DEKONSTRUKSI HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA

(Studi Pemikiran Mohammed Arkoun)

TESIS

Diajukan Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna Memperoleh Gelar Magister Hukum

Program Studi Hukum Islam

Oleh :

SUHIRMAN

NIM: 10121031

PROGRAM PASCA SARJANA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SJECH M. DJAMIL DJAMBEK

BUKITTINGGI

1444 H/2024 M

KATA PENGANTAR

Segala puji hanyalah milik Allah SWT. Tuhan Sang pemilik semesta alam beserta isinya. Shalawat beserta salam semoga senantiasa terlimpahkan kepada Rasulallah SAW., kepada keluarganya, sahabatnya, dan semua yang mengituti jalannya sampai hari kiamat .. *Amiin.*

Alhamdulillah, dengan bimbingan para dosen dan motivasi dari para sahabat, penelitian ini bisa selesai dengan penuh perjuangan. Sejatinya terselesaikannya penelitian ini bukan hanya hasil perjuangan penulis saja, melainkan juga berkat do'a orang tua, keluarga, guru-guru dan kawan seperjuangan yang senantiasa membersamai penulis dalam penyusunan tesis ini. Penghargaan terbesar diucapkan kepada kedua orang tua penulis tercinta. Mereka berdua senantiasa memberikan yang terbaik dan mendukung segala cita-cita penulis. Juga kepada keluarga besar penulis, *masyaikh*, guru-guru, serta para sahabat yang berada di Pasaman Barat. Semoga Allah senantiasa memberikan kesehatan dan selalu menjaga mereka. *Amiin*.

Selanjutnya, penulis mengucapkan terima kasih secara khusus kepada:

1. Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi, Ibuk Prof. Dr. Ridha Ahida, M.Hum beserta Bapak-bapak Wakil Rektor, Bapak Dr. Asyari, M.Si, Ibuk Prof. Dr. Zulfani Sesmiarni, M.Pd, dan Bapak Prof. Dr. H. Arman Husni, Lc. M.A, yang telah memberikan fasilitas kepada penulis selama menjalani pendidikan di UIN Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi.
2. Direktur Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi, Ibuk Prof. Dr. Silfia Hanani, M.Si, beserta Ketua Program Studi Hukum Islam, Bapak Dr. Helfi, M.Ag, yang telah menfasilitasi penulis dalam menjalani pendidikan dan bimbingan tesis ini. Juga kepada Bapak Dr. Gazali dan Bapak Prof. Dr. Ismail Novel, M.Ag, yang selalu memberikan motivasinya kepada para mahasiswa.

3. Pembimbing tesis penulis, Bapak Dr. Gazali, yang telah menyediakan waktu, tenaga, dan pikiran untuk mengarahkan penulis dalam penyusunan tesis ini.
4. Para dosen Pascasarjana Hukum Islam yang telah memberikan ilmu, pengalaman, dan bimbingan selama penulis menempuh pendidikan di Pascasarjana UIN Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi.
5. Seluruh pihak yang telah membantu, baik moril maupun materil, seperti teman-teman kuliah seperjuangan dalam Kelas HI-B angkatan 21, dan siapa saja yang telah ikut andil dalam penyelesaian tesis ini.

Penulis doakan kepada seluruh pihak semoga perjuangan yang telah bapak, ibu, saudara dan saudari serta kawan-kawan bernilai ibadah di sisi Allah dan mendapatkan balasan yang berlipat ganda dari-Nya.

Terakhir, pepatah bijak mengatakan bahwa tak ada gading yang tak retak. Penulis menyadari bahwa penelitian ini masih jauh dari kata sempurna, oleh karena itu penulis sangat menerima kritik dan saran yang berguna untuk membangung dan melengkapi penelitian ini.

Pasaman Barat, 1 Januari 2024
Penulis

Suhirman
NIM 10121031

ABSTRAK

Tesis ini membuktikan bahwa Teori dekonstruksi Mohammed Arkoun membawa kontribusi yang signifikan dalam merangkai pemahaman serta implementasi hubungan antara agama dan negara dalam kerangka sosial dan politik saat ini. Dengan memberikan penekanan pada kritisisme terhadap pemikiran tradisional, Arkoun mendorong masyarakat untuk merenung secara mendalam mengenai konsep-konsep fundamental seperti keadilan, demokrasi, dan hak asasi manusia dalam konteks agama. Pendekatan dekonstruksi menciptakan ruang untuk meninjau kembali norma-norma keagamaan, serta mempromosikan kerangka kerja yang lebih inklusif dan toleran. Oleh karena itu, teori ini memberdayakan masyarakat untuk menghadapi perubahan zaman dengan sikap yang kritis dan terbuka.

Tesis ini membuktikan bahwa Konsep dekonstruksi memberikan landasan untuk merevisi interpretasi terhadap ajaran agama, menyesuaikannya dengan prinsip-prinsip demokrasi dan pluralisme yang dihormati oleh negara. Dengan mengadopsi prinsip-prinsip dekonstruksi, Indonesia dapat memperluas ruang partisipasi masyarakat, menjaga hak asasi manusia, dan menciptakan fondasi politik yang inklusif, tanpa mengesampingkan nilai-nilai keagamaan yang tetap dijunjung tinggi.

Penelitian ini merupakan penelitian yang bersifat kepustakaan (*library research*), menggunakan data dalam bentuk kualitatif, dengan pendekatan analisis isi (*content analyze*). Kemudian hasil analisis itu dijabarkan dalam bentuk narasi deskriptif. metode pengumpulan dengar cara memilih buku, penelitian, dan jurnal yang terkait dengan bahasan tesis penulis ini, karena lazimnya setiap karya ilmiah memerlukan data yang akurat dan tepat sehingga eksistensinya dapat diterima secara ilmiah dan logika.

ABSTRACT

This thesis proves that Mohammed Arkoun's deconstruction theory makes a significant contribution in understanding and implementing the relationship between religion and the state in the current social and political framework. By emphasizing criticism of traditional thinking, Arkoun encourages people to reflect deeply on fundamental concepts such as justice, democracy and human rights in the context of religion. The deconstruction approach creates space to review religious norms, as well as promote a more inclusive and tolerant framework. Therefore, this theory empowers society to face changing times with a critical and open attitude.

This thesis proves that the concept of deconstruction provides a basis for revising interpretations of religious teachings, adapting them to the principles of democracy and pluralism that are respected by the state. By adopting the principles of deconstruction, Indonesia can expand the space for community participation, safeguard human rights, and create an inclusive political foundation, without ignoring the religious values that it continues to uphold.

