Arab dari teluk (Persia) hingga samudera (Atlantik)”²⁰

c. Demokrasi dan rasionalisme sebagai pengganti “Sekularisme”

Menurut saya (Jabiri), adalah satu keharusan menjauhkan slogan “Sekularisme” dari kamus pemikiran Arab dan menggantikannya dengan

²⁰ Ibid., 97.

slogan “Demokrasi dan Rasionalisme” karena dua konsep itu ungkapan yang sesuai dengan kebutuhan-kebutuhan masyarakat Arab.²¹

Bagi Jabiri, masalah sekularisme pada dasarnya adalah masalah imitative, dalam arti mengungkapkan berbagai kebutuhan dengan ungkapan yang maknanya tidak sesuai dengan kebutuhan-kebutuhan tersebut. Kebutuhan akan kemerdekaan dalam kerangka identitas tunggal nasionalisme, kebutuhan akan demokrasi yang menghormati hak-hak minoritas semua ini merupakan kebutuhan obyektif, aktual dan rasional, dan ini niscaya bagi dunia Arab. Hanya saja ini kehilangan nilai rasionalnya, ketika diungkapkan dengan slogan “sekularisme”. Dan slogan itu hendaknya dijauhkan dari kamus pemikiran Arab dan menggantinya dengan demokrasi dan rasionalisme.²²

Ungkapan demokrasi dan rasionalisme merupakan ungkapan yang sesuai dengan kondisi obyektif bagi masyarakat Arab, demokrasi berarti menjadi hak-hak, hak-hak individu dan kelompok; sedangkan rasionalisme adalah upaya menjalankan politik standar. Standar logika dan etika politik berdasarkan akal, bukan berdasarkan hawa nafsu, fanatisme kelompok ataupun perubahan perasaan.

Ini berarti bahwa pengertian demokrasi yang dituntut bagi negeri Arab harus dicari bukan dalam pengertian dan penerapannya menurut orang Yunani, Romawi, Eropa dan Amerika modern, tidak juga dalam pengertian

²¹ Ibid., 104.

²² M. Abed Al-Jabiri dan Easan Hanafi, *Membunuh Setan Dunia*, 74.

Syura, sebagaimana yang telah diterapkan dalam Islam, melainkan dalam pengertian yang ditentukan oleh fungsi kesejarahan yang harus diwujudkan oleh demokrasi itu sendiri, dalam masyarakat Arab kontemporer.²³

C. Perdebatan Para Tokoh Tentang Relasi Agama Dan Negara

Tema tentang agama dan negara adalah tema yang masuk wilayah politik dan tunduk pada logika politik. Relasi agama dan negara secara rasional akan terfragmentasi menjadi tiga hal: *Pertama*, Islam adalah agama sekaligus negara. *Kedua*, Islam adalah agama dan bukan negara. *Ketiga*, Islam adalah bukan agama dan bukan negara, akan tetapi, yang ketiga ini adalah tidak mungkin. Maka pilihannya tinggal yang pertama dan kedua.

Sejarah awal Islam tidak mengenal istilah negara. Mulai dari kepemimpinan Muhammad SAW, dan seterusnya dilanjutkan oleh Khulafah Al-Rashidun sampai Bani Amawiyah berkuasa istilah daulah tersebut tidak digunakan dalam istilah pemerintahan sama sekali. Istilah tersebut baru digunakan setelah kemenangan revolusi Abasiyyah. Pada saat itu ia mengatakan “ini giliran kami” (*Hadhihi Dawlatana*).²⁴ Selanjutnya istilah daulah digunakan untuk menyebut sebuah rezim yang sedang memerintah yang dalam masa itu menyebut Dawlah Abbasiyyah.

²³ M. Abed Al-Jabiri, *Syura Tradisi Partikularitas Universalitas*, (Yogyakarta, LKIS, 2003), 21-22.

²⁴ M. Abed Al-Jabiri, *Syura : Tradisi Partikularitas dan Universitas*, Terj. Mujiburrahman, (Yogyakarta : LKIS, 2003), 16.

Perbincangan seputar relasi agama dan negara terjadi dalam suasana ketika dunia Islam telah terjerat ke dalam negara-bangsa (*Nation-State*) dan hubungan antara ajaran, hukum serta kepemimpinan agama disatu pihak dan negara modern dipihak lain.²⁵ Hal ini berarti bahwa wacana tersebut muncul setelah runtuhnya kekhalifahan Turki Ustmani di Istanbul dan berdirinya negara-negara bangsa yang mengatas namakan nasionalisme.

Secara teoritis, kebutuhan untuk mendirikan institusi kenegaraan, atau yang disebut sebagai *body politic*, adalah keniscayaan sebuah komunitas yang terintergrasi yang menginginkan peraturan terhadap masyarakat tersebut. Dalam pemikiran yang dikembangkan oleh John Locke, berdasar paradigma bahwa manusia memiliki hak-hak alamiah, hak yang tidak boleh dirampas dan dilanggar oleh orang atau institusi selain dirinya, mensiratkan akan kebutuhan sebuah organisasi yang memiliki otoritas untuk menjaga agar kebebasan dan hak asasi manusia tetap terjaga. Institusi itu adalah *body politic* atau negara.²⁶ Dengan demikian negara adalah integrasi dari kekuasaan politik, ia adalah organisasi pokok dari kekuasaan politik. Negara adalah agensi (alat) dari masyarakat yang mempunyai kekuasaan untuk mengatur hubungan manusia dalam masyarakat dan menertibkan gejala-gejala kekuasaan dalam masyarakat, karena manusia hidup selalu dalam suasana kerjasama, sekaligus dalam suasana antagonis dan penuh pertentangan.²⁷

²⁵ Syamsu Rizal Panggabean, "*Din, Dunya, dan Daulah*" Dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Ed-Taufik Abdullah, et. All*, (Jakarta : PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve. Tt), 60.

²⁶ John Dunn, *John-Locke Pendekar Demokrasi Modern*, (Jakarta : Grafiti, 1998), 54.

²⁷ Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, (Jakarta : Gramedia, 2002), 38.

a. Pandangan Dalam Faham Integralisme

Para cendekiawan dan pemimpin Indonesia, termasuk cendekiawan

Muslim dan pemimpin gerakan Islam, pada umumnya menempuh faham integralisme, karena yang terjadi sesudah kemerdekaan adalah “perang ide” yang ideal tentang negara. Pelopor penganjur ide ini adalah Supomo yang menampilkan “faham integralisme”.²⁸

Ketika mengemukakan konsep integralistik, Supomo juga memperhatikan dan mencoba memberikan jalan keluar tentang kedudukan agama, khususnya Islam dalam negara. Sebenarnya ia sebagaimana dimaksud dalam pasal juga Hatta, menganut faham sekularisme yang memisahkan agama dari negara. Tapi keduanya juga mengakui pengaruh agama terhadap agama. Bagi mereka agama memberikan dasar-dasar moral dan dilain pihak Supomo juga mensatukan bahwa negara integralistik tidak berarti “a religious”. Bagi Hatta sendiri, agama dan ide-ide keagamaan mempunyai peluang untuk mempengaruhi negara, tetapi hal itu bisa dilakukan dalam proses demokratis.

