

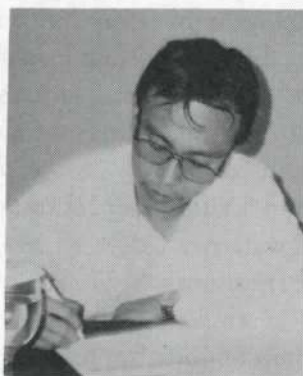
Problem Islam dan Politik

Perspektif “Kritik Nalar Politik” Muhammad Abed al-Jabiri

Oleh Ahmad Baso

“Menurut saya, seharusnya kita menghindari sebutan “ilmâniyyah” (sekularisme) dari kamus pemikiran (politik) Arab. Sebagai gantinya, kita memakai wacana “demokrasi” dan “rasionalisme”, karena keduanya ini menunjukkan dengan tepat kebutuhan masyarakat Arab. Demokrasi berarti penghargaan atas hak-hak individu dan kelompok; sedang rasionalisme berarti bahwa sebuah perilaku politik menjadikan akal, ukuran logika dan nilai-nilai etika sebagai prinsip dasarnya, dan bukan atas dasar ambisi, fanatisme dan interes-interes pribadi. ... demokrasi dan rasionalisme (dalam politik) tidaklah mesti berarti mengabaikan faktor Islam”

Muhammad Abed al-Jabiri



Penulis adalah Koordinator Program Kajian Lakpesdam-NU dan akhir tahun lalu meneliti tentang “Wacana Islam dan Civil Society di Indonesia”

Muhammad Abed al-Jabiri, pemikir asal Maroko kelahiran 1936, lebih dikenal dengan proyek “Kritik Nalar Arab”-nya. Dalam membangun tradisi kritik dalam pemikiran Islam ini al-Jabiri membutuhkan tak kurang dari 20 tahun, sejak awal 1970-an, yang dihabiskan untuk menghasilkan sejumlah buku, di antaranya yang terkenal adalah trilogi *Naqd al-'Aql al-'Arabi* (terdiri dari 1.200 halaman lebih).¹ Belakangan ini, al-Jabiri mulai menekuni persoalan hubungan antara Islam dan politik, atau apa yang disebutnya sebagai “*al-'Aql al-Siyâsi al-'Arabi*”.²

Kendati dalam seri ketiga triloginya itu ia telah

memaparkan latar belakang historis formasi pembentukan nalar politik Arab sejak masa Rasulullah, namun dalam karya terakhirnya, berjudul *Wijbah al-Nazhr nahw 'I'âdah Binâ' Qadlâyâ al-Fikr al-'Arabi al-Mu'âshir* (1992), ia lebih jauh mengelaborasi kritik nalar politik tersebut. Termasuk tawaran-tawaran konseptual menyangkut hubungan agama dan politik seperti yang menjadi persoalan di kalangan masyarakat Arab saat ini dan masyarakat Islam pada umumnya. Yang dimaksud al-Jabiri dengan “nalar politik Arab” atau “*aql al-wâqi' al-'arabiyy*”,

adalah “batasan-batasan perilaku politik beserta manifestasinya dalam kebudayaan Arab dan Islam sejak masa Rasul hingga kini”. Bila dalam kritik nalar Arab yang ditekankan adalah bagaimana akal memproduksi dan mereproduksi pengetahuan, maka dalam kritik nalar politik ini yang digaris bawahi adalah proses berpolitik yang dilakukan kalangan umat Islam untuk merebut atau mempertahankan kekuasaan.

Islam, Dîn wa Daulah

Persoalan pertama yang dihadapi al-Jabiri adalah bagaimana memahami problem yang sering diangkat

di kalangan Islamis dalam politik, yaitu Islam sebagai *dîn* (agama) dan *daulah* (negara). Di sini, ia berupaya menghindari mempertanyakan relasi *dîn* dan *daulah* tersebut dari sisi yang dipahami selama ini. Misalnya bahwa Islam adalah *dîn*, bukan *daulah*, seperti yang dipahami kalangan liberal dan sekularis, atau bahwa Islam *dîn* dan *daulah* sekaligus, seperti yang dianut kaum Islamis. Ia justru ingin mempertanyakan makna dualisme *dîn/daulah* ini: benarkah Islam dalam sejarahnya mengenal dualisme tersebut, ataukah dualisme itu sebenarnya hasil dari konstruksi yang keliru dari cara pandang umat saat ini dalam melihat kaitan Islam dan politik? Bila konstruksi tersebut keliru, lalu bagaimana kita memahami doktrin “Islam *dîn wa daulah*” tersebut?

Dari sini al-Jabiri memulai menganalisa sejarah politik Islam sejak di masa Nabi. Analisa historis seperti ini telah dilakukan dalam *al-Aql al-Siyâsi al-Arabîy*. Namun, ada satu hal yang ingin diangkatnya dalam konteks dualisme *dîn/daulah* ini, yaitu faktor penting pertemuan kaum Muhajirin dan kaum Anshar dalam Saqifah Bani Saidah setelah wafatnya Nabi untuk menentukan khalifah. Pertemuan tersebut, menurut al-Jabiri, merupakan kerangka rujukan utama (*ithbâr marjî'iy ra'isîy*) bagi kaum Sunni dalam membangun sistem khilafah dan perilaku politik mayoritas kaum Muslim hingga kini. Ada tiga point yang dicatat al-Jabiri sebagai “fondasi teoritis” (*ashl*) dari pertemuan Saqifah itu bagi nalar politik Arab:

Pertama, persoalan politik umat Islam saat itu dibatasi pada soal figur yang akan menjadi penguasa bagi kaum Muslimin, dan bukan pada negara sebagai sebuah institusi dan sistem. Figur ini diangkat berdasarkan *bai'ah*, mengikuti aturan Quran dan Hadis, dan memangku jabatan dalam tempo yang tidak terbatas. Serta ia tidak pula terikat dengan syarat-syarat yang berkaitan dengan soal kelembagaan, sarana dan sistem, sehingga memungkinkan mengendalikan kekuasaan mutlak yang ada pada adanya. Soalnya, kaum Muslimin menyerahkan sepenuhnya kepadanya kewenangan melaksanakan administrasi pemerintahan, mulai dari soal pengang-

katan pejabat pembantu, menteri dan gubernur, serta tidak pula mengharuskan adanya pengawasan kepada penguasa tersebut. Karena, setelah berlangsungnya sumpah setia atau baiat tersebut, ia sepenuhnya bertanggung jawab kepada Tuhan, dan bukan kepada yang membaiainya. Kewajiban mereka hanyalah mentaati sang khalifah, selama tidak memerintahkan hal-hal yang bersifat kedurhakaan kepada Tuhan (*lâ thâ'ah li makhlûq fi ma'shiyah al-kebâliq*).

