

ETIKA POLITIK MOHAMMED ARKOUN

Muhammad Azhar

Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (UMY)
Jl. Lingkar Selatan, Kec. Kasihan Kab. Bantul, Yogyakarta
Phone: (0274) 387656, Fax. (0274) 87646
E-mail : muazar@yahoo.com

Abstract: *Mohammed Arkoen is one of contemporary postmodern Moslem thinkers (the 21th century) who has an intellectual ability to merge 'Islamic authenticity' and contemporary social sciences. He has experienced life in two traditions: Islam (Aljazeera) and Western (France). The experiences influence him so much to manipulate the future Islamic study that tries to fuse the two above civilizations where in the same time other Muslim thinkers, with some exceptions, contradict the two traditions.*

The research method applied is descriptive, historical, and comparative along with synthetic analysis. The type of the data is library research, either data written by Mohammed Arkoen or other works that are related to this research. The data collections are documentation with the primary and secondary sources.

The research finding is the importance of an effort to reconstruct the understanding of Islam through the use of academic thought rather than theocratic-politic- ideological one so it emerges new politic ethics. It is impossible to develop new Islamic political ethics that is based on the old Islamic study method but it must be sustained by a new Islamic scientific method that is known as postmodern Islamic study. Therefore it needs to build the-humanistic political ethics and it must be differentiated from theocratic or humanistic political ethics. Based on praxis politics, this research shows that the insight of Arkoen's political ethics is still discursive; it has not lead to practical politics. The new Arkoen's political ethics is still limited on individual ethics and it has not led to social, procedural, and institutional political ethics. The researcher proposes to formulize ushil as-siyāsah al-mu'āshirah that is theo-humanistic through religious democracy concept as the scientific contribution in the thought of contemporary politics area in Indonesia.

Key words: new political ethics, religious democracy, Theo-humanistic

Abstrak: *Mohammed Arkoun merupakan salah seorang di antara pemikir Muslim pasca modernis/kontemporer (abad 21), memiliki kemampuan intelektual mengawinkan "otentisitas Islam" dengan wawasan social sciences kontemporer, dan memiliki pengalaman hidup di dua tradisi yakni Islam (Aljazair) dan (Barat) Perancis yang tentunya sangat berpengaruh dalam upayanya untuk merekayasa studi keislaman masa depan yang berupaya mempertautkan dua khazanah peradaban di atas, yang dalam saat yang sama banyak pemikir Muslim lainnya dengan beberapa pengecualian 'mempertentangkan' kedua tradisi tersebut.*

Pendekatannya filosofis, meminjam metode analisis Jacques Derrida, Muhammad Sa'id

al-‘Asymawy, Paul Ricoeur dan Anthony Giddens. Metode yang digunakan adalah metode deskriptif, historis, komparatif dan analisis sintesis. Adapun jenis data yang dikumpulkan bersifat library research, baik yang mengacu pada karya yang ditulis Mohammed Arkoun maupun karya orang lain yang ada hubungannya dengan penelitian ini. Metode pengumpulan datanya dokumentasi dengan sumber primer dan sekunder. Temuan dari penelitian adalah pentingnya upaya rekonstruksi pemahaman keislaman melalui penggunaan nalar akademis ketimbang nalar ideologis-politis-teokratis, sehingga muncul nalar etika politik yang baru. Etika politik Islam yang baru tidak mungkin dikembangkan berdasarkan pada metode Islamic studies yang lama, tetapi harus ditopang oleh landasan metode keilmuan Islam baru yang disebut dengan metode studi Islam posmodern. Oleh karena itu perlu ditegaskan etika politik teo-humanistik dibedakan dengan etika politik teokratik maupun humanistik. Secara praksis politik, penelitian ini menunjukkan bahwa wawasan etika politik Arkoun umumnya masih bersifat diskursif, belum mengarah ke wilayah politik praktis. Etika politik Arkoun baru sebatas etika individual, belum menuju pada etika politik sosial, prosedural dan institusional. Peneliti mengusulkan untuk merumuskan formulasi ushul as-siyāsah al-mu’āshirah yang bercorak teo-humanistik melalui konsep religious democracy, sebagai kontribusi keilmuan dalam wilayah pemikiran politik kontemporer di Indonesia.

Kata kunci: etika politik baru, religious democracy, teo-humanistik

PENDAHULUAN

Studi tentang politik, sebagaimana yang dialami Eropa dan Amerika Serikat, mengalami pasang naik dan pasang surut. Pada awalnya, kajian tentang politik selalu dikaitkan dengan studi filsafat politik yang berhubungan dengan *filsafat*. Nama-nama seperti Socrates, Plato, Aristoteles dari Yunani Kuno merupakan tokoh terkenal dalam kajian ini. Pada tahap berikutnya, studi politik dihubungkan secara *kronologis*, yakni tentang perkembangan pemikiran politik sejak dahulu sampai saat kemudian. Dalam konteks kajian yang kedua ini jalan yang ditempuh pada umumnya adalah Yunani Kuno, Romawi, Kristiani, abad Per-tengahan, masa Renaisans, hingga zaman modern dengan liberalismenya. Kajian tersebut juga melibatkan pemikiran politik ala Marxisme, Fasisme, Eksistensialisme, serta aliran-aliran lain sampai sekarang. Karya-karya yang ditulis oleh Sabine, Wolin, Strauss dan lainnya banyak membantu dalam konteks kajian kedua ini. Demikian pula model kajian ketiga yakni studi *perbandingan* politik oleh Bluhm termasuk membantu, seperti kesamaan alur pemikiran politik antara Aristoteles dan St. Thomas Aquinas sampai kepada Maritain dewasa ini. Juga, misalnya, upaya pengelompokan antara Plato, St. Agustinus sampai tokoh-tokoh lain hingga masa kini, semuanya itu tercakup dalam kajian perbandingan politik.¹

Mulai sekitar permulaan abad ke-20, ilmu politik yang berorientasi kepada sejarah dan filsafat itu dianggap tidak ilmiah dan tidak sesuai dengan kaidah-kaidah ilmiah. Perdebatan tentang hal ini terjadi sekitar tahun 1940-1950-an. Pada mulanya yang menjadi pusat perhatian pemikiran politik adalah masalah negara.²

Pada era berikutnya studi pemikiran politik beralih kepada pendekatan *perilaku* terhadap ilmu politik (*behavioral approaches to politics*). Nama-nama seperti Lee Cameron Mc Donald, Naomi B. Lynn, Dahl, Herbert A.

Simon, dan lain-lain adalah tokoh pemikiran politik behaviorial di atas. Pada awalnya mereka menolak teori politik klasik, khususnya yang terfokus pada kajian tentang negara. Namun seperti yang dikemukakan sendiri oleh Herbert A. Simon (salah seorang perintis paham behaviorisme di Amerika Serikat) secara terang mengatakan bahwa istilah *behavioralisme* itu sendiri adalah *awkward and somewhat misleading* (janggal dan agak kurang dikenal). Ia berpendapat bahwa sekarang ini tampak bahwa kehebohan yang ditimbulkan oleh Behaviorisme itu telah reda. Jelaslah, apa yang terjadi sebenarnya bukanlah suatu revolusi, akan tetapi tidak lebih dari suatu perkembangan biasa yang dialami ilmu politik.³ Dewasa ini pemikiran politik kembali mendapat tempat yang semakin menonjol dalam ilmu politik. Indikasinya adalah bahwa *negara* kembali menduduki tempat yang cukup sentral dalam berbagai pembahasan ilmu politik, setelah sekian lama menghilang ke belakang.⁴

Berbeda dengan tradisi pemikiran politik Barat, kajian politik Islam lebih banyak berbicara tentang peristiwa-peristiwa politik mutakhir di dunia Islam kontemporer, tanpa ada upaya untuk mengkaji secara lebih mendalam aspek-aspek pemikiran politik yang benar-benar dapat mempengaruhi berbagai peristiwa tersebut.

Kegagalan literatur masa kini yang berkaitan dengan Islam dan ilmu politik, sebagian besar disebabkan oleh tidak memadainya disiplin itu sendiri. Ilmu politik modern telah didefinisikan sedemikian sempit sehingga kehilangan kaitannya dengan aspek-aspek lain dari upaya-upaya kolektif kehidupan manusia. Ilmu politik modern tak memadai, sebab tidak memikirkan masalah-masalah *etis yang fundamental*.

Kontribusi dan artikulasi para penulis Islam tentang teori politik Islam juga sangat menyedihkan. Karena pada umumnya, karya tulis

itu lebih banyak bercorak doktrin politik, bukannya teori politik ataupun filsafat dan etika politik. Dalam wacana (*discourse*) antara politik dan agama, para akademikus politik Islam lebih banyak menguraikan teks-teks hukum klasik dan abad pertengahan, atau menggambarkan struktur lembaga pemerintahan Islam awal yang dalam sejarah dipandang suci. Sebenarnya kecenderungan tersebut mengikhtisarkan dan memproduksi krisis dalam pemikiran politik Islam saat ini. Apa yang dikemukakan Mumtaz Ahmad dalam karyanya *Masalah-masalah Teori Politik Islam* menarik dicermati:

Pemakaian teori-teori dan asumsi-asumsi masa lampau yang tidak kritis cenderung mempersempit bidang masalah-masalah itu yang dianggap berkaitan dengan pengartikulasian pemikiran-pemikiran politik dan sosial yang koheren. Yang dibutuhkan adalah suatu penilaian kembali yang menyeluruh terhadap anggapan-anggapan dan konseptualisasi terdahulu mengenai fenomena politik. Alasan utamanya bukan karena pemikiran-pemikiran semacam itu salah pada masa perumusannya, melainkan karena telah jauh tertinggal di belakang perubahan-perubahan yang telah terjadi pada dua ratus tahun terakhir dan karena itu tidak mampu memberikan pemecahan yang relevan, realistis dan praktis terhadap masalah-masalah yang tidak ada pada waktu dirumuskannya pemikiran-pemikiran itu.⁵

Kajian tentang pemikiran atau etika politik di sini bukanlah berbicara mengenai masalah perilaku,⁶ tetapi bagaimana pandangan tentang manusia dan kekuasaan⁷. Etika politik sangat terkait dengan hukum dan kekuasaan. Etika politik bersifat metafisis dan dianggap kurang realistis, di sini filosof sering acuh tak acuh. Namun para filosof berjasa mengkritisi

dasar-dasar legitimasi kekuasaan politik. Dalam pandangan filosof etika, politisi harus bertindak benar, bertanggung jawab serta argumentatif dalam perilaku politik mereka.⁸ Karena bagaimana pun juga, baik dan buruknya kondisi lingkungan sosial, sangat tergantung pada keputusan politik.

Dalam konteks ini menjadi jelas bahwa fungsi etika politik adalah untuk mengkritisi legitimasi politik secara rasional, objektif dan argumentatif.⁹ Tugas etika politik bukan untuk mencampuri politik praktis, tetapi membantu agar masalah ideologis dapat dijalankan secara objektif. Etika politik sebagai patokan orientasi dan panduan normatif bagi politisi untuk melaksanakan kekuasaan secara bermartabat.¹⁰

Perlu dikemukakan bahwa kebangkitan filsafat politik dimulai pada awal era industri, pasca runtuhnya struktur politik tradisional. Selain itu, perkembangan iptek juga mendorong akselerasi kehidupan masyarakat yang membutuhkan keputusan politik secara lebih tepat. Namun ketika negara semakin dominan mengatur kehidupan masyarakat, di sini politik dan kekuasaan butuh etika politik untuk menjaga martabat manusia.¹¹

Etika politik menuntut agar segala klaim atas hak untuk menata masyarakat dipertanggungjawabkan pada prinsip-prinsip moral dasar.¹² Dalam konteks ini pula etika politik berfungsi sebagai sarana kritik ideologi.¹³ Lebih jelasnya:

Sumbangan etika politik terhadap pembangunan masyarakat justru bahwa komitmen satu-satunya adalah pada pencarian kebenaran, entah kognitif, entah normatif, dengan tidak peduli apakah pihak-pihak yang berkuasa menganggapnya tepat atau tidak. Hasil pencarian kebenaran, apalagi kebenaran praktis yang berelevansi luas bagi kehidupan masyarakat, dengan sendirinya pantas untuk disuarakan, selalu.¹⁴ Etika itu bersifat

refleksif atau meta-real.¹⁵ Menurut Magnis Suseno, etika politik merefleksikan: apa yang menjadi inti keadilan, apa yang menjadi dasar etis sebuah kekuasaan dan bagaimana kekuasaan harus dijalankan. Etika politik tidak antipati pada ideologi dan tidak menjadi cara atau norma tertentu, tetapi membimbing politik yang luhur.¹⁶

Berdasarkan latar belakang studi etika politik di atas, secara metodologis, latar-belakang peneliti memilih etika politik Arkoun, karena Arkoun, dibanding pemikir muslim posmodernis lainnya lebih epistemologis dalam mengkaji perspektif etika politik Islam yang terkait dengan perlunya dekonstruksi *Islamic studies* secara keseluruhan, di mana etika politik tentu juga terkait di dalamnya. Di samping Arkoun menawarkan konsep Islamologi Terapannya, ia juga menyinggung masalah pemikiran Islam yang terkait tentang etika politik. Dalam konteks penelitian ini, peneliti mengemukakan enam tema yang dikaji Arkoun, yakni menyangkut tema: wewenang dan kekuasaan; pembangunan dan perubahan sosial; relasi agama dan negara; masyarakat kitab dan pluralisme; demokrasi dan modernitas; sekuler, sekularisasi dan sekularisme.

Upaya rekonseptualisasi pemikiran politik Islam terutama yang berkaitan dengan etika politik Islam masih membutuhkan keseriusan akademis dari para pemikir politik Islam. Hal ini lebih dirasakan lagi manfaatnya bila dihubungkan dengan adanya dominasi pemikiran di luar disiplin pemikiran politik Islam, sebagaimana yang terlihat pada banyaknya kajian-kajian tentang tafsir, hadits, kalam (teologi), filsafat, fiqh dan tasawuf.¹⁷

Kajian nilai politik Islami sangatlah dibutuhkan terutama bila dikaitkan dengan perkembangan modernitas dewasa ini. Namun kajian tersebut lebih bersifat etis-substansial,

bukan bersifat normatif yang cenderung menggunakan logika *white and black* dalam setiap telaah yang dilakukan. Dalam konteks pemikiran tersebut di atas telah mulai muncul beberapa sarjana Muslim yang ingin menekuni tentang pemikiran politik Islam yang berdimensi etis-substantif, di antaranya adalah Mohammed Arkoun.

Mohammed Arkoun sendiri merupakan tokoh Islam yang cukup serius dalam memberikan tawaran pemikiran konseptualnya melalui paradigma Islamologi Terapan yang juga berdampak pada pemikiran etika politiknya. Menurut peneliti, ada tiga hal yang membedakan Arkoun dengan para pemikir Muslim lainnya.

Pertama, Mohammed Arkoun merupakan salah seorang di antara pemikir Muslim pasca modernis/kontemporer (abad 21) – pasca gelombang Muslim modernis seperti Abduh dan Ridha - yang memiliki otoritas untuk membangkitkan kembali ‘batang terendam’ potensi kekayaan pemikiran Islam. Otoritas Arkoun telah diakui oleh dunia pemikiran Islam internasional bersama-sama dengan para pembaharu Islam lainnya seperti: Fazlur Rahman (Pakistan) dengan paradigma Neomodernisme Islam; Naquib al-Attas (Malaysia) dan Ismail Raji al-Faruqi (Palestina) yang keduanya dikenal sebagai pelopor *Islamization of Knowledge*; Syed Hossein Nasr (Iran) dengan paradigma spiritualitas dan tradisionalitas Islam; Hassan Hanafi (Mesir) dengan “*al-Yasar al-Islamy/Islamic Left*”; Asghar Ali Engineer (India) dengan teologi pembebasannya; Mahmoud Thaha dan Abdullahi Ahmed an-Na’im (Sudan) dengan “dekonstruksi syariahnya”; Nasr Hamid Abu Zayd (Mesir) dengan (kritik) tekstualitas al-Qur’an; Mohamed Abed Al-Jabiri (Maroko) dengan kritik nalar Arab-Islam; Muhammad Syahrur (Suriah) yang

dikenal dengan teori *nazhariyyat al-hudid*; Abdulkarim Soroush (Iran) dengan teori penyusutan dan pengembangan Islam; dan Nurcholish Madjid (Indonesia) dengan “sekularisasi Islam”nya.

Kedua, dibanding para pemikir lainnya, Arkoun termasuk salah seorang pemikir Muslim yang memiliki kemampuan intelektual untuk mengawinkan antara “otentisitas Islam” dengan wawasan *social sciences* kontemporer. Dari renungan akademisnya ini dia melahirkan paradigma Islamologi Terapan. *Ketiga*, Arkoun merupakan pemikir Muslim yang memiliki pengalaman hidup di dua tradisi – sejak kecil – yakni Islam (Aljazair) dan (Barat) Perancis yang tentunya sangat berpengaruh dalam upayanya untuk merekonstruksi studi keislaman masa depan yang berupaya mempertautkan dua khazanah peradaban di atas, yang dalam saat yang sama banyak pemikir Muslim lainnya - dengan beberapa pengecualian - malah ‘mempertentangkan’ kedua tradisi tersebut. Adapun yang menjadi inti dari pemikiran Mohammed Arkoun adalah dalam konsep Islamologi Terapan, dekonstruksi terhadap logosentrisme pemikiran Islam serta pemanfaatan semiotika dan *social sciences* kontemporer dalam studi Islam.

Mohammed Arkoun tumbuh dan dibesarkan dalam lingkungan sosial yang memiliki tradisi tasawuf yakni aktivitas sufisme populer khas Afrika yang dikenal dengan *marabout* atau *murabit* kaum Berber. Arkoun juga hidup pada saat Perancis menguasai Aljazair. Secara sosio-kultural Arkoun berada dalam masyarakat yang memiliki tradisi lisan ditambah lagi latar belakang pendidikan Perancis, membuat dirinya sangat akrab dengan tradisi linguistik yang kelak banyak mewarnai paradigma pemikiran keislamannya.

Dalam berbagai kajian, Arkoun mengkritik Islamolog Barat yang melihat kondisi dunia Islam semata-mata berdasarkan teks-teks

yang kongkrit tetapi banyak mengabaikan apa yang disebut dengan *masses of muslims* atau cita-cita sosial kaum muslimin (*l'imaginaire social*).¹⁸ Islamolog Barat juga cenderung menyamaratakan kondisi dunia Islam, padahal antara satu negara dengan lainnya memiliki ciri yang berbeda. Misalnya, Mesir yang lebih mempertahankan budaya masa lalu, Iran yang dianggap lebih setia dengan tradisi Islam, sedangkan Turki lebih menampilkan wajah sekuler.

Mohammed Arkoun adalah seorang pemikir Islam yang berada pada spektrum posmodernisme dan pos-strukturalisme, karena ia sendiri merasa risih untuk dikategorisasikan sebagai Muslim modernis, yang pikirannya banyak memberikan kritik kepada para tokoh modernis Muslim semacam Muhammad Abduh, Thaha Husein, dan lain-lain. Sebagai contoh, Arkoun mengkritik paradigma pemikiran politik Ali Abdul Raziq dan Thaha Husein yang mencoba mendemitologisasikan peran Nabi Muhammad saw. dalam membangun Negara-Ummah di Madinah. Kedua pemikir tersebut menafikan peran politis Nabi, di mana Nabi semata-mata tampil sebagai tokoh agama yakni sebagai Rasul, bukan kepala pemerintahan. Sementara Arkoun berpendapat bahwa eksistensi Nabi di Madinah di samping sebagai rasul, juga sebagai pemimpin politik. Sehubungan dengan pemikiran Arkoun tentang etika politik, dalam karyanya *Rethinking Islam*¹⁹ ia dengan tegas mempertanyakan apakah kajian-kajian serta praktek politik umat Islam dewasa ini sudah benar-benar didasari pada aspek etika maupun filsafat politik yang bernuansa akademis? Sudahkah para intelektual Muslim memberikan kontribusi berupa refleksi kritis dan konstruktif terhadap jalannya sebuah rezim atau kekuasaan, dimana rezim tersebut lebih bersifat politis ketimbang menggunakan logika akademis dalam menjalankan praktek pemerintahan?