Dengan basis elite yang kecil itu Islam digunakan untuk perjuangan ditingkat politik, dengan harapan, setelah meraih kekuasaan akan bisa membangun asas basis kemasyarakatannya. Sementara itu, terdapat masalah urgen, yaitu mempertahankan Islam itu sendiri dari proses sekularisasi yang

²⁸ Mukti Ali, dkk, *Agama Dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer*, (Yogyakarta : PT. Tiara Wacana, 1997), 138.

mendesak peranan agama. Teori integralistik yaitu satu kesatuan dengan negara.²⁹

Menurut Muhammad Abduh, Islam adalah din wa syariat, agama dan syari'ah. Islam memberikan larangan dan ketentuan hukum mengenai berbagai segi kehidupan. Namun tidak semua orang menyakini ajaran tersebut mau mengamalkan secara sukarela. Karenanya syari'ah tidak akan tegak sempurna tanpa kekuasaan politik (*quwwah*) untuk menegakkan larangan agama, menerapkan keputusan hukum dan memelihara ketertiban umum.³⁰ Hal senada juga diungkapkan Hasan Al-Banna dan sejumlah pemikir Islam lainnya yang tergabung dalam gerakan Al-Ikhsan Al-Muslimun juga memilih orientasi pemikiran bahwa negara dan agama adalah satu kesatuan. Dalam pemikiran para tokoh ini, yang merupakan representasi dari Islam politik, tergambar adanya keharusan untuk mendirikan sebuah negara yang tersubordinasi dalam kekuasaan agama. Dengan demikian, dalam perspektif ini, negara dianggap sebagai *conditio sine qua none*, syarat mutlak bagi terselenggaranya aturan-aturan agama.

Menurut Maududi, fondasi negara ini adalah syari'at. Ini sudah biasa setiap diskusi soal Islam dan politik. Sumbangsih Maududi dalam tema ini terletak pada fakta bahwa dia melampaui soal wewenang negara untuk menjawab problematika operasinya. Yang membedahkan Maududi dengan pemikir Islam lainnya adalah, Maududi sibuk dengan fungsi administratif dan

²⁹ Marsillam Simanjuntak, *Pandangan Negara Integralistik*, (Jakarta : Grafiti, 1997), 95.

³⁰ Syamsu Rizal Panggabean, "*Din, Dunya, dan Daulah*", 61.

konstitusi negara Islam. Tujuannya adalah membuktikan bahwa negara Islam diperlukan, karena efektif dan unggul, bukan karena didukung agama semata.

Menurut Maududi para muslim akan menghendaki negara Islam, kalau mengetahui ajaran sejati Islam dan keefektifan serta keunggulan inheren negara Islam. Berdirinya negara Islam tak lebih dari puncak dakwah yang sukses.³¹

Mereka bertiga (Rasyid Ridha, Sayyid Quthb dan Maududi) sepakat bahwa Islam adalah suatu agama yang lengkap dengan petunjuk yang mengatur segala aspek kehidupan, termasuk kehidupan politik umat Islam tidak perlu atau bahkan jangan meniru orang lain, dan supaya kembali kepada apa yang mereka anggap sebagai pelaksanaan yang murni pada ajaran Islam, yaitu kembali kepada pola zaman Al-Khulafa Al-Rashidun.

Maududi dan Quthb adalah dua ilmuwan Islam pertama yang menggunakan pengertian bahwa umat Islam atau manusia itu adalah khalifah-khalifah Allah di bumi sebagai dasar teori kenegaraan.³²

b. Pandangan Dalam Faham Sekularisme

Menurut Nurcaolish Majid, Islam membecakan secara prinsip tentang istilah sekularisme dan sekularisasi. Islam menurutnya tidak pernah menolak sekularisasi, hanya menolak sekularisme. Karena menurutnya sekularisme (makna secara filosofis) itu jelas bertentangan dengan Islam, sebab selain adanya perbedaan yang tegas antara kepentingan agama dan negara bahkan

³¹ Ali Rahmena (ed), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, (Bandung : Mizan, 1996), 110.

³² Munawir Sjadzali, *Islam Dan Tata Negara*, (Jakarta : UI-Press, 1990), 206.

bertolak belakang, faham tertutup dan penolakan kepada adanya kehidupan duniawi. Sedangkan sekularisasi itu mempunyai kecenderungan hanya kepada sikap sosiologis, berupa pembebasan masyarakat dari takhayul dalam berbagai aspeknya (meminjam istilah Robert N-Bellah yang diambil Nurcholis Majid).³³

Ide-ide pembaharuan Nurcholis Majid dalam sekularisasi sebagai berikut:

- a. Islam adalah din, cin adalah agama dan agama bersifat ideologis, politis, ekonomis, sosiologis, dan sebagainya.
- b. Apakah yang disebut negara Islam tidak ada
- c. Terdapat konsistensi antara sekularisasi dan rasionalisme

Itulah beberapa ide dasar yang pernah dilontarkan Nurcholis Majid. Dari beberapa ide itu dapat ditarik kesimpulan bahwa faham sekularisasi yang dibawa Nurcholis Majid telah sampai ketingkat pemisahan dunia akhirat, soal dunia adalah soal dunia dan soal akhirat adalah soal akhirat. Antara kedua bentuk dunia ini terdapat garis pemisah yang jelas.³⁴

Sekularisme adalah faham yang berusaha memisahkan agama dari negara dan berusaha menghalangi Islam untuk mencampuri urusan politik atau urusan pemerintahan, jelas terungkap bahwa rakyat muslim telah

³³ Abdul Sani, *Lintasan Sejarah Pemikiran Perkembangan Modern Dalam Islam*, (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 1998), 243.

³⁴ Harun Nasution, *Islam Rasional*, (Bandung : Mizan, 2000), 193.

menyadari betapa sekularisme itu mulai menyusun rencana untuk melaksanakan aturan-aturan Allah.³⁵

Allah berfirman:

أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ

Artinya: "Apakah hukum Jahiliyah yang mereka kehendaki, dan (hukum) siapakah yang lebih baik daripada (hukum) Allah bagi orang-orang yang yakin?". (Q.S Al-Maidah: 50)³⁶

Menurut Mustafa Kemal, sekularisasi yang dijalankan tidak menghilangkan agama. Sekularisasinya berpusat pada kekuasaan golongan ulama dalam soal negara dan dalam soal politik. Oleh karena itu pembentukan partai yang berdasarkan agama dilarang, seperti partai Islam, partai Kristen, dan sebagainya. Yang terutama ditentang adalah ide negara Islam dan pembentukan negara Islam. Negara mesti dipisahkan dari agama. Faham sekularisme dan sekularisasi yang dijalankan Mustafa Kemal bukan tidak mendapat tantangan, tantangan keras datang datang dari golongan Islam, tetapi dapat ia patahkan.

