

## LANDAS-BANGUN TEOLOGIS DEMOKRASI PERSPEKTIF AL-JABIRI

**Moch. Muwaffiqillah**  
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Kediri  
wafiqmuhammad@iainkediri.ac.id

### Abstract

*The struggle between Islam and democracy is a struggle between a religious institution and the state system. Islam was born in a world reality that does not have a stable power such as the state. According to al-Jabiri, political problems in Islam only started when there was a meeting between the Ansar and the Muhajirin at Saqifah Bani Saidah, after the Prophet's death, to determine the caliph. This paper will examine the theological foundations of democracy from the perspective of Muhammad 'Abid al-Jabiri, a Moroccan Islamic thinker who in his early writings elaborated on Arabic Reason (al-'Aql al-'Araby) which has attracted much attention from Muslims for his skill in explaining formation (takwin) and structure (bunyah). In contrast to Arab reasoning which is more concerned with epistemological frameworks, the conception of democracy that al-Jabiri elaborates on is also interesting because even though he accepts democracy, it does not necessarily comply with the conditions of democracy that usually develop in the West.*

**Keywords:** *Islam, Democracy, Theology, al-Jabiri*

**P**ergulatan antara Islam dan Demokrasi adalah pergulatan antara sebuah institusi keagamaan dengan sistem kenegaraan. Islam terlahir dalam sebuah realitas dunia yang tidak memiliki kekuasaan stabil semisal negara. Menurut al-Jabiri, persoalan politik dalam Islam baru di mulai saat ada pertemuan antara kaum Anshar dengan Muhajirin di Saqifah Bani Saidah, setelah wafat Rasul, untuk menentukan khalifah. Pertemuan ini di anggap sebagai rujukan utama (ithar marji`i ra'isi) bagi umat Islam --khususnya kaum Sunni-- dalam membangun sistem khilafah dan perilaku politikmuslim. Namun, dalam

pertemuan yang menghasilkan keputusan yang mengangkat Abu Bakar sebagai khalifah pengganti Rasul, sampai sejauh itu, belum memberikan gambaran yang jelas tentang sistem dan bentuk negara. Sebab, persoalan politik umat Islam saat itu dibatasi pada figur yang akan menjadi penguasa bagi kaum muslimin dan bukan pada negara sebagai sebuah intuisi dan sistem.

Karenanya tulisan ini akan mengkaji tentang landas-bangun teologis demokrasi perspektif Muhammad 'Abid al-Jabiri, seorang pemikir Islam Maroko yang dalam banyak tulisannya awal menguraikan Nalar Arab (*al-'Aql al-'Araby*) yang menyita banyak perhatian umat Islam atas kepiawaiannya menguraikan formasi (*takwin*) dan struktur (*bunyah*)-nya. Berbeda dengan nalar Arab yang lebih banyak berkutat pada rerangka epistemologis, konsepsi demokrasi yang diurai al-Jabiri juga menarik karena meskipun ia menerima demokrasi lantas tidak serta merta patuh pada syarat-syarat demokrasi yang biasanya berkembang di Barat.

### **Islam dan Negara: Konstruksi Awal**

Hal ini tercermin misalkan dalam melakukan analisis pertama terhadap motif-motif politik yang berkembang seiring dengan perkembangan dakwah Muhammad adalah menyatunya dakwah Muhammad SAW. dengan kebutuhan untuk

mendirikan negara di Madinah. Al-Jabiri menganggap bahwa periode Madinah adalah periode mendirikan negara bagi orang-orang beriman. Obyek "al-ladhīna āmanū" bermakna masyarakat Islam yang terbentuk dari kelompok Anṣār dan Muhājirīn yang kemudian disebut sebagai Ummah yang dengan itu terbentuk 'dawlah'.<sup>1</sup> Periodisasi Aqīdah ini menyatukan masyarakat secara "rūhīyah" yang secara religius disatukan oleh keimanan mereka. Imajinasi politik mereka disatukan oleh semangat keimanan yang selalu mengkaitkan kehidupan sesama manusia dengan Tuhan dengan segala pembalasan dari Tuhan, baik itu balasan kebaikan atau keburukan. Ujungnya adalah sedemikian dekatnya dimensi realitas sosial dengan realitas ketuhanan yang mengikat mereka dalam segala aktifitas dan sekaligus menjanjikan keterlanjutan antara dunia dan akhirat bukan sebagai hal yang terputus.<sup>2</sup> Namun demikian menurut Turner, masyarakat Islam tidak mengambil bentuk kesatuan sosial yang padu dan utuh tetapi tersusun dari mosaik kelompok-kelompok sosial yang terpisah dan mandiri. Pandangan khusus ini juga terkait erat dengan gagasan tradisional bahwa stratifikasi dalam Islam didasarkan pada

<sup>1</sup>al-Jābirī, *al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabīyah, 1995), 60.

<sup>2</sup>Ibid., 57-77.

pilar-pilar religius.<sup>3</sup> Stratifikasi seperti ini memposisikan umat Islam sebagai satu kesatuan strata dan memposisikan ahl al-kitāb sebagai kelas kedua dalam negara Islam.

Sejarah awal Islam tidak mengenal istilah *dawlah*. Mulai dari kepemimpinan Muḥammad saw. dan seterusnya dilanjutkan oleh al-Khulafā' al-Rāshidūn sampai Bani 'Amawīyah berkuasa istilah *dawlah* tersebut tidak digunakan dalam sistem pemerintahan sama sekali. Istilah tersebut baru digunakan setelah kemenangan revolusi 'Abbāsīyah. Pada saat itu mereka mengatakan "ini giliran kami" (*hādhihī dawlatunā*).<sup>4</sup> Selanjutnya istilah *dawlah* digunakan untuk menyebut sebuah rezim yang sedang memerintah yang dalam masa itu untuk menyebut Dawlah 'Abbāsīyah.