Bila dikaitkan dengan wacana keagamaan yang transendental, Arkoun mempersoalkan mengapa para agamawan banyak yang memberikan legitimasi atas berbagai bentuk penyimpangan. Selain itu ia juga menekankan betapa pentingnya melihat secara kritis upaya-upaya kontrol 'negara-negara partai tunggal' (*the single party nation-states*) pasca kemerdekaan yang cenderung menenggelamkan berbagai dimensi yang dikategorikan sebagai *populist culture* serta keterkaitannya dengan moralitas publik.

Tentang moralitas publik ini memang menjadi perhatian Arkoun yang mendorongnya untuk merekomendasikan betapa pentingnya umat Islam mengkaji literatur-literatur etika-filosofis semacam karya Ibn Maskawaih (*Tahdzîb al-Akhlâq*). Dengan kata lain, Arkoun menginginkan pentingnya upaya pembedaan antara perspektif teoritis etika dengan tindakan moral atau moralitas konkrit yang sifatnya individual. Implikasi dari pemikiran etis tersebut, Arkoun mengingatkan agar umat Islam selalu kritis dan mewaspadaai secara akademis ideologi politik yang berlandung di balik slogan 'kebangkitan Islam', 'kebangunan Islam' atau himbauan untuk 'kembali kepada agama' seperti yang selalu didengungkan oleh kaum fundamentalis yang cenderung bersifat politis dan apologis.

Dalam menganalisis fenomena jalannya organisasi negara yang monopolistik Arkoun juga menggunakan wacana kritisisme Jurgen Habermas sebagai pisau analisisnya, tak lain adalah dalam rangka menegakkan tatanan politik masyarakat yang bernuansa moral dan religius. Walaupun pendekatan metodologi Barat yang digunakan Arkoun ini banyak mendapat kecurigaan dari para teolog Muslim, tetapi Arkoun berkeyakinan bahwa untuk memantapkan iman bisa melalui jalur rasionalisasi terhadap doktrin-doktrin keagamaan.

Sejalan dengan pandangan Prof. Fazlur

Rahman²⁰, Arkoun juga menekankan betapa pentingnya aspek budaya dan intelektualisme di samping aspek material-finansial dalam melahirkan sebuah tatanan politik yang bernuansa pembangunan. Bagi Arkoun - juga Rahman - upaya pembangunan intelektualisme jauh lebih mendasar ketimbang pembangunan fisik material semata, karena pembangunan tatanan sosial suatu bangsa yang tidak dilandasi oleh fondasi etika dan spiritual serta intelektualisme yang mumpuni akan membuat pembangunan yang ada tidak bertahan lama.

Wawasan etik dan spiritualitas politik Mohammed Arkoun lewat teori Islamologi Terapannya juga mencoba menampilkan konsep *wewenang* dan *kekuasaan*. Menurut Arkoun, konsep wewenang lebih bersifat kharismatis teologis dan bernuansa *Makkiyyah* dan berimplikasi pada lahirnya kesadaran dan ketundukan secara sukarela. Maka konsep kekuasaan lebih bersifat rasionalistik dan sistemik sebagai ciri pemikiran *Madaniyyah* dan melahirkan pemaksaan kekuasaan terhadap masyarakat (rakyat). Pandangan Arkoun ini dikaitkan pada diri Nabi sebagai pemimpin umat yakni ketika hidup pada era *Makkiyyah* maupun *Madaniyyah*. Dalam bahasa politik modern bisa dikaitkan dengan eksistensi pemimpin informal dan formal dalam suatu komunitas sosial maupun negara.

Dalam diskursus yang lain, secara etis-spiritualistik, pemikiran politik Mohammed Arkoun tidak dapat menerima berbagai simbol atau gelar-gelar feodalistik seperti *bay'ah*, *khalifah fi al-ardh* (orientasi penguasa), *amir*, *sulthān*, *al-mu'tashim billāh*, *al-mutawakkil billāh* atau *al-hādi billāh* serta berbagai bentuk *cultism* lainnya. Menurut Arkoun, berbagai istilah kekuasaan tersebut cenderung hasil manipulasi penguasa terhadap rekayasa sosial umat (pasca Nabi maupun sahabat Nabi). Secara etis-politis, Arkoun juga tidak menyetujui warga atau umat yang bersifat taqlid

terhadap status-quo, jadi harus selalu bersikap oposisi loyal, kritis tetapi konstruktif. Arkoun juga mengingatkan para penguasa - beserta para aparat birokrasi - untuk tidak sembarangan melontarkan berbagai isu politik hanya untuk kepentingan status-quo belaka. Demikian beberapa gambaran awal dari pemikiran etika politik Mohammed Arkoun yang menurut peneliti bersifat unik dan menarik untuk diteliti.²¹

Di antara keunikan pemikiran etika politik Arkoun tersebut antara lain adalah pentingnya studi politik yang bernuansa akademis ketimbang mengedepankan studi historis-kronologis belaka. Arkoun juga menekankan betapa pentingnya suatu pemerintahan dijalankan dengan memakai logika akademis ketimbang logika politis semata. Ia juga mengkritisi para agamawan yang hanya tampil sebagai legitimator terhadap suatu pemerintahan yang sudah jelas menyimpang dari kebenaran. Arkoun juga mengkritisi kaum fundamentalis yang banyak berlindung di balik slogan kebangkitan Islam. Juga tentang pentingnya landasan pembangunan suatu bangsa yang berdasarkan kekuatan budaya dan intelektualisme, bukan semata-mata beroorientasi pada pembangunan fisik material. Arkoun membedakan antara konsep wewenang dan kekuasaan, di samping itu ia juga mengemukakan ketidaksetujuannya dengan gelar-gelar keislaman yang feodalistik, di mana penguasa banyak yang memanipulasi simbol-simbol agama atau mengatasnamakan Tuhan untuk kepentingan politik mereka.

Sampai saat riset ini dilakukan telah ada beberapa solusi yang dilakukan seperti Fazlur Rahman tentang konsep demokrasi yang identik dengan Islam melalui wacana Islam normatif dan Islam historis. Juga Hassan Hanafi melalui Islam sebagai ideologi yang mampu menformulasikan ajaran Islam sebagai sebuah sistem akidah yang mampu melakukan perubahan sosial atau teologi pembangunan,

maupun tokoh seperti Asghar Ali Engineer yang mendambakan lahirnya pemikiran Islam sebagai wahana teologi pembebasan yakni sistem ajaran Islam yang mampu membebaskan masyarakat dari berbagai bentuk penindasan terutama oleh struktur kekuasaan.

Berdasarkan pemikiran di atas, maka perlu dirumuskan pertanyaan sebagai berikut: (1) Apa yang menjadi landasan pemikiran Mohammed Arkoun dalam mengajukan kritiknya terhadap etika politik Islam klasik? (2) Bagaimana substansi pemikiran etika politik Islam Mohammed Arkoun? (3) Di mana letak batas-batas maupun wilayah etika politik Mohammed Arkoun? (4) Bagaimana pula signifikansi, relevansi, serta implikasi etika politik Mohammed Arkoun terhadap upaya pengembangan etika politik Islam kontemporer, maupun kontribusi praksisnya untuk konteks Indonesia?

Penelitian ini bertujuan: (1) Melacak, memahami dan merumuskan landasan pemikiran Mohammed Arkoun dalam mengajukan kritiknya terhadap kajian etika politik Islam klasik. (2) Tujuan berikutnya adalah menjelaskan substansi dari etika politik Mohammed Arkoun. (3) Tujuan selanjutnya mengungkap batas-batas maupun wilayah etika politik Mohammed Arkoun. (4) Tujuan akhirnya adalah menjelaskan signifikansi, relevansi, serta implikasi etika politik Mohammed Arkoun terhadap upaya pengembangan etika politik Islam kontemporer dan kontribusi praksisnya bagi pengembangan politik Islam di Indonesia.

Sebagai bukti orisinalitas, peneliti melakukan penelusuran riset-riset terdahulu yang terkait Mohammed Arkoun, dan dapat dikelompokkan dalam empat bidang, yaitu: (1) penelitian-penelitian tentang landasan filosofis-epistemologis pemikiran Arkoun, serta pendekatan interdisipliner baik yang bersifat *social sciences* maupun semiotika dalam studi Islam; (2) penelitian-penelitian tentang keagamaan dan

humanisme; (3) penelitian-penelitian tentang studi al-Qur'an; (4) penelitian tentang modernitas dan demokrasi.

Pertama, penelitian-penelitian tentang landasan filosofis-epistemologis maupun pendekatan interdisipliner baik yang bersifat *social sciences* maupun semiotika dalam studi Islam. Penelitian-penelitian di bidang ini dapat dilihat, misalnya, dalam penelitian yang dilakukan Leonard Binder di mana dia menyimpulkan bahwa Arkoun termasuk tokoh Islam liberal yang beraliran strukturalisme.²² Mohammad Nasir Tamara, dalam "Mohammed Arkoun dan Islamologi Terapan", menyatakan bahwa kelemahan Islamologi klasik karena tidak memiliki satu refleksi pemikiran dan metodologi. Kecuali itu, secara praktis mempersempit ruang studinya pada pemikiran-pemikiran teologi, filsafat dan hukum. Lebih lanjut, Nasir Tamara mengemukakan bahwa guna mengisi kelemahan ini, diperlukan "Islamologi terapan" yang merupakan suatu praktek ilmiah pluridisipliner, dan bertujuan untuk menciptakan kondisi-kondisi yang menguntungkan dalam membebaskan pemikiran Islam dari berbagai tatanan usang dan mitologi-mitologi yang menyesatkan. Selain itu, Islamologi terapan memiliki tugas yang cukup banyak yang harus segera diselesaikan. Padahal peralatan, bahan-bahan yang ada masih sangat kurang. Maka diperlukan sebuah kerjasama internasional para ahli, supaya tujuan Islamologi terapan itu bisa tercapai. Karenanya, lanjut Nasir, maka seluruh karya riset dalam berbagai bentuk seperti pembuatan katalogus, leksikon, *text book*, dan penerbitan ulang karya-karya klasik yang ditelaah secara kritis oleh para peneliti, menjadi sangat penting. Terkait dengan perkembangan pemikiran di dunia Barat, secara epistemologis, sebagai kebalikan dari dunia Islam, terus mempertanyakan kembali faedah-faedah positif maupun negatif pengalaman-pengalaman intelektual seperti nominalisme, kedaulatan dari

subyek yang tampak nyata pada *cogito* dan Reformasi, lahirnya sebuah kekuasaan spiritual sekular (Abad XVIII-XIX), rasionalisme terapan, positivisme dengan seluruh eksesnya, materialisme dialektika, historisitas dengan semua eksesnya, relativitas, dan sebagainya.²³

Untuk riset senada lainnya dapat pula dilihat dalam tulisan M. Amin Abdullah, “Mohammed Arkoun: Perintis Penerapan Teori Ilmu-Ilmu Sosial Era Post-Positivis dalam Studi Pemikiran Keislaman”,²⁴ dimana Amin menyatakan bahwa Mohammed Arkoun telah memasuki fase yang paling akhir dari perkembangan teori-teori ilmu sosial yang dikaitkan dengan *Islamic Studies*. Fase pertama bercorak *filologis-orientalistik*, yang fokus pada studi teks sebagaimana umumnya dianut peneliti orientalis klasik. Adapun fase kedua, bercorak *fungsionalis-modernis*, yakni studi Islam melalui pendekatan *social-sciences*. Adapun fase ketiga, Arkoun telah menggunakan corak pendekatan *hermeneutik-interpretatif*. Berbeda dengan fase kedua yang positivistik, pada fase ketiga ini Arkoun sudah memasuki wilayah studi keislaman yang *post-positivism*. Menurut Amin Abdullah, dalam pendekatan ketiga ini, masyarakat tidak lagi diperlakukan seperti “mesin”, tetapi sebagai *system pemahaman makna (system of meaning)*, yang di dalamnya tercakup secara luas unsur-unsur *knowledge, experience* dan perasaan masyarakat yang diteliti.

Kedua, penelitian-penelitian tentang keagamaan dan humanisme. Riset Malki Ahmad Nasir, “Dekonstruksi Arkoun terhadap Makna Ahl al-Kitab”, menyebutkan di mana Arkoun melihat bahwa format ortodoksi telah menggumpal dalam anyaman sejarah peradaban Islam, yang pada gilirannya mengimbas pada pola pikir dalam bidang pendidikan, sosial, hukum, etika dan falsafah, serta berkecenderungan ke arah tekstual. Berdasarkan kritik tersebut, lanjut Malki, Arkoun

melakukan pembongkaran atas makna *ahl al-Kitāb* dengan tujuan untuk kepentingan melepaskan dari arus ideologisasi dan mitologisasi cara berpikir umat, yang menurut Arkoun, eksklusif, kolot dan fragmentaris. Namun menurut Malki, kritisisme Arkoun tentang tafsir *ahl al-Kitāb* lebih dipengaruhi oleh pengalaman Arkoun sendiri terhadap Kitab lain, khususnya Bible yang diaplikasikan Arkoun dalam studi al-Qur’an.²⁵

Penelitian Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antara Agama: Studi Atas Pemikiran Mohammed Arkoun*, menyatakan bahwa wahyu, dalam pandangan Arkoun, harus dipahami dengan berbagai metode pendekatan, terutama dengan metode hermeneutik, semiotik, dan linguistik. Secara historis-antropologis, wahyu dapat dibedakan menjadi tiga tingkatan. *Pertama*, wahyu sebagai firman Allah yang transenden. *Kedua*, wahyu yang ditampakkan dalam sejarah melalui nabi-nabi. *Ketiga*, wahyu yang sudah tertulis menjadi sebuah Kitab Suci. Wahyu pada tahap ketiga inilah yang masih dapat kita temui dan kita baca, oleh karenanya dalam melihat wahyu tahap ini – yang disebut Arkoun sebagai *official closed canons* – harus juga dilihat *setting* sejarah dari munculnya wahyu pada tahap ini. Pandangan ini mempunyai implikasi yang cukup signifikan terhadap pandangan Arkoun mengenai konsep *ahl al-kitāb* dan dialog antaragama.²⁶

Ketiga, penelitian-penelitian tentang studi al-Qur’an. Disertasi Dr. Abdul Kabir Hussain Solihu, *Historicist Approach to the Qur’an*, memuat tentang hermeneutika Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun. Dari hasil penelitiannya, Abdul Kabir menemukan bahwa perhatian utama atau tujuan dari penelitian Arkoun tidaklah jelas: apakah penelitiannya tersebut termasuk dalam kategori kajian al-Qur’an atau kajian metodologi. Tidak ada keraguan bahwa Arkoun memperhatikan masalah metode, akan tetapi pembacanya akan tersesat

antara membaca buku tentang analisa, kritik dan penafsiran teks, atau buku tentang metodologi. Tidak sulit melihat, lanjut Abdul Kabir, bahwa Arkoun tidak mengkaji metodologi untuk kepentingan al-Qur'an, tetapi dia mengkaji al-Qur'an untuk kepentingan metodologi. Ketika metode tersebut dikembangkan di Barat, dia tidak akan puas sampai metode itu terbukti dapat diterapkan untuk warisan sejarah Islam. Sebetulnya Arkoun benar-benar sadar bahwa ilmu-ilmu multidisipliner dalam metodologi tersebut, khususnya semiotika, masih dalam perkembangan dan belum ada formulasi khusus yang terbukti konklusif, namun dia masih saja menyandarkan bacaannya pada semua itu.²⁷

Keempat, penelitian tentang modernitas, demokrasi dan lain-lain. Adapun yang terkait dengan tema modernitas ini dapat dilihat dalam tesis yang ditulis oleh Suadi Sa'ad (Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta). Tesis tersebut berjudul "Islam Menghadapi Tantangan Kemodernan, Pandangan Mohammed Arkoun," (1995). Karya dimaksud lebih memfokuskan kajiannya tentang bagaimana hubungan antara Islam dan modernitas. Dalam karya tersebut dikemukakan tentang berbagai persoalan kemodernan antara lain mengenai sekularisme, politik, isu-isu sosial, masalah intelektualisme dan pembangunan.

Selain itu, terdapat pula karya lainnya mengenai pemikiran Arkoun yang mencakup kajian tentang Arkoun dalam berbagai bidang fokus penelitian, sebagaimana terlihat dalam Johan Meuleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme, Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*.²⁸ Dalam buku ini Johan Meuleman menyunting beberapa tulisan tanggapan penulis-penulis lain terhadap pemikiran Mohammed Arkoun. Karya ini berisi antara lain tentang Arkoun dan kritik nalar Islam; Arkoun dan tradisi hermeneutika; sumbangan dan batas semiotika dalam ilmu agama; metode Arkoun dalam membaca al-

Qur-'an; Islam dan kemodernan; Islam dan pascamodernisme serta beberapa catatan kritis tentang karya Arkoun. Dalam buku ini juga berisi tentang hubungan Islam dan politik, sebuah studi keterkaitan, yakni bagaimana sebenarnya pandangan keislaman Arkoun bila dikaitkan dengan politik. Peneliti mencoba meneliti lebih lanjut tentang pemikiran etika politik Mohammed Arkoun yang masih belum diteliti secara mendalam oleh para peneliti lain.

Untuk meneliti pemikiran Arkoen diperlukan kerangka teori, yakni yang berkenaan dengan etika. Dagobert D. Runes dalam karyanya *Dictionary of Philosophy* mengemukakan bahwa konsep etika identik dengan *moral philosophy* yakni berupa telaah maupun disiplin yang memusatkan perhatiannya dalam soal penilaian tentang persetujuan dan ketidaksetujuan. Konsep etika ini, lanjut Dagobert, bisa juga menyangkut sebuah penilaian tentang kebenaran dan kesalahan, kebaikan dan keburukan. Dalam telaah tentang etika ini bisa mencakup dua arah. *Pertama*, studi etika mengarah pada suatu analisis maupun penjelasan psikologis atau sosiologis tentang apa dan mengapa kita menetapkan sikap persetujuan maupun ketidaksetujuan terhadap apa yang kita lakukan. *Kedua*, tentang sikap atau perilaku persetujuan dan ketidaksetujuan itu sendiri. Bisa juga berkaitan dengan petunjuk teknis - lebih dari sekedar penjelasan – tentang upaya menemukan beberapa bentuk ideal maupun standar dari sebuah perilaku atau karakter. Di kalangan beberapa filosof etika, cenderung mengkombinasikan kedua orientasi studi di atas.²⁹

Dalam perspektif yang lain, pemahaman tentang konsep etika itu sendiri bisa mengandung tiga maksud yang berbeda. *Pertama*, etika sebagai cara atau pandangan hidup (*way of life*) seperti etika keagamaan. *Kedua*, etika sebagai kumpulan aturan tentang tingkah laku (*moral code*) seperti etika perilaku, etika profesi

dan sebagainya. *Ketiga*, etika sebagai upaya analisis terhadap *way of life* dan *moral code*. Bentuk yang ketiga ini etika digolongkan kepada sebuah cabang filsafat yakni Metaetika.³⁰ Bila dilihat dari pendefinisian di atas, secara umum konsep etika dapat dibagi dua yakni etika sebagai *practical guidance* maupun etika sebagai suatu telaah kritis tentang moral (*critical studies on morality*). Dalam penulisan disertasi ini peneliti lebih menekankan pemahaman konsep etika yang kedua, khususnya yang berkaitan dengan studi kritis tentang moralitas atau etika politik Islam.