Sekularisme Mustafa Kemal tidak menghilangkan agama Islam dari masyarakat Turki, dan Mustafa Kemal memang tidak bermaksud demikian, yang ia maksud ialah menghilangkan kekuasaan agama dari bidang politik dan pemerintahan.³⁷

³⁵ Amir Rais, *Islam Dan Pembaharuan*, (Jakarta : Rajawali Pres, 1993), 457.

³⁶ Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, (Bandung : CV. Diiponegoro, 2000), 124.

³⁷ Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1992), 154.

c. Pandangan Dalam Faham Simbiosis Mutualisme

Pemikiran-pemikiran Abdurrahman Wahid sangat brilian dalam usahamengkonversikan nilai-nilai si dalam semua bentuknya, baik secara normatif maupun institusional. Ia berharap pengaplikasian Islam sebagai sumber nilai menjadi prioritas mutlak dalam semua struktur kekuatan baik fo-mal maupun non formal. Abdurrahman Wahid nampaknya membuang jauh-jauh perspektif ummat Islam untuk berproses dalam modernitas sekularistik. Menurutny, ummat Islam akan sanggup merakit suatu dinamika sosial-keagamaan tanpa memodifikasikan sekularisasi barat yang selama ini dianggap sudah jauh terjengkal dari tatanan pemikiran ideologi modern.

Dalam konteks ini, ia lebih memilih Islam sebagai superior alternatif daripada temuan, nilai-nilai sekularistik. Termasuk dalam hal ini sikap politiknya, ia tidak mempersoalkan tatanan struktur sosial politik yang secara kenegaraan, yang membias kepermukaan dalam mengungkapkan keseriusan Islam mentransformulasikan struktur kemapanan yang ada. Di sinilah untuk memoles Islam menjadi satu tatanan nilai diperlukan pendekatan alternatif, yang dengan demikian, pilihan terbaik memang menjadi perhitungan yang matang dengan menjadikan Islam sebagai sandaran pilihan pendekatan.³⁸

Hal ini berbeda dengan Ahmad Amin (1886-1956), seorang ahli hukum dan sejarah Islam dari Mesir, yang mengatakan bahwa hubungan agama dan negara adalah persoalan etika. Selama agama berkaitan atau

³⁸ Abdul Sari, *Lintasan Sejarah*, 251.

mendukung norma etika, agama jangan dipisahkan dalam politik. Akan tetapi, jika agama melampaui arah etika dan menjadi alat memaksakan keyakinan dan memecah belah, agama harus dipisahkan dengan politik.³⁹ Terkait dengan menyatunya agama dan negara, Tucqueville mengatakan bahwa Islam adalah agama yang mencampur antara dua kekuatan secara lengkap. Bahwa seluruh aktifitas dari masyarakat dan kehidupan politik diatur kurang lebih oleh hukum Islam.

Teori tentang 'Asabiyah dalam kerangka modern telah berevolusi menjadi sikap yang sebagaimana dimaksud dalam pasal diungkap oleh Ernest Renan sebagai nasionalisme, sebuah konsep yang melahirkan nation state di negara-negara Eropa. Konsep ini meletakkan perasaan yang timbul akibat konstruksi sejarah dan membuat sebuah komunitas yang plural bertekad untuk mengikatkan diri dalam satu state. Sikap ini melampaui segala bentuk primordialisme agama kesukuan, etnis, budaya, bahasa dan lain sebagainya. Terlebih, menurut Ibnu Khaldun, bahwa sebuah negara akan senantiasa terbentuk meskipun tidak didasari oleh agama.⁴⁰

³⁹ Syamsu Rizal Panggabean, *"Din, Dunya dan Daulah"*, 62.

⁴⁰ Delier Noer, *Pemikiran Politik Di Negeri Barat*, (Bandung : Mizan, 1997), 71-72.

BAB IV

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

ANALISA

A. Analisis Relasi Agama dan Negara Menurut Muhammad Abed Al-Jabiri

Gagasan Jabiri dalam agama dan negara dalam rujukan tradisi memiliki basis epistemologi yang baik. Bagaimana dia membingkai bangunan sejarah, bagaimana beliau mengkritisi serta bagaimana dia memposisikan sejarah. Tentunya pola pemikiran ini lahir tidak terlepas dari tradisi intelektual Perancis, seperti tradisi filsafat post-strukturalisme Perancis dari Jacques Lacan, Louis Al-Thurser, Jacques Derrida, Ro and Barthes hingga Michell Foulcault. Sehingga sedikit banyak pemikiran Jabiri memiliki muatan filosofis.

Pemikiran Jabiri tentang tidak adanya teks yang menentukan jenis pemerintahan yang harus diikuti oleh kaum muslim baik dalam al-Qur'an maupun Sunnah. Tidak serta merta lahir begitu saja tanpa adanya argumentasi dan fakta-fakta sejarah yang ada. Menurut Jabiri terdapat beberapa pelajaran historis umat Islam dalam politik. Pelajaran tersebut adalah peristiwa perubahan dari khilafah menjadi kerajaan.¹ Dan ini menurut Jabiri karena tiadanya perundang-undangan dalam sistem pemerintahan, kekosongan tersebut adalah:

- Tidak adanya penentuan metode tertentu yang diundangkan dalam memilih khalifah.
- Tidak adanya batasan masa jabatan "khalifah"

¹ M. Abed Al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syari'ah*, Terj. Mujiburrahman (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), 73

- **Tidak adanya pembatasan wewenang seorang khalifah**

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Kejelian dalam mengungkap fakta sejarah seperti ini yang jarang dimiliki

oleh pemikir-pemikir Islam karena bagi Jabiri tidak cukup dengan sekedar bahwa pemerintahan dalam Islam itu berdasarkan musyawarah, keadilan dan persaudaraan. Seperti yang dilontarkan aliran modernis karena semua agama dan aliran-aliran politik dan kemasyarakatan mengusung slogan-slogan serupa karena satu alasan yaitu bahwa slogan-slogan itu mengungkapkan nilai-nilai kemanusiaan abadi dan cita-cita tertinggi yang diangankan seluruh umat manusia.

Setelah khilafah berubah menjadi kerajaan terus berkembang menjadi sistem yang berusaha mencari legitimasi bagi dirinya dengan topeng ideologis dan pemberian politis dan akhirnya praktek pemerintahan yang berpijak pada kekuatan dan dominasi, dan ini dipraktekkan oleh dinasti Muawiyah dan Abbasiyah.