Kedua, teori politik Sunni mengharuskan adanya penguasa atau khalifah yang tunggal. Artinya, hanya satu khalifah yang dibenarkan berkuasa di dunia Islam. Bisa saja ada menteri atau gubernur yang berfungsi menggantikan fungsi khalifah dalam fungsi-fungsi tertentu. Tapi, secara teoritis fiqhiyah, khalifah tetap harus satu. Kendati dalam kenyataannya umat Islam juga mengenal sejumlah khalifah dalam waktu yang sama, seperti kehalifahan Umayyah di Andalus, Fathimiyyah di Kairo dan Abbasiyah di Baghdad.

Ketiga, menurut kaum Sunni, khalifah ditentukan berdasarkan pemilihan atau ikhtiyâr, dan bukan dengan wasiat atau nash seperti yang diyakini kaum Syiah. Soalnya, menurut mereka, selama para sahabat berselisih dalam soal pengganti Nabi dan lalu bersepakat pada Abu Bakar selaku pemimpin mereka, maka itu berarti Nabi tidak memberi pesan atau menentukan apa pun soal penggantinya setelah wafat. Implikasinya, untuk menentukan siapa yang berhak menjadi khalifah, yang jadi pertimbangan adalah soal kemampuan dan kekuatan. Maka, berlakulah doktrin berikut: barangsiapa yang maju menghendaki jabatan khilafah, punya kekuatan yang riil, serta punya massa yang mendukungnya, ikhlas atau terpaksa, maka ia berhak menjadi khalifah. Mayoritas umat di abad-abad pertama menghendaki khalifah berasal dari suku Quraisy, namun akhirnya dikritik kelompok Islam lainnya yang tidak berasal dari suku tersebut. Namun demikian, seperti dikatakan al-Jabiri, yang jadi faktor penentu pada akhirnya adalah faktor kekuatan, dan bukan faktor keturunan. Sebagaimana halnya dengan baiat yang sebenarnya baru berlaku setelah orang yang menuntut kursi khalifah berhasil merebut kekuasaan.

Singkatnya, secara praktis, bai'ah hanya merupakan ungkapan lain dari sikap pasrah atas status quo.³

Maka, sebagai kesimpulan, al-Jabiri menyatakan bahwa teori khilafah Sunni secara umum merupakan upaya untuk melegalisir status quo, dan bukan berorientasi transformasi yang ditujukan untuk merubahnya. Sehingga praktis tidak ada perbedaan antara teori-teori kaum fuqaha tentang khilafah dan kenyataan politik umat Islam. Sesuatu yang pasti secara syar'i dalam konteks di atas adalah keharusan adanya *waliyul amri* yang akan melaksanakan hukum-hukum agama. Sedang menyangkut persoalan negara, yang ditekankan sejak pertemuan Saqifah adalah terwujudnya pemerintahan yang didasarkan pada pertimbangan kekuatan dan kekuasaan, baik kekuatan materil maupun non-materil. Dan karena semuanya adalah kaum muslimin, problem hubungan *din* dan *daulah* tidak pernah dibayangkan atau terpikirkan. Sebab, segala sesuatunya di kalangan masyarakat Islam saat itu adalah berasaskan Islam, selain yang diharamkan Allah swt. baik melalui Qur'an maupun penegasan Nabi. Apalagi dimungkinkan bagi umat Islam, seperti dinyatakan sebagian tokoh aliran-aliran dalam Islam, untuk tidak butuh terhadap khalifah atau *daulah* selama masing-masing anggota masyarakat saling memenuhi kebutuhannya, tanpa mesti melalui *daulah*.⁴

Bila ini yang tergambar dalam tradisi politik Islam klasik, lalu dari mana berasal problem kaitan *din wa daulah* yang hingga kini mempengaruhi nalar politik atau pandangan dan perilaku politik bangsa Arab dan umat Islam umumnya? Dari sini al-Jabiri melihat bahwa akar-akar tumbuhnya problem

tersebut muncul sejak pengenalan umat Islam, khususnya masyarakat Arab, dengan kemajuan peradaban Barat di satu pihak dan kemunduran dunia

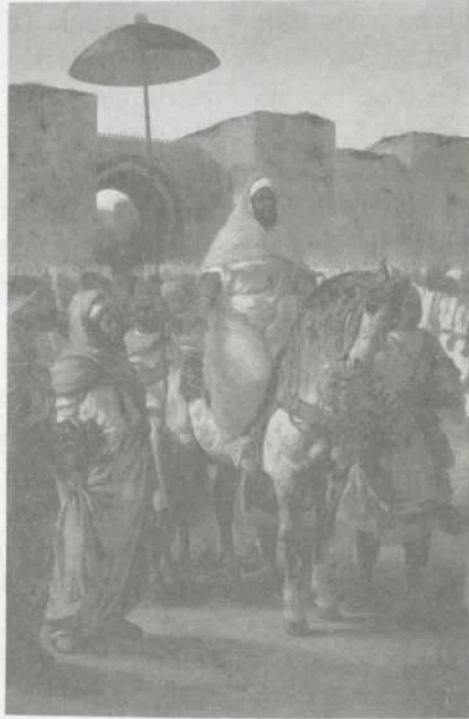
Islam di pihak lain. Tepatnya pada paruh akhir abad 19 dimana umat Islam berada dalam kekuasaan Utsmani yang saat itu mengalami dekandensi. Yang memunculkan persoalan tersebut tampaknya adalah tulisan Botrus al-Bustani, penganut Kristen kelahiran Libanon dan pelopor *Nahdliyah* (Kebangkitan Bangsa Arab Modern), dalam koran *Nafir Suriyah* tahun 1860. al-Bustani menulis demikian:

“Selama masyarakat kita tidak bisa membedakan antara urusan agama, *adyan*, yang berkaitan dengan hubungan hamba dengan Tuhannya, dan urusan *madaniyyah*, yang berkaitan dengan hubungan antara sesama manusia, antara sesama warga dalam satu negara, termasuk soal-soal politik dan kemasyarakatan, serta tidak bisa pula mereka bisa membe-

bedaan antara keduanya secara tegas dan pasti, maka mereka niscaya tak bakal memperoleh keberhasilan, baik dalam salah satunya maupun kedua-duanya. ...

Dengan demikian, harus ada pemisahan yang tegas antara *riyāsah*, yaitu kekuasaan spiritual, dan *siyāsah* atau kekuasaan politik. Karena *riyāsah* berkaitan dengan urusan batin yang tidak mengalami perubahan selama-lamanya. Sementara *siyāsah* berkaitan dengan urusan yang berifat ke luar, lahiriah, yang senantiasa berubah di setiap waktu dan tempat. Mencampur adukkan antara kedua jenis kekuasaan ini ... tentu akan membawa kepada konflik di antara sesama kita, serta bakal membawa petaka dalam urusan agama dan undang-undang kita. Sehingga tidaklah berlebihan bila kami katakan, adalah mustahil bila kedua urusan yang dicampuraduk itu akan membawa kepada tumbuh dan berkembangnya peradaban (yang maju).”⁵

Teks di atas menunjukkan dengan tegas upaya sekularisasi seperti dikenal di Barat: antara kekuasaan



Seorang penguasa Islam dari Abad Pertengahan.