Perbincangan seputar hubungan antara agama dan negara terjadi dalam suasana ketika dunia Islam telah terjelma kedalam negara-bangsa (*nation-state*) dan hubungan antara ajaran, hukum serta

kepemimpinan agama disatu fihak dan negara modern difihak lain.<sup>5</sup> Hal ini berarti bahwa wacana tersebut muncul setelah runtuhnya ke-khalifah-an Turki 'Uthmānī di Istanbul dan berdirinya negara-negara bangsa yang mengatasnamakan nasionalisme.

Sebagaimana dikatakan Masykuri Abdillah,<sup>6</sup> sesungguhnya, tidak ada aturan yang jelas dalam al-Qur'an maupun hadis yang menyebutkan bentuk dan sistem negara yang harus dijalankan masyarakat muslim. Begitu pula, tidak ada aturan bagaimana mekanisme kekuasaan yang ada, apakah mesti ada pemisahan (separation of power), pembagian (distribution of power) atau penyatuan kekuasaan (integration of power) antara kekuasaan legislatif, eksekutif dan yudikatif. Pada masa Rasul, semua kekuasaan, baik eksekutif, legislatif maupun yudikatif beradaditangan Rasul. Namun, saat itu Rasul lebih bertindak sebagai seorang nabi, pemimpin keagamaan (rasul) daripada pemimpin pemerintahan, meskipun dalam beberapa kasus melaksanakan tugas-tugas sebagaimana tugas seorang kepala negara, seperti menyatakan perang, meneliti

<sup>3</sup>Bryan S. Turner, *Marxisme: Revolusi Sosial Dunia Islam* ter. Purwanto dan Tina Martiani (Bandung: Yayasan Nuansa Cendekia, 2000), 87.

<sup>4</sup>Istilah *Dawlah* digunakan dalam al-Qur'an yang berbunyi *likay lā takūna **dulatan** bayn al-aghniyā'i minikum* (agar kekayaan itu tidak hanya **berputar** pada orang-orang kaya saja diantara kalian. [Qs, al-Ḥashr; 7]). Jadi saat itu *dawlah* hanya bermakna putaran atau rotasi. Maka semenjak revolusi 'Abbāsīyah barulah istilah tersebut mengalami perluasan makna menjadi kekuasaan atau pemerintahan. Lihat al-Jābirī, *Syura: Tradisi, Partikularitas dan Universalitas*, ter. Mujiburrahman (Yogyakarta: LKiS, 2003), 16.

<sup>5</sup> Syamsu Rizal Panggabean, "Din, Dunya, dan Daulah" dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. ed. Taufik Abdullah et. all., (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, tt.), 60.

<sup>6</sup> Masykuri Abdillah, "Gagasan & Tradisi Bernegara dalam Islam: Sebuah Perspektif Sejarah dan Demokrasi Modern" dalam jurnal Tashwirul Afkar, no. 7, (Jakarta, tahun 2000), 98.

kegiatan pasar (ekonomi) dan lainnya. Sebab, semua yang dilakukan Rasul lebih untuk melaksanakan dan melindungi eksistensi risalah dan agama yang dibawanya daripada untuk mempertahankan kekuasaannya.<sup>7</sup>

Menurut al-Jābirī, paling tidak ada tiga model hubungan antara agama dan negara yang berkembang di Barat. *Pertama*, bentuk yang dikenal oleh orang Kristen di awal kelahiran agama tersebut. Saat itu negara dipimpin oleh kekaisaran Romawi, sedangkan Yesus putra Maryam dan kemudian dilanjutkan oleh para Rasūl 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 daripada 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.<sup>8</sup>

Al-Jābirī memiliki pandangan yang unik tentang relasi agama dan negara karena ia mencoba mengaitkannya dengan tradisi Islam. Karena baginya, suatu kebangkitan tidaklah 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.”<sup>9</sup> Maka dalam konteks tradisi pula al-Jābirī mengurai hubungan antara agama dan negara dalam kerangka historis. Menurutnya apakah Islam itu agama atau negara atau kedua-duanya tidaklah ada padanan maknanya dalam Islam. Solusi dari pertanyaan itu adalah melekatkan kata ‘hukum’ pada agama dan kata ‘kekuasaan’ pada kata negara.<sup>10</sup>

Hubungan antara agama dan negara dalam rujukan tradisi (*al-marji’iyah al-turāthīyah*) dibatasi oleh kerangka fakta historis bahwa Islam lahir dalam suatu

---

<sup>7</sup> Ibid.

---

<sup>8</sup> Al-Jābirī, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, ter. Mujiburrahman (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), 92-93.

<sup>9</sup> Al-Jābirī, *al-Turāth wa al-Ḥadāthah: Dirāsāt ..wa Munāqasāt* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabīyah, 1999), 33.

<sup>10</sup> Al-Jābirī, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, ter. Mujiburrahman (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), 62.

masyarakat yang tak bernegara dan bahwa negara Arab Islam tumbuh secara bertahap namun dengan cara-cara yang akseleratif. Pertumbuhan tersebut mengiringi penyebaran dakwah Islam dan kemenangan Nabi dalam berbagai peperangan khususnya adalah penaklukan Makkah yang kemudian disusul dengan penaklukan-penaklukan selanjutnya.<sup>11</sup>

Yang terjadi dalam Islam adalah terkukuhkannya negara sebagai alat agama dalam rangka mengemban misi profetis nabi Muḥammad saw. Misi kenabian ini pada gilirannya menjadikan negara yang dipimpin oleh Muḥammad saw. menjadi sangat teosentris. Setiap tindak dan keputusan selalu diambil melalui legislasi yang tertuang dalam korpus yang diwahyukan.