This research is library research, using data in qualitative form, with a content analysis approach. Then the results of the analysis are explained in the form of a descriptive narrative. listening collection method how to choose books, research and journals related to the author's thesis discussion, because generally every scientific work requires accurate and precise data so that its existence can be accepted scientifically and logically.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi dimaksudkan sebagai pengalih-hurufan dari bahasa tertentu ke bahasa lain. Transliterasi Arab-Latin di sini ialah penyalinan huruf-huruf dalam bahasa Arab dengan huruf-huruf Latin beserta perangkatnya.

A. Huruf Arab

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin
ا	Alif	*tidak dilambangkan
ب	Ba	B
ت	Ta`	T
ث	Tsa	Ts
ج	Ja	J
ح	Ha	H
خ	Kha	Kh
د	Dal	D
ذ	Dzal	Dz
ر	Ra	R
ز	Zai	Z
س	Sin	S
ش	Syin	Sy
ص	Shad	Sh
ض		
ط		
ظ		

ع	Dhad	Dh
غ	Tha	Th
ف	Zha	Zh
ق	‘Ain	‘
ل	Ghain	Gh
م	Fa	F
ن	Qaf	Q
و	Lam	L
ه	Mim	M
ء	Nun	N
ي	Waw	W
	Ha	H
	Hamzah	`
	Ya	Y

B. Vokal

1. Fathah ditulis “a”. Misalnya, ذَكَ akan ditulis *dzakara*
2. Kasrah ditulis “i”. Misalnya, رَضِ akan ditulis *radhiya*
3. Dhammah ditulis “u”. Misalnya akan ditulis *kutiba*

C. Kata Sandang Alif Lam

Kata sandang dalam sistem bahasa Arab dilambangkan dengan huru, yakni alif lam. Dalam transliterasi ini, tidak dibedakan antara kata sandang alif lam syamsiyah maupun qamariyah, yakni sama-sama ditransliterasikan sesuai dengan bentuk aslinya, dengan huruf "l" diikuti dengan huruf berikunya, dan dipisahkan oleh tanda hubung.

Berikut contohnya:

الشَّمْسُ ditulis *al-syamsu*

الْقَمَرُ ditulis *al-qamaru*

D. Konsonan Rangkap

Konsonan rangkap dalam bahasa Arab dilambangkan dengan tanda syaddah atau tasydid, sedangkan dalam transliterasi akan ditulis dengan huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu. Contoh:

سَلَّمَ ditulis *sallama*

الْبِرُّ ditulis *al-birru*

E. Penulisan Ta Marbuthah

Penulisan ta marbuthah di akhir kata akan ditransliterasikan dengan huruf "h".

Contoh :

الضَرُو مُطَهَّرَة ditulis *al-dharuriyah*

ditulis *muthahharah*

F. Singkatan-Singkatan

Dalam tulisan ini digunakan beberapa singkatan sebagai berikut:

A. SWT : *Subhanahu wa Ta'ala*

B. SAW : *Shallallahu 'alaihi wasallam*

C. QS : Al-Qur'an Surat

D. HR : Hadits Riwayat

E. RA : *Radhiyallahu 'anhu*

F. H : Hijriyah (Tahun)

G. M : Masehi (Tahun)

H. hal. : halaman

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR i
ABSTRAK iii
ABSTRACT iv
PEDOMAN TRANSLITERASI v
DAFTAR ISI ix
BAB I PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Identifikasi Masalah 9
C. Batasan Masalah 10
D. Rumusan Masalah 11
E. Tujuan dan Kegunaan 11
F. Penjelasan Judul 13
G. Penelitian Terdahulu 14
H. Metodologi Penelitian 15
BAB II MOHAMMED ARKOUN DAN KRITIK TEORI DEKONSTRUKSI 20
A. Biografi Mohammed Arkoun 20
B. Deskripsi Konsep Tradisional Negara Islam 24
C. Teori Dekonstruksi Jacques Derrida 28
D. Prinsip-Prinsip Tentang Negara Islam 31
BAB III PEMBARUAN PEMIKIRAN KETATANEGARAAN ISLAM 38
A. Sumber dalam Kajian Politik Islam 38
B. Dekonstruksi Piagam Madinah 44
C. Pemikiran Kritis dan Pembaruan Negara Islam. 47
D. Membangun Paradigma Baru Sosial, Politik, Dan Budaya Modern. 49
E. Akselerasi Proses Demokratisasi 54
F. Radikalisme Agama 58
G. Epistemologi Kaum Radikal 63
1. Sumber Pengetahuan Kaum Radikal 63

BAB IV DEKONSTRUKSI HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA 69

A. Pemikiran-Pemikiran Penting Arkoun.....69

B. Kritik Mohammed Arkoun Terhadap Pemikiran Arab Tradisional 74

C. Dekonstruksi Hubungan Agama dan Negara.....93

D. Teori Dekonstruksi Mohammed Arkoun dan Implementasi Hubungan Antara Agama dan Negara dalam Konteks Sosial dan Politik Saat Ini. 102

E. Internasionalisasi Negara Islam 114

F. Relevansi Teori Dekonstruksi Mohammed Arkoun Dalam Konteks Politik Ketatanegaraan di Indonesia 120

BAB V PENUTUP..... 130

A. Kesimpulan 130

B. Saran 136

DAFTAR PUSTAKA..... 137

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Wacana tentang hubungan antara agama dan negara dewasa ini menjadi hangat kembali di dunia muslim sehingga muncul apa yang disebut oleh Bassam Tibi dengan fenomena repolitisasi Islam, yang mengandung makna bahwa Islam dijadikan landasan ideologi politik. Menurut Bassam Tibi, gejala repolitisasi Islam ini paling tidak disebabkan oleh dua hal. *Pertama*, umat Islam sedang mengalami krisis identitas. *Kedua*, adanya krisis sosial ekonomi dan gejala pemiskinan yang melanda umat Islam, sehingga keadaan ini menjadi lahan subur bagi tumbuhnya ideologi-ideologi keagamaan yang menawarkan janji-janji pembebasan.[1]

Sebaliknya, negara (pemerintah) sangat menentukan terhadap perkembangan suatu agama di wilayahnya. Kebijakan-kebijakan terhadap hal yang berbau keagamaan sangat berpengaruh terhadap terciptanya masyarakat madani (*civil society*) seperti yang menjadi cita-cita kedua belah pihak. Bila kebijakan negara cenderung berpihak kepada salah satu agama tertentu, tidak ayal keadaan negara tidak akan kondusif, timbul konflik yang mengarah ke unsur sara.[2]

Hubungan agama dan negara telah menjadi suatu perdebatan yang cukup hangat dalam wacana sejarah dan kancah perpolitikan peradaban manusia. Polemik memperlihatkan adanya suatu perbedaan pendapat tentang hubungan agama dan negara di Indonesia. Perbedaan ini menimbulkan ketegangan-ketegangan politik ideologi. Hal ini dapat dimaklumi dikarenakan beberapa hal. *Pertama*, hubungan agama dan negara telah menjadi