Sumber: Leksikon Islam

agama dan kekuasaan politik, antara apa yang berlaku bagi Kaisar dan apa yang berlaku bagi Tuhan. Dan sekularisasi semacam inilah yang dijadikan syarat kebangkitan kaum Arab, seperti yang dipahami al-Bustani. Namun al-Jabiri tidak ingin memahami secara harfiah teks di atas: ia ingin melacak akar-akar sejarah yang melatarbelakangi munculnya ide pemisahan antara yang bersifat *dîn* dan *madani* di atas. al-Bustani hidup di masa ketika Libanon saat itu sedang dilanda konflik berdarah antara beberapa kelompok agama, khususnya antara Kristen Maronit dan kelompok Druz. Saat itu pula negeri kecil ini berada di bawah kekuasaan pemerintahan khalifah Utsmaniyah yang memerintah secara despotik atas nama Islam. Maka, satu-satunya jalan mencapai tujuan yang diidealkan, yakni *Nabdlah* atau kemajuan bangsa Arab, dalam bayangan al-Bustani, adalah “pemisahan atau kemerdekaan negeri Libanon dari kekuasaan agama kaum Turki Utsmani” di satu sisi, dan “meredakan ketegangan konflik politik berbau agama dalam negeri dengan memisahkan urusan agama dengan urusan politik” di sisi lainnya.⁶ Dengan demikian, simpul al-Jabiri, ada tiga faktor awal yang melatarbelakangi munculnya ide sekularisasi atau pemisahan antara urusan *dîn* dan *daulah*: pengaruh pengalaman Eropa yang mengenal sekularisme, persoalan konflik sektarianisme antara kelompok-kelompok agama, dan kesadaran tentang *Nabdlah* yang dikaitkan dengan pemisahan *dîn* dan *daulah*. Ketiga faktor inilah yang membedakan hubungan *dîn* dan *daulah* di masa Islam klasik.

Lalu, bagaimana konsekuensi dari ide pemisahan *dîn* dan *daulah* seperti yang diajukan al-Bustani itu? Bagi al-Jabiri, ide tersebut lebih bersifat lokal, dalam arti muncul dari situasi khusus, yakni negeri Libanon, yang membutuhkan penanganan yang spesifik pula. Karena bersifat lokal, maka tawaran yang diajukannya pun terbatas pada kondisi sejarah dan sosial dari lokalitas tersebut, dan tidak mencakup negeri-negeri lainnya. Libanon, misalnya, lanjut al-Jabiri, menghadapi persoalan konflik antara beberapa kelompok berdasar agama, seperti Kristen Maronit, yang merupakan kelompok mayoritas dan cukup ber-

pengaruh, Druz, kaum Siyiah, kaum Sunni, dsb. Dari sekian konflik tersebut, Libanon akhirnya sampai pada titik perimbangan, sejak dekade 1940-an, dimana Maronit memperoleh kekuasaan atas kelompok-kelompok lainnya yang juga menikmati keuntungan-keuntungan tertentu. Sehingga secara relatif Libanon saat itu berada dalam situasi yang cukup demokratis. Namun, pada tahun-tahun selanjutnya, perimbangan tersebut terganggu karena Maronit tetap ingin mempertahankan status quo, baik politik maupun ekonomi, sementara kelompok-kelompok lainnya, yang sudah menikmati sedikit kemakmuran dan juga maju secara kultural, ekonomi dan demografis, tetap diabaikan hak-haknya dalam kekuasaan formal negara. Akibatnya, iklim demokrasi yang telah tercipta di tahun 40-an akhirnya tercabik-cabik dan tidak bisa lagi memenuhi tuntutan perkembangan masyarakat akan keadilan sosial dan demokrasi politik. Sementara proses sekularisasi dan iklim kebebasan berpikir tidak mampu meredakan ketegangan antar berbagai kelompok sektarian dan primordial yang kian mengeras itu, serta tidak pula kuasa mengatasi persoalan otoritarianisme kekuasaan kaum Maronit. Maka, perang saudara akan terus berlanjut bila penduduk Libanon belum menemukan strategi yang tepat untuk membangun iklim demokrasi baru yang bisa memenuhi tuntutan perkembangan.⁷

Sementara di negeri-negeri lainnya yang tidak mengalami konflik antar berbagai kelompok agama, ada yang menuntut demokrasi dan keadilan sosial dengan slogan dan wacana yang berbeda-beda: ada yang mengangkat wacana demokrasi, ada yang mengangkat wacana “pengakuan atas hak-hak minoritas”, dan ada pula “revolusi menentang feodalisme”. Singkatnya, menurut al-Jabiri, ide sekularisasi atau pemisahan anatara *dîn* dan *daulah* sebenarnya merupakan konstruksi yang keliru atas realitas: ia tidak menggambarkan secara umum kondisi permasalahan yang dihadapi masyarakat Arab atau masyarakat Islam di beberapa wilayah dunia Islam.⁸ Ia tidak mengangkat ide atau konsep demokrasi karena yang terakhir ini dipahami sebagai pemerintahan mayoritas, sementara mereka berasal dari kalangan

minoritas sehingga memungkinkan digusurnya hak-hak mereka sebagai minoritas.⁹

Kenyataan serupa juga dialami kelompok-kelompok Islam yang menghendaki “*bukūmah Islāmiyyah*” (pemerintahan Islam) atau “*khalīfah Islāmiyyah*” (kekhalifahan Islam), atau yang lebih dikenal dengan kelompok yang pro-doktrin “Islam, *dīn wa dawlah*”, yang muncul di beberapa negara Arab, dan juga di wilayah Asia Tenggara. Mereka tentu saja menentang ide sekularisasi, bukan hanya karena dalam bayangan mereka bertentangan dengan doktrin agama Islam, tapi lebih dari itu karena ide tersebut bisa berarti mengancam persatuan umat Islam yang disimbolkan dalam keutuhan kekuasaan Utsmani dan juga bisa mengancam kekuasaan para ulama yang menempati posisi *ahl al-hall wa al-'aqd* dalam kekuasaan.¹⁰ Maka, wacana yang diangkat adalah “penerapan syariah Islam” atau “*syūrah*”, dan bukan demokrasi, karena dalam anggapan mereka, istilah yang terakhir ini lebih merujuk pada pengalaman Eropa dimana kekuasaan tokoh-tokoh agama disingkirkan, dan diambilalih oleh kekuasaan kalangan awam agama yang sekuler. Dan itu berarti, dalam iklim demokrasi, kekuasaan para ulama, yakni yang menempati posisi *ahl al-hall wa al-'aqd* dalam konteks Kekhalifahan Utsmaniyah, bakal tergusur.¹¹

‘*Ilmāniyyah* dan demokrasi

Bila demikian wacana politik kalangan masyarakat Arab dalam melihat hubungan agama dan politik di masa-masa akhir Kekhalifahan Utsmani, lalu bagaimana mereka memahami konsep ‘*ilmāniyyah*’ setelah terbentuknya *nation-state* di sejumlah negara Muslim pasca Perang Dunia Kedua? Seperti dikemukakan di atas, al-Jabiri melihat ide sekularisasi atau pemisahan Islam sebagai *dīn* dan *dawlah* dan juga ide “*syūrah*” lebih merupakan kebutuhan yang bersifat lokal, dan merupakan konstruksi yang keliru atas tuntutan segenap masyarakat Arab dari berbagai negara. Sebelum menganalisa apa yang justru lebih dibutuhkan masyarakat Islam secara umum, dan masyarakat Arab dari berbagai latar belakang agama secara khusus, dalam konteks hubungan agama dan

politik, kita lihat terlebih dahulu bagaimana al-Jabiri memetakan persoalan ‘*ilmāniyyah*’ dalam nalar politik Arab.