Tidak ada fakta sama sekali bahwa Muḥammad saw. dalam penyebaran dakwahnya berusaha mendirikan sebuah negara. Bahkan Muḥammad saw. menolak dijadikan pemimpin penduduk Makkah sebagai kompensasi baginya apabila mau meninggalkan dakwahnya. Namun ada beberapa fakta, menurut al-Jābirī, yang menegaskan perlunya kehadiran sebuah negara. *Pertama*, al-Qur'an yang diturunkan kepada Muḥammad 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 *jihād* dan penaklukan- pada akhirnya mengantarkan perkembangan dakwah Islam menjadi satu negara yang teratur dan memiliki lembaga-lembaga yang berkembang bersamaan dengan perkembangan dan perluasan geografis, peradaban dan pemikiran Islam.<sup>12</sup>

Dengan demikian hubungan agama dan negara dari telaah historis menunjukkan bahwa dalam Islam, agama tidak pernah terpisah dari negara. Karena apa yang dilakukan oleh Muḥammad 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 imperium dunia adalah sesuatu yang untuk masa dan tempatnya sangat modern. Pendek kata, Islam terlampaui modern untuk waktu dan tempat yang seperti itu.

1) *C. Dasar Pemikiran Demokrasi al-Jabiri*

<sup>11</sup> Ibid., 63.

<sup>12</sup> Ibid., 64.



Kuatnya tuntutan demokratisasi dan maraknya diskursus demokrasi tidak lain karena adanya anggapan bahwa demokrasi merupakan suatu sistem yang bisa menjamin keteraturan politik dan sekaligus mendorong transformasi masyarakat menuju suatu struktur sosial, politik, ekonomi dan kebudayaan yang lebih ideal. Ideal dalam arti manusiawi, egaliter, dan berkeadilan. Demokrasi telah diyakini sebagai sistem yang paling realistik dan rasional untuk mencegah suatu struktur masyarakat yang dominatif, represif dan otoritarian.<sup>13</sup>

Kecenderungan dan minat yang sangat kuat terhadap demokrasi ini mendorong hampir semua rezim negara-negara berkembang untuk melakukan reformasi politik dan penyesuaian-penyesuaian terhadap tuntutan yang terus meningkat. Walaupun beberapa rezim lebih memprioritaskan keamanan daripada demokrasi, mereka tetap menggunakan demokrasi sebagai retorika politik untuk mencari legitimasi. Karenanya, beberapa rezim yang otoritarian di negara berkembang tetap mengklaim pemerintahannya sebagai penganut sistem demokrasi atau setidaknya sedang dalam proses ke arah itu.<sup>14</sup>

Ada beberapa konsep pembenaran teologis dan sosiologis yang digunakan oleh sejumlah intelektual muslim dalam menerima gagasan demokrasi. Pertama, demokrasi diterima sebagai suatu keharusan sejarah. Berdasar hukum-hukum sosial, perubahan masyarakat atau suatu negara akan selalu mengalami perubahan dari bentuk yang sederhana dan tertutup menuju kepada yang lebih terbuka dan kompleks.

Kedua, beberapa intelektual muslim merumuskan titik temu antara Islam dan demokrasi melalui pencarian koherensi prinsip-prinsip atau dasar tentang pengaturan kehidupan. Islam kemudian dianggap *compatible* dengan demokrasi karena adanya koherensi nilai yang terdapat dalam Islam dengan prinsip-prinsip demokrasi.

Ketiga, pendekatan kontekstualisasi pemikiran Islam klasik. Pendekatan ini digunakan kaum tradisionalis muslim dalam rangka merespon beberapa persoalan aktual modern. Pemikiran Islam klasik telah menyiapkan seperangkat paradigma pemikiran komprehensif tentang berbagai persoalan umat manusia dari latar belakang waktu dan tempat yang berbeda dengan mengikuti alur pemikiran agama yang dianggap *legitimate*.

<sup>36</sup>Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Abdurrahman Wahid dan Amin Rais tentang Demokrasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 2.

<sup>37</sup>Syamsuddin Haris, *Demokrasi di Indonesia: Gagasan dan Pengalaman* (Jakarta: LP3ES, 1995), 3.

Menurut Komaruddin Hidayat,<sup>15</sup> ada tiga model hubungan antara agama dan demokrasi. *Pertama* adalah agama bertentangan dengan demokrasi. Ada beberapa alasan terjadinya hal ini baik argumen sosiologis, metafisis serta teologis. Secara sosiologis, agama dianggap sebagai ekspresi penderitaan sosial. Agama hanya sebagai penghibur di kala ummatnya berkeluh kesah akibat ketertindasan mereka dalam struktur sosiologis yang memarginalkan mereka. Akhirnya janji tentang surga menjadi suatu hal yang dominan dalam agama. Dengan begitu agama tidak memiliki kekuatan sama sekali untuk menumbuhkan *civil society*. Secara teologis, dan metafisis, dalam masyarakat Islam, terdapat petunjuk yang kuat pada sebagian 'Ulamā' bahwa demokrasi bertentangan dengan Islam. Secara harfiah yang mana demokrasi bermakna kekuasaan berada dalam genggaman rakyat adalah bertentangan dengan doktrin Islam yang menyatakan bahwa hanya Tuhanlah yang memiliki kekuasaan. Mengikuti logika seperti ini maka hanya apabila agama disingkirkan, manusia akan dapat menjalankan demokrasi.