Sebagai kerangka konseptual dari pemahaman model etika kedua di atas, di sini peneliti akan mengemukakan beberapa pemahaman etika politik dalam khazanah pemikiran politik Islam sebagai acuan untuk membidik kerangka pemikiran politik Mohammed Arkoun. Adapun beberapa konsep etika politik Islam dimaksud dapat peneliti kemukakan sebagai berikut.

Dalam khazanah pemikiran politik Islam paling tidak ditemukan tiga aliran etika politik: idealis-formalistik, realis-pragmatik dan integratif. Aliran etika politik *pertama* berpendapat bahwa Islam itu seperti super market (*every thing*), serba ada dan komplit. Menurut aliran ini, untuk membangun sistem politik yang Islami haruslah murni dari dalam Islam sendiri. Umat Islam tidak boleh melihat keluar. Kelompok aliran pertama ini dipelopori oleh mayoritas pemikir Ikhwanul Muslimin, Abul A'la Al Maududi dan Muhammad Rasyid Ridha.³¹

Adapun aliran politik yang *kedua* beranggapan bahwa Islam seperti agama-agama lain, yang menyatakan bahwa persoalan ritualitas keagamaan itu tergantung sepenuhnya kepada Allah, sedangkan yang menyangkut tentang sistem politik sepenuhnya tergantung kepada kemauan rakyat. Seperti yang dinyatakan oleh Ali Abdurraziq, Nabi Muhammad saw. tampil dalam panggung sejarah hanya sebagai

tokoh (pemimpin) ritual, tidak sebagai kepala negara (seperti yang dianut mazhab pertama). Para tokoh aliran realis-pragmatis ini yang terkenal diantaranya, selain Ali Abdurraziq sendiri, juga adalah Thaha Husein (mantan Mendikbud Mesir).³² Secara faktual aliran ini banyak dianut di kebanyakan negeri muslim.

Selanjutnya, aliran politik *ketiga*, yakni aliran integratif, berpendapat bahwa tidak benar dalam Islam “ada sistem politik tertentu”, tetapi tidak benar pula anggapan yang mengatakan bahwa “Islam sama sekali kosong politik”. Aliran ini berpandangan, di dalam Islam ada tata nilai etika politik yang bisa menjadi motivasi bagi bangunan sistem politik sebuah negara. Aliran ketiga ini dianut oleh Husein Haikal, dan tokoh Neomodernisme Islam Fazlur Rahman.³³ Tampaknya, tokoh-tokoh Islam dan cendekiawan muslim di Indonesia secara umum lebih tergolong kepada aliran yang ketiga ini. Dari perspektif pemikiran etika politik Islam di atas, timbul pertanyaan: dari ketiga politik tersebut, sistem etika politik mana yang lebih dapat diterima oleh umat Islam? Apakah yang dimaksud dengan sistem politik tersebut, khususnya dalam kaitannya dengan pemikiran Islam?

Sistem politik merupakan suatu konsepsi yang berisikan antara lain: siapakah yang menjadi sumber kekuasaan kedaulatan negara? Tuhan, raja atau rakyat? Selanjutnya, siapakah yang menjadi pelaksana (penyelenggara) kekuasaan negara? Apakah dasar dan bagaimana cara pemilihan kepemimpinan yang diadakan? Terakhir, kepada siapa kekuasaan dipertanggungjawabkan, dan bagaimana model pertanggungjawaban tersebut?

Secara normatif, sebenarnya di dalam al-Qur'an tidak didapati sistem dan tata cara pemilihan bagi terselenggaranya sebuah kekuasaan, yang ada hanya prinsip-prinsip keadilan dan musyawarah. Dalam hadis Nabi, yang dimintakan pertanggungjawaban adalah

“tentang” rakyat yang dipimpin, bukan “di depan” rakyat (*‘an ra’iyyatih*), bukan *amāma ra’iyyatih*).

Berbicara tentang sistem musyawarah, dalam sejarah Islam terlihat bahwa Nabi Muhammad s.a.w. senang sekali mengadakan musyawarah dengan para sahabatnya. Jadi, Nabi sendiri tidak membuat suatu pola tertentu dalam melaksanakan musyawarah tersebut, atau dengan kata lain, belum dikembangkannya sistem musyawarah secara lebih prosedural-institusional. Di dalam sistem demokrasi kita kenal istilah “menurut suara terbanyak”. Tetapi di zaman Nabi tidak selalu keputusan musyawarah diambil menurut secara terbanyak. Bahkan, dalam beberapa hal, Nabi selalu mengambil keputusan yang kurang disetujui oleh sahabat.

Sebagai ilustrasi, setelah usai perang Badar, ada 70 tawanan kafir yang tertangkap oleh umat Islam, di antaranya Abbas Paman Nabi, dan Aqil, seorang adik Saidina Ali. Nabi merasa kesulitan karena ada paman dan kemanakannya sendiri. Lalu Nabi minta pendapat dengan para sahabat. Abubakar berpendapat, agar ketujuh puluh tawanan tersebut dilepaskan dengan imbalan tebusan. Sementara, Umar menyatakan agar semua para tawanan tersebut dibunuh saja. Akhirnya, Nabi memutuskan, tawanan tersebut dibebaskan dengan membayar tebusan. Begitu juga kasus tentang jenazah Abdullah bin Ubay (munafik besar) yang jenazahnya dishalatkan Nabi, padahal mendapat protes yang keras dari sahabat terutama dari Umar bin Khattab. Banyak kasus-kasus lain yang semisal.

Merupakan suatu kenyataan pula ketika Nabi wafat, ternyata tidak ada sistem kekuasaan yang ditinggalkan Nabi. Sehingga penguburan Nabi sempat tertunda karena ingin menyelesaikan persoalan pengganti Nabi sebagai khalifah. Secara faktual dan historis, lebih jelas lagi terlihat betapa saling berbedanya

pola dalam pemilihan khalifah yang empat. Abu Bakar tampil sebagai khalifah setelah dibai’at langsung oleh Umar dan diikuti oleh orang banyak. Adapun Umar, menjadi khalifah karena lebih dahulu sudah direkayasa oleh Abu Bakar melalui musyawarah terbatas kedua sahabat terdekatnya yaitu Usman bin Affan dan Abdurrahman bin Auf. Khalifah Usman sendiri terpilih melalui semacam badan formatur yang terdiri dari enam sahabat Nabi terkemuka, termasuk di dalamnya anak Umar bin Khattab yaitu Ibnu Umar. Secara kebetulan, keenam sahabat tersebut termasuk dari kelompok suku Quraisy, jadi tidak ada perwakilan lainnya. Pemilihan Ali bin Abi Thalib juga berbeda dengan khalifah Usman. Berdasarkan fakta di atas, pada prinsipnya Islam membenarkan sistem kekuasaan (pemerintah) yang bagaimana pun bentuknya, sepanjang dapat menerima atau tanpa meninggalkan nilai dan prinsip-prinsip musyawarah, keadilan dan persatuan.

Dalam perspektif studi Islam kontemporer dan kaitannya dengan etika politik, M. Sa’id al-‘Asymawy³⁴ mengemukakan teori *fundamentalisme autentik* dan *fundamentalisme politik*. Secara metodologis, fundamentalisme autentik ini berada di antara kaum idealis-fundamentalisme politik maupun kelompok Islam pragmatis/liberal atau rasionalisme-pragmatik. Fundamentalisme autentik ini lebih menggunakan *critical approach* dan tetap berada dalam bingkai humanisme ilahiah.³⁵ Secara netral dan moderat, al-‘Asymawy berpandangan tentang betapa pentingnya penekanan pada aspek partisipasi aktif dan konstruktif manusia dalam politik, sekaligus menolak adanya politisasi agama yang dinilainya cenderung manipulatif dan provokatif.³⁶

Perbedaan pandangan politik al-‘Asymawy ini dapat pula dikategorikan antara pemikiran politik Islam yang menganut pandangan Islam universal, dibedakan dengan Islam partikular, di mana Islam universal lebih

berpedoman pada nilai-nilai keislaman dan kemanusiaan yang hakiki dan permanen serta berdimensi jangka panjang, ketimbang Islam partikular yang berdimensi kepentingan politik jangka pendek dan cenderung memperalat agama sebagai sarana pemenuhan kepentingan individu maupun kelompok. Di sinilah al-'Asymawy memperkenalkan perspektif humanisme Islam,³⁷ walaupun tak dapat dihindari bahwa perspektif *Islamic humanism* ini banyak yang beranggapan merupakan pengaruh dari renaissans Eropa, tetapi sebenarnya juga ada dalam tradisi sufisme Islam, selain juga ada dalam tradisi Kristen dan Yahudi.³⁸ Dalam pandangan al-'Asymawy, humanisme Islam yang diyakininya sudah tentu sangat berbeda dengan perspektif *secular humanism* yang cenderung anti-agama. Bagi al-'Asymawy, *Islamic humanism* mengkombinasikan antara *human power by reasoning* dengan spiritualitas keagamaan yang universal, yang di dalamnya terkandung konsep kesatuan tentang Tuhan (*unity of God*) maupun kesatuan kemanusiaan (*unity of mankind*).³⁹

Berdasarkan visinya ini, al-'Asymawy sangat berkeinginan untuk membangun visi baru politik Islam di Dunia Islam khususnya Timur Tengah yang berlandaskan pada perspektif humanisme Islam. Bagi al-'Asymawy, visi politik *Islamic humanism* ini tidak hanya diperuntukkan untuk umat Islam secara eksklusif namun juga dapat mengakomodasi berbagai kepentingan umat manusia secara lintas agama.⁴⁰ Di sini terlihat jelas bahwa al-'Asymawy mendefinisikan suatu kode etik dan moral yang bisa dipegang oleh semua umat manusia tanpa adanya diskriminasi. Hal ini jelas sangat berbeda dengan apa yang dianut oleh kebanyakan politisi Muslim ekstrimis yang beranggapan bahwa wahyu Tuhan yang diberikan kepada Nabi khusus untuk kaum muslimin saja.⁴¹ Apa yang dikemukakan al-'Asymawy ini sangat mirip dengan apa yang

dikemukakan Arkoun tentang *masyarakat kitab* yang inklusif bukan konsep *ahl kitab* yang eksklusif, sebagaimana yang akan peneliti kemukakan pada pembahasan mendatang.

Berdasarkan telaah dari ketiga mazhab etika politik Islam di atas serta kerangka etika politik sebagaimana yang dikemukakan al-'Asymawy, maka jelas terlihat adanya dialektika dalam khazanah etika politik Islam yang dikerucutkan menjadi dua kecenderungan yakni yang bercorak *theocentrism* maupun *humanism*. Dari kedua kecenderungan tersebut, penulis akan membedah etika politik Arkoun pada bab ke-4 mendatang.

Namun, sebelum penulis merumuskan perspektif etika politik Mohammed Arkoun, mengingat konsepsi etika politik Islam juga sangat terkait erat dengan metodologi Islamic studies yang dianut, maka pada Bab III, secara khusus, penulis kemukakan terlebih dahulu kaitan erat antara perspektif studi politik dengan wawasan Islamic studies. Dalam mengkaji wawasan Islamic studies yang baru penulis meminjam analisis Fazlur Rahman tentang wilayah Islam normatif maupun Islam historis, serta membandingkannya dengan beberapa pemikir *Islamic studies* lainnya. Adapun untuk studi etika politik Arkoun, penulis menggunakan teori politik yang bercorak fundamentalisme autentik versi M. Sa'id al-'Ashmawy sebagaimana secara umum telah penulis singgung di atas. Berdasarkan telaah yang dilakukan terlihat bahwa etika politik Islam yang baru tidak mungkin dikembangkan berdasarkan landasan metodologis Islamic studies yang lama, tetapi harus ditopang oleh landasan metodologi keilmuan Islam yang baru. Untuk implikasi sosiologis di Indonesia, dalam upaya pengembangan wawasan Islamic studies khususnya yang terkait dengan pengembangan studi politik, penulis menggunakan istilah studi Islam posmodernis dalam wilayah Islamic studies yang baru, dan etika politik *teo-humanistik* untuk

wilayah political studies.

METODE PENELITIAN

Penelitian disertasi ini tentang Etika politik Mohammed Arkoun yakni mengenai makna dan posisi serta implikasi pemikirannya dalam wilayah *Islamic studies* maupun transformasi pemikiran politik Islam kontemporer. Penelitian merupakan bagian dari studi pemikiran yang tergolong pada penelitian budaya. Penelitian ini menggunakan pendekatan filosofis. Metode yang digunakan adalah metode deskriptif, historis, dan analisis sintesis.

Penelitian ini menggunakan metode penalaran rasional. Adapun metode rasional di sini yakni dengan menggunakan metode analisis wacana sebagaimana yang dikemukakan Jacques Derrida dengan metode dekonstruksinya. Metode ini dioperasionalkan melalui upaya kritik atau pembongkaran terhadap berbagai aturan yang tersembunyi dalam sebuah teks. Proses pembongkaran tersebut terkait dengan hal-hal yang “yang tak dipikirkan” dan “yang tak terpikir”.⁴² Metode Derrida ini bermanfaat untuk membuka kedok ideologis dan mitologis yang tersembunyi dalam kajian etika politik Islam.

Analisis filosofis ini juga diperkaya dengan pemikiran Muhammad Sa’id al-‘Asymawy tentang fundamentalisme autentik yang dibedakan dengan fundamentalisme politik. Paham *fundamentalisme autentik* cenderung masih berpedoman pada nilai-nilai kenabian yang universal dan transendental, sedangkan *fundamentalisme politik* lebih bertumpu pada wacana politik Islam yang lebih partikular dan menyenarai yang umumnya telah menyimpang dari orisinalitas dan universalitas Islam.⁴³

Untuk menganalisis dimensi etika politik Arkoun, penulis juga menggunakan perspektif Paul Ricoeur tentang wacana dan tindakan yang terkait dengan otonomisasi teks yang ber-

implikasi pada otonomi tindakan dan tanggung jawab. Demikian pula pembedaan antara etika individual dengan etika sosial atau institusional.⁴⁴ Dalam kaitannya dengan studi teks, Ricoeur memperluasnya tidak semata-mata bahasa yang ada dalam sebuah tulisan, tetapi juga pada setiap tindakan manusia yang memiliki makna atau setiap tindakan yang disengaja untuk mencapai tujuan tertentu.⁴⁵ Tindakan sosial tidak lepas dari ideologi sebagai gejala umum pemikiran manusia. Terkait dengan otonomisasi tindakan, menurut Ricoeur bahwa tindakan bisa lepas dari maksud awal pelaku dan bergerak dengan dinamikanya sendiri. Pelaku dapat saja mengelak untuk bertanggung jawab atas tindakannya karena rentang waktunya dan jarak pelimpahan tugas. Namun secara etika, otonomi tindakan menuntut adanya otonomi tanggung jawab.⁴⁶

Bagi Ricoeur, realitas sosial atau sejarah paling tidak memiliki empat karakter. *Pertama, fixation of action*, yakni sebuah realitas – sosial atau sejarah – baru akan dapat dijadikan objek kajian ilmiah, sejauh realitas tersebut telah terstruktur atau dibakukan dalam sebuah – diskursus – tulisan. *Kedua, the outomatization of action*, yang mengandung makna bahwa tindakan sosial kita mengandung makna yang objektif. Di sini dimaksudkan bahwa tindakan kita sering kali tidak lagi bergantung pada yang kita maksudkan, sebagaimana makna sebuah teks yang tidak lagi berkaitan dengan intensitas psikologis sang pengarang (*author*). Inilah yang disebut oleh Ricoeur dengan istilah *dekontekstualisasi*. Jadi ada distingsi atau jarak antara pelaku dengan perbuatannya. Sebagai contoh, seorang pemimpin politik, tidak lagi dinilai dari tujuan dari kebijakan yang ditetapkannya, namun lebih dilihat dari hasilnya.⁴⁷ *Ketiga, relevance and importance*, yakni keterpisahannya dari konteks awal tindakan. Dimaksudkan di sini bahwa sebuah teks tidak lagi harus dipahami

berdasarkan *asbab an-nuzul-nya (relevance)* maupun nilai pentingnya (*importance*) suatu tindakan saat konteks awal lahirnya teks. Dengan kata lain, sebuah tindakan bisa bermakna lain bila dihubungkan dengan konteks waktu yang berbeda. *Keempat, meaningful action*, yakni sebuah teks pada hakikatnya sangat terbuka dengan berbagai pemaknaan baru (*human action as "open" work*). Di sini dimaksudkan bahwa sebuah teks tidak lagi terikat pada audiens awal dalam proses dialogis bahasa lisan. Sebuah tindakan tidak lagi hanya dinilai oleh orang yang menjadi saksi mata. Sebuah tindakan menjadi terbuka untuk selamanya bagi para penanggap baru di berbagai zaman. Inilah yang dimaksud oleh Ricoeur dengan istilah *rekontekstualisasi*.⁴⁸

Dalam penulisan disertasi ini, penulis juga menggunakan pemikiran Anthony Giddens dalam pembahasan tentang teori strukturasi.⁴⁹ Pemikiran sosiologis Giddens ini berada di antara dua kutub, yakni strukturalis-positivistik, yang mementingkan struktur namun mengabaikan faktor *human agency*; dengan kutub voluntaris-interpretatif yang lebih mementingkan faktor agen ketimbang struktur. Di sinilah Giddens menawarkan teorinya yang disebut dengan strukturasi yakni adanya hubungan simbiotik antara agen dan struktur (*generation of systems of interaction through duality of structure*).⁵⁰ Dalam perspektif Giddens, ada tiga dimensi strukturasi yang dominan di dalam masyarakat yakni sistem pemaknaan, dominasi dan legitimasi. Dominasi suatu kekuasaan sangat dipengaruhi oleh fasilitas yang ada yakni ekonomi, politik, sosial, budaya, ideologi. Adapun faktor legitimasi sangat ditentukan oleh norma hukum, agama dan tradisi. Maka dampak dari interaksi antara dominasi kekuasaan serta penyalahgunaan legitimasi normatif bisa jadi menimbulkan kejahatan yang bersifat struktural.⁵¹

Untuk melengkapi lensa teoritik pe-

nelitian, di sini penulis juga menggunakan perspektif mimesis model René Girard sebagaimana yang juga dibidik Arkoun melalui teori *la surenchère mimétique*. Perspektif Girard yang diadopsi Arkoun ini juga bermanfaat untuk melihat sejauhmana kelompok-kelompok politik Islam melakukan klaim-klaim kesucian pandangan politik masing-masing.

Adapun metode deskriptif digunakan melalui pengumpulan berbagai data pemikiran Mohammed Arkoun, lalu data-data itu dikonstruksi, diuraikan dan dijelaskan secara rinci. Adapun mengenai pengumpulan data, penulis menggunakan metode dokumentasi atas sumber-sumber primer maupun sekunder yang dijadikan dokumen, dibaca, dipahami untuk menemukan data-data yang diperlukan sesuai rumusan masalah. Berbagai data yang dikumpulkan tersebut tentunya melalui penelitian kepustakaan (*library research*). Artinya, sumber datanya berasal dari bahan-bahan tertulis yang ada kaitannya dengan topik yang dibahas. Walaupun dalam kajian ini terfokus pada kajian etika politik dalam perspektif Mohammed Arkoun, maka untuk memperkaya wawasan, dalam penelitian ini ditampilkan juga studi komparatif berbagai literatur yang berkaitan dengan pemikiran politik Islam serta karya-karya penelitian lain yang terkait.