Menurut al-Jabiri, istilah “‘*ilmāniyyah*’” merupakan terjemahan yang tidak tepat atas istilah “*laiciti*”, yang di Barat menunjuk pada kalangan awam, sebagai imbalan atas ungkapan “*clergy*”, yang menunjuk kalangan tokoh agama dalam lingkungan Gereja. Yang ditekankan dalam konsep *laiciti* dalam konteks Eropa ini, menurut al-Jabiri, adalah penegasan tentang adanya satu wilayah yang berada di luar wewenang kaum agamawan. Dan itu berarti dalam konteks masyarakat yang lebih spesifik, yakni dalam konteks dimana kekuasaan Gereja menguasai kekuasaan spiritual, dimana hubungan antara manusia dengan Tuhan berlangsung melalui kaum agamawan. Sementara Islam sendiri, seperti dinyatakan al-Jabiri, tidak mengenal konteks masyarakat demikian dan tidak pula mengenal pola hubungan yang berfungsi perantara, apalagi sebuah kekuasaan sipiritual.¹² Jika demikian, dimana kemudian ide “‘*ilmāniyyah*’” menemukan relevansinya?

Dari sini kemudian al-Jabiri melihat, bila pada masa-masa akhir kekuasaan Utsmaniyah, istilah tersebut bermakna “kemerdekaan dari kekuasaan Turki Utsmaniyah”, maka setelah negara-negara baru terbentuk, istilah tersebut merujuk pada gerakan nasionalisme Arab atau *qaumiyyah arabiyah*. Muncullah kemudian korelasi yang kuat antara gagasan ‘*ilmāniyyah*’ dan *qaumiyyah* dengan ide persatuan atau *wahdah*. Namun, berbeda dengan ide “persatuan ummah” yang diangkat kaum Salafiyah,¹³ yang diartikan dengan kesatuan umat Islam di bawah payung kekhalifahan yang terpusat, ide *wahdah* dalam konteks ‘*ilmāniyyah*’ ini terkait dengan prinsip demokrasi dan rasionalitas dalam membangun negara. Dengan demikian, makna ‘*ilmāniyyah*’ yang dipahami sebagai pertentangan antara *dīn* dan *dawlah* tidaklah relevan, selama Islam tidak berdiri sebagai sebuah lembaga tersendiri yang memiliki kekuasaan spiritual kepada manusia dan yang berfungsi sebagai kekuatan penyeimbang terhadap kekuasaan negara.

Dengan demikian, gagasan ‘*ilmāniyyah*’ meru-

pakan konstruk yang keliru (*muḥayyafah*), dalam arti: “ia mengungkap suatu kebutuhan dengan kandungan pengertian yang tidak sepadan dengan kebutuhan obyektif tersebut.”¹⁴ Lalu, kandungan pengertian mana yang lebih tepat “mewakili” kebutuhan yang riil obyektif bagi negara *nation-state* Arab tersebut? al-Jabiri menulis demikian:

“kebutuhan untuk merdeka dalam kerangka nasionalisme, demokrasi yang menghormati hak-hak minoritas dan juga praktek politik yang rasional merupakan kebutuhan yang riil dan obyektif. Karena ketiganya itu merupakan tuntutan yang realistis dan sangat urgen dalam konteks dunia Arab, namun kehilangan vitalitas dan rasionalitasnya ketika diungkapkan dengan wacana “*ilmâniyyah*”.”¹⁵

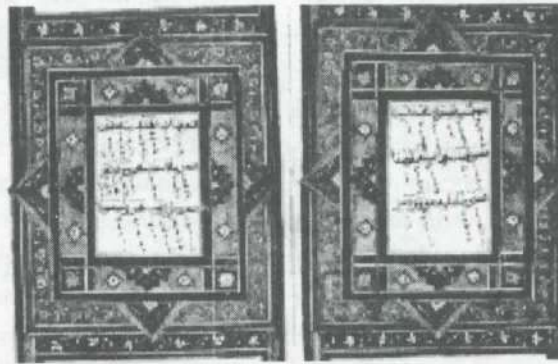
Bagaimana dengan posisi agama Islam sendiri dalam konteks kebangsaan, demokrasi dan rasionalisme politik di atas? Di sini al-Jabiri mengakui peran Islam yang sangat signifikan, bahkan Islam merupakan “jiwa” (*ruh*) bagi bangsa Arab, Muslim maupun non-Muslim. Namun, yang jadi persoalan baginya adalah bagaimana menafsirkan peran Islam dalam konteks kebangsaan, demokrasi dan rasionalisme tersebut? Apakah dengan demikian seluruh doktrin Islam yang berkaitan dengan politik bisa relevan dalam konteks demokrasi? Dalam kerangka ini ia tidaklah ingin memosisikan dirinya seperti kalangan Salafi (atau *Islâmiyyîn*), yang menimba, merujuk dan juga menjustifikasi perilaku politiknya kepada kejayaan masa lalu Islam, dan tidak pula seperti kalangan modernis (*hadâtsiyyîn*), yang menjadikan pengalaman Barat sebagai model atau *reference* untuk membangun sebuah pembaruan politik. Maka, dalam konteks membangun masa depan yang lebih cerah bagi tumbuhnya demokrasi, kebangsaan dan rasionalisme dalam politik, al-Jabiri menawarkan satu konsep pembaruan pemikiran Islam, yang berintikan kritik atau keterputusan

epistemologis (*al-qathbi'ah*) dari tradisi pemikiran yang dominan saat ini.¹⁶ Dalam soal hubungan agama dan politik ini, al-Jabiri meneliti beberapa point yang hingga kini jadi permasalahan dalam membangun budaya politik yang demokratis dan berkebangsaan, di antaranya yang penting untuk diangkat di sini adalah konsep *syûra* dan pluralisme politik.