---

[1] Bassam Tibi, *Krisis Modern Dalam Peradaban Islam*, Bas Yudian (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), 163.
[2] Bukhori Pahrurroji M, *Membebaskan Agama Dari Negara; Pemikiran Abdurrahman Wahid Dan Ali Abd Ar-Raziq* (Bantul: Pondok Sanusi, 2003), 76.

perdebatan panjang untuk menentukan batasan-batasan dalam hal apa negara dapat ikut campur dalam urusan agama. Hubungan agama dan negara ini memperlihatkan tingkat otonomi dan pengakuan agama sebagai hak azasi individual yang urusannya diserahkan pada lembaga-lembaga agama yang bebas dan otonom. Hubungan ini memperlihatkan tingkat otoritas individu dan kelompok- kelompok dalam masyarakat untuk mengatur sendiri peribadatan sesuai dengan keyakinan masing-masing. Hal ini sangat penting untuk dikaji.[3]

Dalam konteks Indonesia yang memiliki dasar-dasar berpikir berbeda dalam melihat peran dan fungsi negara dalam kehidupan publik. *Kedua,* perdebatan mengenai hubungan agama dan negara menjadi penting karena persoalan ini merupakan gejala masyarakat yang berakar dari permasalahan lahirnya gerakan sekularisasi dalam sejarah pemikiran Barat. Dalam konteks keindonesiaan perdebatan ini juga mendapat perhatian yang serius, terutama di awal pembentukan negara bangsa (*nation state)* Indonesia oleh para pendiri bangsa (*founding father). Ketiga,* masalah kontekstualisasi tipe negara merupakan suatu hal yang penting dalam hubungan negara dan agama di Indonesia, dikarenakan Indonesia merupakan salah satu negara dengan komposisi masyarakat paling mejemuk di dunia. Selain itu, tingkat sentimen primordial dalam masyarakat Indonesia juga sangat tinggi, apalagi kalau hal ini dikaitkan dengan persoalan pluralitas agama. Keberagaman hidup dalam beragama juga menjadi permasalahan penting dalam kehidupan bernegara. Meskipun agama Islam merupakan agama mayoritas, namun dalam kehidupan bernegara format hubungan nagama dan agama oleh pendiri negara dirumuskan dalam tipe negara yang berlandaskan pada Pancasila.

Salah satu persoalan krusial dan telah cukup lama memancing debat dan kontroversi khususnya di bawah pemerintahan Orde Baru adalah bagaimana menata hubugan antara

[3] Nurcholish Madjid, "Islam Kemodernan Dan Keindonesiaan," *MIZAN* 2 (2013): 285.

agama dan negara, terutama yang berkaitan dengan ideologi Pancasila. Masalah ini muncul karena sempat menguat anggapan di sebagian anggota masyarakat, bahwa kelompok Islam tetap menyimpan niat terselubung untuk menggantikan Pancasila dengan ideologi Islam. Secara historis, anggapan ini dapat dimengerti mengingat betapa tajamnya perbedaan yang pernah muncul antara kubu pendukung "Islam politik" dengan kubu nasionalis sekuler.[4]

Suatu hal yang sulit dihindari dalam dinamika pemikiran keagamaan adalah ketegangan-ketegangan dan bahkan konflik yang muncul mengiringi perkembangan sebuah pemikiran. Disatu pihak,ketegangan itu muncul oleh suatu keharusan mempertahankan segi doktrinal norma agama dalam situasi dunia yang selalu berubah, sementara di pihak lain ketegangan lahir oleh proses sosiologis. Jika agama hanya dipahami secara sempit, sebatas menyangkut dimensi ritual formal yang terkait dengan aspek transendensi absolutnya maka pandangan kosmologi baru yang dibawa oleh arus modernisasi menajdi sulit untuk diterima.[5]

Oleh karena itu, diperlukan reformulasi substansial dari peradaban yang ada untuk lebih menghormati kultur baru yang ada dalam ruang modernitas. Upaya demikian memiliki dasar argumen yang kuat bahwa kehidupan manusia bercorak dinamis, berubah, dan berkembang sehingga harus dilahirkan wawasan-wawasan baru yang menempatkan dinamika kehidupan dalam seluruh aspeknya sebagai fakta historis. Arus modernisasi dan dinamika yang datang dari luar nyata-nyata diakui telah menyebabkan terjadinya pembaruan dan pemahaman kembali isi ajaran agama yang kemudian diikuti dengan upaya reformulasi ajaran agama.[6]

---

[4] M.Tahir, "Hubungan Agama Dan Negara Dalam Pandangan Nurcholish Madjid" XV (2012): 37–38.
[5] YB.Mangun Wijaya, *Demokrasi Dan Keadilan* (Jakarta: Gramedia Pustaka,1999),Hal.6, 1999), 16.
[6] Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, *LkiS* (Yogyakarta, 1999), 73.

Tradisionalisme Islam tumbuh subur sejak awal masuknya Islam ke Indonesia. Dengan ciri akomodatifnya terhadap tradisi-tradisi lokal, pola ini memiliki sumbangan yang berarti bagi proses awal islamisasi masyarakat yang berjalan secara evolutif dan relatif tanpa kekerasan. Mengingat kondisi masyarakat Islam Indonesia ketika itu, di mana sebagian besar mereka adalah warga petani yang tinggal di daerah pedesaan, tidak memungkinkan Islam berkembang secara modern. Karenanya, paham tradisionalisme tetap menekankan aspek loyalitas kepada pemimpin agama. Dalam hubungan ini Zamakhsyari Dhofier menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan pemikiran Islam tradisional adalah pikiran-pikiran keislaman yang masih terikat kuat dengan pemikiran-pemikiran ulama fiqh, Hadits, tasawuf, tafsir, dan tauhid yang hidup antara abad ketujuh hingga abad ketiga belas.[7]

Basis modernisme Islam umumnya berada di perkotaan yang masyarakatnya cenderung lebih terbuka dan menerima gagasan-gagasan baru. Bidang garap pembaruannya lebih terfokus pada segi kelembagaan, baik bidang organisasi maupun pendidikan yang dikelola secara modern sehingga dapat memenuhi kebutuhan umat secara konkret. Cara demikian dipandang sebagai alternatif guna mengentaskan masyarakat dari kebodohan dan keterbelakangan. Selain itu, bagi kalangan modernis, kehadiran kebudayaan Barat Kristen dipandang sebagai sesuatu yang menantang kehidupan keagamaan mereka. Keberagaman massa Islam yang selama ini didominasi dengan praktek-praktek tradisional,yang mereka pandang sarat dengan khurafat dan bid'ah, selain dinilai bertentangan dengan Islam murni juga dipandang sebagai cara yang tidak akan mampu melindungi diri mereka dari pengaruh budaya Barat. Untuk itu ada ciri penting yang menjadi visi dasar modernisme, yaitu usaha