*Kedua*, adalah model di mana hubungan antara agama dan demokrasi

bersifat netral. Dalam hal ini agama dan politik memiliki jalan dan logika sendiri-sendiri. Teori pemisahan agama dan politik ini populer dengan istilah sekularisasi agama.

*Ketiga*, adalah model teodemokratis, model ini berpandangan bahwa agama, baik secara teologis maupun sosiologis, sangat mendukung proses demokratisasi politik, ekonomi maupun kebudayaan. Dalam pandangan ini agama meskipun tidak secara sistematis mengajarkan praktek demokrasi namun agama memberikan etos, spirit dan muatan doktrinal yang mendorong bagi terwujudnya kehidupan demokratik.

Bagi al-Jābirī, rasionalisme dan demokrasi adalah ungkapan yang sesuai dengan kebutuhan-kebutuhan bangsa Arab. Demokrasi berarti menjaga hak-hak, hak-hak individu dan kelompok. Sedangkan rasionalisme berarti berpegang teguh pada rasio, ukuran-ukuran logika dan etikanya dalam praktek-praktek politik sehingga tidak bersandar pada hawa nafsu.<sup>16</sup> Ia menambahkan bahwa tidak ada demokrasi dan rasionalisme dalam salah satu dari sekian banyak modelnya yang bertentangan dengan Islam.<sup>17</sup>

<sup>15</sup>Komaruddin Hidayat, "Tiga Model Hubungan Agama dan Demokrasi", dalam *Demokratisasi Politik, Budaya dan Ekonomi: Pengalaman Indonesia Masa Orde Baru* ed. Elza Peldi Taher (Jakarta: Paramadina, 1994), 198-197.

<sup>16</sup>Al-Jābirī, *agama*, 110. lihat juga Idem, "Islam Bukan Gereja untuk Dipisahkan dengan Negara" dalam *Membunuh Setan Dunia: Meleburkan Timur dan Barat dalam Cakrawala Kritik dan Dialog*, ed. Jalūl Faiṣāl, ter. Umar Bukhori (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), 75.

<sup>17</sup>Al-Jābirī, *Agama*, 110.

Sedangkan pilihannya kepada demokrasi terlihat dengan jelas dalam bukunya *al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi*, untuk menjelaskan proyek kritik nalar politik Arab tersebut ia mengatakan:

Semua tulisan dalam bidang politik adalah tulisan politis yang memihak, dan kami adalah penulis politik yang berpihak pada demokrasi. Ada dua jalan dalam merealisasikan keberpihakan tersebut; pertama, adalah mementaskan kasus-kasus yang bersifat positif dan memolesnya sedemikian rupa. Kedua, menelanjangi despotisme dan menguak ambisi-ambisi ideologisnya (baik sosiologis, teologis maupun filosofis).<sup>18</sup>

Demokrasi yang ditawarkan al-Jābirī adalah sebuah bentuk dari demokrasi politik. Dengan tidak menafikan perjuangan bagi terbentuknya demokrasi sosial, ia menganggap bahwa demokrasi politik adalah sebuah awal untuk sampai pada demokrasi sosial.<sup>19</sup> Ia berargumentasi bahwa demokrasi politik dengan 'pemilihan pemerintah' sebagai pusat interaksinya, sekurang-kurangnya secara lahiriah, bertujuan untuk mencapai keadaan di mana tirani, ketidakadilan, dan pemihakan menjadi hilang dan tergantikan oleh persamaan.<sup>20</sup> Ia menganggap bahwa inilah

tujuan rakyat secara umum, yaitu lepas dari keadaan tiranik dan ketidakadilan yang simpulnya berada pada kekuasaan. Ia melanjutkan bahwa tugas berikutnya adalah mendorong sampai pada demokrasi yang sesungguhnya yaitu demokrasi sosial.<sup>21</sup>

Dalam kerangka ini, pemikiran al-Jābirī lebih tertumpu pada kekuasaan (negara) dengan segenap proses konstitusionalnya. Meski tidak menafikan pentingnya pemberdayaan terhadap masyarakat sipil, ia lebih melihat signifikansi demokrasi dari kerangka formal dengan pemerintahan sebagai pusatnya. Gerakan kultural dalam rangka penguatan *civil society* belum mendapatkan tempat dalam pemikiran al-Jābirī.

Sebagaimana disinggung, al-Jābirī tampak sangat getol menginginkan terjadinya perubahan pola ekonomi yang berpijak pada pajak (tributair) untuk beringsut dan beralih menuju pola ekonomi kapitalistik. Sebuah pola ekonomi yang, paling tidak, digerakkan oleh kekuatan rakyat dan bukan sekedar dari hasil eksploitasi sumber daya alam dengan meninggalkan sumberdaya manusia. Namun apakah perubahan menuju demokrasi ini memiliki signifikansi terhadap peningkatan ekonomi atau tidak adalah hal yang perlu diurai lebih rinci.

### **Demokrasi dan Shura**

<sup>41</sup>Al-Jābirī, *al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabī, Muḥaddidātuh wa Tajalliyātuh* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabīyah, 1990), 365.

<sup>42</sup>Al-Jābirī, al-Jābirī, *Syura: Tradisi, Partikularitas dan Universalitas*, ter. Mujiburrahman (Yogyakarta: LKiS, 2003), 4.

<sup>43</sup>Ibid., 10.

<sup>44</sup>Ibid., 15.