Sedari awal al-Jabiri menegaskan bahwa konsep *syûra* berbeda dengan demokrasi. Ia memahami bahwa selama ini ada upaya untuk mempertautkan antara keduanya, seakan sebagai dua sebutan untuk kandungan makna yang sama. Ini misalnya tampak pada al-Afghani dan Muhammad Abduh. Upaya mempertautkan ini, menurut al-Jabiri, dilatarbelakangi di satu sisi oleh keinginan untuk menyenangkan ka-

langan tokoh-tokoh agama, bahwa memperkenalkan ide demokrasi bukanlah berarti *bid'ah*, dan juga bukan sebagai sesuatu yang dianggap aneh dalam Islam. Di lain pihak, mereka juga bermaksud untuk merelevansikan kembali pengertian *syûra* agar bisa lebih aktual di hadapan Barat. Dengan kata lain, jawaban atas persoalan-persoalan kekinian dianggap bisa ditemukan dalam tradisi Islam klasik. Sikap ini, lanjut al-Jabiri, merupakan bentuk afirmasi atas identitas diri dan apologi; dan itu berarti bagian dari proyek ideologis.¹⁷

Selain itu, bila diteliti lebih jauh batas-batas konsep *syûra* seperti yang dipahami kalangan Salafi dengan model sejarah Islam klasiknya, maka yang tergambar adalah bentuk pemerintahan Khalifah Umar ibn al-Khattab, yang mempraktekkan bentuk pemerintahan yang absolut tapi berkeadilan (*mustabid 'âdil*).¹⁸ Dan Umar sering diidentikkan sebagai figur ideal dari pemerintahan yang Islami, termasuk praktek *syûra* yang dilakukannya. Sehingga, *syûra* dalam konteks tradisi Islam bukanlah suatu kekuatan penyeimbang yang bisa menggantikan dan menggusur



Sumber: Dok. Pribadi

kekuasaan absolut dan otoriter seorang khalifah atau penguasa. Yang bisa digusurnya hanyalah bentuk otoriterianisme yang tiranik dan menindas, yaitu "otoriterianisme yang tidak berkeadilan", dan bukan sistem despotik dan otoriterianisme itu sendiri.¹⁹ Dengan demikian, untuk menghindari perilaku tiranik dan ketidakadilan, seorang penguasa, baik karena keikhlasan hatinya atau karena mendapat petunjuk dari Tuhan, melakukan syura atau musyawarah dengan para ulama, para pemimpin kaum atau *ahlul balli wal aqdi* tentang persoalan tertentu. Tapi syura dalam pengertian ini, apapun hasilnya, tidak bersifat mengikat bagi penguasa; ia meminta pertimbangan dai mereka, dan keputusan akhir tetap berada di tangan dia.

Pada akhirnya, meski ada dua ayat al-Qur'an yang menyebut anjuran untuk bersyura, namun para fuqaha dan *mutakallimun* (teolog), seperti dikatakan al-Jabiri, tidak menjadikannya sebagai salah satu doktrin politik yang harus diikuti atau sebagai syarat dalam jabatan kekhalifahan; mereka hanya mengkategorikannya sebagai *makârim akhlâq* atau *mahâsin âdâb* (perilaku atau kebiasaan yang baik dan pantas untuk diikuti). Apalagi dari sekian bab fiqh, tidak satu pun kita temui bab tentang syura.²⁰ Mengapa demikian? al-Jabiri menuturkan demikian:

"Soalnya, pandangan fiqh Islam tersebut berdasarkan pada asumsi bahwa seorang khalifah bertanggung jawab di hadapan Tuhan saja, dan bukan di hadapan orang-orang yang membaicitnya, apakah mereka membaicitnya ikhlas atau terpaksa. Sehingga ia tidak punya kewajiban apa-apa selain memerintah sesuai dengan hukum Allah, dan tidak ada satu pun dalam al-Qur'an yang mengharuskan dirinya mengikuti pandangan orang lain atau rakyatnya, baik dari kalangan elit maupun awam. Karena yang wajib baginya hanyalah menerapkan saja apa yang bisa dicapai oleh keputusan ijtihadnya. Maka, tidak heran bila kemudian para teorisi fiqh siyasah mensyaratkan pada seorang khalifah agar "memiliki pengetahuan yang cukup untuk melakukan ijtihad dalam soal-soal wahyu (*nawâzil*) dan hukum agama (*abkâm*). Maka, persoalan syura dalam Islam masuk dalam kategori *nashîbah* (nasehat-menasehati), dalam kategori keutamaan-keutamaan (*fadlâ'il*) penguasa, dan bukan dalam kategori *furûd*l atau *wâjibah* (baginya).

Kesimpulannya, antara syura dan demokrasi tidak ada titik temu sama sekali."²¹

Bila bukan syura dalam pengertian di atas, lalu tawaran konsep apa yang akan diberikan oleh al-Jabiri dengan wacana demokrasi itu? Jawaban tersebut dipaparkan secara lebih detil dalam *al-Aql al-Siyasi al-Arabiyy*.²² Secara ringkas, bisa dikatakan di sini bahwa al-Jabiri menegaskan perlunya *tajdid* (pembaruan), bukan hanya *tajdid* pada tingkat teori-teori politik Islam, seperti syura, *khilâfah* atau *bai'ah*, tapi juga *tajdid* pada tingkat batas-batas yang menentukan (*muhaddidâh*) bagi munculnya teori-teori dan doktrin-doktrin politik tersebut. Dan itu, menurutnya, "tidak akan mungkin terlaksana tanpa adanya negasi historis (*nafy târiki*), yakni dengan mengadopsi alternatif-alternatif sejarah yang kontemporer untuk menggantikan ajaran-ajaran lama."²³ Maka, lanjut al-Jabiri, diperlukan kombinasi antara "kritik atas masa lalu" agar tidak terjadi manipulasi sejarah untuk kepentingan kekinian, dan juga "kritik atas masa kini" agar tidak muncul upaya peneguhan identitas dan apologi dalam berhadapan dengan konsep-konsep yang dikaitkan asing itu, yakni dari Barat. Kedua kritik tersebut pada akhirnya diarahkan pada unsur-unsur dan batas-batas yang menentukan dalam sejarah politik Islam.²⁴ Dan di antara yang perlu dikritik di sini adalah soal politisasi agama, yang hingga kini masih merupakan persoalan kolektif umat Islam yang tidak pernah habis-habisnya bermunculan.

Politisasi agama, "sekularisasi" dan "syirik" dalam politik

Sebelumnya telah dikemukakan bahwa al-Jabiri tidak mengakui adanya *'ilmâniyyah* (yang diterjemahkan di sini dengan "sekularisme") dalam Islam, dengan alasan bahwa Islam tidak mengenal lembaga tertentu yang fungsi seperti kekuasaan negara sehingga perlu di-*'ilmâniyyah*. Namun demikian, al-Jabiri berbicara tentang "sekularisasi", dalam arti pemisahan agama dari politik (*fashl al-dîn 'an siyâsah*). Ini dimaksudkan untuk menghindari penggunaan atau manipulasi agama kepentingan politik tertentu. Karena agama merupakan kumpulan ajaran yang mutlak

dan transenden, sementara politik merupakan sesuatu yang relatif dan berubah-ubah sepanjang masa. Politik digerakkan oleh kepentingan-kepentingan yang beraneka ragam, yang cenderung saling bertabrakan antara satu kelompok dengan kelompok lainnya. Karena politik berurusan dengan persoalan konflik kepentingan, maka yang dipentingkan adalah manajemen konflik, yakni bagaimana mengatur konflik tersebut agar masing-masing pihak bisa menikmati hak-hak dan kewajibannya dengan seimbang dan merata. Sedang agama sangat jauh dari segala anasir kepentingan duniawi dan cenderung mempersatukan atau *tauhid*, yakni *tauhid* dalam tingkat teologi (Tuhan yang Esa), dalam tingkat masyarakat (*ummah wahidah*), dan *tauhid* pada tataran pemahaman agama dan prakteknya. Maka,