[7] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1982), 1.

pemurnian Islam dengan memberantas segala yang berbau khurafat dan bid'ah, melepaskan diri dari ikatan mazhab dan membuka kembali pintu ijtihad.[8]

Pada dasarnya dalam perspektif pemikiran politik Islam, setidaknya ada tiga paradigma hubungan antara agama dan negara yaitu: *Pertama,* paradigma integralistik (simbolistik formalistik). Dalam konsep ini agama dan negara menyatu (integral). Agama Islam dan negara dalam hal ini tidak dapat dipisahkan. Wilayah agama juga meliputi wilayah negara (*din wa dawlah*). Karenanya menurut paradigma ini, negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Pemerintahan negara diselenggarakan atas dasar kedaulatan ilahi (*devine sovereignity*) karena memang kedaulatan itu berasal dan berada di tangan Tuhan.[9]

Paradigma ini dianut oleh kelompok Syiah. Hanya saja dalam term politik Syiah, untuk menyebut negara (*ad-dawlah*) diganti dengan istilah *imamah* (kepemimpinan). Sebagai lembaga politik yang didasarkan atas legitimasi keagamaan dan mempunyai fungsi menyeleggarakan kedaulatan Tuhan negara dalam perspektif Syiah bersifat teokratis, salah satu wacana yang dikritik oleh kaum Islam liberal. Negara teokratis mengandung unsur pengertian bahwa kekuasaan mutlak berada di tangan Tuhan, dan konstitusi negara berdasarkan pada wahyu Tuhan (syar'i). Paradigma integralistik ini yang kemudian melahirkan paham Negara agama, di mana praktik ketatanegaraan diatur dengan menggunakan prinsip-prinsip keagamaan, sehingga melahirkan konsep Islam *din wa-dawlah*. Sumber hukum positifnya adalah sumber hukum agama.[10] Selain kelompok Syiah,

[8] Ahmad amir Aziz, *Neo-Modernisme Islam Di Indonesia* (Jakarta: PT Rineka Cipta, 1999), 4.
[9] Din Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam," *Ulumul Quran* IV (1993): 5.
[10] Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam," 1993.

pendukung paradigma ini juga berasal dari kelompok Sunni seperti Hasan Al Banna, Sayyid Quthb, Syekh Muhammad Rasyid Ridha dan Abul A'la Al-Maududi.

Kedua, Paradigma Simbiotik. Menurut pandangan ini agama dan negara berhubungan secara simbiotik, yakni suatu hubungan yang bersifat timbal balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini agama memerlukan negara karena dengan negara agama dapat berkembang, sebaliknya negara memerlukan agama, karena dengan agama, negara dapat berkembang dalam bimbingan moral dan etika.[11] Paradigma simbiotik ini dapat ditemukan dalam pemikiran Al-Mawardi dalam bukunya *al-Amhka al-Sultaniyyah*. Dalam buku ini ia mengatakan bahwa kepemimpinan negara (imamah) merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia. Pemeliharaan agama dan pengaturan dunia merupakan dua jenis aktifitas yang berbeda, namun mempunyai hubungan secara simbiotik. Keduanya merupakan dua dimensi dari misi kenabian.

Ketiga, Paradigma Sekularistik. Paradigma ini menolak baik hubungan integralistik maupun hubungan simbiotik antara agama dan negara. Sebagai gantinya, paradigma sekularistik mengajukan pemisahan antara agama dan negara. Dalam konteks Islam, paradigma sekularistik menolak pendasaran negara kepada Islam, atau paling tidak menolak determinasi Islam akan bentuk tertentu dari negara. Pemrakarsa paradigma ini adalah Ali Abdul Raziq, seorang cendekiawan muslim dari Mesir. Dalam bukunya *al-Islam wa Usul al-Hukm*, Raziq mengatakan bahwa Islam hanya sekadar agama dan tidak mencakup urusan negara; Islam tidak mempunyai kaitan agama dengan sistem pemerintahan kekhalifahan, termasuk kekhalihan Khulafa' al-Rasyidin, bukanlah sebuah sistem politik keagamaan atau

[11] Syamsuddin.

keislaman, tetapi sebuah sistem yang duniawi. Ali Abdul Raziq sendiri menjelaskan pokok pandangannya bahwa: Islam tidak menetapkan suatu rezim pemerintah tertentu, tidak pula mendasarkan kepada kaum muslim suatu sistem pemerintahan tertentu lewat mana mereka harus diperintah tetapi Islam telah memberikan kita kebebasan mutlak untuk mengorganisasikan negara sesuai dengan kondisi-kondisi intelektual, sosial, ekonomi yang kita miliki dan dengan mempertimbangkan perkembangan sosial dan tuntutan zaman.[12]

Mohammed Arkoun sendiri dalam memberikan kata pengantar untuk bukunya "Nalar Islami dan Nalar Modern Berbagai Tantangan dan Jalan Baru" menyatakan bahwa: Islam Arab sejak abad 19 telah menderita berbagai benturan keras yang banyak jumlahnya karena terjadinya hegemoni politik, ekonomi dan budaya oleh bangsa Eropa di kawasan Laut Tengah, penjajahan dan kemudian berbagai perang kemerdekaan bangsa telah memaksa kaum Muslim untuk bertopang pada agama di dalam mengembangkan suatu ideologi perjuangan.[13]

Lebih lanjut Arkoun mengharapkan bila negeri muslim seperti Indonesia bisa mengembangkan Islam yang bebas dari kungkungan logosentrisme politik sebagaimana yang mendera Islam Arab di atas. Selama kunjungan singkatnya ke Indonesia (Jakarta dan Yogyakarta) Arkoun merasa optimis bila Indonesia bisa menjadi teladan bagi dunia Islam dalam upaya melahirkan para intelektual muslim yang dapat merespon modernitas secara cerdas dan akademis. Para pemikir Islam Indonesia diharapkan oleh Arkoun dapat melakukan upaya peningkatan menuju ruang-ruang baru bagi pemahaman, penafsiran dari segala masalah yang ditimbulkan oleh apa yang kita sebut kemodernan. Arkoun berpendapat

[12] Madjid, "Islam Kemodernan Dan Keindonesiaan."
[13] Muhammad Arkoun, *Nalar Lslami Dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan Dan Jalan Baru*, ed. Johan Meuleman (Jakarta: INIS, 1994), 39.

bahwa relasi Islam dan politik dapat didekati melalui dua pendekatan. *Pertama,* pendekatan historis yang konvensional yang bersifat deskriptif. *Kedua,* pendekatan pemikiran dan perenungan kembali tentang berbagai problematika dan kesulitan yang pernah muncul berkaitan dengan Islam dan politik, dimulai sejak pengalaman misi kenabian Muhammad SAW. di Mekah, maupun pengalaman politisnya di Madinah.[14]

Intervensi negara terhadap agama berpotensi menimbulkan disintegrasi bangsa, diskriminasi terhadap agama minoritas, dan hegemoni negara atas agama. Penaklukan agama oleh negara bisa memunculkan penggunaan agama sebagai alat politik. Eksistensi agama harus dihormati dan merupakan urusan pribadi dengan Tuhan tanpa campur tangan negara. Intervensi negara atau agama bisa mengakibatkan hubungan kolusif atau aliansi yang berbahaya. Agama dan negara memiliki otonomi, otoritas, dan kedaulatan masing-masing.