Metode historis yang digunakan adalah dalam rangka mencari esensi etika politik Arkoun serta dikaitkan dengan latarbelakang pemikirannya di bidang *Islamic studies*. Dalam studi historis ini dikemukakan pula beberapa perbandingan etika politik Arkoun dengan para pendahulunya. Hasil dari perbandingan yang dilakukan akan dapat ditemukan perbedaan maupun persamaan antara kajian etika politik Arkoun dengan pemikir politik Islam lainnya.

Adapun penggunaan metode analisis sintesis lebih memfokuskan pada temuan-temuan pemikiran Arkoun baik yang berada pada wilayah *Islamic studies* maupun format

etika politiknya. Berbagai temuan pemikiran tersebut dikaji dalam kumpulan data yang teratur dan berarti. Selanjutnya, melalui penajaman analisis sintesis, peneliti menawarkan konstruksi baru sebagai alternatif sebagai upaya reformulasi wawasan *Islamic studies* serta kaitannya dengan format etika politik Islam yang baru.

Di sini penting pula dikemukakan bahwa apa yang dikaji dari pemikiran Arkoun dibatasi pada karya-karya beliau sampai dengan tahun 2002, baik yang dalam literatur berbahasa Inggris maupun Arab. Penulis memang mengalami kesulitan untuk mengakses langsung karya Arkoun yang ditulis dalam bahasa Perancis, karena keterbatasan penulis dalam memahami bahasa tersebut. Namun sejauh yang penulis ketahui, karya Arkoun yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab memang diterjemahkan langsung oleh murid beliau Hasyim Shalih. Adapun karya tulis dalam bahasa Inggris ditulis langsung oleh Arkoun. Selanjutnya karya tulis Arkoun yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia diterjemahkan oleh Johan Meuleman yang memang memahami secara mendalam kosakata Perancis maupun tata bahasa Indonesia yang benar.

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Secara umum, penulisan disertasi ini tentu melahirkan beberapa implikasi pemikiran, baik secara filosofis, teoritis maupun praksis. Sesuai dengan rumusan masalah, riset ini lebih memusatkan pembahasan pada wilayah etika (baca: pemikiran) politik Islam, dengan fokus kajian mengenai pandangan Mohammed Arkoun tentang etika politik, melalui pendekatan filosofis dan historis.

1. Islamologi Terapan sebagai Basis Etika Politik

Sebagai telah peneliti kemukakan pada

bab II, secara filosofis, nalar etika politik Arkoun dilandasi oleh teori Islamologi Terapannya, yang memiliki prinsip tidak saling menegasikan antar berbagai metode studi Islam, melainkan lebih bersifat komparatif dan adanya saling kerjasama ilmiah dengan model pengkajian Islam yang lebih bersifat multidisipliner. Islamologi Terapan juga tidak berasumsi sebagai satu-satunya metode yang paling benar, namun tetap terbuka terhadap kritik ilmiah. Bagi Arkoun, Islam bukanlah benda mati atau *abstract ideas*, tetapi sangat dipengaruhi oleh konteks historis, sosiologis dan sejenisnya. Dengan demikian, setiap produk pemikiran keislaman – termasuk derivasinya dalam politik - sangat dibatasi oleh kerangka epistemologi tertentu. Menurut Arkoun, studi Islam mendatang sudah saatnya untuk menggunakan *episteme* kontemporer dengan mengganti *episteme* abad pertengahan. Dengan kata lain, Arkoun menekankan bahwa studi Islam seharusnya tidak hanya terfokus pada substansi/materi teks (*content analysis*), namun harus melihat pula konteks dan realitas historis maupun kungkungan mentalitas (*logosentrisme*) yang melingkupi pada abad pertengahan.

Studi Islam masa depan – termasuk sub kajian etika politik Islam - tidak boleh hanya terfokus pada era formatif Islam (*early Islamic period*) atau era reformis salafiah, namun juga harus mengemukakan fenomena pemikiran reformatif pada era yang lebih belakang-an. Perspektif Arkoun terkait dengan Islamologi Terapan berkeyakinan bahwa setiap tradisi pemikiran pasti disertai oleh dua hal: yang *tak terpikirkan* dan yang *tidak dapat dipikirkan*. Berarti, studi etika politik Islam selalu dapat di-perbaharui atau direvisi ulang, sesuai konteks sosio-historis yang

yang berkembang.

Pemikiran Islam harus dibebaskan dari berbagai tabu-tabu kuno, mitologi maupun ideologi-ideologi yang baru lahir kemudian. Pemikiran di dunia Islam pada kenyataannya mengalami kesulitan dalam mengintegrasikan antara “orisinalitas” Islam dengan prinsip keterbukaan modern yang didukung oleh perubahan material-industrial.

Berkaitan dengan hubungan Islam dengan khazanah peradaban Barat, harus dilihat sebagai dua khazanah peradaban yang saling berinteraksi satu sama lain (Yunani, Byzantium dan Arab), bukan dua hal yang saling berbenturan sebagaimana yang dikemukakan oleh Samuel P. Huntington. Untuk itu, perlu diupayakan telaah ulang tentang korelasi sejarah Islam dan modernitas Barat terutama seputar abad 12-19. Para Islamolog Muslim harus pula menyadari bahwa Barat sendiri kini tengah melakukan otokritik terhadap produk-produk pemikirannya. Pemikiran di dunia Islam tidak harus terjebak pada logika modern Barat (era pra kritik) semata.

Berbagai uraian pemikiran Arkoun terdahulu terlihat bahwa orisinalitas pemikiran Mohammed Arkoun terletak pada model kajiannya yang *menggunakan metode dan teori-teori ilmu-ilmu sosial era post-positivism*. Selain itu, Arkoun juga merindukan kembali munculnya *fase humanisme Islam (teo-humanistik) yang inovatif dan kreatif sebagaimana yang pernah terjadi pada abad 2 dan 3 Hijriyah* yang bisa dijadikan teladan Islam, setelah masa kemunduran era keemasan Islam sejak abad 11 M. Namun untuk mewujudkan pemikiran model Arkounian ini ditemukan – paling tidak – dua kesulitan, yakni: *pertama*, fokus pembahasan dalam mencari inti pokok al-

Qur’an/Hadits. *Kedua*, adanya lapisan geologis pemikiran Islam atau endapan sejarah umat (misi suci Nabi yang telah berubah menjadi fosil aqidah, fiqh, tarekat, dan lain-lain). Pada gilirannya, Islam menjadi lebih parsial dan sarat dengan *political interest*, yang berdampak pada munculnya *ideologisasi* dan *mitologisasi* ajaran Islam. Nilai-nilai moralitas kenabian (*prophecy*) menjadi semakin tereduksi dan sejarah Islam mengalami distorsi nilai (muncul *interest* kelompok versus nilai universal). Di sini memang ada problem di mana nilai agama harus dipartikularkan dulu baru bisa dinikmati. Namun partikularitas yang tidak hati-hati, bisa mereduksi pesan universal kenabian. Selanjutnya, dari landasan metode studi keislamannya yang integratif ditampilkan nalar etika politik Islam yang baru bercorak teo-humanistik, dibedakan dengan nalar etika politik teokratik maupun humanistik *ansich*.

2. Wacana Politik Keagamaan secara Akademis

Berbagai uraian pembahasan terdahulu maka pada sub bahasan ini dicoba menguraikan beberapa perbedaan mendasar antara pola wacana atau nalar yang bersifat ideologis-teologis-politis dengan model nalar atau wacana yang bersifat etis-akademis. Berikut beberapa poin penting tentang perbedaan kedua nalar tersebut yakni:

a. Dari Nalar Tekstual ke Kontekstual

Pengkajian pemikiran politik Islam di masa mendatang tidak tepat lagi menggunakan pola tekstual dengan mengabaikan konteks, lebih dari itu sangat mendesak untuk dicermati adanya hubungan teks dan konteks, teks dan realitas historis, latar belakang teks atau *aesthetic reception* (situasi konteks psikologis, kultural dan intelektual). Dengan meminjam

teori al-Jabiri, beralih dari pola *bayāni* (filologis), ke pola *burhāni* (rasional-empiris), dari “tirai” corpus tertutup rapat (*mushhaf*), ke “layar” corpus terbuka (*kalam*).

Model keterikatan pada teks-teks klasik yang dianggap final dan siap pakai sudah saatnya ditinggalkan. Studi politik Islam harus selalu mempertanyakan dimensi akurasi dan validitas atau “relevansi” pemahaman teks politik Islam klasik dengan generasi sekarang, serta dikaji ulang latar belakang dan historisitas munculnya ide (*rasio legis*). Pembacaan teks-teks politik Islam dengan pola *reproduction of meaning* (*qirā’ah mutakarrirah*) mesti diubah ke pola *production of meaning* (*qirā’ah muntijah*). Misalnya, model pembacaan Anwar Jundi, al-Maududi, umumnya para pemikir politik Ikhwanul Muslimin.

Dalam realitas pemikiran politik Islam, banyak ulama yang terjebak pada dua hal (*mitologisasi* dan *ideologisasi*). Akibatnya, karya-karya keilmuan Muslim menjadi statis dan fragmentaris. Perlu ada proyek konstruksi kritik historis dan epistemologis (prinsip-prinsip, defenisi-defenisi, pengertian-pengertian, alat-alat konseptual, alasan-alasan logis yang diskursif dalam studi politik Islam). Dengan kata lain perlu adanya *rethinking of Islamic politics*.

Pola pikir Platonik/*summum bonum* (idea atau kebaikan tertinggi) yang terpisah dengan realita dalam khazanah pemikiran politik Islam selama ini saatnya untuk ditinjau ulang. Perlu ada keterkaitan antara idealitas wahyu dan realitas perjuangan Nabi yang sosiologis-historis (*asbāb annuzil*) dalam konteks pemahaman politik yang lebih luas.

Studi politik Islam, yang selama ini lebih banyak menggunakan alat analisis filologis-

tekstual, perlu dialihkan kepada pemanfaatan analisis *social sciences*, linguistik, sejarah dan budaya. Dengan demikian, sangat dibutuhkan adanya dialog intensif, yang mengkritisi faktor-faktor *interest* dalam paham politik keagamaan, yakni dengan menggunakan pendekatan *alfalsafah al-ilā* (fundamental-filosofis) dan fenomenologis, serta dialog spiritualitas keagamaan.

Munculnya berbagai konflik politik, karena dipicu oleh paham keagamaan yang statis. Perlu interpretasi baru paham keagamaan untuk mengurangi tensi konflik yang ada. Harus dapat dibedakan antara ajaran normatif dengan dimensi historis, politis dan ekonomis. Berbagai firman atau teks-teks (*ta’w*l-*tafs*r) yang telah ada lebih dihegemoni oleh para teolog dan juris Muslim klasik. Firman era Nabi eksis sebagai *kalām/bi al-lafzh*, bukan *tulisannya* yang *positivism* sejak abad 19, yakni era corpus tertutup, imanen, teks tertulis (huruf *tulis* yang menjadi alat kekuasaan sejak Umayyah). “Islam” (I besar) lebih dekat pada model Islam era “pengalaman Madinah” atau era corpus terbuka (*lafadz*h).

- b. Dari Nalar Ideologis-teosentris-politis ke Nalar Filosofis-antroposentris-akademis

Model pemahaman politik Islam yang sempit, menakutkan dan terkepung (*siege mentality*), perlu terus ditransformasikan menuju pemahaman Islam yang lebih lapang, menarik (*inspiring*), menggugah (*intriguing*) dan memimpin (*leading*). Dengan kata lain, model politik Islam yang *otoriter* dialihkan ke politik Islam yang lebih *otoritatif*. Berbicara tentang politik keagamaan pada hakikatnya bukanlah berbicara *atas nama* Tuhan, tetapi berbicara *mengenai keinginan* Tuhan. Bukan *monopoli* di pasar gagasan, tetapi

pasar bebas di pasar gagasan.

Pemikiran politik Islam mengalami kebekuan, karena adanya jebakan epistemologi Islam klasik. Perlu upaya *tajdid* menuju epistemologi baru seperti model kritik epistemologis Kant terhadap akal murni. Realitas teks tetap, tapi kaca mata atau cara pembacaan teoritik harus berubah. Pemikiran politik Islam yang ada selama ini sarat dengan praduga teologis, yang sudah menyejarah dan sakral. Perlu arah baru pemikiran politik Islam melalui upaya kritik filosofis, historis dan sosiologis. Menemukan kembali, membangun ulang, memodifikasi bangunan lama pemikiran politik Islam, ketimbang mempertahankannya.

Model studi etika politik Islam yang berkuat dalam kerangka pemahaman *ahl al-kitāb* yang bercorak abad tengah, sakral dan normatif perlu ditransformasikan ke pola *Masyarakat kitab*. Untuk itu, diperlukan adanya telaah *fundamental values das sein* Nabi/historis dan wahyu yang *das sollen*/normatif. Dengan kata lain, meninggalkan model studi *satu* agama (*ahl al-kitāb*) ke pola studi *semua* agama, termasuk agama pagan sekalipun, melalui pendekatan masyarakat kitab. Pada hakikatnya, kebenaran sebuah pemikiran juga harus selalu ditawāshaukan atau dikomunikasikan secara persuasif kepada publik. Dengan kata lain, dalam studi politik Islam, model pendekatan imani, *believer, fideistic-subjectivism, truth claim*, eksklusif-apriori mesti diarahkan ke model pendekatan historis-ilmiah, aposteriori, *open-ended*, dialogis, toleran; sehingga memungkinkan untuk bisa merespon globalisasi.

c. Dari Nalar Politik ke Politik Bernalar

Pola pikir politik yang berkaitan dengan

upaya penerapan syariat *formalistik*, sebagaimana yang dikumandangkan oleh kelompok radikal-fundamentalis perlu ditransformasikan ke sistem syariat *substantif-akomodatif* dan *aplikatif*. Format nalar politik Islam model tekstual ini perlu diubah ke model politik bernalar yakni adanya proses rasionalisasi syariat Islam.

Demikian pula halnya dengan aspirasi umat yang mendambakan lahirnya model *Negara Islam*, serta sistem pemerintahan *Khilāfah* yang utopis itu, sebaiknya diubah ke sistem *Negara Islami (baldatun thayyibatun wa rabbun ghafir)* maupun model *Negara Persemakmuran Islami* seperti Uni Eropa. Menurut penulis, ada beberapa kelemahan dari konsep *khilāfah* ini: *pertama*, konsep tersebut bukan merupakan keharusan normatif dalam Islam. *Kedua*, munculnya konsep *khilāfah* tersebut hanya aksiden historis belaka. *Ketiga*, ide *khilāfah* untuk saat ini sudah *out of context*. *Keempat*, ide tersebut sudah tidak relevan lagi dengan adanya fakta penerimaan konsep nasionalisme dan *nation state* di hampir semua negeri Muslim. *Kelima*, konsep *khilāfah*, dalam kesejarahannya - lebih bersifat ideologis-politis ketimbang praxis-operatif, demikian pula aktualisasi isu ini di zaman kini. *Keenam*, khusus untuk konteks Indonesia, ide *khilāfah* ini akan berbenturan dan *vis a vis* dengan ideologi Pancasila yang sudah dianggap final bagi mayoritas Muslim Indonesia (terutama di kalangan NU dan Muhammadiyah). Di sinilah urgensinya sistem nalar Islam politik digantikan dengan sistem politik Islam bernalar dan obyektif.

Pada akhirnya, yang menjadi perhatian Arkoun dalam membangun masa depan peradaban Islam adalah fokus perhatiannya yang mendalam terhadap *upaya*

rekonstruksi pemahaman keislaman melalui penggunaan nalar akademis ketimbang nalar ideologis-politis-teokratis. Umat Islam secara umum, menurut Arkoun, cenderung masih mengedepankan nalar ideologis-politis-teokratis terutama dalam menyikapi fenomena kehidupan dunia modern. Penggunaan nalar ideologis-politis-teokratis ini sering melupakan dimensi rasionalitas dalam konteks pemikiran Islam termasuk yang ada kaitannya dengan wacana politik. Jargon-jargon Islam ideologis oleh kaum fundamentalis hanya untuk kepentingan politik sesaat, dan cenderung mengabaikan kekayaan humanitas, kearifan dan spiritualitas Islam secara keseluruhan.

3. Telaah Komparatif Teoritik Pemikiran Politik Arkoun dengan Para Pendahulunya

Bila dicermati dari pemikiran politik Arkoun, tampaknya Arkoun tidak banyak mengemukakan teori politiknya secara teoritik-mikro-praksis, sebagaimana yang telah dikemukakan oleh beberapa pemikir politik Islam (dalam bab V terdahulu), kecuali dalam beberapa hal sebagaimana dikemukakan berikut ini.

Dalam soal kepemimpinan, para pemikir Islam telah mencoba membahas tema ini sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Farabi (12 kriteria pemimpin dan presidium sebagai alternatif kepemimpinan), juga oleh al-Mawardi yakni ada 7 kriteria bagi kepala Negara dan kebolehan pergantian pemimpin di tengah jalan. Sedangkan al-Ghazali juga mengemukakan 7 kriteria yang sama, namun secara lebih khusus al-Ghazali menyatakan bahwa perempuan tidak boleh diangkat menjadi pemimpin. Dalam hal ini Arkoun tidak menyinggung soal kriteria maupun tentang latar belakang seorang pemimpin harus

suku Quraish (sebagaimana pandangan al-Mawardi, juga Khaldun – dari segi kualitas kecerdasan orang Quraish). Demikian pula halnya tentang soal kedekatan pemimpin – yang *primus inter pares* - dengan rakyat (Ibnu Khaldun), juga tidak disinggung oleh Arkoun. Begitu pula mengenai pentingnya seleksi calon khalifah, sebagaimana yang dikemukakan Rasyid Ridha.

Selain itu, Arkoun juga tidak menyitir sama sekali tentang penolakan adanya nuansa elitisme kepemimpinan, seperti yang dituturkan Fazlur Rahman. Namun yang terkait dengan pandangan bahwa seorang raja merupakan *zhillullāh fi-al-ardh* – sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah, secara tegas ditolak oleh Arkoun. Demikian pula tentang penggunaan simbol-simbol kepemimpinan politik keagamaan seperti: *khalifah*. Bagi Arkoun, gelar-gelar dan bahasa kekuasaan feodalistik, bersifat taqlid dan *cultism* harus dikritisi: seperti gelar-gelar atau bahasa politik *bay'ah*, *khalifah fi al-ardh* (orientasi kekuasaan), *amir*, *sulthān*, *al-mu'tashim-al-mutawakkil-al-hādī billāh*; dan sejenisnya. Menurut Arkoun, umat harus beralih dari bahasa politik yang *ideologis-politis* dan *apologis*, kepada bahasa politik yang lebih *akademis-responsif*, agar agama jangan hanya dijadikan sebagai legitimasi politik atau untuk mempertahankan *status quo*.

Masalah konstitusi kenegaraan dan *social contract* (antara eksekutif dan legislatif) sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Mawardi, Arkoun sama sekali tidak menyinggung hal ini. Demikian pula tentang masyarakat dan negara bagaikan satu tubuh seperti yang tercermin dalam pandangan al-Farabi. Dalam kaitan ini Arkoun mirip dengan Ibnu Khaldun mengenai pentingnya unsur agama – yang tidak terkungkung oleh

logosentrisme Islam klasik - sebagai salah satu penopang bagi terwujudnya solidaritas politik. Adapun yang berkaitan dengan urgensi profesi politik (versi al-Ghazali) atau pentingnya majlis-majlis pembantu kepala negara (Ibnu Khaldun), Arkoun tidak menyinggung hal ini.