Menurut peneliti dalam agama dan negara dalam rujukan tradisi, Jabiri ingin mencoba penyingkap realitas objektif yang terjadi dalam kesejarahan yaitu praktek sahabat. Dia tidak mau buru-buru bahwa Islam merupakan solusi bagi persoalan kehidupan manusia termasuk diantaranya tentang pemerintahan. Tidak juga berpendapat bahwa Islam tidak memiliki apa-apa dalam hubungannya dengan pemerintahan. Lontaran-lontaran ini berusaha dijawab oleh Jabiri dengan mencoba menelusuri lorong-lorong sejarah.

Kejelian dan kecermatan beliau telah menghasilkan suatu pendapat yang orisinal, sehingga dia menghasilkan gagasan bahwa masalah negara merupakan

masalah Ijtihad sebagaimana lontaran Nabi “Kamu lebih mengetahui tentang urusan duniamu”.

Semenjak negara Palestina jatuh dalam genggaman Israil tahun 1967 negara Arab harus menyadari betul bahwa mereka tidaklah setangguh dan sejaya dulu. Mereka harus mengakui kemajuan dan keunggulan negara-negara barat baik dalam militer, ekonomi, pendidikan maupun sains dan teknologi. Negara harus memiliki pandangan kedepan untuk mengejar atau bahkan melampaui negara-negara barat.²

Dalam konteks ini Jabiri mencoba menawarkan gagasan sebagai salah satu terapi persoalan yang dihadapi bangsa Arab. Dengan melakukan pembacaan kondisi objektif yang dihadapi negara Arab. Jabiri tidak mau tergesa-gesa mengambil keputusan atau kesimpulan seperti pemikir-pemikir lainnya. Bahwa untuk segera keluar dari keterpurukan dengan mengadopsi sistem atau cara dari barat. Dalam konteks relasi agama dan negara, Jabiri mencoba realistis yaitu tidak terprovokasi dualisme agama dan negara. Dualisme ini terinspirasi dari pengalaman keagamaan Eropa, masalah sektarianisme agama dan pengaitan kebangkitan tersebut dengan pemisahan antara agama dan negara, yakni berdasarkan inspirasi kebangkitan Eropa.³

Ketiga faktor tersebut sepenuhnya berbeda dengan hal-hal yang membentuk hubungan agama dan negara dalam rujukan tradisi Islam. Fakta yang

² Al-Lutfi Asy-Syaukanie, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*, (Paramadina, Vol. 1, No. 1, Juli-Desember, 1998), 61

³ M. Abed Al-Jabiri, *Agama, Negara, dan Penerapan Syari'ah*, hal. 46

berbeda seratus persen bahwa bangsa Arab mengalami kebangkitan negara, menaklukkan berbagai kerajaan dan menopang peradaban sehingga berbeda dengan di negara barat. Di negara barat justru sebaliknya. Disinilah menurut Jabiri kepaluan dualisme tersebut.

Untuk itu hendaknya, melihat kebutuhan masing-masing negara Arab. Memang harus diakui bahwa masing-masing negara Arab. Memang harus diakui bahwa masing-masing bangsa Arab memiliki persoalan-persoalan lokal, semisal antara negara Lebanon, Mesir dan Sudan dan negara-negara Arab lain. Tidaklah memiliki persoalan yang sama. Dan ini tidak bias digeneralisir oleh Jabiri, tapi di balik persoalan-persoalan loka^l tersebut ada isu yang sama. Bagi Jabiri isu yang sama tersebut adalah tindakan demokrasi mulai dari teluk (Persia) hingga samudera (Atlantik).

Demokrasi bagi Jabiri merupakan isu satu-satunya yang dihadapi seluruh negara Arab. Mulai dari teluk (Persia) hingga samudera (Atlantik). Demokrasi berarti menjaga hak-hak, hak-hak individu dan kelompok serta ditambah dengan prinsip rasionalisme, adalah upaya menjalankan politik, standar-standar logika dan etika politik berdasarkan akal, bukan berdasarkan hawa nafsu, fanatisme kelompok ataupun perubahan perasaan. Dan prinsip demokrasi dan rasionalisme ini sebagai pengganti sekularisme, karena sekularisme tidak ada rujukannya dalam tradisi Islam. Sekularisme hanya memiliki pijakan pada bangsa Eropa.

Ini berarti bahwa pengertian demokrasi yang dituntut bagi negeri Arab harus dicari, bukan dalam pengertian dan penerapannya. Menurut orang Yunani,

Romawi, Eropa dan Amerika modern, tidak juga dalam pengertian Syura, sebagaimana yang telah diterapkan dalam Islam, melalui dalam pengertian yang ditentukan oleh fungsi kesejarahan yang harus diwujudkan oleh demokrasi itu sendiri, dalam masyarakat Arab kontemporer.⁴

Menurut peneliti, kehebatan Jabiri dalam hal ini adalah memuat basis epistemologinya yang baik. Terlihat ketika dia menolak prinsip sekularisme karena tidak ada sejarahnya di dalam Islam. Dan juga ketika dia mengatakan bahwa hubungan agama dan negara dalam Islam adalah dualisme yang palsu karena juga tidak ada padanannya dalam Islam. Sampai dia menghasilkan demokrasi dan rasionalisme sebagai satu-satunya kebutuhan bangsa Arab kini. Artinya dia masih mencoba mendasarkan pikirannya dengan tradisi Islam. Hanya saja Jabiri hanya melakukan dekonstruksi belum sampai melakukan rekonstruksi. Dalam arti dia hanya menawarkan prinsip demokrasi dan rasionalisme bagi negara-negara Arab tapi tidak memiliki konsepsi tentang demokrasi dan rasionalisme. Beda dengan Fazlurrahman, Maududi dan pemikir-pemikir lainnya. Dan ini bias dimaklumi karena dia lebih dekat dengan budaya-budaya Perancis yang hanya mengedepankan sesuatu yang esensial atau abstrak dan bukannya konsep-konsep atau materiil.