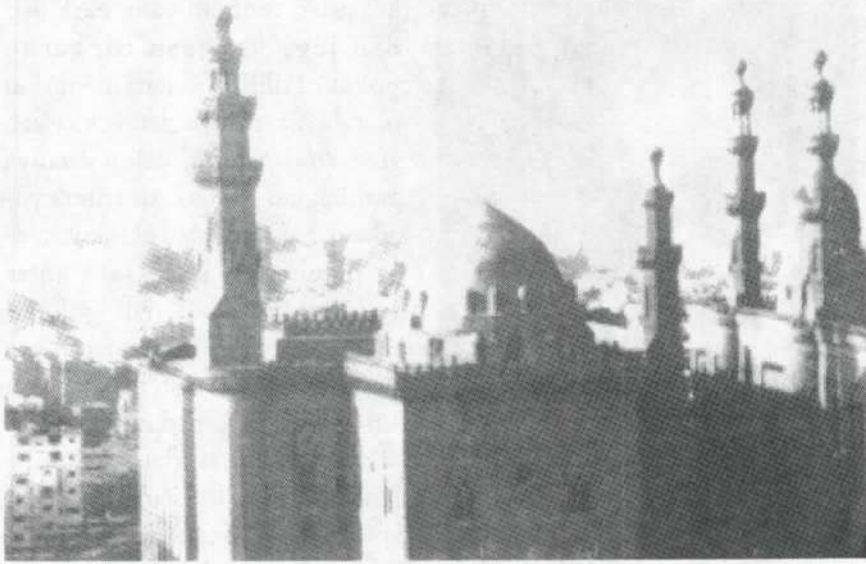
“perbedaan kepentingan dalam soal agama, bila digerakkan oleh kepentingan politik tertentu, akan membawa kepada munculnya sektarianisme dan primordialisme, yang pada akhirnya bakal mengarah pada perang saudara”.²⁵

Lalu, mengapa terjadi politisasi agama, dan bagaimana mungkin politisasi agama mengarah pada perang sipil? Bukankah agama itu bisa menjadi elemen pemersatu dalam politik? Menurut al-Jabiri, munculnya fenomena politisasi agama (atau *tauzhiif al-din fi al-siyasah*) di sebagian kalangan umat Islam dilatarbelakangi oleh kondisi tertentu. Yaitu kondisi yang tidak akan menguntungkan baginya bila mereka mengungkapkan kepentingan sosial-ekonominya dengan wacana politik yang tegas dan relevan. Soalnya, bila mereka mengungkapkannya dengan wacana politik yang tegas dan jelas, maka kepentingan dominasi dan hegemoni mereka akan terungkap pula. Atau, dilatarbelakangi oleh kenyataan bahwa mereka belum mencapai tingkat kesadaran tertentu yang memungkinkannya melontarkan kepentingan sosial-ekonominya dengan wacana yang tegas dan jelas, tanpa simbolisme yang ditutup-tutupi. Maka, dalam konteks seperti ini, problem politisasi agama mengambil bentuk sektarianisme, yang intinya mengembalikan konflik lama dan mengaktualisasikan

kembali simbol-simbol maupun kandungan ideologisnya. Pada gilirannya, mereka beralih menjadi kelompok-kelompok agama yang primordial (*qabilah rabiyyah*). Yang terakhir ini mungkin saja terjadi karena prakondisi sosialnya tidak memungkinkannya beralih menjadi kelas-kelas sosial.²⁶

Karena al-Jabiri berpikir dalam kerangka masyarakat Arab yang jadi keprihatinannya, maka yang diangkat sebagai kasusnya adalah negeri Libanon, yang pernah dilanda konflik antar berbagai faksi-faksi agama. Kelompok Kristen Maronit berpegang pada pola sektarianisme, yakni pembagian kekuasaan dan pembagian akses dan kepentingan ekonomi berdasarkan pada pola pembagian dan struktur yang tidak adil di antara kelompok-kelompok agama di saat negara tersebut berdiri. Mengapa mereka berpegangan pada pola sektarianisme? Karena mereka, sebagai kelompok mayoritas dan punya pengaruh yang cukup kuat di Libanon, menganggap bahwa mengungkap kepentingan dan privelese ekonomi mereka secara politis dan tegas tidaklah akan menguntungkan baginya. Kekuasaan politik yang dinikmatinya saat itulah yang melindungi segenap kepentingannya. Maka, untuk mempertahankan kekuasaan tersebut agar tidak berubah dan berpindah tangan ke kelompok lainnya, mereka berupaya mengkaitkan kekuasaan tersebut dengan soal agama. Dan praktis, hak untuk berbeda dalam hal agama juga berarti hak untuk berbeda dalam soal memperoleh jatah kekuasaan, dalam hal ini perbedaan dan ketidakseimbangan pembagian di antara berbagai kelompok masyarakat.

Di lain pihak, kelompok-kelompok yang berada di luar kekuasaan, yang tidak begitu makmur, dan bahkan tertindas oleh kelompok Maronit, tidak mampu mengangkat kepentingannya dengan wacana politik yang tegas. Karena kondisi-kondisi sosial dan ekonominya belum memungkinkan mereka tumbuh sampai pada tingkat tertentu dimana mereka punya kemampuan maksimal untuk mengangkat kepentingannya sebagai kelas sosial. Apalagi, kekuasaan yang menindas mereka adalah kekuasaan yang menampilkan dirinya sebagai kelompok agama yang sek-



Al Azhar di tengah kota Kairo

tarian yang menggunakan simbol-simbol agama, dan bukan sebagai kelas sosial. Selanjutnya, kesadaran tertindas yang dialami kelompok-kelompok marjinal di Libanon, beralih menjadi satu bentuk perlawanan yang berdasar sektarianisme pula (apakah itu Syi'ah, Druz, atau kelompok Sunni). Puncaknya, meletuslah apa yang dikhawatirkan semua orang: perang saudara yang berkecamuk selama beberapa tahun di Libanon.²⁷