Mengenai konsep *khilāfah*, berbeda dengan Rasyid Ridha dan Ismail Raji al-Faruqi yang mengakui adanya konsep *khilāfah*, tentang hal ini Arkoun lebih sejalan dengan Ibnu Taimiyah yang berpandangan bahwa konsep *khilāfah* tidak ditemukan dalam al-Qur'an maupun Hadits. Bagi Taimiyah – juga Arkoun – bahwa fakta *khilāfah* semata-mata hanya aksiden politik, bukan keharusan normatif. Konsep *Negara* maupun konsep *Negara tunggal di dunia* juga tidak ditemukan dalam al-Qur'an. Namun Arkoun berbeda dengan Taimiyah - yang anti monarkhi, aristokrasi dan demokrasi, karena Taimiyah cenderung Nomokrasi (seperti al-Faruqi dan Naquib al-Attas dengan nuansa yang lebih ketat) - sedangkan Arkoun malah dapat menerima konsep demokrasi (sejalan dengan Fazlur Rahman). Dengan demikian, ide *Pan-Islamisme* Afghani yang cenderung anti Barat-sekuler, juga ditolak Arkoun, walaupun Arkoun sependapat dengan Afghani dalam soal pentingnya eksistensi masing-masing negara Muslim (*nation state*). Namun Arkoun menambahkan tentang “bahaya” fenomena *the single party of nation-state* di sebuah negara. Penolakan Arkoun tentang *khilāfah* juga sama dengan Ali Abd al-Raziq, hanya bedanya, bila al-Raziq melihat figur Nabi Muhammad saw semata-mata sebagai agamawan, bukan politisi. Maka Arkoun berpandangan bahwa dalam diri Nabi ada dimensi kewenangan (kenabian) dan kekuasaan yang saling terkait secara

simbiotik.

Dalam soal bentuk negara, tampaknya Arkoun lebih sejalan dengan Abduh yang “liberal”. Model negara seperti apapun dapat diterima, sepanjang dapat mengaplikasikan nilai-nilai Islam yang universal dan humanis. Dalam kaitan ini, Arkoun jelas berbeda dengan pandangan Ikhwan al-Muslimin yang merindukan adanya *Islamic state*. Sedangkan Seyyed Hosein Nasr dapat menerima semua bentuk Negara - *khilāfah*, kesultanan dan *imāmah* - karena semua itu bahagian dari kekayaan tradisi Islam.

Soal pentingnya lembaga *Syira (ahl al-hall wa al-'aqd)*, Arkoun sejalan dengan Rasyid Ridha dan Fazlur Rahman. Demikian pula halnya, tentang kontrol terhadap Negara, sebagaimana yang dikemukakan Ibnu Khaldun dan al-Faruqi, serta pentingnya undang-undang yang rasional, dalam banyak hal Arkoun memiliki kesamaan pendapat.

Dalam soal kepartaian, Arkoun berbeda dengan al-Maududi yang bisa menerima partai tunggal (Partai Kepala Negara) maupun adanya kategorisasi komunitas Muslim dan non-Muslim (*dzimm*). Bagi Arkoun, untuk yang terakhir ini, dipandang sangat diskriminatif dan masih mencerminkan konsep *ahl kitāb*, belum menuju masyarakat kitab. Dari sudut perspektif antroposentrik-humanistik (*masses of Muslim/l'imaginaire social*), pemikiran politik Arkoun tampaknya sejalan dengan pandangan Haikal dan Ibnu Khaldun.

Kolaborasi dengan penguasa dibenarkan oleh Fazlur Rahman, sepanjang untuk kemaslahatan rakyat. Untuk poin ini Arkoun tidak menyinggung sama sekali. Bahkan dalam beberapa tulisannya Arkoun kerap mencermati secara kritis bagi

kemungkinan munculnya “perselingkuhan politik” antara agamawan dan penguasa.

Adapun tentang pentingnya tata sosial politik yang egaliter dan berkeadilan berdasar etik al-Qur’an, pemerataan ekonomi, demokratisasi politik, anti kultus, korupsi dan manipulasi oleh tokoh agama, pentingnya peran kelas menengah, stabilitas Negara, lebih mengedepankan *ideal moral* al-Qur’an untuk penegakan hukum, bahaya *dessident* dan *clandestine* (sebagaimana yang dikemukakan Fazlur Rahman); dalam banyak hal tentunya Arkoun memiliki kesamaan pandangan.

Secara lebih spesifik, untuk konteks fenomena politik kontemporer, Arkoun menekankan baik kepada para Islamolog klasik maupun kalangan internal umat Islam, untuk dapat melihat (dunia) Islam secara pluralistik, bukan monolitik. Misalnya, melihat Mesir yang dikenal dengan peradaban klasik; Iran dengan tradisi Islam (filosofis-mistis); Turki dengan sekularisme; Arab dengan syair-estetis dan bisnis; Andalusia dengan *empirical-sciences*; Muslim Indonesia dengan moderatisme dan toleransinya.

Arkoun juga mengingatkan agar warga dunia mewaspadai kelompok fundamentalis yang berlindung di balik slogan “kebangkitan Islam, kebangunan Islam dan kembali pada agama” yang lebih bersifat ideologis-politis-teokratis dan apologis. Di sisi lain, di mata Arkoun, pembangunan sebuah negara tidak semata-mata bersifat material-finansial, tetapi harus lebih bersandar pada basis *budaya, spiritualitas, etika* dan *intelektualisme*.

Berdasarkan data-data di atas, bila digunakan tiga paradigma pemikiran politik Islam: *idealistik* (seperti al-Ghazali, al-Maududi, dan lain-lain); *realistik-sekularistik* (Ali Abd. ar-Raziq) dan

integratif (Abduh, Haikal dan Fazlur Rahman). Maka secara epistemologis, pemikiran politik Arkoun cenderung pada mazhab yang ketiga (integratif). Hanya bedanya dengan Abduh, Rahman dan Haikal, Arkoun lebih banyak melakukan dekonstruksi historis-epistemologis tentang hubungan agama dan politik (Negara) pada tataran paradigmatik atau makro-filosofis (sebagaimana telah diuraikan pada bab V), daripada semata-mata membahas wilayah politik yang lebih teoritik atau mikro-praksis (sebagaimana yang tertera dalam pembahasan bab V sub A), walaupun tak dapat dipungkiri bahwa dalam beberapa hal Arkoun juga terlibat dalam pengumpulan politik pada wilayah teoritik-mikro-praksis.

4. Pemikiran Politik Arkoun

Secara lebih spesifik, pemikiran politik Arkoun dapat dikemukakan dalam enam subtema penting sebagaimana terlihat dari beberapa prinsip berikut ini: *pertama*, dimensi wewenang (*authority*) dan kekuasaan (*power*) dalam diri Nabi Muhammad saw lebih bersifat saling keterkaitan antara wilayah *authority* (era Mekah) yang *trancendental-prophetic* dengan wilayah *power* (era Madinah) yang bercirikan *historical-empiricism*.

Kedua, terkait dengan gagasan pembangunan dan perubahan sosial, ditekankan betapa pentingnya prinsip moralitas politik keagamaan yang lebih *liberatif-transformatif*, tidak sebatas naratif-interpretatif. Berbagai upaya liberasi pemikiran politik keagamaan mesti bermuara pada tujuan transformasi sosial. Disamping itu, setiap perencanaan pembangunan masyarakat harus berlandaskan pada legitimasi yuridis-konstitusional. Dalam konteks perjalanan birokrasi Negara, tidak boleh menafikan prinsip hu-

manity dalam pelayanan sosial kemasyarakatan. Sebagai konsekuensi dari prinsip ini, birokrasi kenegaraan dan kemasyarakatan yang ada harus dijauhkan dari praktik-praktek penyelenggaraan manajemen pemerintahan yang semata-mata bersifat teknis dan positivistik, yang pada gilirannya akan berdampak pada alienasi potensi dan kekayaan *local wisdom* dan *local knowledge*, maupun marginalisasi *partisipasi* masyarakat. Hal yang sama berlaku pada sistem pembangunan industrialisasi. Sebagai contoh kasus di Indonesia, pembangunan sarana pabrik haruslah memperhitungkan tingkat keamanan dari kemungkinan terjadinya pencemaran lingkungan serta kenyamanan pemukiman penduduk.

Ketiga, tentang relasi agama dan negara. Pola pemikiran politik keagamaan yang semata-mata bersifat ideologis-politis harus segera diakhiri. Pola relasional agama dan negara tidak dapat mengabaikan begitu saja prinsip pluralitas pemahaman keagamaan di kalangan umat. Berbagai diskursus politik keagamaan seperti isu *khilāfah*, penerapan *syariat Islam* dan sejenisnya, mesti diletakkan dalam kerangka pemikiran politik keagamaan yang plural, bukan monolitik. Selain itu, prinsip independensi politik keagamaan (*religious political independence*) sedapat mungkin terus dipelihara, ditumbuh kembangkan dan senantiasa dijauhkan dari kemungkinan adanya intervensi negara (*etatism*). Mengingat, hubungan antara agama dan negara sangat rawan terhadap tiga hal, yakni: politisasi agama, homogenisasi pemahaman (tafsir) agama serta kolusi politik antara ulama dan umara.

Keempat, tentang konsep masyarakat kitab dan pluralisme. Secara filosofis dan empiris, prinsip pluralitas pemahaman serta

eksistensi keagamaan baik internal maupun eksternal hendaknya berlandaskan pada prinsip humanisme universal. Prinsip ini akan dapat mencegah terjadinya peluang munculnya arus *sektarianisme* dan *parokialisme* keagamaan dan politik. Maka, unsur *kritisisme* dan proses *ijtihad* yang berkelanjutan di sini menjadi penting bagi tegaknya sebuah sistem kemasyarakatan yang berkeadilan, terbuka dan demokratis.

Kelima, tentang demokrasi dan modernitas. Untuk tegaknya suatu sistem kemasyarakatan yang demokratis dan modern, maka pengakuan terhadap adanya prinsip kesamaan pengalaman antara peradaban Islam dan Barat menjadi sangat penting. Terjadinya berbagai ketegangan (*tensions*) antara Islam dan Barat selama ini lebih dipicu oleh adanya konflik ekonomi, militer dan politik yang hegemonik dari negara adikuasa terhadap negara-negara lemah. Di samping itu, hal yang sama juga dipicu oleh berbagai literatur politik keagamaan yang polemis-apologis. Prinsip *intercommunication* (model Habermas) atau *munāzharah* – bukan *mujādalah* atau *mukābarah* – dalam tradisi Islam, dengan prinsip kesetaraan, secara bertahap akan dapat mengeliminasi kecenderungan dominasi dan hegemoni sepihak. Berbagai literatur politik keagamaan yang polemis-apologis tersebut harus dikaji ulang dengan prinsip pembacaan yang *production of meaning*, bukan *reproduction of meaning*.

Selain itu, upaya penerimaan terhadap adanya fenomena globalisasi sebagai salahsatu dampak dari modernitas, tidak berarti harus mengabaikan adanya prinsip *lokalitas* khususnya di negeri-negeri Muslim. Modernisme Barat yang rasional, positivistik, hedonistik, konsumeristik-

kapitalistik, harus dikoreksi. Hal yang sama juga telah berlangsung di belahan dunia Barat, khususnya dengan munculnya wacana tentang posmodernisme.

Keenam, tentang sekuler, sekularisasi dan sekularisme. Di sini perlu dibedakan secara tegas perbedaan antara westernisasi dan modernisasi. Modernisasi di sini lebih tepat diartikan sebagai upaya *rasionalisasi terhadap ajaran Islam* sebagaimana yang telah dikemukakan secara baik oleh Thaha Husein maupun Mohammed Arkoun. Demikian pula halnya dengan istilah sekularisasi perlu dibedakan dalam konteks teologis atau politis (hubungan Islam dan negara). Sekularisasi bukanlah usaha menafikan konsep spiritualitas agama, sehingga terjadi kekosongan makna dalam kehidupan sosial kemasyarakatan sebagaimana yang terjadi di Barat dewasa ini, tetapi lebih bersifat usaha meninggalkan pola-pola pemahaman ajaran agama yang sudah *out of date* dengan perkembangan zaman. Dalam kaitan ini *sekularisasi* sejalan dengan *kontekstualisasi* nilai-nilai ajaran Islam.

Sebuah bangsa yang ingin menjadi maju dan modern haruslah ditopang oleh akar kebudayaan tradisionalnya yang Islami, rasional, egaliter dan demokratis. Juga dalam sistem ekonominya menekankan prinsip pemerataan, tidak sekedar pertumbuhan belaka. Kemajuan Islam di masa depan tidak sekedar terletak pada kebenaran ajaran Islam, tetapi sejauhmana para pemeluknya (terutama para ulama dan cendekiawan muslim) mampu menjembatani antara tekstualitas Islam dengan kontekstualitas modernitas, agar tidak terjadi kehampaan nilai (*value vacuum*) dalam masyarakat modern. Maka upaya mewujudkan mekanisme pelebagaan nilai-nilai keislaman menjadi tanggung

jawab umat Islam dalam dunia modern. Untuk itu aspek universalitas Islam lebih dikedepankan ketimbang aspeknya yang parokial, sektarian dan primordial.

5. Relevansi Pemikiran Arkoun Bagi Dunia Islam

Dalam perspektif pemikiran Mohammed Arkoun, wilayah pemikiran yang masih perawan (*unthought*) dalam wilayah *Islamic studies* sudah seharusnya untuk terus dipikirkan. Telaah kritis tersebut dilakukan dengan cara meninggalkan epistemologi keislaman klasik, menuju ke epistemologi keislaman kontemporer. Sebagai konsekuensinya adalah perlu adanya pengkajian ulang sejarah Islam.²⁹ Studi Islam era mendatang harus mengakomodasi *social and cultural studies* kontemporer.

Arkoun juga mengemukakan tentang perlunya pemahaman baru tentang sekularisasi. Sekularisasi di sini bukan berarti pemisahan agama dan negara (konotasi politik), tetapi lebih pada upaya penduniawian (sekularisasi) nilai-nilai Islam yang terkait ruang dan waktu, serta pentingnya mengakomodasi kebutuhan masyarakat yang saling berbeda sesuai konteks (*episteme*) zamannya. Dengan demikian, pengembalian tradisional kepada agama bukanlah alternatif masa depan.

Politik Islam ala Nabi (otoritas spiritual model Makkiah dan otoritas politik Madaniyah), merupakan jalan tengah yang ditawarkan Arkoun sebagai counter terhadap model pemikiran muslim sekularis/Makkiah ansich (nalar humanistik) maupun versi Islam politik-fundamentalis/Madaniyah (nalar teokratik) semata.

Arkoun juga mengemukakan tentang perlunya berbagai upaya dalam mewujudkan toleransi antar umat beragama, hal itu harus dimulai dengan menggeser model pemahaman *ahl al-kitāb* ke

masyarakat kitab. Arkoun tetap percaya adanya metateks (dengan penekanan pada dimensi mitis-*majāzi* (*mythical discourse*) dari al-Qur'an) atau seperti wilayah *kauniyyah*, tidak seperti Derrida yang semata-mata percaya pada teks historis. Bila Arkoun sudah memasuki wilayah posmodernis, maka Derrida masih terjebak pada model pemahaman modernis di bidang studi teks/filologi.

Selain itu, Arkoun menyatakan bahwa tentang teologi Islam yang telah bermetamorfosa menjadi ideologi perlu terus ditelaah secara kritis oleh para pemikir Islam. Tafsir keagamaan dan politik yang bersifat monolitik/*truth claim* perlu dipluralkan (yang salah bisa jadi pengikut yang tidak kritis, namun bisa juga mufassir yang *truth claim*). Contoh kritisisme Imam Syafii terhadap gurunya Imam Maliki patut ditiru. Kecenderungan *rahbaniyyah* atau *cultism* di dunia Islam perlu terus diwaspadai dan dihindari.

Dampak dari pemikiran Arkoun adalah munculnya multitafsir teks keagamaan dan kian terbukanya 'kedok ideologis' umat beragama, baik secara internal maupun eksternal. Secara jangka panjang, hal ini berdampak positif pada diri umat agar menjadi lebih kritis, rasional, demokratis dan munculnya sikap saling menghargai satu sama lain.

6. Relasi Ideal antara Agama dan Negara Masa Depan

Sebagai *contribution to knowledge* dari penulisan disertasi ini antara lain dapat dilihat dari beberapa pernyataan berikut ini: *pertama*, umat Islam perlu terus-menerus melakukan transformasi budaya politik, dari sistem etika politik yang bercorak *tradisional-subyektif-simbolik-doktrinal* menuju ke etika politik *progresif-obyektif-substantif-rasional*.³⁰

Kedua, penggunaan simbol-simbol subyektif keagamaan dalam ranah politik sudah saatnya untuk dihilangkan demi terwujudnya dialektika politik yang lebih obyektif-rasional, progresif dan *fair*. Penggunaan simbol-simbol politik keagamaan hanya akan memberi peluang adanya manipulasi simbol-simbol keagamaan untuk kepentingan politik sesaat dan berdimensi jangka pendek. Mengingat bahwa simbol-simbol keagamaan tradisional cenderung digunakan semata-mata untuk mobilisasi politik, dan di sisi lain akan semakin mereduksi bagi munculnya partisipasi politik yang mencerahkan.

Ketiga, negara Muslim (bukan Islam) yang multikultural – seperti Indonesia – sebaiknya dibebaskan dari simbol-simbol politik keagamaan yang bercorak teokratik – seperti *khilāfah*, *syariat Islam* maupun *Negara Islam*, dan sejenisnya. Setiap orang, warga dan penganut agama-agama didorong untuk berjuang secara sportif dan elegan dengan prinsip *fastabiqû al-khairât* dalam mengartikulasikan nilai-nilai keagamaan melalui pendekatan politik secara *progresif, etis, akademis, obyektif, substantif, rasional* dan penekanan pada *partisipasi*; bukan sebaliknya – akibat pengaruh simbolik dan fanatisme keagamaan – melalui pola-pola yang cenderung *spekulatif-represif, ideologis-politis, subyektif, formalistik*, dan penuh *mobilisasi*.

Keempat, untuk kasus Indonesia, pemikiran (baca: etika) politik yang relevan adalah corak negara teo-humanistik, dalam pengertian dibangunnya wacana politik kenegaraan melalui mekanisme penduniawian nilai-nilai keagamaan (spiritual) melalui medium demokrasi secara rasional dan evolutif. Berbagai upaya yang mengarah pada etatisme agama – pada level formal-

simbolik - sedapat mungkin dihindari, namun tetap mengakomodasi nilai-nilai spiritual keagamaan secara substantif. Dengan demikian, di masa depan, isu “islamisasi” maupun “kristenisasi” tidak relevan lagi untuk diperpanjang atau diwacanakan. Artikulasi dan partisipasi politik secara rasional melalui medium demokrasi – sudah barang tentu sistem dan perundang-undangannya secara terus-menerus dikembangkan – yang ada dapat menjadi titik temu antar berbagai komponen bangsa, khususnya umat beragama.

Kelima, mengingat Indonesia memiliki pluralitas kesukuan, agama dan golongan, maka ide penegaraan syariat Islam haruslah bersifat inklusif, bukan eksklusif. Di kalangan internal muslim sendiri, pandangan tentang syariat Islam melahirkan berbagai pola pemahaman fiqh yang sangat plural. Maka pandangan fiqh yang lebih rasional dan substantif akan lebih memungkinkan untuk diterapkan di Indonesia, karena lebih kondusif bagi terjadinya titik temu pemikiran, baik di kalangan internal warga Muslim maupun dengan kelompok non-Muslim lainnya. Upaya penetapan syariat substantif ini harus diwacanakan secara jujur, terbuka dan dengan cara-cara yang demokratis – seperti kasus RUU anti-pornografi- pornoaksi, izin pendirian rumah ibadah, dan sejenisnya – tanpa memiliki agenda-agenda politik tersembunyi dari segenap komunitas keagamaan maupun komunitas lainnya.