Berikutnya, dalam tradisi Islam, terdapat konsep *shūrā* yang kemudian disejajarkan dengan demokrasi. Bahkan bagi banyak kalangan, *shūrā* adalah bentuk ideal dari negara Islam karena *shūrā* memiliki landasan tekstual yang berbunyi *wa amruhum shūrā baynahum*. Dengan landasan tekstual ini banyak pemikir Islam beranggapan lebih baik menggunakan konsep *shūrā* daripada demokrasi yang tidak Islami. bahkan ada juga yang beranggapan bahwa *shūrā* adalah satu-satunya demokrasi yang ada di dunia.<sup>22</sup> Juga bagi banyak pihak, *shūrā* lebih memiliki makna religius karena *shūrā* yang disebut di dalam al-Qur'an adalah ciri utama yang secara integral dihubungkan dengan ketaatan kepada Tuhan.<sup>23</sup>

Sebelum melakukan analisis historis, al-Jābirī melakukan analisis bahasa. Mengutip kamus-kamus yang memiliki otoritas bahasa, *shūrā* biasa digunakan dalam kalimat: *shāwartu al-'asal* (aku mengambil madu dari tempatnya), juga ungkapan *shāwartu fulān* (aku mengemukakan pendapatku dan pendapatnya). Dengan demikian *shūrā* berarti mengambil sesuatu dari tempatnya

yakni dari seseorang yang memang pantas diambil pendapatnya.<sup>24</sup>

Selanjutnya al-Jābirī kembali melakukan analisis historis. Menurutnya konsep *shūrā* yang berlaku pada sejarah umat Islam tidak pernah mengikat kepada kepala negara untuk melaksanakan hasil keputusan *shūrā* tersebut. selain itu, *shūrā* juga tidak menentukan mengenai siapa yang harus diajak bermusyawarah.<sup>25</sup> Contoh dari pengalaman historis umat Islam adalah 'Umar b. Khaṭṭāb yang dianggap sebagai penguasa dari pemerintah yang paling ideal adalah pemerintahan yang absolut berkeadilan (*mustabid 'ādil*).<sup>26</sup>

Sehingga dengan demikian para ahli *uṣūl* dan kalangan *fuqāhā'* tidak menetapkan ayat tentang *shūrā* sebagai pembuatan hukum *sharī'ah*. Namun hanya merupakan ayat yang mengajarkan etika.<sup>27</sup> Konsep *fiqh* hanya berbicara bahwa khalifah bertanggung jawab kepada Tuhan dan tidak kepada mereka yang membaiainya. Juga tidak ada wahyu yang diturunkan bahwa pemerintah harus mengikuti kemauan publik baik elit maupun awam.

Dengan demikian meskipun secara implisit al-Qur'an menggambarkan adanya

<sup>45</sup>Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru* ter. Imron Rosyidi, et. al. (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2000), 302.

<sup>46</sup>Mumtaz Ahmad, "The Contact for the Appointment of the Head of an Islamic State" dalam *State, Politic and Islam*, ed. Mumtaz Ahmad (Washington: American Trust Publication, 1986), 76.

<sup>47</sup>Al-Jābirī, *Syura*, 26.

<sup>48</sup>Ibid.

<sup>49</sup>Idem, *Wijhat al-Nazar Naḥw l'ādat Binā' Qaḍāyā al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āṣir* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabīyah, 1994), 103.

<sup>50</sup>Ibid.

suatu praktek yang memiliki nilai paralel dengan demokrasi yaitu *shūrā*, maka secara historis belum pernah terjadi praktek *shūrā* yang berimplikasi terhadap pembatasan kekuasaan kepala negara. Tetap saja *shūrā* dalam historitasnya adalah sebuah konsep etik dan bukan konsep politik dalam tradisi kenegaraan dalam Islam. Bagi al-Jābirī, pandangan bahwa *shūrā* adalah konsep politik yang memiliki status hukum secara *fiqhīyah* adalah ahistoris.

Pemikiran bahwa *shūrā* adalah sebuah konsep politik yang memiliki implikasi 'wajib' bagi pemerintah untuk melaksanakannya sebagai contoh adalah pandangan Fazlur Rahman yang mengatakan bahwa ayat *wa amruhum shūrā bainahum* memiliki arti bahwa "perkara mereka diputuskan dengan konsultasi secara mutual" dengan demikian *shūrā* adalah, lanjut Rahman, bukan berarti bahwa seseorang meminta pertimbangan kepada orang lain. Tetapi lebih dari itu adalah *mutual advice* melalui *mutual discussion* dalam keadaan yang sejajar. Hal ini mengimplikasikan secara langsung bahwa seorang pemimpin eksekutif tidak bisa menolak sebuah diskusi melalui *shūrā* tersebut.<sup>28</sup>

Contoh lain adalah pandangan al-Mawdūdī yang menganggap *shūrā* sebagai

unsur pemerintahan Islam. Dalam hal ini al-Mawdūdī juga mengutip ayat yang sama yang menunjukkan bahwa urusan masyarakat harus ditangani dengan konsultasi bersama, *shūrā*, di kalangan seluruh muslim. Islam tidak menunjukkan bentuk khusus konsultasi ini. Namun prinsip *shūrā* menekankan supaya seluruh pihak yang terkait dengan keputusan harus dilibatkan dalam konsultasi baik langsung maupun melalui wakil mereka. Dengan demikian menurut al-Mawdūdī, *shūrā* telah menjadikan negara Islam sebagai negara yang demokratis. Menurutnya nama yang cocok untuk negara Islam adalah teokrasi, akan tetapi karena ada konotasi kekuasaan oleh pendeta yang mengatasnamakan Tuhan, al-Mawdūdī menciptakan nama baru yaitu teodemokrasi (*theodemocracy*).<sup>29</sup>

Dengan demikian ketika Islam baik secara tekstual maupun historis tidak menentukan pilihan tentang corak dari suatu negara, maka yang tersisa bagi al-Jābirī adalah keharusan melakukan ijtihad melalui ungkapan nabi; "*kamu lebih mengetahui tentang urusan duniamu.*" Maka dengan demikian penerimaan terhadap konsep demokrasi adalah suatu hal yang niscaya.