Selain itu, ada lagi tawaran yang diajukan al-Jabiri dalam konteks sekularisasi ini, dalam pengertian *fashl al-din 'an al-siyāsah*, bukan *fashl al-din 'an al-daulah*, seperti diterangkan di atas. Yakni dengan merujuk kepada pengalaman sejarah Islam klasik. Menurutnya, model negara yang dibangun Nabi dan yang kemudian dilanjutkan para khulafaur rasyidin yang empat, merupakan model negara *futuhâh*, yaitu model yang muncul karena adanya pembebasan atas beberapa wilayah di Semenanjung Arabia. Dalam model ini, yang memegang tampuk pimpinan adalah para panglima bala tentara perang yang pada saat bersamaan juga berfungsi sebagai tokoh agama. Sementara di lapisan dasarnya adalah rakyat yang kesemuanya berfungsi sekaligus sebagai tentara untuk *futuhâh*. Jadi, saat itu tidak ada pemilahan antara apa yang dikenal saat ini dengan "masyarakat politik"

(*political society*), yakni para apartur negara dan birokrasi, dan yang disebut "masyarakat sipil" (*civil society*), yang terdiri dari para ulama, pengikut partai politik dan asosiasi-asosiasi sosial. Baru pada masa khalifah Mu'awiyah, lanjut al-Jabiri, muncul pemisahan yang tegas antara *umara* (pemerintah) dan ulama, dan antara tentara dan rakyat. Ini dilukiskan oleh tokoh fiqih dari kalangan Mazhab Maliki, Ibn al-Arabi:

"sebelum masa ini, dan di masa awal Islam, para *umara* merupakan ulama sekaligus, sedang rakyatnya adalah juga sekaligus anggota militer. ... namun kemudian Allah menentukan yang lain dengan penuh kebijaksanaannya. Para ulama akhirnya menjadi satu kelompok tersendiri, dan para *umara* dalam kelompok lainnya. Sementara rakyat berada di satu sisi, dan militer menempati posisinya sendiri dan sudah terpisah dari rakyat."²⁸

Menurut al-Jabiri, proses pemisahan antara ulama dan *umara*, antara rakyat dan tentara, merupakan bagian dari proses "sekularisasi", yakni pemisahan antara fungsi kaum agamawan dan fungsi kaum politisi dan negarawan, dan juga fungsi tentara dan rakyat pada umumnya. Dan model negara semacam ini tidak mungkin lagi bisa diwujudkan saat ini. Karena kondisi *futuhâh* saat itu secara spesifik menghendaki adanya pengintegrasian fungsi ulama dengan *umara*, dan rakyat dengan tentara. Sementara model negara itu sendiri tidaklah ditentukan dengan pasti oleh ajaran Islam. Dengan demikian, kondisi "sekularisasi" itulah yang hingga kini terjadi di berbagai belahan dunia Islam. Soalnya, tidak mungkin lagi mengharapkan penyatuan peran *umara* yang sekaligus ulama, dan rakyat keseluruhan yang bertindak sebagai tentara.²⁹ Dan yang terisa hingga kini, menurut al-Jabiri, adalah

“penyelenggaraan negara atas dasar kemaslahatan dan manfaat bagi rakyat secara keseluruhan. Namun, bukan dengan cara seperti yang dilakukan Muawiyah yang bersandar secara eksklusif pada kepentingan suku dan kelompoknya saja, tapi dengan cara yang sesuai dengan semangat zaman kita sekarang ini, yaitu dengan cara yang menyertakan seluruh rakyat dalam memilih pemimpinnya, disertai kontrol terhadap kekuasaan sesuai dengan aturan-aturan yang berlaku dalam konteks politik modern.”³⁰



Muhammad Abed al-Jabiri

Sumber: Dak Pribadi

Dan itulah prinsip demokrasi yang didambakan al-Jabiri. Tapi soalnya kemudian apakah umat Islam sudah siap berdemokrasi? Di sinilah persoalannya. Umat Islam memang menerima demokrasi dan bahkan menjadikannya sebagai prinsip dalam berpolitik dan bernegara yang perlu diwujudkan di alam realitas. Namun, sayangnya, lanjut al-Jabiri, semangat demokrasi yang dipahami umat Islam masih perlu dipertanyakan. Soalnya, demokrasi dalam pengertian modern adalah sistem yang menghendaki adanya pembagian kekuasaan, *syarik* atau *power-sharing*. Dalam pengamatan al-Jabiri,

“salah satu karakteristik negara-negara di dunia Arab, baik di masa lalu maupun kini, adalah mereka menafikan adanya “syarik” (*power sharing*) dalam kekuasaan. Sementara demokrasi pada intinya mengharuskan adanya “syirik” dalam pemerintahan.”³¹

Mengapa demokrasi mengharuskan adanya “syirik” dalam politik seperti dikatakan al-Jabiri? Baginya, ber-*tauhid* dalam teologi merupakan kewajiban bagi segenap pemeluk agama Islam. Dan melakukan syirik dalam konsep Ketuhanan merupakan sebuah pelanggaran terhadap keyakinan. Siapapun pasti mengakuinya. Namun, soalnya jadi lain, bila berkenaan dengan masalah politik. Apakah politik juga mengenal “tauhid”, dalam arti kesatuan penguasa, kekuasaan tunggal yang tidak terbagi-bagi,

kesatuan ummah yang eksklusif dan juga kesatuan bangunan politik? Politik modern mengakui pluralisme, pembagian kekuasaan atau *trias politica*, yakni adanya pembagian kekuasaan antara yudikatif, legislatif dan eksekutif, juga pembagian kekuasaan antar berbagai kelompok dan golongan. Dalam sejarahnya, umat Islam hanya mengenal sistem penguasa tunggal, yang kepadanya seluruh kekuasaan dimandatkan, mulai dari kekuasaan legislatif, eksekutif dan yudikatif, serta tidak menga-

kui hak-hak kelompok agama lain dalam kekuasaan. Maka, tidak heran bila sistem khilafah tidak jauh dari sistem despotik yang dikenal dunia Timur pada umumnya.³²

Pertanyaannya kemudian bisakah umat Islam menerima konsep “syirik” dalam politik, yakni pembagian kekuasaan dan pengakuan terhadap pluralisme, yang ditandai dengan kemunculan banyak partai, beragamnya kelompok agama dan etnis yang punya kepentingannya masing-masing? Tentu saja, jawabannya bisa afirmatif bila umat Islam, seperti disebut al-Jabiri, bersedia melakukan perubahan epistemologis dalam pemikiran politik, yang tidak lagi berbicara soal tauhid dalam politik, apalagi mencampuradukkan antara tauhid sebagai doktrin keyakinan dan tauhid dalam arena politik. Namun, jawabannya bisa pula negasi, dalam arti umat Islam tidak pula bisa menerima konsep “syirik” dalam politik dan kekuasaan. Dan itu berarti umat Islam belum bersedia berdemokrasi secara substansial, cuma di kulit dan tidak sepenuhnya membawa perubahan apa-apa dalam perilaku politiknya. Dan itu berarti umat Islam belum bisa “menyertakan seluruh rakyat dalam memilih pemimpinnya, disertai kontrol terhadap kekuasaan sesuai dengan aturan-aturan yang berlaku dalam konteks politik modern”.