Keenam, masalah ideologi Pancasila³¹ dan UUD 1945 harus disepakati sebagai upaya terakhir (final) para *founding fathers* dalam mengikat seluruh komponen bangsa yang lintas agama dan lintas suku. Namun, upaya penyegaran dalam penafsiran – semacam amandemen – atas kedua medium perekat kenegaraan dan

kebangsaan tersebut harus selalu ditumbuhkembangkan secara terbuka dan demokratis. Problem utama dasar kenegaraan nyaris sudah selesai, sedangkan *follow up* dari kedua medium perekat kenegaraan di atas seperti landasan yuridis formal masih perlu dituntaskan serta menghasilkan keputusan tetap.

Ketujuh, wacana politik penting lainnya yang terkait dengan sistem *fit and proper test*, sudah bukan saatnya lagi hanya diberlakukan untuk para calon eksekutif dan yudikatif, tetapi jauh yang lebih penting dan mendesak juga diberlakukan untuk calon anggota legislatif (*ahl al-hall wa al-‘aqd*).

Kedelapan, otoritas kenegaraan Muslim – termasuk RI - harus mampu mengakhiri atau mengeliminasi hegemoni politik asing di dalam negeri, agar komunitas kaum radikal-fundamentalis tidak semakin mendapatkan legitimasi bagi artikulasi politiknya yang skriptural.

Kesembilan, sistem regulasi perundang-undangan politik sedapat mungkin dapat dikaji secara lebih kritis dan dipertajam untuk dapat mengantisipasi adanya peluang bagi bangkitnya simbol-simbol keagamaan dalam wilayah politik praktis di masa yang akan datang.

Kesepuluh, sistem administrasi dan birokrasi partai politik dan kenegaraan yang lebih obyektif, rasional, *accountable* dan transparan, perlu terus diupayakan perwujudannya.

Kesebelas, untuk terwujudnya pelbagai butir pemikiran di atas, sudah sangat tinggi waktunya bagi segenap pengamat maupun pemikir politik dan keagamaan, untuk duduk bersama dalam merumuskan kembali epistemologi dan metodologi hubungan yang ideal antara agama dan politik (*ushil al-siyāṣah al-*

mu'āshirah) di masa mendatang. Rekomendasi ini merupakan salah satu upaya ke arah itu. Untuk konteks umat Islam Indonesia, maka ditegaskan kembali, perlunya penggunaan nalar obyektif-rasional-transformasional³² - bukan nalar politik subyektif-doktrinal - dalam memahami pemikiran politik Islam di era mendatang.

Dalam rangka mewujudkan relasi yang ideal antara negara dan agama di masa depan, penting pula diupayakan terealisirnya konsep demokrasi yang religius. Demokrasi intinya adalah *vox vovuli vox dei*: suara rakyat adalah suara Tuhan. Istilah demokrasi berasal dari *Demos Kratia*, yang mengandung arti: pemikiran oleh rakyat yang pada awalnya dilembagakan di Athena pada abad lima dan empat SM. Namun demokrasi model Athena ini dikritik oleh Plato dan Aristoteles.³³ Walaupun sistem politik demokrasi Athena dikritik oleh keduanya dan dianggap berbahaya, namun ada beberapa prinsip yang menarik untuk dicermati: yakni keterlibatan langsung para warganegara dalam pengambilan keputusan politik. Terdapat ekualitas politik dan hukum bagi semua warganegara. Terjaminnya kebebasan politik dan kewarga-negaraan bagi semua penduduk. Diberlakukannya voting atau pemungutan suara untuk mengetahui aspirasi semua warganegara.³⁴ Pandangan Abdul Karim Soroush tentang demokrasi cukup menarik untuk dicermati.

Menurut Abdul Karim Soroush, demokrasi mengindikasikan adanya: pemisahan kekuasaan, wajib belajar untuk masyarakat umum, kebebasan dan otonomi pers, kebebasan ekspresi, dewan musyawarah pada beragam tataran pembuat keputusan, partai politik, pemilu, dan parlemen adalah metode untuk mencapai dan mengadakan demokrasi.³⁵

Terdapat beberapa pandangan tentang

demokrasi dan kaitannya dengan agama di kalangan pemikir muslim. Secara umum terbagi tiga: kelompok yang menolak demokrasi secara total, pendukung demokrasi murni (nasionalis-sekuler), dan kelompok yang mencoba mengintegrasikan antara konsep demokrasi dengan nilai-nilai agama. Dalam pembacaan penulis, Abdul Karim Soroush termasuk kelompok ketiga.³⁶

Dalam perspektif Abdul Karim Soroush, konsep demokrasi bisa dipisah dari paham liberalisme sebagaimana demokrasi Sosial yang memisahkannya. Maka demokrasi religius pada hakikatnya dua hal yang bisa dipersandingkan.³⁷ Lebih lanjut Abdul Karim Soroush, menyatakan: “dalam kultur masyarakat sekuler, pemerintah bertindak seakan tanpa Tuhan, semua perencanaan politik hanya untuk kepuasan manusia”.³⁸ Sistem politik demokrasi pada hakikatnya berbeda dengan sistem kepemimpinan-an aus Katolik maupun khalifah yang kedua-duanya mempersembahkan kehidupan politik umat atau masyarakat semata-mata hanya untuk Tuhan.

Lebih lanjut Soroush mengemukakan tentang kemungkinan bagi masyarakat Islam untuk mempersandingkan antara kehidupan politik berdemokrasi dengan tetap menghormati eksistensi Tuhan, walaupun terasa sulit untuk mewujudkannya. Kesulitan ini, lanjut Soroush, karena tiga hal: *pertama*, perlunya mewujudkan keselarasan antara suara rakyat dengan restu Tuhan. *Kedua*, bagaimana mewujudkan kesesuaian antara urusan agama dan non-agama. *Ketiga*, bagaimana suatu pemerintahan dapat berbuat secara benar terhadap rakyat dan Tuhan sekaligus.³⁹ Di sinilah, kata Soroush, para pemikir muslim maupun kaum demokrat jarang sekali mengkaji tentang hak-hak Tuhan dalam wilayah kajian yang berkaitan dengan hak manusia.⁴⁰

Selanjutnya Soroush menjelaskan bahwa pada hakikatnya ada titik temu atau kesamaan

nilai, baik dalam agama maupun di luar agama, seperti: nilai kebenaran, keadilan, kemanusiaan, tanggung jawab publik, dan sebagainya. Hanya saja upaya pengkajian nilai-nilai tersebut memerlukan adanya argumen yang rasional, manusiawi dan non-agamis. Adapun prasyarat bagi terwujudnya sistem demokrasi religius tersebut sangat membutuhkan data sejarah yang lebih rinci serta nalar kolektif (partisipasi publik), bukan nalar individual.⁴¹

Berdasarkan uraian pandangan Soroush di atas, penulis menyimpulkan bahwa terdapat beberapa poin penting untuk terciptanya suatu sistem politik atau sistem sosial yang bernuansa demokrasi religius, yakni:

1. Adanya keselarasan antara hak dan restu Tuhan dengan hak manusia
2. Terciptanya masyarakat yang toleran, menghargai pluralitas, tidak *truth - claim*, jauh dari sikap etnosentris-rasis-sektarian maupun diskriminatif.
3. Pentingnya rasionalitas dalam interpretasi teks keagamaan.⁴²
4. Pentingnya pemisahan agama dan politik, namun jalannya kehidupan politik, secara substansial, dikontrol oleh nilai agama. Sebaliknya, sistem politik yang berlangsung juga harus mengakomodasi nilai agama yang objektif.
5. Objektivikasi nilai-nilai agama yang *bersifat* adil, benar dan humanis.
6. Memiliki komitmen terhadap konsep keamanan dan kesejahteraan masyarakat.
7. Anti kekerasan dalam segala perjuangan aspirasi pribadi maupun kelompok. Lebih memilih jalur parlemen dan konstitusional dalam perjuangan sebuah aspirasi.
8. Bersikap bebas namun tetap bertanggung jawab.

9. Mengedepankan substansi keagamaan, bukan formalitas agama.
10. Pentingnya konvergensi antar nalar akal dan wahyu secara terus-menerus.

Menurut peneliti, secara filosofis dan konseptual, demokrasi memiliki dua konsep, baik demokrasi yang objektif (*vox vovuli vox dei*) maupun demokrasi yang subjektif yakni konsep demokrasi yang sudah dipersandingkan dengan suatu paham tertentu, seperti: *liberal democracy*, *social democracy*, demokrasi terpimpin, demokrasi Pancasila dan konsep demokrasi religius (*religious democracy*).

7. Konstruksi Etika Politik Islam Aplikatif

Adapun yang menjadi implikasi praktis dari etika politik Arkoun dapat dijabarkan sebagai berikut: bahwa dalam wacana tentang etika politik perlu dibedakan antara etika individu yang lebih berpedoman pada adanya niat baik, seperti sikap jujur, bertanggung jawab maupun cinta keadilan. Namun, selain itu, ada dimensi etika politik lain yang lebih dikenal dengan etika sosial, sebagai formulasi konkrit dari etika individual di atas. Dengan kata lain, dalam kehidupan interaktif manusia di dunia ini tidak cukup hanya dilandasi dengan nilai-nilai etika individual yang masih bersifat abstrak dan hanya tergantung pada kemauan baik seseorang. Namun secara kolektif masyarakat juga harus memiliki pegangan kolektif berupa penjabaran realistik dari etika individual dimaksud, yakni etika sosial.

Sebagai contoh, seseorang secara etis tidak cukup hanya memiliki sifat jujur namun harus ditindaklanjuti dengan sistem yang menjaga rasa kejujuran tersebut yakni apa yang disebut prosedur yang akuntabel, sistem yang menata tetap terjaganya sifat jujur dimaksud. Demikian pula, etika

individu seperti sifat adil harus dilengkapi dengan sistem etika sosial berupa keadilan prosedural. Etika sosial yang lebih realistik-sistemik ini diharapkan dapat memperkecil bahkan mampu menjembatani gap antara nilai-nilai keagamaan yang abstrak (baca: etika individual) dengan amal praksis. Sistem yang akuntabel, sistem keadilan prosedural yang tentunya direalisasikan dalam bentuk kelengkapan undang-undang akan dapat menjadi mediasi yang antisipatif bagi munculnya fenomena kesenjangan antara nilai keagamaan dengan praktek keagamaan yang menyimpang.

Demikian pula, dengan meminjam perspektif Giddens, etika baik dan buruk pada hakikatnya baru sebatas penafsiran atau interaksi komunikasi antar warga sosial. Etika normatif ini juga bisa disebut baru sebatas etika keutamaan, seperti sifat jujur, berani, tanggung jawab, dan lain-lain. Etika keutamaan ini harus diperkuat dengan etika institusional yang bersifat sistemik yang memiliki *power* maupun sanksi atau komitmen moralitas. Sistem ini memiliki modalitas atau perangkat prosedural berupa hukum, adat, tradisi, dan sejenisnya.

Berdasarkan perspektif di atas, wacana etika politik Islam yang dikemukakan Arkoun umumnya masih berada pada wilayah etika individual, atau etika keutamaan. Arkoun belum beranjak jauh pada kajian tentang etika sosial atau institusional. Maka untuk pengembangan dan pemantapan implementasi dari etika politik Islam di masa yang akan datang, penulis merekomendasikan pentingnya bangunan sistemik-realistik dari etika politik Islam yang bercorak sosial-institusional. Agar kesenjangan antara kemuliaan nilai etika politik Islam yang abstrak dengan realitas pengamalan ajaran agama di masyarakat bisa semakin teratasi. Untuk

merealisasikan hal tersebut, semua komponen masyarakat – menggunakan konsep *masyarakat kitab* ala Arkoun – harus dilibatkan secara aktif-partisipatif tanpa melihat perbedaan latarbelakang agama, suku, golongan dan lainnya. Konsep demokrasi religius mengandaikan adanya kesepakatan antar warga yang rasional, partisipatif dan demokratis.

Sebagai sebuah produk budaya, sudah barang tentu – di samping berbagai kelebihanannya – nalar politik Mohammed Arkoun juga mengandung beberapa kelemahan, di mana secara umum, pemikirannya masih bercorak rasional epistemologis – dan memang di situ *concernnya* – namun belum beranjak jauh ke arah pemikiran aksiologik-empirik yang bersifat transformatif sebagaimana yang ditawarkan oleh Hassan Hanafi, misalnya. Untuk melihat kelemahan nalar politik Arkoun ini lebih tepat bila penulis di sini menggunakan teori strukturasi Anthony Giddens sebagaimana telah diuraikan terdahulu.

Berdasarkan kerangka pemikiran strukturasi model Giddens, maka nalar etika politik Islam klasik sebagaimana yang dikemukakan Arkoun, pemaknaannya lebih banyak dipengaruhi oleh ideologi keagamaan. Dengan demikian, tampaknya Arkoun tidak terlalu banyak menyinggung masalah ekonomi dan budaya. Boleh jadi Arkoun memang tidak terlalu banyak mendalami dua bidang dimaksud.⁴³

Setiap proses menstruktur yang dilakukan tentunya sangat terkait dengan dimensi *space* dan *time* (masa lalu dan refleksi sosial). Dinamika sosial tidak semata-mata ditentukan oleh struktur yang ada maupun faktor aktor individu tetapi oleh praktek sosial yang ditata sesuai konteks ruang waktu yakni melalui alat atau media yang mereka ciptakan.⁴⁴

Selain itu, Giddens juga mengemukakan bahwa sebagai agen, manusia tidak hanya memproduksi tetapi juga menawar bahkan memodifikasi struktur. Manusia terus bertindak memantau dan merefleksi diri sendiri dan orang lain (*praxis reflection and action which truly transform reality*). Setiap struktur mempunyai aturan (*rule*) dan sumberdaya (*resource*) yang eksistensinya tidak hanya mengendala (*constraining*), tetapi juga memperkuat (*enabling*). Proses ini bisa bersifat mendatar (sintagmatik) atau menurun (paradigmatik). Sintagmatik mengandung makna bahwa aturan politik dirumuskan secara bersama oleh rakyat.

Meminjam Giddens di atas, nalar etika politik Islam juga harus bersumber dari sebanyak mungkin suara rakyat (umat), bukan hasil keputusan eksklusif kelompok tertentu (baca: ulama) semata, seperti kasus Iran, misalnya. Hasil rumusan etika politik tersebut juga tetap terikat pada zamannya (*space and time*). Maka formulasi konkrit dari etika politik Islam bisa saja berbeda pada setiap zaman maupun tempat. Tidak ada pemahaman tunggal di sini. Semuanya terkait dengan dinamika sosial, sarana dan prasana politik, ekonomi serta konteks budaya yang mengitarinya. Namun, sebagaimana yang diyakini Giddens, formulasi politik Islam ini juga sangat ditentukan oleh manusianya sebagai *agent of change*. Dalam beberapa hal, di sini Arkoun telah banyak mencermati apa yang dikemukakan Giddens tersebut.

Arkoun baru sebatas komunikasi dan inspirasi atau penafsiran, belum ke sarana politik (kekuasaan dan moralitas). Etika politik yang diartikulasikan oleh Arkoun baru sebatas etika individual belum institusional. Arkoun baru sebatas mengungkapkan, dalam bahasa Ricoeur, tentang

adanya unsur penyalahgunaan ingatan – disengaja atau tak disengaja – oleh para pemikir maupun aktivis politik Islam era klasik yang mungkin juga banyak dilanjutkan oleh para pewaris masing-masing mazhab politik pada era kontemporer. Meminjam pandangan Derrida ada konsep pemikiran maupun aktivitas politik Islam yang disembunyikan bahkan disakralkan demi melanggengkan sebuah rezim kekuasaan. Dalam perspektif Ricoeur maupun Derrida dalam banyak hal Arkoun berhasil mengungkapkan sesuatu yang tersembunyikan atau memori historis politik Islam yang diselewengkan. Namun dalam perspektif Giddens, Arkoun belum mengkaji lebih jauh wawasan politiknya ke ranah kekuasaan khususnya berbagai sarana atau modalitas sosial politik dan ekonomi yang mempengaruhi wawasan maupun aktivitas politik Islam terutama pada era klasik. Melalui perspektif teori strukturasi Giddens, boleh dikatakan bahwa Arkoun lebih banyak berbicara dalam tataran aktor sebagai agen atau penafsir politik Islam, namun cenderung mengabaikan peran struktur atau lembaga kekuasaan yang ada serta kaitannya dengan dinamika sosial yang sangat kontekstual atau terikat dengan ruang waktu politik di zamannya.

Sebagai contoh, dalam wacana politik Islam, Arkoun kurang mengelaborasi lebih jauh tentang bentuk-bentuk dinamika dan perubahan sosial yang mengitari munculnya pemikiran politik Islam maupun ketersediaan infrastruktur di kalangan umat di zaman itu. Bukankah kritik Arkoun terhadap wawasan politik Islam fundamentalis semacam al-Jundi, misalnya, akan lebih tajam bila dapat diperlihatkan bahwa pemikiran al-Jundi tersebut sedikit banyaknya dipengaruhi oleh konteks masyarakat Mesir yang ketika itu berada di bawah

rezim kekuasaan yang represif maupun kondisi perekonomian umat yang jauh dari kemakmuran yang menjadi penyebab lahirnya pemikiran politik Islam garis keras (mazhab idealistik). Apa yang ditawarkan oleh al-Jundi dan tokoh politik Islam sealiran dengannya, umumnya merupakan tawaran alternatif romantis dari kondisi sosial di zaman itu. Demikian pula halnya fenomena Khomeini dalam konteks revolusi Islam di Iran. Tentunya sarat dengan konteks dinamika sosial, budaya, ekonomi dan politik di wilayah Mesir (kasus al-Jundi) maupun Iran (kasus Khomeini).⁴⁵ Demikian pula bila dikaitkan dengan munculnya berbagai fenomena fundamentalisme politik Islam dewasa ini di berbagai belahan dunia Islam, sedikit banyaknya sangat dipengaruhi konteks sosial masing-masing.⁴⁶ Turki yang sempat menganut paham sekularisme politik juga dikarenakan keterpesonaan para pemimpin politik ketika itu dengan kemajuan Barat, di mana Turki secara geografis sangat berdampingan dengan negara-negara Eropa yang maju.

Demikian pula munculnya fenomena politik Islam radikal di Indonesia, misalnya, khususnya di zaman Orde Lama yang saat itu memang Indonesia secara politik konstitusional tengah mencari format konstitusi kenegaraan yang ideal di zamannya. Adapun di zaman Orde Baru, ideologi *developmentalism* banyak mengeliminasi modal sosial umat Islam yang mengakibatkan marginalitas umat – terutama – di bidang partisipasi pembangunan ekonomi maupun politik. Hal ini berbeda pula dengan konteks reformasi, misalnya, di mana keran keterbukaan semakin mendapatkan tempat, membuat para pemikir maupun aktivis politik Islam mencoba mengemukakan alternatif politik

Islam dari yang bersifat radikal maupun moderat. Inilah beberapa hal yang dalam perspektif Giddens kurang terlihat dalam wacana etika politik yang dikemukakan Arkoun.