Ketika politik tidak terpisah dari agama, yang terjadi kemudian adalah sangat rentan manipulasi terhadap simbol-simbol dan teks-teks agama oleh para penguasa politik. Manipulasi negara terhadap agama ataupun sebaliknya akan

⁴ M. Abed Al-Jabiri, *Syura Tradisi Partikularitas Universalitas*, (Yogyakarta: LKIS, 2003), hal. 21-22

sangat merugikan karena kesempatan yang ada memberi peluang dari dua dimensi sekaligus, struktural maupun kultural. Dari dimensi struktural mengacu pada kebijakan negara yang mengklaim sebagai representasi agama, dan demikian pula sebaliknya. Hal ini kemudian yang dianggap akan menghambat proses rasionalisasi politik karena hambatan-hambatan yang bersifat primordialistik. Padahal al-Jabiri jelas-jelas mengajukan rasionalisme sebagai pintu gerbang untuk memasuki wilayah kehidupan yang modern, terlebih karena proses fasl al-Din 'an al-siyasah membutuhkan rasionalisme, sedangkan negara yang terintegrasi dengan agama pastilah dalam batas-batas tertentu memiliki dimensi kemutlakan. Otoritas hukum agama yang mendasari berdirinya sebuah negara kemudian akan menuntut bagiannya dengan menjadikan teks-teks suci sebagai sarana melakukan konsolidasi keamanan bagi kokohnya sebuah negara. Inilah yang kemudian akan menghasilkan manipulasi sistem terhadap agama. Dengan begitu problem sulitnya melakukan pemisahan agama dari politik tetap tidak terjawabkan jika pemisahan agama dari negara tidak terjadi. Sehingga tawaran yang dicampur aduk itu akan membawa kepada tumbuh dan berkembangnya peradaban (yang maju).

Dari argumentasi yang dibangun al-Jabiri untuk penolakannya terhadap sekularisme, bahwa Islam bukanlah gereja sehingga tidak harus ada pemisahan agama dan negara, terlihat al-Jabiri memahami dengan riqid atas pengertian sekularisme yang awal kemunculan memang ide untuk memisahkan kekuasaan negara dari gereja. Hal ini yang kemudian menjadi sasaran kritik yang dilontarkan oleh George Ta'abisi bahwa al-Jabiri membangun logika dari premis yang salah.

Menurut Taratizi, gereja adalah merupakan komponen partikulari dari sebuah totalitas universal dari term yang disebut agama. Maka premis mayor yang tersusun menurut ukuran logika formal adalah harus terbentuk dari sebuah totalitas yang plural dan universal. Dengan demikian kalau premis yang dibangun oleh al-Jabiri berawal dari yang plural-universal, maka yang terjadi adalah sangat memungkinkannya untuk memisahkan agama dari dimensi politik dan sebaliknya.⁵

Sangat kentara bahwa al-Jabiri sengaja membiarkan diri menggunakan logika yang dibangunnya karena tuntutan untuk memberi tempat pada realitas historis yang berkembang dalam kehidupan politik Arab Islam. Hal ini yang kemudian nampak rumit dalam pemikiran al-Jabiri. Satu sisi ia mengajukan nasionalisme, disisi lain ia menolak melepaskan agama dari negara. Rasionalisme yang hendak dibangun dalam ranah politik harus melakukan adaptasi-adaptasi dengan tradisi politik yang berkembang sekaligus menjadi warisan bagi masyarakat Arab-Islam. Nampak dengan jelas bahwa nalar politik yang dihadirkan oleh al-Jabiri adalah upaya meneguhkan ulang terhadap superioritas nalar yang mengiringi kemunculan agama Islam dalam dakwah Muhammad SAW, yang membentuk nalar politik Arab-Islam.

Terlebih dalam era kontemporer ini, rata-rata negara menganut sistem demokrasi. Konsepsi tentang demokrasi juga telah mengalami perkembangan diakhir abad ke-19 dan permulaan ke-20, yaitu ketika munculnya rumusan

⁵ George Taratizi, *Intelektualisme Arab dan Pendakan Terhadap Penalaran, dalam Membunuh Setan Dunia*, hal. 227-228

demokrasi sebagai rule of law. Pada awalnya rule of law ini dipahami dalam konteks liberalisme. Negara dalam hal ini hanya berfungsi sebagai penjaga malam, tidak mengintervensi urusan warganya, kecuali menyangkut kepentingan umum, rakyat dibiarkan menguasai ekonomi. Kemudian setelah tersebar sosialisme yang menginginkan pembagian kekayaan secara merata, maka dirumuskanlah welfare state (negara kesejahteraan). Artinya negara bertanggung jawab atas kesejahteraan rakyat dan karenanya negara harus aktif mengatur kehidupan ekonomi dan social masyarakatnya. Dengan begitu, tujuan dan fungsi negara telah berkembang seiring dengan kebutuhan manusia. Perkembangan ini adalah sebuah keniscayaan karena negara sekarang memiliki tanggung jawab yang besar dalam rangka kesejahteraan rakyatnya dengan tidak hanya mempersatukan masyarakat dalam ikatan emosional (ruhiyah) saja.

B. Perbandingan Pemikiran Muhammad Abed Al-Jabiri dengan Beberapa Tokoh Lainnya

Perdebatan diseputar hubungan antara agama dan negara terjadi dalam suasana ketika dunia Islam telah terjelma ke dalam negara-bangsa dan hubungan antara ajaran, hukum dan kepemimpinan agama disatu pihak, dan negara modern dipihak lain memiliki banyak variasi. Di negeri muslim seperti Arab Saudi, Maroko, dan Iran setelah revolusi 1989, negara menyekutukan diri dengan agama dan mengaku kebijakan dan langkahnya didasarkan atas hukum dan prinsip agama. Negeri lain seperti Mesir, Pakistan, dan Libya menggunakan Islam

sebagai sarana mendapatkan legitimasi atas kebijakan dan eksistensi negara. Akan tetapi hubungan antara agama dan negara juga dapat ditandai dengan pertentangan. Dalam hal ini, Islam menjadi pengkritik terhadap negara dan gagasan “negara Islam” menjadi alternatif terhadapnya.

Muhammad Abduh memberikan sumbangan berarti di bidang pemikiran mengenai Islam sebagai *din wa dunya*, atau dalam kata-katanya, *din wa syar*, sesungguhnya terhadap tokoh Kristen Farah Antoun (W. 1992) yang antara lain mengatakan bahwa umat Islam terbelakang karena agama mereka, Abduh membahas kedudukan kekuasaan dalam Islam. Persoalan yang hendak ditanggapi Abduh adalah mengapa Islam berkepentingan dengan kekuasaan politik, suatu hal yang bagi para pengkritik semacam Antoun menjadi bukti adanya kepausan atau teokrasi dalam Islam.⁶

Akan tetapi, Abduh, sebagaimana halnya Muhammad Rasyid Ridha, tidak mengidentikkan ajaran agama dengan seperangkat aturan legal yang sudah final. Sehubungan dengan *din wa syar*, Abduh berpendapat bahwa masyarakat muslim dapat menetapkan dan menentukan hukum. Hukum yang paling baik dan cocok bagi suatu masyarakat ialah yang terjelma dalam nalar kolektif atau *ijmak* masyarakat tersebut. Kandungannya dapat berbeda menurut kondisi suatu masyarakat karena hukum harus didasarkan atas kepentingan masyarakat yang menetapkan dan menjalankannya. Selaras dengan ini, hukum yang sesuai bagi kepentingan suatu kelompok manusia belum tentu cocok untuk kelompok lain.