Berdasarkan uraian diatas, ada permasalahan yang tertarik bagi penulis yakni ingin membahas pemikiran Mohammed Arkoun seperti yang di terangkan diatas. Adapun judul yang diangkat penulis adalah "**DEKONSTRUKSI HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA (Studi Pemikiran Mohammed Arkoun)"**

[14] M. Arkoun, *Al-Fikr Al-Islamy, Naqd Wa Ijtihad,* ed. Hasyim Shalih, 2nd ed. (Beirut: Dar al-Saq, 1992), 143.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan uraian pada latar belakang masalah yang penulis uraikan di atas, maka penulis akan merumuskan beberapa rumusan masalah yang akan dibahas dalam penelitian ini, sebagai berikut:

1. Interpretasi dan implementasi Islam yang beragam: Negara-negara Islam sering menghadapi tantangan dalam menentukan interpretasi yang tepat dari ajaran Islam dan penerapannya dalam sistem hukum dan kebijakan negara. Perbedaan dalam pandangan agama, keyakinan, dan aliran keagamaan dapat menyebabkan ketidaksepakatan dan konflik di dalam negara.
2. Hubungan antara agama dan negara: Ada perdebatan tentang peran agama dalam struktur negara. Bagaimana agama diintegrasikan dalam proses pembuatan kebijakan dan hukum, dan sejauh mana prinsip-prinsip agama harus berlaku dalam tata kelola negara adalah pertanyaan yang kompleks dan kontroversial.
3. Hak asasi manusia: Terdapat tantangan dalam mengakomodasi dan menjaga hak asasi manusia universal di negara-negara Islam. Beberapa negara Islam menghadapi kritik karena adanya pelanggaran hak asasi manusia, terutama terkait dengan kebebasan beragama, kebebasan berekspresi, perlindungan terhadap minoritas, dan hak-hak perempuan.
4. Ekstrimisme dan terorisme: Beberapa negara Islam menghadapi ancaman dari kelompok-kelompok ekstremis yang menggunakan agama sebagai dalih untuk kekerasan. Pemberantasan terorisme dan upaya mencegah radikalisasi menjadi tantangan yang signifikan dalam rangka menjaga stabilitas dan keamanan negara.

5. Peran wanita dalam masyarakat: Masalah kesetaraan gender dan peran wanita dalam masyarakat sering menjadi perhatian di negara-negara Islam. Ada upaya untuk memperluas hak-hak perempuan, memperbaiki akses terhadap pendidikan, pekerjaan, dan partisipasi politik, sambil menghadapi resistensi dari faktor-faktor budaya dan interpretasi agama yang konservatif.
6. Pembangunan ekonomi dan sosial: Negara-negara Islam sering menghadapi tantangan dalam mencapai pembangunan ekonomi dan sosial yang berkelanjutan. Masalah seperti kemiskinan, pengangguran, kesenjangan sosial, dan kurangnya kesempatan ekonomi dapat menjadi hambatan dalam mencapai kesejahteraan bagi seluruh masyarakat.

C. Batasan Masalah

Batasan identifikasi masalah diatas maka penulis membatasi penelitian ini pada:

1. “Interpretasi dan otoritas: Masalah terkait interpretasi teks suci dan siapa yang memiliki otoritas untuk menentukan dan menerapkan hukum Islam dalam konteks negara Islam.
2. Kekuasaan politik dan agama: Masalah hubungan antara kekuasaan politik dan agama, termasuk pemisahan antara kedua entitas ini dan pengaruh agama dalam kebijakan politik. Hak asasi manusia: Masalah perlindungan hak asasi manusia dan kebebasan individu dalam konteks negara Islam, termasuk isu-isu seperti kebebasan beragama, kesetaraan gender, dan kebebasan berekspresi.
3. Pluralitas dan inklusivitas: Masalah dalam mengakomodasi keragaman masyarakat dalam negara Islam, termasuk perlindungan hak minoritas dan pendekatan terhadap pemahaman agama yang berbeda.

4. Pendidikan dan pemikiran kritis: Masalah pendidikan dan pemikiran kritis dalam negara Islam, termasuk pengembangan kurikulum yang inklusif, menghormati kebebasan berpikir, dan menghasilkan pemikiran yang inovatif.

D. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah diuraikan di atas, penulis merumuskan konsentrasi bahasan tentang persoalan:

1. Bagaimana Teori Dekonstruksi Mohammed Arkoun Mempengaruhi Pemahaman dan Implementasi Hubungan Antara Agama dan Negara Dalam Konteks Sosial dan Politik Saat Ini?
2. Bagaimana Relevansi Teori Dekonstruksi Mohammed Arkoun Dalam Konteks Politik Ketatanegaraan di Indonesia?

E. Tujuan dan Kegunaan

1. Tujuan

Adapun tujuan penulis dalam membahas permasalahan ini adalah:

Untuk mengetahui relevansi pemikiran Mohammed Arkoun tentang hubungan agama dan negara di dunia Islam.

2. Kegunaan

Kegunaan tulisan ini pada dasarnya penulis dedikasikan sebagai pra-syarat untuk menyelesaikan studi penulis, sekaligus untuk memenuhi persyaratan guna mendapatkan gelar Magister Hukum (MH) di program studi hukum Islam, fakultas Pascasarjana UIN SMDD Bukittinggi. Di samping itu, penulis juga berharap agar tulisan ini dapat memberikan manfaat sebagai referensi bacaan dan rujukan bagi pembaca, secara khusus bagi akademisi dengan konsentrasi studi hukum Islam.