Bila menggunakan kacamata teoritik Giddens, Arkoun memang sudah mengemukakan beberapa struktur kekuasaan seperti: *khalifah*, *sulthan* serta berbagai simbol maupun idiom-idiom slogan politik, meminjam teori Ricoeur - politik Islam lainnya. Namun sayangnya Arkoun belum mengemukakan secara lebih jauh tentang bagaimana proses interaksional dari kemunculan simbol-simbol maupun idiom politik tersebut dalam konteks zamannya.⁴⁷ Dalam kaitan yakni tentang bagaimana proses menstrukturinya idiom-idiom politik Islam dimaksud termasuk yang berhubungan dengan *La surenchère mimétique*.⁴⁸ Proses historis-sosiologis awal kemunculannya, perkembangan dan kemapanan maupun – dalam beberapa hal – hilangnya idiom-idiom dimaksud dalam sejarah politik Islam era belakangan. Sebagai contoh, idiom *khalifah* pada era Nabi maupun sahabat sebenarnya belum muncul menjadi suatu media legitimasi politik sebuah rezim kekuasaan, belakangan muncul dan sempat mengalami kemapanan khususnya era Turki Usmani. Namun kemudian menghilang dan kini dimunculkan kembali – walau baru sebatas wacana – oleh Hizbut Tahrir, misalnya.⁴⁹ Demikian pula konsep ke-*sulthan*-an yang pada era Nabi dan sahabat sama sekali tidak dikenal. Belakangan muncul dan mapan, lalu kini menghilang. Walaupun dewasa ini konsep ke-*sulthan*-an masih eksis, namun secara real politik tidak lagi memiliki kekuatan politik yang signifikan, hanya sebatas tampilan simbolik belaka.⁵⁰

Di sisi lain, Arkoun belum merambah jauh dalam wilayah kesadaran praksis sebagaimana yang menjadi *concern* Giddens. Arkoun baru menjelajahi kesadaran diskursif tentang etika politik Islam. Atau meminjam perspektif Ricoeur, Arkoun belum mencermati wilayah otonomisasi tindakan politik Islam yang secara moral harus memiliki tanggung jawab moral dan sosial yang konstruktif. Boleh jadi, karena pemikiran etika politik Islam Arkoun memang lebih dominan pada wilayah epistemologi, belum mengarah ke aksiologi politik, sebagaimana yang didambakan Giddens dan Ricoeur. Di sini penulis mengemukakan pula bahwa telaah epistemologis etika politik Islam model Arkoun ini harus ditindaklanjuti oleh generasi intelektual muslim berikutnya, untuk dapat merumuskan teori-teori politik Islam baru yang lebih aktual, relevan dan kontekstual. Misalnya tentang skema *political action* untuk demokratisasi di dunia Islam, bukan hanya demokrasi prosedural, tetapi yang lebih penting adalah demokrasi substansial. Juga upaya konkrit bagi penegakan hukum yang adil, tidak diskriminatif maupun perwujudan kesejahteraan sosial.⁵¹

Kelemahan Arkoun lainnya, bahwa metodologi pemikiran Arkoun dalam kerangka epistemologi masih belum utuh, cenderung bertebaran dalam berbagai tulisannya. Masih dibutuhkan para peneliti pasca Arkoun untuk mensistematisir pemikirannya, sekaligus mengoreksi dan mengkritisi kaitannya dengan perkembangan paling mutakhir. Metodologi penafsiran al-Qur'an versi Arkoun patut dijadikan perhatian, terutama yang terkait dengan teori *corpus* terbukanya dalam mengkritisi mushaf Usmani yang cenderung bersifat *corpus* tertutup.⁵² Namun Arkoun belum tuntas menguraikan tentang hal ini.

Selain itu, pemikiran Arkoun terkesan masih sulit dipahami terlebih lagi karena tulisannya banyak dalam bahasa Perancis, karena keterbatasan bahasa Arab yang kurang apresiatif dengan perkembangan sains modern – yang masih belum begitu populer di kalangan pemikir di dunia Islam. Demikian pula halnya dalam penguasaan linguistik modern maupun *social sciences*.

Terkait secara khusus dengan pemikiran etika politiknya, tentu akan banyak mengundang kontroversi, mengingat iklim akademis di dunia Islam masih belum begitu merata bahkan sebaliknya aura pemikiran mayoritas umat di dunia Islam masih cenderung menggunakan nalar teokratik dan apologetik. Namun, secara jangka panjang, dengan semakin terbukanya berbagai sarana IT maupun semakin meningkatnya tingkat kecerdasan umat, maka kelak pemikiran Mohammed Arkoun yang bercorak teo-humanistik lambat-laun akan dapat diterima.

Bagaimanapun tidak dapat dipungkiri bahwa pemikiran Arkoun sangat terkait dengan konteks pengalaman spiritual, intelektual, sosial dan budaya Barat (baca: Perancis), yang sudah barang tentu sangat memperkaya wawasannya. Namun bagi mayoritas dunia (baca: umat) Islam justru – sebaliknya - sangat berjarak dan memiliki pengalaman yang berbeda dengan Arkoun, kecuali bagi para pemikir Muslim di beberapa universitas Islam/umum yang selalu bersentuhan dengan tradisi keilmuan Barat.

KESIMPULAN

Pemikiran politik Arkoun pada hakikatnya sangat terkait erat dengan basis epistemologi pemikiran keislamannya yakni Islamologi

Terapan, yang mengandaikan adanya pembacaan ulang khazanah pemikiran Islam (*deconstruction of Islamic thought*); upaya komparasi berbagai khazanah pemikiran (Islam-Barat); keluar dari logosentrisme pemikiran Islam klasik menuju epistemologi keislaman kontemporer melalui upaya pemanfaatan semiotika dan *social sciences*.

Berdasarkan paradigma Islamologi terapan di atas, salah satu derivasi pemikiran Arkoun – sebagai fokus penelitian ini – adalah implikasinya di bidang etika politik Islam. Berdasarkan penelitian ini, ditemukan tentang urgensi relasi simbiotik antara agama dan politik, dimana nilai-nilai religiusitas keagamaan dapat ditampilkan sebagai *content*, sedangkan negara sebagai bingkainya.

Secara praksis politik, penelitian ini menunjukkan bahwa wawasan etika politik Arkoun umumnya masih bersifat diskursif, belum mengarah lebih jauh ke wilayah politik praktis. Dengan kata lain, kajian etika politik Arkoun baru sebatas etika individual, belum menuju pada etika politik sosial, prosedural dan institusional.

Secara umum, dari penelusuran yang penulis lakukan, terlihat bahwa sejarah pemikiran politik Islam sarat dengan adanya tarik-ulur atau *overlapping* antara wilayah keagamaan yang spiritual-transendental dan etik-profetik, dengan wilayah kekuasaan politik kenegaraan yang profan, manipulatif, justifikatif-legitimitif (dimana agama lebih sering dijadikan sebagai alat legitimasi dan justifikasi politik penguasa, ketimbang pemanfaatan potensi religiusitas dan etika keagamaan yang humanis dan *social transformative*). Pada gilirannya, tafsir keagamaan juga banyak dipengaruhi oleh pola relasi kuasa (Foucault) yang dominan. Dengan kata lain, interpretasi tafsir keagamaan menjadi lebih monolitik, dan seringkali mengabaikan bahkan mengesampingkan adanya realitas pluralitas pemahaman agama di kalangan rakyat.

Di satu sisi, dikotomi antara wilayah keagamaan dan politik juga sangat rentan bagi teralienasinya potensi ruhaniah keagamaan, dimana jalannya sebuah kekuasaan menjadi nir-spiritual atau sekularistik-materialistik. Sebaliknya, fenomena *overlapping* struktural antara agama dan kekuasaan juga cenderung melahirkan tindakan politik keagamaan yang monolitik, hegemonik dan represif. Tampaknya, tatanan yang ideal relasi agama dan kekuasaan di masa depan lebih bersifat simbiotik (politik keagamaan yang integratif).

Secara historis, hubungan agama dan politik dalam sejarah Islam sering terjebak pada: politisasi simbol-simbol keagamaan, kolusi antara ulama dan umara serta munculnya upaya-upaya pemaksaan paham kekuasaan terhadap pemahaman keagamaan rakyat yang plural. Memang tak dapat dipungkiri, pola pemikiran politik Islam menjadi lebih kental dan rigid dalam suasana psikologis-sosiologis umat yang tertindas, sebagai akibat adanya intervensi negara adikuasa dalam bidang liberalisasi ekonomi, politik maupun agresi militer di berbagai kawasan dunia Islam. Hal ini berdampak pada munculnya jargon-jargon Islam ideologis - sebagaimana yang sampai saat ini terus terjadi di kawasan Timur Tengah - yang dianggap menjadi katup pengaman atas kungkungan mentalitas politik keumatan, yang pada kenyataannya lebih sering bersifat destruktif dan mereduksi potensi kemajuan peradaban Islam masa depan. Namun, sebaliknya, fenomena politik yang berbasis ideologi keagamaan juga menjadi represif (seperti kasus-kasus *mihnah* dalam sejarah Islam). Maka isu-isu politik keagamaan seperti: *tegaknya khilafah*, *penerapan syariat Islam*, dan sejenisnya, harus dicermati secara kritis dan hati-hati, terutama untuk konteks sistem perpolitikan di Indonesia yang plural.

Di masa mendatang, pola pemikiran dan penerapan wawasan politik keagamaan yang

humanis dan substantif lebih prospektif untuk dikembangkan, ketimbang wacana dan aksi politik yang justifikatif-legitimitif. Model spiritualitas atau religiusitas politik keagamaan sebagaimana yang pernah diteladankan oleh Nabi Muhammad saw, *al-khulafā al-rasyidin* maupun era khalifah Umar bin Abdul 'Azis, layak dipertimbangkan dan dikaji ulang, sekaligus rumusan kontekstualnya di zaman kini. Sistem politik yang demokratis, terbuka dan *civilized* dapat menjadi arena yang luas dan konstruktif-partisipatif bagi tumbuhnya benih-benih peradaban Islam masa depan, sebagaimana yang pernah terjadi di zaman dinasti Abbasyiah.

Untuk merancang pola pemikiran dan aksi politik keagamaan di masa mendatang, perlu dilakukan berbagai upaya *tajdid al-ushil as-siyāsah* berupa pembacaan kembali (*re-reading* atau *production of meaning*) terhadap berbagai literatur politik keagamaan yang ada dengan mengacu pada landasan epistemologi pemikiran keislaman kontemporer.

Berbagai gagasan Arkoun yang ada masih perlu ditransformasikan dalam bentuk aksi politik Islam (*Islamic political action*), yang pada gilirannya akan berdampak positif bagi kemajuan umat manusia di masa yang akan datang. Dengan demikian, berbagai kelemahan pemikiran Arkoun dapat menjadi bahan riset lanjutan bagi peneliti lain.

Lahirnya fenomena oligarki keagamaan atau tirani religius karena ingin menyelamatkan wewenang yang terlalu teokratik, diakibatkan dari minimnya penguasaan terhadap perangkat metode keilmuan *Islamic studies* kontekstual-integralistik maupun wawasan etika politik teo-humanistik.

Akibat belum adanya rumusan konkrit bernuansa kontekstual kejelasan antara tanggungjawab wilayah keagamaan maupun wilayah kenegaraan, menyebabkan munculnya konflik antara ulama-ilmuan penganut paham

bebas-kritis dengan penguasa politik yang terkadang menindas. Pengalaman sekularisme di Turki di masa lalu bisa menjadi pelajaran yang konstruktif bagi negara Muslim lainnya. Demikian pula akibat negatif dari politik marginalisasi nilai-nilai keagamaan di dunia Barat, seperti yang terjadi di Perancis, dan di Indonesia di era Orde Baru.

Kekayaan nalar etika politik Islam klasik perlu ditelaah ulang secara kritis, lalu dikontekstualkan dengan kondisi sekarang. Model nalar etika politik seperti yang dikemukakan Ibnu Khaldun, Fazlur Rahman, M. Sa'id al-Asymawy, Mohammed Arkoun; tampaknya cukup relevan untuk diteruskan dan dikembangkan saat ini, khususnya bagi pengembangan nalar etika politik di Indonesia yang pluralistik. Ideologi Pancasila yang berwatak humanistik, namun di dalam sila-silanya terkandung nilai ketuhanan, kemanusiaan yang universal dan abadi, menjadi simbol bagi relevansi dan signifikansi pengembangan nalar Etika politik teo-humanistik, melalui pengembangan sistem demokrasi religius (*religious democracy*). Untuk itu, ideologi Pancasila harus tetap dan terus dijaga untuk selalu menjadi ideologi terbuka (*inclusive ideology*), bukan ideologi tertutup (*exclusive ideology*). Demikian pula halnya dengan metode kajian politik apologetik sebagaimana terlihat dalam banyak literatur Sunni maupun Syiah, serta penggunaan nalar positivis sebagian dari pemikir orientalis, sudah saatnya ditelaah secara kritis. Berbagai ragam metode pemikiran *Islamic studies* dan studi etika politik, harus selalu terbuka untuk dikaji secara kritis dan akademis sepanjang masa.

Dalam konteks politik keagamaan di berbagai kawasan dunia Islam, perlu adanya studi kritis dan perumusan ulang teori-teori dan pendekatan keilmuan di bidang politik Islam (*ushil as-siyāsah al-mu'āshirah*) terutama untuk konteks keindonesiaan kontemporer.

Dengan demikian, para pemikir dan aktivis politik Muslim maupun para pengambil kebijakan politik kenegaraan lainnya memiliki rambu-rambu dan panduan politik di wilayah teritorialnya masing-masing. Panduan obyektif dan konstruktif ini sangat diperlukan, demi

terhindarnya umat Islam maupun dunia Barat dari kerancuan dan kesalahpahaman politik yang berdampak pada terjadinya benturan peradaban maupun tindakan kekerasan atas nama Tuhan dan agama.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. 1999. "Pengantar", dalam Mohammed Arkoun, *Membongkar Wacana Hegemonik dalam Islam dan Post Modernisme*. Surabaya: al-Fikr.
- A'la, Abd. 2004. "Kontekstualisasi Universalitas Bahasa al-Qur'an: Tawaran Arkoun tentang Interpretasi Makna dan Nilai al-Qur'an ke Dalam Kehidupan", dalam *Akademika*, Vol.14 No.2.
- Al-Maududi, Abu al-A'la. 1951. *Tafhīm al-Qur'ān*, vol.II. Lahore: 1951.
- Amal, Taufik Adnan. 2001. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*. Yogyakarta: FKBA.
- Anonim. 1986. "Demokrasi dan Proses Politik". Jakarta: LP3ES.
- AN, Irfan. 2002. "Hermeneutika al-Qur'an: Kajian Metodologi Penafsiran Mohammed Arkoun." *Tesis IAIN Yogyakarta*.
- Arkoen, Mohammed. 1995. "Islamic Studies: Methodologies" dalam John L. Esposito (eds.), *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World II*. New York: Oxford University Press.
- _____. 1994. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder: westview.
- _____. 1994. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS.
- Azhar, Muhammad. 2002. "Dasar-dasar Epistemologis Pemikiran Mohammed Arkoun dan Implikasinya di Indonesia" dalam *Epistemologi dan Refleksi Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Trans Media.
- _____. 1996. *Filsafat Politik, Perbandingan antara Islam dan Barat*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Ayoub, Mahmoud M. 2003. *The Crisis of Muslim History: Religion and Politics in Early Islam*. Oxford, England: Oneworld Publications.
- Baedhowi. 2003. "Islamologi Terapan dan Problema Aplikasinya (Mengkaji Pemikiran M. Arkoun)", dalam *al-Jamiah*, Vol.41 No.1.

- Basis*, No.11-12, th. Ke-54, November-Desember 2005 dan No.11-12, th. Ke-56, November-Desember 2007.
- Binder, Leonard. 1988. "Mohammed Arkoun: Islamic Structuralism", dalam *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bosworth, C.E. 2006. *The Islamic Dynasties*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Black, Antony. 2006. *Pemikiran Politik Islam, Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta .
- Edwards, Paul (ed.). 1972. *The Encyclopedia of Philosophy*, Reprinted Edition Vol. 3. New York: Macmillan Publishing Co., Inc. and The Press.
- Fauzi, Ihsan Ali, (ed.). 1989. *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam, 70 Tahun Harun Nasution*. Jakarta: LSAF.
- Fukuyama, Francis. 2000. *The Great Disruption, Human Nature and the Reconstitution of Social Order*. New York: Touchstone Rockefeller Center 1230 Avenue of the American.
- Giddens, Anthony. 1995. *The Constitution of Society: The Outline of the Theory of Structuration Theory*. t.tp., Polity Press Cambridge-UK.
- _____. 1976. *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*. London: Hutchinson & Co Publishers Ltd.
- Haryatmoko. 2003. *Etika Politik dan Kekuasaan*. Jakarta: Kompas.
- Hatta, Mohammad. 1984. "Tanggung jawab Moral Kaum Inteligensia", dalam Aswab Mahasin dan Ismet Natsir, *Cendekiawan dan Politik*. Jakarta: LP3ES.
- Hinds, Patricia Crone & Martin. 1986. *God's Caliph, Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jurnal Ilmu Politik*, AIPI-LIPI dan Gramedia. Jakarta: No.7/1990.
- Karim, Khalil Abdul. 2004. *Negara Madinah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Khare, R.S. 1999. *Perspectives on Islamic Law, Justice, and Society*. New York-Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Kuntowijoyo. 2004. *Islam sebagai Ilmu*. Bandung: Teraju-Mizan.
- Lobban, Carolyn Fluehr (ed.). 1998. *Against Islamic Exterimism*. USA: University Press of Florida.
- Maftuhin, Arif. 2004. "Dari Nalar Ushuli Ke Nalar Interdisiplin: Studi Atas Implikasi Kritik Nalar Islami Mohammed Arkoun", dalam *Hermeneia*, Pascasarjana UIN Yogya, Vol.3 No.1.
- Mulia, Musdah. 2001. *Negara Islam, Pemikiran Politik Husain Haikal*. Jakarta: Paramadina.
- M, Richard (ed.). 2004. *Demokrasi Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Niagara.
- Nasir, Malki Ahmad. 2004., "Indonesian Scholars' Reception of Arkoun's Thought", dalam *Khazanah*, Vol.I No.6/Juli-Desember.
- Noer, Deliar. 1983. *Pengantar ke Pemikiran Politik*. Jakarta: Rajawali Pers.

- Pabottingi, Mokhtar. 2008. *Potret Politik Kaum Muslim di Perancis dan Kanada*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rahman, Fazlur. 1965. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research.
- _____. 1980. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: Bibliotheca Islamica.
- Rais, Amien. 1987. *Cakrawala Islam, Antara Cita dan Fakta*. Bandung: Mizan.
- Raziq, Ali Abd. 1925. *al-Islām wa Ushil al-Hukm*. Kairo: Mathba'ah Misra Syirkah Musahamah Mishriyyah.
- Ricoeur, Paul. 1982. "The Model of Text, Meaningful Action Considered as Text," dalam *Hermeneutics and Human Sciences*, trans. & ed. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ridha, Rasyid. 1341. *al-Khilāfah au al-Imāmah al-'Uzhmā*. Kairo: al-Manar.
- Riyadi, Hendar. 2003. "Kritik Epistemologi Al-Quran Model M. Arkoun dan Nasr Hamid Abu Zaid" dalam *Tafsir Emansipatoris*. Bandung: Setia.
- Rusmana, Dadan. 2004. "Interpretasi Semiotika Mohammed Arkoun", dalam *Khazanah*, Vol.I No.6/ Juli-Desember.
- Runes, Dagobert D. (ed.). 1971. *Dictionary of Philosophy*. New Jersey, Totowa: Littlefield, Adams & Co.
- Saefuddin, Didin. 2003. *Pemikiran Modern dan Postmodern Islam, Biografi Intelektual 17 Tokoh*. Jakarta: Grasindo
- Sholihin. 2000. "Kritik Epistemologi Mohammed Arkoun terhadap Pemikiran Islam, Implikasi bagi Keberagamaan Islam Masa Depan." *Tesis IAIN Yogyakarta*.
- Solihi, Abdul Kabir Hussain. 2000. *Historicist Approach to the Qur'an*, Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, Malaysia.
- Soroush, Abdul Karim. 2000. *Menggugat Tradisi dan Otoritas Agama, Bandung*. Bandung: Mizan.
- Sumaryono, E. 1993. *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Suseno, Franz Magnis. 1994. *Etika Politik, Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*. Jakarta: Gramedia.
- Tamara, Mohammad Nasir. 1989. "Mohammed Arkoun dan Islamologi Terapan", dalam *Ulumul Qur'an*, No.3, Vol. 1.
- _____. 2004. "Humanisme Islam: Mengkaji Pemikiran Mohammed Arkoun." *Tesis IAIN Yogyakarta*.
- Treanur, Paul. 2001. *Kebohongan Demokrasi*. Yogyakarta: Wacana dan Istiwa.
- Zainuddin, A.Rahman. 1992. *Kekuasaan dan Negara, Pemikiran Politik Ibnu Khaldun*. Jakarta: Gramedia.