⁶ Syamsu Rizal Panggabean, *Din Dunya dan Daulah dalam Eksiklopedi Tematis Dunia Islam*, ed. Taufik Abdullah, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, tt), 61

Serupa dengan Abduh Rida menggunakan frasa Islam sebagai din dan syar'. Namun lebih dari itu, ia menggambarkan hubungan keduanya ibarat hubungan antara yang universal dan partikelir. Dalam pandangan rida hukum sebagai sesuatu yang partikelir dapat diperoleh dengan merujuk kepada din.

Bagi Ahmad Amin (1886-1956), ahli hukum dengan sejarah Islam dan Mesir, hubungan agama dengan masalah politik dan kenegaraan adalah persoalan etika. Selama agama berkaitan atau mendukung norma etika, agama jangan dipisahkan dari politik. Akan tetapi jika agama melampaui asas etika dan menjadi alat memaksakan keyakinan tertentu dan memecah belah, agama harus dipisahkan dari politik.

Sebagai contoh, ia menyebutkan agama harus dipisahkan dari politik jika penyatuan keduanya menimbulkan dampak negatif bagi kehidupan masyarakat seperti perpecahan antara kelompok muslim yang satu dengan kelompok lainnya. Islam tidak memisahkan agama dari politik karena Islam memberikan prinsip etis bagi pengorganisasian politik dapat diterima jika konstruktif, dan sebaliknya tidak dapat diterima jika destruktif. Dalam salah satu karyanya ia menulis bahwa Islam tidak menginginkan pemisahan agama dari politik dan membimbing para pemimpin menuju kemaslahatan warga mereka. Ia menambahkan bahwa pengalaman Eropa dalam sejarah yang pernah terjerumus ke dalam perang berkelanjutan terjadi karena mereka memisahkan politik dari agama, sehingga politik dengan sendirinya terpisah dari etika.⁷

⁷ *Ibid*, 62.

Pemimpin Ikhwanul Muslimin, Hasan Al-Banna, lebih menekankan keharusan membentuk pemerintahan Islam. Ia juga mementingkan otoritas politik, kepemimpinan dan hukum dalam masyarakat. Menurut Al-Banna, prinsip pemerintahan konstitusional, seperti penerapan segala bentuk kebebasan individu, musyawarah, dan legitimasi kekuasaan oleh rakyat, pertanggung jawaban penguasa kepada rakyat, dan pembatasan wewenang setiap badan pemegang otoritas, semuanya selaras secara sempurna dengan ajaran Islam tentang sistem pemerintahan. Karenanya, kata Al-Banna, Ikhwanul Muslimin menganggap bahwa diantara sistem pemerintahan yang ada diseluruh dunia, sistem pemerintahan konstitusional adalah sistem yang paling dekat kepada Islam. Ia menekan perlunya kejelasan dalam ketentuan konstitusional dan pelaksanaannya secara murni dan konsekuen.

Tidak ada fakta sama sekali bahwa Muhammad SAW. dalam penyebaran dakwahnya berusaha mendirikan sebuah negara. Bahkan Muhammad SAW. menolak dijadikan pemimpin penduduk Makkah sebagai kompensasi baginya apabila mau meninggalkan dakwahnya. Namun ada beberapa fakta menurut Al-jabiri yang menegaskan perlunya kehadiran sebuah negara. Pertama, Al-Quran yang diturunkan kepada Muhammad SAW. mengandung hukum-hukum yang menuntut kaum muslimin untuk melaksanakannya dan sebagian dari hukum-hukum tersebut memerlukan kekuasaan yang mewakili komunitas mereka dalam melaksanakannya seperti hukuman terhadap pencuri. Fakta kedua, adalah bahwa pelaksanaan hukum. Hukum tersebut diantaranya adalah kewajiban melaksanakan

jihad dan penaklukan pada akhirnya mengantarkan perkembangan dakwah Islam menjadi satu negara yang teratur dan mewakili lembaga-lembaga yang berkembang bersamaan dengan perkembangan dan perluasan geografis peradaban dan pemikiran Islam.⁸

Dengan demikian, hubungan agama dan negara dari telaah historis menunjukkan bahwa dalam Islam, agama tidak pernah terpisah dari negara. Karena apa yang dilakukan oleh Muhammad SAW, di Madinah dengan seperangkat elemen yang ada, berupa pemimpin, rakyat, teritori, hukum dan tentara, kesemuanya dalam bentuk yang paling sederhana tentunya, dalam perspektif modern sudah layak untuk disebut sebagai negara. Sehingga Robert N. Bellah mengatakan bahwa struktur yang terbentuk di bawah Nabi dan dikembangkan oleh para khalifah pertama untuk menyediakan prinsip penyusunan suatu emperium dunia adalah sesuatu yang untuk masa dan tempatnya sangat modern. Pendek kata, Islam terlampau modern untuk waktu dan tempat yang seperti itu.

Terkait dengan menyatunya agama dan negara, Tocqueville mengatakan bahwa Islam adalah agama yang mencampur antara dua kekuatan secara lengkap. Bahwa seluruh aktivitas dari masyarakat dan kehidupan politik di atur kurang lebih oleh hukum agama. Dengan demikian, masyarakat terintegrasi secara social melalui hukum agama yang mendasari berdirinya negara di Arab tersebut.⁹

⁸ Muwaffiqillah, *Agama dan Negara*, Akademika vol. 16. No. 2, Maret 2005, 98.

⁹ *Ibid*, 99

Dari pemikiran Muhammad Abed al-Jabiri dan juga pemikiran tokoh-tokoh yang lain tentang relasi agama dan negara dapat dibandingkan bahwa pemikiran mereka ada yang sama juga ada yang berbeda dalam hubungan itu sendiri. Karena kekuasaan yang dimiliki oleh negara yang berkembang melalui tangan sang Nabi dan para khalifa al-Rashidun tersebut adalah kekuasaan yang bersumber dari nilai-nilai ketuhanan. Aturan-aturan dan hukum yang berlaku sepenuhnya merupakan representasi dari kekuasaan Tuhan. Karena itu, dalam konsepsi Islam, menurut al-Jabiri, agama dan negara tidaklah terpisah. Menurutnya, pemisahan agama dengan negara (sekularisme) adalah hal yang harus dihindari, karena Islam tidak sama dengan Kristen dimana ada kekuasaan gereja yang menghegemoni kekuasaan negara. Dengan demikian, ide sekularisasi tidak menemukan akar historisnya. Jadi perbandingan pemikirannya sama-sama ingin memperoleh suatu hal yang sempurna dari kekuasaan agama dan negara itu sendiri.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