Al-Jābirī memiliki gambaran tersendiri tentang *shūrā* tersebut.

<sup>51</sup>Fazlur Rahman, "The Principle of Shura and the Role of the Ummah in Islam" dalam *State, Politic and Islam* ed. Mumtaz Ahmad ( Washington: American Trust Publication,1986) 91

<sup>52</sup>Syamsu Rizal Panggabean, "Din, Dunya, dan Daulah" dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* ed. Taufik Abdullah, et. al. (Jakarta: PT Ictiar Baru Van Hoeve, tt.), 70.

Menurutnya *shūrā* memiliki nilai-nilai etik yang paralel dengan demokrasi. 'Nilai etik,' karena teks-teks yang menjelaskan prinsip-prinsip ini bukanlah teks-teks hukum atau sekurang-kurangnya dianggap demikian.<sup>30</sup> Hal inilah kemudian yang menyebabkan lapangan ijtihad di bidang pemerintahan menjadi luas dan tak terbatas kecuali oleh idealitas-idealitas yang ditetapkan oleh Islam.

Menurutnya, seluruh proses pembangunan pemikiran politik kontemporer harus dimulai dengan mencanangkan tiga prinsip etika Islam yaitu musyawarah, distribusi kekuasaan, dan rasional. Penentuan metode pelaksanaan "musyawarah" melalui pemilu yang bebas dan demokratis, pembatasan masa jabatan kepala negara dalam sistem republik, pentingnya eksekutif bertanggung jawab kepada parlemen baik dalam sistem kerajaan maupun republik, pembatasan wewenang masing-masing kepala negara, pemerintah dan parlemen sehingga parlemen menjadi satu-satunya sumber kekuasaan.<sup>31</sup>

Dengan demikian ia bersikukuh bahwa *shūrā* dan demokrasi adalah dua hal yang berbeda.<sup>32</sup> Karena menjadi jelas bahwa *shūrā* adalah nilai etika Islam yang secara tekstual dan kontekstual kesejarahan ummat Islam tidaklah pernah

mengikat sebagai suatu hukum. Sedangkan demokrasi adalah suatu aturan meskipun dibuat oleh manusia namun memiliki kekuatan yang mengikat.

Dalam perspektif ini, maka penafsiran-penafsiran yang menyebut bahwa *shūrā* adalah demokrasi dapat dianggap sebagai hal yang ahistoris. Dan bisa jadi mereduksi makna etis dari nilai ayat tersebut, karena ketika dibakukan dalam seperangkat aturan 'demokrasi' ini, akan terjadi distorsi-distorsi atas nilai etis tersebut. Juga, sebagaimana diketahui secara umum, meskipun demokrasi adalah sistem pemerintahan yang terbaik sekarang ini, bukan berarti tidak ada keburukan-keburukan di dalamnya.

Dengan demikian sebenarnya posisi al-Jābirī adalah menempatkan *shūrā* dalam konteks etika Islam dan demokrasi dalam konteks hasil ijtihad manusia dalam menarik nilai etik tersebut dalam dimensi praktis. Maka demokrasi dalam pemikiran al-Jābirī ini malah memiliki justifikasi etis yang ia gali dari al-Qur'an.

Terakhir, dalam menjustifikasi penerimaan tentang Demokrasi secara teologis, bagi al-Jabiri, ketika menyembah kepada Tuhan harus melakukan peng-Esaan (*tawhīd*), maka dalam konteks bernegara harus melakukan sekutu (*shīrk*) dengan keyakinan bahwa segala sesuatu yang selain Tuhan adalah plural maka harus ada persekutuan dalam kekuasaan.

<sup>30</sup>Al-Jābirī, *Agama*, 88.

<sup>31</sup>Ibid., 89.

<sup>32</sup>Idem, *Syura*, 22.

Inilah yang harus diimplementasikan dalam bentuk pembagian kekuasaan.<sup>33</sup>

### **Demokrasi dalam Logika Keagamaan**

Bagi al-Jabiri, seluruh proses pembangunan pemikiran politik kontemporer harus dimulai dengan mencanangkan tiga prinsip etika Islam yaitu musyawarah, distribusi kekuasaan, dan rasional. Penentuan metode pelaksanaan “musyawarah” melalui pemilu yang bebas dan demokratis, pembatasan masa jabatan kepala negara dalam sistem republik, pentingnya eksekutif bertanggung jawab kepada parlemen baik dalam sistem kerajaan maupun republik, pembatasan wewenang masing-masing kepala negara, pemerintah dan parlemen sehingga parlemen menjadi satu-satunya sumber kekuasaan.<sup>34</sup>

Dengan demikian ia bersikukuh bahwa *shūrā* dan demokrasi adalah dua hal yang berbeda.<sup>35</sup> Karena menjadi jelas bahwa *shūrā* adalah nilai etika Islam yang secara tekstual dan kontekstual kesejarahan ummat Islam tidaklah pernah mengikat sebagai suatu hukum. Sedangkan demokrasi adalah suatu aturan meskipun dibuat oleh manusia namun memiliki kekuatan yang mengikat.