Lebih lanjut tulisan ini diharapkan dapat berguna dalam dua kategori sebagai berikut:

a. Secara Teoritis

Manfaat teoritis dari penelitian ini adalah sebagaimana berikut:

1) Memberikan penjelasan yang komprehenshif terhadap relevansi konsep negara Islam tentang Dinamisasi hukum, sekaligus sebagai sumbang pemikiran penulis terhadap hukum Islam dewasa ini.
2) Dapat menambah khasanah ilmu hukum Islam dan integrasinya dengan fakta sosial bernegara hukum di Indonesia.
3) Menjadi bahan refleksi dan perbandingan sehingga dapat dibaca oleh khalayak yang ingin mengetahui konsep negara Islam.
4) Menambah pengetahuan dan wawasan sehingga dapat dilakukan penelitian lanjutan.

b. Secara Praktis

Manfaat praktis dari hasil penelitian ini adalah:

1) Menginformasikan konsep negara Islam kepada khalayak umum. Kemudian potensi ini diadopsi ke dalam struktur hukum Islam di Indonesia.
2) Hasil penelitian ini dapat dijadikan bahan untuk mengetahui dialektika tentang menurut pemikiran negara Islam dengan hukum Islam di Indonesia.
3) Dapat memberikan pandangan baru kepada khalayak umum mengenai konsep negara Islam menurut hukum Islam dan hukum Islam di Indonesia.
4) Sebagai bahan wacana, diskusi bagi mahasiswa, dan akademisi pada fakultas syari’ah dan program studi hukum Islam.

F. Penjelasan Judul

Untuk menghindari keraguan-keraguan dan kesalahan dalam memahami judul proposal ini,maka penulis jelaskan maksud kata-kata yang dirasa perlu dari judul diatas :

Pertama, **Dekonstruksi:** metode membaca teks secara teliti dan cermat, sehingga pembedaan konseptual hasil ciptaan penulis yang melandasinya dapat digunakan untuk meruntuhkan argumentasi yang disusun atas teks penulis itu sendiri, dengan kata lain teks tersebut gagal memenuhi kriterianya, definisi dan standar yang dibangun atas teks digunakan secara reflektif untuk menghancurkan pembedaan konseptual awal teks.[15]

Kedua, **Agama:** ajaran, sistem yg mengatur tata keimanan (kepercayaan) kepada Tuhan yang Mahakuasa, tata peribadatan, dan tata kaidah yg bertalian dengan pergaulan manusia dan manusia serta lingkungannya dengan kepercayaan itu.[16] Menurut Emile Durkheim, agama adalah sesuatu yang membagi dunia menjadi hal yang sakral dan yang profan. Yang sakral adalah tatanan hal ihwal yang berada di luar kemampuan pemahaman kita, ia adalah dunia misteri yang tidak bisa diketahui atau yang tidak bisa ditangkap akal dan dicerna indera. Maka agama menjadi spekulasi terhadap sesuatu yang ada di luar sains dan akal sehat pada umumnya. Konsekuensi sosial praktek-praktek yang diarahkan ke ranah yang profan adalah penciptaan dan reproduksi kesadaran kolektif, sebuah kesatuan sosial yang mengikat seluruh anggotanya ke dalam unit yang homogen (idea of divinity).[17]

Ketiga, **Negara:** yaitu organisasi dalam suatu wilayah yang mempunyai kekuasaan tertinggi yang sah dan ditaati oleh rakyat atau kelompok sosial yang menduduki wilayah atau daerah tertentu yang diorganisasi di bawah lembaga politik dan pemerintah yang

---

[15] Hyginus J Mantiri, "Eksplorasi Terhadap Arsitektur Dekontruksi," *Media Matrasain* 8 (2011): 27.
[16] Tim Penyusun, "Kamus Bahasa Indonesia," in *Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional Republik Indonesia* (Tim Penyusun, "Kamus Bah Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional Republik Indonesia, 2008), 18.
[17] Emile Durkheim, *The Elementery Forms of The Religious Life* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2011), 49.

efektif,mempunyai kesatuan politik,berdaulat sehingga berhak menentukan tujuan nasionalnya.[18] Negara merupakan gejala kehidupan umat manusia di sepanjang sejarah manusia. Konsep negara berkembang mulai dari bentuknya yang paling sederhana sampai ke yang paling kompleks di zaman sekarang. Sebagai bentuk organisasi kehidupan bersama dalam masyarakat, negara selalu menjadi pusat perhatian dan objek ilmu kajian bersamaan dengan berkembangnya ilmu pengetahuan umat manusia.[19]

G. Penelitian Terdahulu

Pertama, Muhammad Azhar. 2007. *Relasi Agama Dan Negara Dalam Perspektif Mohammed Arkoun*, Hermeneia, Jurnal Kajian Islam Interdisipliner Vol. 6, Nomor i, Jurnal.

Dalam Jurnal ini yang menemukakan tentang urgensi relasi simbiotik antara agama dan politik, dimana nilai-nilai religiusitas keagamaan dapat ditampilkan sebagai content, sedangkan Negara sebagai bingkainya.

Kedua, Sumarkan. 2012. *Islam Dan Politik Kenegaraan Perspektif Mohammed Arkoun,* Al-Daulah: Jurnal Hukum Dan Perundangan Islam Volume 2, Nomor 2Issn 2089-0109, Jurnal.

Dalam Jurnal ini yang Tulisan ini menjadi fokus menggambarkan tentang konsep negara Islam dari pemikiran Mohammed Arkoun. Untuk menata masa depan hubungan antar agama dan Negara di negeri-negeri Muslim tampaknya perlu dilakukan berapa hal penting: pertama, kaum politisi santri perlu terus meningkatkan kualitas pengalaman berpolitik (political experience) mereka di arena politik kenegaraan di masing-masing Negara. Kedua, pola pemikiran (etika) politik Islam Ketiga, umat Islam khususnya para politisi Muslim harus terus

[18] Anton M.Moeliono (et-al), *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), 300.
[19] Jimly Asshiddiqie, *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara*, 1st ed. (Jakarta: Jimly Asshiddiqie, "Pengantar Ilmu Hukum Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi RI, 2006), 11.

berupaya melepaskan diri dari kungkungan berpikir historis-romantis dan normatif-teologis-apologis. Keempat, isu-isu politik khilãfah dan penegakan syariat.

Dari beberapa penelitian diatas, sejauh penelusuran yang penulis lakukan belum dijumpai sebuah penelitian yang membahas pemikiran Mohammed Arkoun tentang dekonstruksi Agama dan negara dalam satu pembahasan komprehensif. Pada tesis ini dimaksudkan untuk mengetahui sejauh mana gagasan Dekonstruksi Mohammed Arkoun mempengaruhi pemahaman dan implementasi hubungan antara agama dan negara dalam konteks sosial dan politik saat ini dan relevansi teori Dekonstruksi Mohammed Arkoun dalam konteks politik ketatanegaraan di Indonesia.

H. Metodologi Penelitian

Metode ialah suatu prosedur atau tata cara untuk mengetahui sesuatu dengan menempuh langkah-langkah sistematis. Sedangkan metodologi ialah suatu pengkajian dalam mempelajari dalil/ atau aturan sebuah metode. Bila ditinjau dari perspektif ilmu filsafat, metodologi penelitian merupakan epistimologi sebuah penelitian. Yaitu menyangkut bagaimana seseorang mengadakan penelitian. Jadi, metodologi penelitian ialah suatu pengkajian yang bersifat prosedural dalam melaksanakan dan menemukan hasil sebuah penelitian.