Sebagai kesimpulan, akan dikemukakan kalimat akhir al-Jabiri dalam soal ini:

"Pada akhirnya, pemikiran Islam Arab kontemporer dituntut untuk melakukan kritik sosial, kritik ekonomi, dan juga kritik nalar, nalar "spekulatif" ('aql "mu'jarad") dan nalar politik. Tanpa adanya beberapa kritik semacam ini, dengan penuh semangat ilmiah, maka setiap pembicaraan dan wacana tentang *Nahdhal*, kemajuan, dan persatuan dalam konteks dunia Arab, semuanya hanya berakhir jadi impian dan angan-angan belaka. Dan upaya yang kami lakukan dalam buku ini dan dalam beberapa buku lainnya, tidak lain hanya berupa rintisan awal. Dan proyek tersebut tetap terbuka untuk waktu yang berjangka panjang ..."¹³

Catatan:

¹ Triloginya tersebut terdiri dari tiga buku, yang masing-masing berjudul: *Takwîn al-'Aql al-'Arabi* (Formasi Nalar Arab, 1982), *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Struktur Nalar Arab, 1986) dan *al-'Aql al-Siyâsi al-'Arabi* (Nalar Politik Arab, 1990). Semuanya diterbitkan oleh Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah, Beirut, Libanon.

² al-Jabiri menimba sebagian konsep "*naqd al-aql al-siyâsi*"-nya dari filsuf Perancis Michel Foucault dan dari pemikir Marxis Régis Debray. Lihat M. Foucault, "Omnes et singulatum: Vers une critique de la raison politique". *Le Debat* (Paris), no. 44, November 1986, dan R. Debray, *Critique de la raison politique* (Paris: Gallimard, 1981).

³ Muhammad Abed al-Jabiri, *Wijbah al-Nazhr nahw T'adab Binâ' Qadlâyâ al-Fikr al-'Arabi al-Mu'âshir* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafiy al-'Arabiyy, 1992), h. 83-90. Uraian lengkap dan detail tentang proses sejarah kemunculan konsep-konsep yang berkaitan dengan nalar politik Arab, lihat al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyâsiyy al-'Arabiyy: Muhaddidâh wa Tajalliyyâtuh* (Beirut: Markaz al-Wihdah al-Arabiyyah, 1992) cet. II.

⁴ al-Jabiri, *Wijbah*, op. cit., h. 89.

⁵ Seperti dikutip dalam Ibid., h. 101. Tentang kritik analisa wacana atas teks di atas lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *al-Khithâb al-'Arabiyy al-Mu'âshir: Dirasah Tablîliyyah Naqdiyyah* (Wacana Pemikiran Arab Kontemporer) (Beirut: Markaz al-Dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah, 1992), h. 67-68.

⁶ al-Jabiri, *Wijbah*, op. cit., h. 103.

⁷ Ibid., h. 107-108.

⁸ Ibid., 108.

⁹ al-Jabiri, *al-Khithâb*, op. cit., h. 100.

¹⁰ al-Jabiri, *Wijbah*, op. cit., h. 110, dan al-Jabiri, *al-Khithâb*, op. cit., h. 99-100.

¹¹ Uraian lengkap tentang adanya sesuatu yang tak terkatakan (*not-said* atau *never-said*) dalam wacana politik Arab ketika mengangkat wacana "sekularisasi" dan "syura", dan bukan "demokrasi", lihat al-Jabiri, *al-Khithâb*, op. cit., h. 65-103.

¹² al-Jabiri, *Wijbah*, op. cit., h. 109-110.

¹³ Yang dimaksud dengan kaum Salafiyah adalah para

pemikir yang orientasi pemikirannya tertuju kepada kerangka tardisi Islam klasik, dan menentang ide-ide yang berasal dari Barat. al-Jabiri memasukkan di antara mereka Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Sayid Qutb, dsb. Lihat al-Jabiri, *al-Khithâb*, op. cit., khususnya bab II.

¹⁴ al-Jabiri, *Wijbah*, op. cit., h. 111.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Inilah yang dilakukan al-Jabiri dalam proyek kritik nalar Arab dan juga dalam kritik nalar politik Arab-nya. Lebih jauh mengenai kritik al-Jabiri atas paradigma kaum Salafi dan kaum modernis, lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *Nahnu wal-Turâts: Qirâ'at Mu'âshirah fi Turâtsina al-Falsafi* (Casablanca: al-Markaz al-Tsaqafiy al-'Arabiyy, 1986), cet. V, khususnya Bab Pendahuluan. Berkaitan dengan kritik atas wacana politik modern mereka, lihat al-Jabiri, *al-Khithâb*, op. cit., Bab I dan II. Lihat juga al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyâsiyy*, op. cit.

¹⁷ al-Jabiri, *Wijbah*, op. cit., h. 125.

¹⁸ Sebutan *mustabid adil* dipakai Muhammad Abduh dalam salah satu artikelnya yang berjudul "Bangsa Timur hanya akan bangkit dengan adanya penguasa otoriter yang berkeadilan" ("*innama yunhadl bi-l syarq mustabid âdil*"). Gejala schizoprenia yang dihadapi kaum Salafi, seperti Muhammad Abduh, ini berkaitan dengan soal hubungan demokrasi dan *syura*, dibahas lebih lanjut oleh al-Jabiri dalam *al-Khithâb*, 87-103.

¹⁹ al-Jabiri, *Wijbah*, op. cit., h. 125.

²⁰ Ibid., h. 126.

²¹ Ibid., h. 127.

²² Baca al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyâsiyy*, op. cit., h. 363-374.

²³ Ibid., h. 373.

²⁴ al-Jabiri mencatat adanya tiga faktor penting yang menentukan dalam sejarah politik Islam, yaitu faktor *ghanimah* (sistem ekonomi tributair), *qabilah* (pengelompokan berdasar agama dan suku) dan faktor *aqidah* (sistem keyakinan dan kepercayaan). Lihat al-Jabiri, Ibid., Bab 1-6.

²⁵ al-Jabiri, *Wijbah*, op. cit., h. 114.

²⁶ Ibid., h. 114-115.

²⁷ Ibid., h. 115.

²⁸ Dikutip dari al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyâsiyy*, op. cit., h. 234.

²⁹ al-Jabiri, *al-Islâm laisa Kanîsah*, dalam Hassan Hanafi dan Muhammad Abed al-Jabiri, *Hiwâr al-Maqsyriyy wal Maghrib* (ed. Faishal Jalul) (Kairo: Madbouli, 1990), h. 47-49. Buku ini berisi polemik antara al-Jabiri dan Hassan Hanafi, intelektual Kiri Islam dari Mesir, yang disertai tanggapan sejumlah pemikir Arab atas polemik tersebut.

³⁰ Ibid., h. 49.

³¹ al-Jabiri, *Wijbah*, op. cit., h. 133-134.

³² Ibid., h. 134-136.

³³ al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyâsiyy*, op. cit., h. 374. Tentang komentar sejumlah intelektual Arab atas proyek "kritik nalar politik" al-Jabiri ini, lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *al-Turâts wal Hadâtsah: Dirâsâh wa Mumâqasyâh* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafiy al-'Arabiyy, 1991), h. 337-360.