Dalam perspektif ini, maka penafsiran-penafsiran yang menyebut bahwa *shūrā* adalah demokrasi dapat

dianggap sebagai hal yang ahistoris. Dan bisa jadi mereduksi makna etis dari nilai ayat tersebut, karena ketika dibakukan dalam seperangkat aturan ‘demokrasi’ ini, akan terjadi distorsi-distorsi atas nilai etis tersebut. Juga, sebagaimana diketahui secara umum, meskipun demokrasi adalah sistem pemerintahan yang terbaik sekarang ini, bukan berarti tidak ada keburukan-keburukan di dalamnya.

al-Jābirī menempatkan *shūrā* dalam konteks etika Islam dan demokrasi dalam konteks hasil ijtihad manusia dalam menarik nilai etik tersebut dalam dimensi praktis. Maka demokrasi dalam pemikiran al-Jābirī ini malah memiliki justifikasi etis yang ia gali dari al-Qur’an.

Dengan demikian ketika Islam baik secara tekstual maupun historis tidak menentukan pilihan tentang corak dari suatu negara, maka yang tersisa bagi al-Jābirī adalah keharusan melakukan ijtihad melalui ungkapan nabi; “*kamu lebih mengetahui tentang urusan duniamu.*” Maka dengan demikian penerimaan terhadap konsep demokrasi adalah suatu hal yang niscaya.

Namun meskipun demikian, sekularisasi yang dihasilkan oleh al-Jabiri sama sekali tidak pernah menyentuh konstruksi hubungan agama-negara. Hasil ijtihad yang dikembangkan tidak sampai pada keharusan pemisahan antara agama dan negara. Padahal di sinilah titik

<sup>33</sup>Ibid., 37

<sup>34</sup>Ibid., 89.

<sup>35</sup>Idem, *Syura*, 22.

krusialnya yang menggambarkan betapa konstruksi demokrasi mensyaratkan adanya pemisahan agama dan negara. Al-Jabiri malah menganjurkan pemisahan agama dengan politik sebagai solusi yang menjembatani demokrasi dan negara berbasis agama.

Pemikiran al-Jābirī tentang *faṣl al-dīn ‘an al-siyāsah* satu sisi menunjukkan upayanya untuk menyerahkan bentuk kekuasaan negara kepada *ijtihād* umat Islam sendiri. Pemberian wewenang kepada rasio manusia adalah untuk menentukan bentuk negara dan bagaimana negara tersebut dikelola oleh umat Islam. Dari sini tampaknya pilihan al-Jābirī terhadap konsep demokrasi dijustifikasi. Namun di sisi lain pemberian wewenang kepada rasio manusia untuk menentukan negara ini tidak dapat menggeser pendapat al-Jābirī untuk memilih pemisahan agama dari negara.

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 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 yang kemudian dianggap akan menghambat proses rasionalisasi politik karena hambatan-hambatan yang bersifat primordialistik. Padahal, al-Jābirī jelas-jelas mengajukan rasionalisme sebagai pintu gerbang untuk memasuki wilayah kehidupan yang modern, terlebih karena proses *faṣl al-dīn ‘an al-siyāsah* membutuhkan rasionalisme, sedangkan negara yang terintegrasi dengan agama pastilah –dalam batas-batas tertentu– memiliki dimensi kemutlakan.<sup>36</sup> 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 sistemik terhadap agama. Dengan begitu problem sulitnya melakukan pemisahan agama dari politik tetap tidak terjawabkan jika pemisahan agama dari negara tidak terjadi. Sehingga, tawaran yang diajukannya dengan logika dan argumentasinya tentang pemisahan agama dari politik sulit sekali untuk dianggap sebagai hal yang realistis.

Konsep ini pada umumnya dipergunakan untuk melakukan sekularisasi terhadap jeruji tekstualitas yang selama ini diortodoksikan oleh para

---

<sup>36</sup> Dan bahkan pemikiran hukum maupun *aqīdah* yang diderivasi dari wahyu (agama) akan menjadi pasti, *rigid*, dan dogmatis. Muhammad Arkoun, *Islam*, 117.



tokoh agama. Al-Jābirī mengangkatnya kembali agar ia tidak terjebak dalam jeruji tekstualitas seperti yang dilakukan oleh para pemikir sebelumnya yang ujung-ujungnya hanya menunda serta tidak sepenuh hati menerima demokrasi sebagai *world view* bagi bangsa Arab-Islam.

Hal ini menjadi mainstream pemikiran al-Jābirī sebagaimana dalam tulisan-tulisan sebelumnya ia nampak memiliki kecondongan yang amat kuat terhadap pemikiran Ibn Hazm, seorang tokoh Zahiriyah, yang menolak adanya makna implisit dibalik apa yang telah secara eksplisit disebutkan di dalam al-Qur'an. Dalam konteks ini, Ibn Hazm, sebagaimana dikutip oleh al-Jābirī menyatakan bahwa jika nash tidak membicarakan sesuatu tentang realitas tertentu maka tentu adalah kewenangan rasio untuk melakukan ijtihad-ijtihad demi kemaslahatan ummat. Selanjutnya untuk mengukuhkan ungkapan ini ia melanjutkan bahwa jika masih diperlukan pemaknaan dan interpretasi terhadap ayat-ayat al-Qur'an tersebut berarti tugas rasul belumlah tuntas dan diperlukan rasul baru untuk melakukannya.