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian yang bersifat kepustakaan (*library research*), menggunakan data dalam bentuk kualitatif, dengan pendekatan analisis isi (*content analyze*). Kemudian hasil analisis itu dijabarkan dalam bentuk narasi deskriptif.

a. Sumber Data

1) Sumber Data Primer

Sumber data primer dalam penelitian ini penulis dapatkan melalui penelitian kepustakaan dengan menentukan buku-buku pokok yang otoritatif, yaitu:

a) Mohammed Arkoun, *"Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers"* (1994)

b) Muhammmad Arkoun, *"The Unthought in Contemporary Islamic Thought"* (2002)

c) Mohammed Arkoun, *"Islam, Europe, Challenge of Pluralism"* (2007)

d) Muhammmad Arkoun *"Rethinking Islam Today"* (2018)

2) Sumber Data Sekunder

Sumber data tambahan yang penulis gunakan adalah buku, penelitian, disertasi, tesis, dan jurnal Ilmiah. Penulis mendapatkannya dalam bentuk jadi (hard file, dan soft file).

3) Metode Pengumpulan Data

Penulis menggunakan metode pengumpulan dengar cara memilih buku, penelitian, dan jurnal yang terkait dengan bahasan tesis penulis ini, karena lazimnya setiap karya ilmiah memerlukan data yang akurat dan tepat sehingga eksistensinya dapat diterima secara ilmiah dan logika.

Dalam hal ini penulis menggunakan studi kepustakaan atau *(library research)*, hal ini dimulai dengan mengunjungi berbagai perpustakaan fisik termasuk perpustakaan elektronik. Kemudian di perpustakaan tersebut penulis mulai dengan mengklasifikasikan buku-buku serta karya tulis ilmiah lainnya, secara khusus juga berbagai referensi yang erat kaitannya dengan permasalahan yang penulis bahas.

Disamping itu sebagai suatu pembaharuan hukum penulis juga merujuk hukum positif dan berbagai jenis putusan pengadilan agama di Indonesia untuk membandingkan analisis yang penulis lakukan. Dari berbagai referensi yang sudah diklasifikasikan sesuai dengan pokok pembahasan masing-masing, penulis melakukan editing dan formating. Sehingga dengan teknik pengumpulan data ini penulis bisa mendapatkan gambaran sekaligus kesimpulan tentang permasalahan yang dibahas dalam tesis ini.

4) Metode Analisis Data

Analisis data merupakan proses untuk mengatur urutan data dan mengorganisir nya ke dalam suatu pola serta satuan uraian dasar. Hal ini penulis lakukan dengan menggunakan pendekatan analisis isi atau *content analyze*, dalam penganalisaannya penulis menggunakan dua metode yaitu metode deskriptif dan komparatif. Pendekatan metode deskriptif ini digunakan untuk memberikan pemaparan tentang pribumisasi konsep negara Islam di Indonesia studi pemikiran Abdurrahman Wahid.

5) Penyajian Data

Penyajian data adalah penyajian sekumpulan informasi yang tersusun dan memberi kemungkinan adanya penarikan kesimpulan dan pengambilan tindakan.

6) Penarikan Kesimpulan

Dalam tulisan ini, penulis melakukan penarikan kesimpulan dengan terus menerus sepanjang proses penulisan dilakukan, sehingga pada akhirnya penulis mengambil kesimpulan akhir yang didukung oleh bukti valid dan konsisten.

Maka, penulis memfokuskan metode dalam penarikan kesimpulan dalam meneliti permasalahan yang penulis jabarkan di atas, dengan menggunakan metode deduktif. Sehingga yang diharapkan dari penelitian ini adalah mengerucutnya permasalahan-permasalahan yang umum menjadi suatu kesimpulan yang rinci.

b. Sistematika Penulisan

Agar pembahasan tesis ini terarah dan mudah dipahami, penulis telah memformulasikan dan menuangkan sistematika penulisan penelitian ini, serta merunutnya sebagaimana berikut ini:

Bab Pertama pada menelitian ini merupakan gambaran untuk memberikan pola pemikiran bagi keseluruhan tesis. Bab tersebut meliputi tentang latar belakang masalah yang menjadi keresahan atau problematika peneliti dan alasan penulis dalam pembahasan yang dikaji, kemudian memaparkan batasan masalah sehingga dalam penelitian, penulis tidak keluar dari pokok pembahsan. Selanjutnya penulis menentukan rumusan masalah yang tersusun dalam sebuah kalimat tanya. Setelah itu penulis memaparkan penelitian-penelitian terdahulu yang relevan guna mendapatkan literatur-literatur perdebatan akademik mengenai permasalahan. Kemudian penulis menjelaskan tujuan penelitian dan signifikansi penelitian, sampai pada akhirnya penulis menjelaskan metodologi.

Bab kedua pada penelitian ini penulis memaparkan bografi singkat Mohammed Arkoun, kritik terhadap pemikiran tradisional tentang negara Islam, deskripsi konsep tradisional negara Islam, gambaran umum tentang pemahaman konvensional tentang negara Islam dan kritik Arkoun terhadap pemikiran tersebut serta terhadap konsep negara Islam tradisional dan alasannya.

Bab ketiga penuis akan mencoba masuk perlahan kepada bab inti penelitian yaitu pembaruan pemikiran ketatanegaraan islam. Bermula dari pembahasan singkat tenang pembaruan pemikiran islam, pemikiran kritis dan pembaruan. Menjelaskan bagaimana Arkoun menganjurkan pemikiran kritis dalam Islam dan perlunya pembaruan dalam konteks negara Islam. Membangun paradigma baru, menguraikan gagasan Arkoun tentang membangun paradigma baru yang memperhitungkan dinamika sosial, politik, dan budaya modern.

Bab keempat merupakan bab inti penelitian. Pada bab ini penulis masuk kepada pembahasan paling penting dalam penelitian ini, yaitu wawasan tentang negara islam yang berdasarkan keadilan dan kewarganegaraan, Prinsip-prinsip Arkoun tentang negara Islam, Menggambarkan prinsip-prinsip dasar yang dikemukakan oleh Arkoun dalam merancang negara Islam yang inklusif dan adil. Pada bab ini juga akan membahas kewarganegaraan yang inklusif: Menjelaskan bagaimana Arkoun memperjuangkan inklusi dan kesetaraan dalam konteks negara Islam, tantangan sosial dan politik, mengidentifikasi tantangan-tantangan terkini dalam konteks negara Islam, solusi-solusi yang diusulkan oleh Arkoun serta menjelaskan solusi-solusi Arkoun untuk menghadapi tantangan tersebut, termasuk pendekatan kritis, inklusif, dan progresif.