C. Posisi Pemikiran Muhammad Abed Al-Jabiri

Menurut Al-Jabiri, Paling tidak ada tiga model hubungan agama dan negara yang berkembang di barat. *Pertama*, bentuk yang dikenal oleh orang Kristen diawal kelahiran agama tersebut. Saat itu negara dipimpin oleh kekaisaran Romawi, sedangkan Yesus Putra Maryam dan kemudian dilanjutkan oleh para Rasul bertugas menyebarkan agama di wilayah kekaisaran Romawi tersebut. Agama pada saat itu menjadi musuh dari negara karena dianggap sebagai gerakan

yang berbahaya, sehingga yang terjadi adalah hubungan agama dan negara pada saat itu bersifat antagonistik. Kedua, berawal pada masa konstantin Agung yang memberikan perlakuan khusus pada agama Kristen bahkan pada gilirannya posisi agama menjadi lebih tinggi dari pada negara karena agama menjadi kekuasaan rohani yang mengendalikan kehidupan sosial, politik dan ekonomi. Bentuk ketiga adalah yang berhubungan erat dengan kebangkitan (*renaissance*) dan keadaan zaman masa itu yang memuncak pada pemisahan antara agama dengan negara atau sekularisme.¹⁰

Belum lagi sebagaimana dimaksud dalam pasal telah dikaji Al-Jabiri bahwa proses rasionalisme disatu pihak dan kesatuan agama-agama dipihak lain. Ia memandang bahwa memisahkan agama dari politik adalah sangat memungkinkan karena ini berarti menghindari fungsional agama untuk tujuan politik bersifat relatif dan berubah. Politik digerakkan oleh kepentingan individu dan kelompok, sedangkan agama harus dibersihkan dari hal itu. Jika tidak, agama akan kehilangan substansi dan ruhanya.¹¹

Di satu sisi Al-Jabiri mengajukan asumsi adanya implikasi-implikasi politis dalam dakwah Muhammad SAW. Implikasi politis ini mau tidak mau telah menghasilkan negara seiring dengan kebutuhan untuk menegakkan hukum-hukum agama. Disisi yang lain Al-Jabiri mengajukan konsepsi tentang pemisahan agama dari politik dengan tidak memisahkan agama dari negara.

¹⁰ M. Abed Al-Jabiri, *Agama, Negara, dan Penerapan Syari'ah*, (Yogyakarta : Fajar Pustaka Baru, 2001), 92-93.

¹¹ Ibid., 112.

Dengan begitu Al-Jabiri mengkonfirmasi nalar politik Arab yang secara dominan membentuk pandangan umum bangsa Arab tentang relasi agama dan negara. Ia masih menganggap bahwa nalar yang membentuk sejarah berdirinya negara dalam tradisi Arab-Islam terkhusus dalam relasi agama dan negara ini harus dipertahankan. Berbagai argumentasi penolakannya terhadap sekularisasi yang memisahkan agama dan negara ia tampilkan.

Al-Jabiri telah menetapkan agama sebagai pilar utama dalam rangka pembentukan negara Arab-Islam yang dimulai sejak zaman Muhammad SAW. Ia tidak memandang pilar-pilar lain yang secara bersamaan mengkonstruksi negara pada saat itu. Teori-teori tentang munculnya negara mengisyaratkan bahwa nation hanya bisa terbentuk berdasarkan kesadaran keterikatan yang oleh Ibnu Khaldun disebut 'Asabiyah.

Bagi Al-Jabiri, tuntutan adanya pemisahan antara agama dan negara atau sekularisasi adalah kebutuhan yang bersifat lokal, dan merupakan konstruksi yang keliru atas tuntutan segenap masyarakat Arab dan berbagai negara.¹² Dengan demikian difahami bahwa Al-Jabiri lebih mempersepsikan Islam sebagai agama yang sekaligus adalah negara. Dua hal yang tak terpisah ini adalah berkaitan dengan fungsi negara yang akan menyelenggarakan aturan-aturan hukum Islam. Maka negara adalah suatu hal inherent dalam agama, senada dengan pemikiran Muhammad 'Abduh dan pemikir-pemikir lain yang sejalan. Hal ini yang oleh Al-Jabiri disebut kentalnya implikasi politik yang melingkari dakwah Muhammad

¹² Muhammad Arkoun, *Islam Agama Sekuler*, terj. Gunarwoto Dema, (Yogyakarta, Belukar Budaya, 2003), 17.

SAW. Sehingga aspek-aspek politik adalah sesuatu yang inherent, yang takkan mungkin terpisah dari Islam.

Berbeda dengan pemikir lainnya, Al-Jabiri menawarkan solusi untuk mengantisipasi agar agama tidak mudah dimanipulasi oleh kekuasaan. Sebagaimana ungkapan yang terkenal “the power tends to corrupt”, maka kekuasaan negara sebagai muara kekuasaan pastilah sangat rentan terjadinya manipulasi. Dalam mengatasi problematika tersebut Al-Jabiri menganjurkan terjadinya *fasl Al-Din'an Al-Siyasah* (pemisahan agama dari politik). Pemisahan dari politik ini diajukan untuk memenuhi mereka secara ideologis terpadukan dalam persaudaraan religius (*al-ukhuwwah al-ruhiyah*).

Kekuasaan yang dimiliki oleh negara yang berkembang melalui tangan Nabi dan para khulafa Al-Rashidun tersebut adalah kekuasaan yang bersumber dari nilai-nilai ketuhanan. Aturan-aturan dan hukum yang berlaku merupakan representasi dari kekuasaan Tuhan. Karena itu, dalam konsep Islam, menurut Al-Jabiri, agama dan negara tidaklah terpisah. Menurutnya, pemisahan agama dan negara (sekularisme) adalah hal yang harus dihindari. Karena Islam tidak sama dengan Kristen, dimana ada kekuasaan gereja yang menghegemoni kekuasaan negara. Dengan demikian, ide sekularisasi tidak menemukan akar historisnya dalam Islam.

Dengan demikian Al-Jabiri menyampingkan beberapa hal yang secara prinsip berbeda. *Pertama*, negara sebagai muara dari setiap perilaku politik berdiri di atas pondasi rasionalitas yang mengukuhkan proses kehidupan duniawi

yang bersifat profan mendapatkan pengaturan secara layak. *Kedua*, sebagaimana diungkap sendiri oleh Al-Jabiri, bahwa kesatuan politik yang berhasil diterapkan oleh Nabi Muhammad SAW. Adalah dalam rangka mengukuhkan posisi agama. Kesimpulannya adalah bahwa kesatuan politik ini tidak dimaksudkan untuk memberikan kekuasaan politik yang mengatur urusan duniawi. Dengan demikian, secara konseptual Muhammad SAW tidak bisa dianggap membangun komunitas politik dalam naungan negara, tetapi membangun komunitas religius.