Ada pemikiran kontradiktif bahkan kesewenang-wenangan dalam penjelasan al-Jabiri tentang *shūrā* sebagai nilai etis dan demokrasi sebagai dimensi praktisnya sebagai hasil ijtihad manusiawi. Pertama, kontradiksi ini bermula dari akar historis

dari kedua terminologi tersebut yang masing-masing berbeda. *Shūrā* tentu berakar dari tradisi keagamaan dalam hal ini keislaman, sedangkan demokrasi berasal dari tradisi Barat. Keduanya tidaklah pernah bertemu dan berdialektika apalagi yang satu menghasilkan yang lainnya. Masing-masing berdiri sendiri dengan memangku problematikanya sendiri-sendiri.

Kedua, *shūrā* yang diklaim al-Jabiri sebagai nilai etis telah menemukan aktualisasinya dalam sejarah peradaban 'kenegaraan' Islam. Dengan segala kekurangan dan kelebihan *shūrā* telah menjadi tradisi 'bernegara dan berislam' namun belum pernah menjadi demokrasi dalam makna apapun. *Shūrā* telah diklaim dipraktikkan oleh rezim apapun dan manapun dalam tradisi kenegaraan Islam dan belum pernah dari sekian tradisi itu disebut sebagai praktik demokrasi, meskipun banyak pihak mengklaim sebagai benih dari demokrasi semisal pemilihan Khalifah 'Umar Ibn al-Khattab oleh *Ahl Hall wa al-'Aqd*. Tetapi tampaknya asas kekuasaan yang masih menyatu sebagai kekuasaan agama belum memungkinkan untuk disebut dan dianggap sekalipun sebagai 'benih' dari demokrasi. Di sisi lain, demokrasi memiliki historisitasnya sendiri dengan segera peristiwa yang membawa bangsa Eropa memapaki jalan hidup mereka.

Ketiga, *shūrā* dan demokrasi meskipun memiliki beberapa kesamaan namun secara terminologis memaksudkan pada perihal yang berbeda. Dalam konsepsi *shūrā* terkandung kepasrahan dan ketertundukan dalam agama di mana *shūrā* adalah perintah keagamaan yang dalam banyak perspektif keputusannya tidak mengikat dan otoritasnya berada di bawah terminologi-terminologi keagamaan lainnya semisal fatwa. Sedangkan dalam konsepsi demokrasi terkandung makna otoritas tertinggi bahkan kedaulatan tertinggi yang berada di tangan rakyat. Karenanya melalui terminologi demokrasi

rakyat mendapatkan posisi yang amat utama dalam konstalasi politik.

### Kesimpulan

Perihal yang dapat disimpulkan kemudian adalah dalam konstruksi teoritiknya tentang demokrasi nampak bahwa al-Jabiri berkehendak untuk memasung demokrasi dalam logika agama. Baginya pijakan dasar keagamaan sebagai *al-iṭar al-marjī* amatlah penting. Bahkan, begitu pentingnya tawarannya tentang demokrasi yang seharusnya menyuguhkan pemikiran yang menarik menjadi tidak berdaya dalam kuasa logika agama.

### Bibliography

- Abdillah, Masykuri. "Gagasan & Tradisi Bernegara dalam Islam: Sebuah Perspektif Sejarah dan Demokrasi Modern" dalam jurnal *Tashwirul Afkar*, no. 7, Jakarta, tahun 2000.
- Ahmad, Mumtaz. "The Contact for the Appointment of the Head of an Islamic State" dalam *State, Politic and Islam*, ed. Mumtaz Ahmad. Washington: American Trust Publication, 1986.
- Al-Jābirī, "Islam Bukan Gereja untuk Dipisahkan dengan Negara" dalam *Membunuh Setan Dunia: Meleburkan Timur dan Barat dalam Cakrawala Kritik dan Dialog*, ed. Jalūl Faiṣāl, ter. Umar Bukhori. Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Al-Jābirī, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, ter. Mujiburrahman. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.
- Al-Jābirī, *al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabī, Muḥaddidātuh wa Tajalliyātuh*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabīyah, 1990.
- Al-Jābirī, *al-Turāth wa al-Ḥadāthah: Dirāsāt ..wa Munāqasāt* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabīyah, 1999.
- al-Jābirī, *Syura: Tradisi, Partikularitas dan Universalitas*, ter. Mujiburrahman (Yogyakarta: LKiS, 2003), 16.

- Al-Jābirī, *Wijhat al-Nazar Nahw I'adat Binā' Qaḍāyā al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āṣir* . Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabīyah, 1994.
- Bryan S. Turner, *Marxisme: Revolusi Sosial Dunia Islam* ter. Purwanto dan Tina Martiani (Bandung: Yayasan Nuansa Cendekia, 2000.
- Haris, Syamsuddin. *Demokrasi di Indonesia: Gagasan dan Pengalaman*. Jakarta: LP3ES, 1995.
- Hidayat, Komaruddin. "Tiga Model Hubungan Agama dan Demokrasi", dalam *Demokratisasi Politik, Budaya dan Ekonomi: Pengalaman Indonesia Masa Orde Baru* ed. Elza Peldi Taher. Jakarta: Paramadina, 1994.
- Masdar, Umaruddin. *Membaca Pikiran Abdurrahman Wahid dan Amin Rais tentang Demokrasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Panggabean, Syamsu Rizal. "Dīn, Dunya, dan Daulah" dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. ed. Taufik Abdullah et. al., Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, tt.
- Panggabean, Syamsu Rizal. "Din, Dunya, dan Daulah" dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* ed. Taufik Abdullah, et. al. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, tt.
- Rahman, Fazlur. "The Principle of Shura and the Role of the Ummah in Islam" dalam *State, Politic and Islam* ed. Mumtaz Ahmad. Washington: American Trust Publication, 1986.
- Tibi, Bassam. *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru* ter. Imron Rosyidi, et. al. Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2000.
- Teungku Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*. Semarang: Pustaka rizki Putra. 2000.