(Footnotes)

- ¹A.
Rahman Zainuddin,
*Kekuasaan dan Negara, Pemikiran Politik
Ibnu Khaldun*
.
(Jakarta: Gramedia, 1992), hlm. 5-8.
- ² *Ibid*
., hlm. 9; Bandingkan dengan Deliar Noer,
Pengantar ke Pemikiran Politik
.
(Jakarta: Rajawali Pers, 1983), hlm. 57.
- ³
Lihat dalam
Jurnal Ilmu Politik
, AIPI-LIPI dan Gramedia
.
(Jakarta: No.7/1990), hlm. 11.
- ⁴
Ibid
., hlm. 12.
- ⁵
Ibid.,
hlm. 16.
- ⁶ Franz Magnis-Suseno,
*Etika Politik, Prinsip-prinsip Moral Dasar
Kenegaraan Modern*
.
(Jakarta: Gramedia, 1994), hlm. x.
- ⁷
Ibid,
hlm. xiii.
- ⁸
Ibid,
hlm.2.
- ⁹
Ibid
, hlm.3.
- ¹⁰
Ibid,
hlm. 2-3.

- ¹¹
Ibid,
hlm. 4. Etika politik merupakan filsafat moral
tentang dimensi politis kehidupan manusia (hlm. 8).
- ¹²
Ibid,
hlm.5.
- ¹³
Ibid,
hlm. 5-6 (Hanya ada satu cara untuk mengelak
dari perangkat ideologis: m
embuka posisi-posisi, pengandaian-
pengandaian, dan argumentasi-argumentasinya
tanpa syarat terhadap tuntutan pertanggungjawaban
atas dasar kebenaran, berterus-terang tentang
implikasi-implikasinya dan terbuka terhadap kritik.
Yang ideologis bukanlah adanya pengandaian-
pengandaian
– setiap ilmu membutuhkannya - melainkan
kalau pengandaian-pengandaian itu ditutup-tutupi
atau diimunitasikan terhadap kritik).
- ¹⁴
Ibid,
h
lm
.
6.
¹⁵
Ibid,
hlm. 6.
¹⁶
Ibid,
hlm. 12.
- ¹⁷ Ihsan Ali Fauzi (ed.),
*Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam, 70
Tahun Harun Nasution*
.
(
Jakarta: LSAF, 1989), hlm. iii.
- ¹⁸ Bandingkan dengan Mohammed Arkoun,
“Islamic Studies: Methodologies” dalam John L.
Esposito (eds.),
*The Oxford Encyclopedia of The Modern
Islamic World*
II
.
(New York: Oxford University Press, 1995), hlm.
338.
- ¹⁹ Mohammed Arkoun,
*Rethinking Islam: Common Questions,
Uncommon Answers*
.

- (Boulder: westview,1994), hlm. 195.
- ²⁰ Bandingkan dengan Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* .
- (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), hlm. 5.
- ²¹ Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat. (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 210-224.
- ²² Leonard Binder, "Mohammed Arkoun: Islamic Structuralism", dalam bukunya *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* .
- (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), hlm. 161-169.
- ²³ Mohammad Nasir Tamara, "Mohammed Arkoun dan Islamologi Terapan", dalam *Ulumul Qur'an*, No.3, Vol. 1, 1989/1410, hlm. 45-51. Untuk melihat aplikasi dari Islamologi Terapan Arkoun ini, lihat Baedhowi, "Islamologi Terapan dan Problema Aplikasinya (Mengkaji Pemikiran M. Arkoun)", *al-Jamiah*, Vol.41 No.1, 2003.
- ²⁴ Lihat pengantar Amin Abdullah dalam Mohammed Arkoun, *Membongkar Wacana Hegemonik dalam Islam dan Post Modernisme* (Surabaya: al-Fikr, 1999) , hlm. iii-xvi. Bandingkan dengan, Didin Saefuddin, *Pemikiran Modern dan Postmodern Islam, Biografi Intelektual 17 Tokoh* (Jakarta: Grasindo, 2003), hlm. 170-184. Beberapa riset lainnya: Muhammad Azhar, "Dasar-dasar Epistemologis Pemikiran Mohammed Arkoun dan Implikasinya di Indonesia" dalam *Epistemologi dan Refleksi Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Trans Media, 2002), hlm. 51-74. Arif Maftuhin, "Dari Nalar Ushuli Ke Nalar Interdisiplin: Studi Atas Implikasi Kritik Nalar Islami Mohammed Arkoun", *Hermeneia*, Pascasarjana UIN Yogya, Vol.3 No.1 Januari-Juni 2004, hlm. 104-124.
- ²⁵ Lihat jurnal ilmiah, *Islamia*, Tahun I No.4/Januari-Maret 2005, hlm. 61-70.
- ²⁶ Diterbitkan oleh Bentang, Yogyakarta, 2000, hlm. 211-212. Lihat pula riset lainnya, Sholihin, "Kritik Epistemologi Mohammed Arkoun terhadap Pemikiran Islam, Implikasi bagi Keberagamaan Islam Masa Depan .". *Tesis* (IAIN Yogya, 2000). Tentang humanisme Arkoun, lihat Baedowi, "Humanisme Islam: Mengkaji Pemikiran Mohammed Arkoun." *Tesis* (IAIN Yogya, 2004).
- ²⁷ Abdul Kabir Hussain Solihu, *Historicist Approach to the Qur'an*, Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, Malaysia: 2000. Lihat kutipan dalam *Islamia*, Tahun I No.2, Juni-Agustus 2004, hlm. 26. Lihat juga, Irfan A.N., "Hermeneutika al-Qur'an: Kajian Metodologi Penafsiran Mohammed Arkoun." *Tesis* (IAIN Yogya, 2002) .
- Untuk studi komparatif kajian al-Qur'an antara Arkoun dan Nasr Hamid Abu Zaid, dapat dilihat, Hendar Riyadi, "Kritik Epistemologi Al-Quran Model M. Arkoun dan Nasr Hamid Abu Zaid" dalam *Tafsir Emansipatoris*

- (Bandung: Setia, 2003), hlm. 223-234. Lihat juga, Abd. A
- 'Ila, "Kontekstualisasi Universalitas Bahasa al-Qur'an: Tawaran Arkoun tentang Interpretasi Makna dan Nilai al-Qur'an ke Dalam Kehidupan", *Akademika*, Vol.14 No.2, Maret 2004. Dadan Rusmana, "Interpretasi Semiotika Mohammed Arkoun", Lihat jurnal ilmiah, *Khazanah*, Vol.I No.6/ Juli-Desember 2004, hlm. 1031-1061.
- ²⁸ Diterbitkan oleh LKiS Yogyakarta, 1996. Untuk melihat sejauhmana pengaruh pemikiran Arkoun terhadap sarjana Muslim Indonesia, dapat dilihat dalam, Malki Ahmad Nasir, "Indonesian Scholars
- ' Reception of Arkoun's Thought", *Khazanah*, Vol.I No.6/ Juli-Desember 2004, hlm. 1175-1223.
- ²⁹
- Dagobert D. Runes (ed.), *Dictionary of Philosophy* (New Jersey, Totowa: Littlefield, Adams & Co, 1971), hlm. 98.
- ³⁰
- Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Reprinted Edition Vol. 3 (New York: Macmillan Publishing Co., Inc. and The Press, 1972), hlm. 81-82.
- ³¹
- Amien Rais, *Cakrawala Islam, Antara Cita dan Fakta* (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 187-188; Abu al-A
- 'Ila al-Maududi, *Tafhīm al-Qur'ān*, vol.II
- (Lahore: 1951), hlm. 343; Rasyid Ridha, *al-Khilāfah au al-Imāmah al-Uḥmā* (Kairo: al-Manar, 1341 H), hlm. 73.
- ³²
- Ali Abd. Raziq, *al-Islām wa Ushul al-Hukm* (Kairo: Mathba'ah Misra Syirkah Musahamah Mishriyyah, 1925), hlm.
- 14.
- ³³
- Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), hlm. 62. Pemikiran Politik Haikal ini juga telah ditulis dalam bentuk disertasi oleh Musdah Mulia, *Negara Islam, Pemikiran Politik Husain Haikal* (Jakarta: Paramadina, 2001).
- ³⁴
- Al-Asymawi, pemikir Mesir kontemporer yang banyak berbicara di bidang hukum Islam. Al-Asymawy sering berhadapan dengan kelompok yang melakukan *politicizing Islam*, karena al-Asymawy dikategorikan sebagai pemikir Muslim inklusif. Lihat, Carolyn Fluehr-Lobban (ed.), *Against Islamic Exterimism* (USA: University Press of Florida, 1998), hlm.
- ix.
- ³⁵

Lihat juga R.S. Khare,
Perspectives on Islamic Law, Justice, and Society

(New York-Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1999),

hlm. 7.
36

Carolyn-Fluehr-Lobban (ed),
Against,
hlm. 5.
37

Ibid.,
hlm. ix, 4.
38

Ibid.,
hlm. 4-5.
39

Ibid.,
hlm. 5.
40

Ibid.,
hlm. 5-6.
41

Ibid.
42

Ulasan lebih lanjut tentang tentang metode dekonstruksi ala Derrida ini dapat dilihat dalam disertasi ini pada, hlm. 64. Lihat juga
Basis
, No.11-12, th. Ke-54, November-Desember 2005 dan No.11-12, th. Ke-56, November-Desember 2007.

43

Carolyn Fluehr-Lobban (ed.),
Against Islamic Exterimism,
hlm. 5 dan 17. Uraian lebih lanjut dapat dilihat pada hlm. 97 & 125 dalam disertasi ini.

44

Riceour yang mengemukakan tentang otonomi tindakan ini, dapat dilihat dalam, Paul Ricoeur, "The Model of Text, Meaningful Action Considered as Text," dalam
Hermeneutics and Human Sciences,
trans. & ed. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1982),

hlm. 203-208. Lihat juga, Haryatmoko,
Etika Politik dan Kekuasaan

(Jakarta: Kompas,

2003), hlm. 17, 44-45.
45

Paul Ricoeur, "
The Model of Text

,
..
hlm. 203.
46

Lihat Haryatmoko,
Etika Politik dan Kekuasaan,
hlm. 16-17 dan 26-27. Lihat juga, E. Sumaryono,
Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat

(Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. 101.
47

Paul Ricoeur, "The Model of Text, hlm. 203-208.

48

Ibid.
49

Anthony Giddens,
The Constitution of Society: The Outline of the Theory of Structuration Theory

(t.tp., Polity Press Cambridge-UK, 1995).
50

Anthony Giddens,
New Rules of Sociological Method
:
A Positive Critique of Interpretative Sociologies

(London: Hutchinson & Co Publishers Ltd., 1976), hlm. 122.

51

Anthony Giddens,
The Constitution of Society,
1984, hlm. 29 dan 196. Lihat juga Haryatmoko,
Etika Politik dan Kekuasaan
, hlm. 39. Lebih lanjut tentang Giddens penulis uraikan dalam bab II.

²⁹ Bandingkan Mahmoud M. Ayoub,
The Crisis of Muslim History: Religion and Politics in Early Islam

(Oxford, England: Oneworld Publications, 2003).

³⁰ Bandingkan dengan pemikiran Kuntowijoyo tentang

Obyektivikasi Islam

perlu diterjemahkan ke dalam wacana pemikiran politik Islam kontemporer. Lihat Kuntowijoyo,

Islam sebagai Ilmu

(Bandung: Teraju-Mizan, 2004).

³¹ Pancasila merupakan lima dasar yang satu sama lain genap-menggenapkan, isi-mengisi, menuju terlaksananya di dalam alam Indonesia segala yang benar, yang adil, yang baik, kebahagiaan dan kesejahteraan, diliputi oleh suasana persaudaraan. Lihat, Mohammad Hatta, "Tanggung jawab Moral Kaum Inteligensia", dalam Aswab Mahasin dan Ismet Natsir,

Cendekiawan dan Politik

(Jakarta: LP3ES, 1984), hlm. 9.

³² Bandingkan dengan Francis Fukuyama,

The Great Disruption, Human Nature and the Reconstitution of Social Order

(New York: Touchstone Rockefeller Center 1230 Avenue of the American, 2000),

hlm. 188-189.

³³ An

onim, "

Demokrasi dan Proses Politik"

(Jakarta: LP3ES, 1986), hlm. Ix.

³⁴

Ibid.

, hlm. ix-xi.

³⁵ Abdul Karim Soroush,

Menggugat Tradisi dan Otoritas Agama, Bandung

(Bandung: Mizan, 2000), hlm.195.

³⁶ Muhammad Azhar,

Filsafat Politik, Perbandingan antara Islam dan Barat

(Jakarta: Rajawali Pers, 1996), hlm. 58-62.

Adapun tentang perkembangan demokrasi di Indonesia dapat dilihat dalam harian

Kompas

, 13 Agustus 2010, hlm.1-15. Tentang berbagai bentuk kebohongan dalam konsep demokrasi, baca Paul Treanur,

Kebohongan Demokrasi

(Yogyakarta: Wacana dan Istiwa, 2001). Lihat

juga ulasan tentang kelebihan demokrasi dibanding sistem yang otoriter, ada 38 item; dalam karya Richard M. (ed.),

Demokrasi Sebuah Pengantar

(Yogyakarta: Niagara, 2004), hlm. 313-339.

³⁷ Abdul Karim Soroush,

Menggugat Tradisi

hlm. 200

³⁸

Ibid.

, hlm. 178.

³⁹

Ibid.,

⁴⁰

Ibid.,

hlm. 178-182.

⁴¹

Ibid.,

hlm. 185.

⁴² Seperti kasus budak (

human trafficking

) yang kontekstual, dihadapi oleh al-Quran untuk dipungkasi secara bertahap. Lihat Abdul Karim Soroush,

Menggugat Tradisi

...

hlm.186.

⁴³Anthony Giddens,

New Rules of Sociological Method

:

A Positive Critique of Interpretative Sociologies

(London: Hutchinson & Co (Publishers) Ltd.,

1976), hlm. 122.

⁴⁴ Anthony,

The Constitution of Society,

The Outline of the Theory of Struction Theory
 .
 (
 t
 .tp.: Polity Press Cambridge-UK, 1984), hlm.
 43-46.
⁴⁵ Bandingkan dengan Arkoun,
Nalar Islami dan Nalar Modern
 .
 (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 229-231.
⁴⁶ Lihat Mokhtar Pabottingi,
*Potret Politik Kaum Muslim di Perancis dan
 Kanada*
 .
 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar,
 2008).
 P
 aling tidak ada lima faktor terkait relasi muslim
 dengan dunia Barat, yaitu: proksimitas keberadaan,
 panjangnya durasi interaksi atau perbenturan,
 tebalnya rasa superioritas pada diri kolektif masing-
 masing, serta tumpang tindih kepentingan antara
 Barat, khususnya Dunia Kristen, dengan Dunia
 Muslim. Jadi di sini ada problem dimensi kesejarahan,
 keagamaan, politik, e
 konomi, kebudayaan dan kejiwaan
 .
⁴⁷ Bandingkan dengan Patricia Crone & Martin
 Hinds,
*God
 's Caliph, Religious Authority in the First
 Centuries of Islam*
 .
 (Cambridge: Cambridge University Press,
 1986). Lihat pula wawancara dengan Ismail Yusanto,
 Imam (Sekjen) Hizbut-Tahrir Indonesia, "Berdirinya
 Khilafah Islamiyah Tidak Utopis" dalam majalah
Madina,
 No.11, Th.I, November 2008, hlm. 24-28. Lihat
 pula tanggapan terhadap wawancara ini pada majalah
 yang sama dengan judul "Catatan Kritis buat Kaum
 Islamis", hlm. 30-32. Menurut penulis, diibaratkan,
 Hizbut Tahrir sebenarnya sedang berjualan barang
 dagangan antik yang namanya "khilafah". Barang
 dagangan ini tentu akan sulit dipasarkan secara luas
 – namanya saja dagangan barang antik
 – kecuali hanya laku dijual untuk kalangan
 penggemar "khilafah" yang terbatas (anggota dan
 simpatisan Hizbut Tahrir).

⁴⁸ Lihat pembahasannya dalam disertasi ini
 pada Bab V. Bandingkan dengan Haryatmoko,
Etika Politik dan Kekuasaan
 .
 (Jakarta: Kompas, 2003), hlm. 54, 61.
⁴⁹ Patricia Crone & Martin Hinds,
*God
 's Caliph*
 , 1986. Bandingkan juga dengan Khalil Abdul
 Karim,
Negara Madinah.
 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008).
⁵⁰ Uraian lebih lengkap tentang fenomena
 sultan ini dapat dilihat dalam, C.E. Bosworth,
The Islamic Dynasties
 .
 (Edinburgh: Edinburgh University Press,
 1980). Lihat juga Antony Black,
*Pemikiran Politik Islam, Dari Masa Nabi
 Hingga Masa Kini*
 .
 (Jakarta: PT
 Serambi Ilmu Semesta, 2006), hlm. 419
 .
⁵¹ Bila abad 18-20, para pembaharu Islam baru
 tahap
mengkritisi produk khazanah lama Islam
 yang terkait dengan purifikasi Islam seperti
 gerakan Wahaby, pembaharuan sistem pendidikan
 dan keilmuan Islam model Abduh, maupun persatuan
 umat dan politik Islam ala al-Afghani, dengan segala
 variannya. Maka, pemikir Islam abad 21 seperti
 Arkoun dan lain-lain, memasuki
 tahapan membangun
paradigma
 baru (epistemologi) pemikiran Islam. Maka
 generasi sesudah Arkoun akan fokus pada
perumusan teori dan aplikasinya
 ke dalam masyarakat muslim. Hasil produk
 pemikiran ini tentu bermanfaat bagi umat Islam dan
 juga para Islamisis (baca: orientalis) di Barat, sebagai
 input penyeimbang bagi literatur yang berlimpah baik
 yang berasal dari Timur Tengah maupun Barat. Maka
 karya-karya para doktor baru yang lahir dari rahim
 UIN sebagai barisan

lasykar mujtahid
, saatnya diterjemahkan ke dalam bahasa Arab
dan Inggris, syukur-syukur bisa diterjemahkan ke
dalam semua bahasa keilmuan yang ada di dunia.

⁵² Bandingkan dengan Taufik Adnan Amal,

Rekonstruksi Sejarah

al-Qur

'an

(Yogyakarta: FKBA, 2001).