Maka dari penjelasan-penjelasan yang telah ada posisi pemikiran Muhammad Al-Jabiri masuk dalam pandangan faham simbiosis mutualisme. Yang ingin menjadikan agama tidak terpisah dengan negara. Dan ia juga menawarkan solusi untuk mengantisipasi agama dari kekuasaan.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB V

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pembahasan sebelumnya, maka dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

1. Al-Jabiri menawarkan konsep demokrasi sebagai rujukan untuk negara-negara Arab zaman modern. Demokrasi menurutnya, tidak dalam pengertian dan penerapan menurut orang Yunani, Romawi, Eropa dan Amerika modern, tidak juga dalam pengertian syura, sebagaimana dimaksud dalam pasal yang telah diterapkan dalam Islam, melainkan dalam pengertian yang ditentukan oleh fungsi kesejarahan yang harus diwujudkan oleh demokrasi itu sendiri.
2. Posisi pemikiran Muhammad Abed Al-Jabiri masuk dalam paham simbiosis mutualisme, disatu sisi ia ingin mengajukan implikasi politis mau tidak mau menghasilkan negara. Dan ia juga mengajukan konsepsi tentang memisahkan agama dari politik dengan tidak memisahkan agama dan negara. Ia juga menawarkan solusi untuk mengantisipasi agar agama tidak mudah dimanipulasi oleh kekuasaan. Menurutnya ide sekularisasi tidak menemukan akar historisnya dalam Islam.

B. Saran-Saran

1. Kajian relasi agama dan negara sangat penting dipelajari, karena dalam ilmu filsafat sangat jarang sekali yang melakukan penelitian tentang agama dan negara. Yang mana kajian ini masuk dalam wilayah politik. Kajian ini bisa masuk dalam wilayah ilmu filsafat melalui cara pemikirannya.
2. Dengan adanya kajian relasi agama dan negara menurut Muhammad Abed Al-Jabiri ini. Yang mana bisa mendapatkan pengetahuan, baru dalam pemikiran modern saat ini. Tapi juga wawasan yang semakin luas dan dapat dijadikan bahan untuk wilayah ilmu filsafat.
3. Sedangkan sebagai pembaca skripsi ini, hendaknya tidak terlalu terburu-buru dalam mengambil kesimpulan, tetapi harus dipertimbangkan terlebih dahulu. Dengan demikian kita akan berusaha untuk lebih memahami ilmu yang baru kita dapat dan wawasan kita semakin luas.

DAFTAR PUSTAKA

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Abed Al-Jabiri, Muhammad, *Agama, Negara Dan Penerapan Syari'ah*, Terjemahan Mujiburrahman, Yogyakarta : Fajar Pustaka Baru, 2001

....., *Syura, Partikulasritas Universitas*, Terjemahan Mujiburrahman, Yogyakarta : LKIS, 2003.

....., *Post Tradision-alisme Islam*, Terjemahan Ahmad Baso, Yogyakarta : LKIS, 2000.

....., *Kritik Pemikiran Islam; Wacana Baru Filsafat Islam*, Terjemahan Burhan, Yogyakarta : Fajar Pustaka, 2003.

....., *Muhammad dan Hasan Hanafi, Membunuh Setan Dunia; Meleburkan Timur Dan Barat Dalam Cakrawala Kritik Dan Dialog*, Terjemahan Umar Bukhori, Yogyakarta : IRC150D, 2003.

Nasution, Harun, *Islam Ditinjau Dari Beberapa Aspeknya*, Jakarta : UI Press, 1984.

Kusnadi, Moh, *Ilmu Negara*, Bandung : Mizan, 1996.

Amiruddin, A. Rahman, *Kekuasaan Dan Negara Menurut Fazlurrahman*, Yogyakarta : UII Press, 2000.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Zainuddin, A. Rahman, *Kekuasaan Dan Negara, Pemikiran Politik Ibnu Khaldun*, Jakarta : PT. Gramedia Jakarta, 1992.

Esposito, John L, *Islam Dan Politik*, Jakarta : Bulan Bintang, 1990.

Isjwara, F, *Pengantar Ilmu Politik*, Bandung : Putra A. Bardin, 1999.

Gibb, H.A.R, *Aliran-Aliran Modern Dalam Islam*, Jakarta : Rajawali Pers, 1992.

Marbun, BN, *Kamus Politik*, Surabaya : Arkola, 2000.

Budiardjo, Miriam, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 2002.

Bakker, Anton dan A. Charris Zubair, *Metode Penelitian Filsafat*, Yogyakarta : Kanisius, 1990.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

- Kattsof, Louis O, *Pengantar Filsafat*, Yogyakarta : Tiara Wacana, 1989.
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
- Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2002.
- Syafrin, Nirwan, *Kritik Terhadap Kritik Akal Arab Al-Jabiri*, Islami, Tahun I No. 2 (Juni-Agustus), 2004.
- Sholeh, A. Khudori (ed) *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta : Jendela, 2003.
- Shah, M. Aunul Abied (ed) *Islam Garda Depan: Mozaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung : Mizan, 2001.
- Assyaukanie, A. Luthfi, *Tipologi Dan Wacana Pemikiran Kontemporer*, Paramadina, Vol. I. No. 1 (Juli-Desember), 1998.
- Boullata, Issa. J, *Dekonstruksi Tradisi*, Terjemahan Imam Khoiri, Yogyakarta : LKIS, 2001.
- Depag RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahan*, Bandung : CV. Diponegoro, 2000.
- Rais. M. Dhiauddin, *Teori Politik Islam*, Jakarta : Gemma Insani, 1990.
- Panggabean, Syamsu Rizal, "*Din, Dunya, Dan Daulah*" *Dalam Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, ed. Taufik Abdullah, et. All, Jakarta : PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve, tt.
- digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
- Dunn John, *John Locke Pendekar Demokrasi Modern*, Jakarta : Grafiti, 1998.
- Ali, Mukti dkk, *Agama Dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer*, Yogyakarta : PT. Tiara Wacana, 1997.
- Rahmena, Ali (ed), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, Bandung : Mizan, 1996.
- Sjadzali, Munawir, *Islam Dan Tata Negara*, Jakarta : UI Press, 1990
- Sani, Abdul, *Lintasan Sejarah Pemikiran perkembangan Modern Dalam Islam*, Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 1998.
- Rais, Amien, *Islam Dan Pembaharuan*, Jakarta : Rajawali Pers, 1993.
- Nasution, Harun, *Islam Rasional*, Bandung : Mizan, 2000.

....., *Pembaharuan Dalam Islam*, Jakarta : Bulan Bintang, 1992.

Noer, Deliar, *Pemikiran Politik Di Negeri Barai*, Bandung : Mizan, 1997.

Arkoun, Muhammad, *Islam: Agama Sekuler*, Terjemahan Sunarwoto Dema, Yogyakarta : Belukar Budaya, 2003.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id