Pada bab terakhir (kelima) dipergunakan sebagai penutup, berisi kesimpulan dan saran-saran dari hasil penelitian yang dilakukan. Pada bagian pertama dalam bab ini, peneliti secara singkat memberikan gambaran singkat, padat dan jelas, sebagai jawaban dari pokok permasalahan penelitian. Kemudian bagian kedua, penulis akan menyampaikan rekomendasi atau saran-saran khusus bagi para pihak yang terkait dan juga rekomendasi penelitian yang dapat dilakukan dan dikembangkan selanjutnya.

BAB II

MOHAMMED ARKOUN DAN KRITIK TEORI DEKONSTRUKSI

A. Biografi Mohammed Arkoun

Mohammed Arkoun dilahirkan di Tourit Mimoun, Kabilia, suatu daerah pegunungan berpenduduk Berber di sebelah timur Aljir, Aljazair pada 1 Februari 1928. Daerah Kabilia ini secara geografis terbagi menjadi dua bagian. Daerah ini terdiri dari Kabilia besar di bagian utara dengan ibu kota daerahnya Tizi-Uzu dan Kabilia kecil di bagian sebelah selatan dan timur. Masyarakat Kabilia lebih dominan pada sektor agrarisnya terutama dari hasil minyak zaitun, tin dan penggembala ternak serta sebagian lagi berdagang dari hasil kerajinan anyaman.[20]

Sebagaimana kebanyakan para pemikir lainnya, Mohammed Arkoun juga menempuh pendidikan dasar di tempat kelahirannya, di Taourit Mimoun dan melanjutkan sekolah lanjutan pertama di Oran. Setelah itu, Mohammed Arkoun melanjutkan studinya di Universitas Aljir, Aljazair (1950-1954), dengan konsentrasi sastra Arab. Dalam suasana perang pembebasan di Aljazair dari Perancis (1954-1962), Arkoun mendaftarkan diri sebagai mahasiswa di Sorbonne di Paris, Perancis.[21] Sejak saat itulah, ia menetap di Perancis dan menjadi dosen di sana (Universitas Sarbonne) selama kurang lebih 29 tahun (1961-1990). Di Universitas inilah, Arkoun memperoleh gelar Doktor sastra (1969) dengan disertasi

[20] Baedhowi, *Humanisme Islam: Kajian Terhadap Pemikiran Filosofis Mohammed Arkoun*, 1st ed. (Jogyakarta: Pustak Pelajar, 2008), 25–26.
[21] Dkk Hasan Baharun, Akmal Mundiri, *Metodologi Studi Islam: Percikan Pemikiran Tokoh Dalam Membumikan Agama*, 1st ed. (Yogyakarta: AR-RUZZ MEDIA, 2011), 221–22.

mengenai Humanisme dalam pemikiran etika Ibnu Miskawaih (932- 1030M), seorang pemikir abad 10 Masehi yang menekuni bidang kedokteran dan filsafat.[22]

Mengenai berbagai wacana pemikiran Islam, model pemikiran Mohammed Arkoun jelas punya perbedaan cara pandang dengan para pemikir Islam yang lain yang sudah dikenal dunia pemikiran Islam. Seperti Hasan Hanafi (1935) dengan corak pemikirannya yang kental dengan kalam serta filsafatnya, Seyyed Hussein Nasr (1933) dengan kekentalan pemikiran pada tasawufnya dan filsafat serta model pemikiran keislaman Ismail R. al-Faruqi (1921-1986) dan Syed Mohammed Naquib al-Attas (1931) dengan islamisasi ilmu pengetahuannya. Dalam ide dan pemikiran Arkoun menekankan akan pentingnya angan-angan sosial. Yakni angan-angan bersama kelompok sebagai pemberi identitas dan makna sejarah. Dimana angan-angan sosial dibangun dari berbagai unsur sejarah nyata serta realitas sosial dan lingkungan diungkapakan kembali dengan berbagai citra, cerita dan nilai.

Kritik yang ditawarkan oleh Arkoun adalah kritik nalar pemikiran Islam yang masih didominasi oleh nalar Arab. Kritik ini tidak hanya berpijak kepada penyelidikan pengetahuan dan pemikiran atau sekedar meruntuhkan tesa, konsep, atau mazhab, tetapi lebih dari itu bagaimana menyelidiki sistem pengetahuan, menyelidiki dasar-dasar pemikiran dan mekanismenya serta melihat bagaimana cara memproduksi makna dan kaidah yang membentuk wacana. Dari sinilah kemudian Arkoun melampaui tingkat epistemologi tradisional dan sudah menyentuh pada wilayah arkeologi pemikiran Islam. Pada level ini,

[22] Mohammed Arkoun, *Min Faisal Tafriqah Ila Al-Maqal Aiana Al-Fikru Al-Islami Al-Muasir, Hasyim Membongkar Wacana Hegemonik Dalam Islam Dan Post Modernisme*, trans. Hasyim Shalih dan Amin Abdullah, 1st ed. (Surabaya: AL-FIKR, 1999), 4.

warisan pemikiran Islam dibongkar dan selanjutnya menggali lapisan-lapisannya untuk menyingkap makna yang mendalam dalam pemikiran Islam.[23]

Keberanian Arkoun tersebut didorong oleh kegelisahannya terhadap mereka yang dikatakan sebagai kalangan ortodok yang dia lihat telah melakukan penyalahgunaan Al-Qur'an untuk kepentingan mereka baik idiologis mapun politis. Arkoun menenggarai penyalahgunaan tersebut diakibatkan oleh ketidakmampuan mereka untuk mengungkap secara jernih pesan Al-Qur'an sebagai mana ia diturunkan dalam sebuah situasi sosial yang hidup. Dia banyak mengadopsi ilmu-ilmu barat kontemporer dalam menafsirkan Al-Qur'an, baik itu ilmu linguistik, sejarah, antropologi dan yang lainnya. Dengan demikian dia mengharapkan akan menghasilkan penafsiran baru yang belum pernah dilakukan oleh ilmuan muslim sebelumnya. Mohammed Arkoun termasuk intelektual muslim yang telah mengangkat hermeneutika Al-Qur'an dalam terma-terma kontemporer modern dan juga merupakan salah seorang pemikir muslim yang berpengaruh.[24]

Pemikiran dan karya-karya Arkoun sangat kentara dipegaruhi oleh gerakan (post) strukturalis Perancis. Metode historisme yang dipakai Arkoun adalah formulasi ilmu-ilmu sosial barat modern hasil ciptaan para pemikir (post) strukturalis Perancis, referensi utamanya adalah *De Sausure* (linguistik), *Levi Staurus* (antropologi), *Lacan* (psikologi), *Barthes* (semiologi), *Foucault* (epistimologi), *Derrida* (grammatologi) filosof Perancis Paul Ricour , antropolog seperti Jack Goody dan Pierre Bourdieu. Apa yang diinginkan oleh Arkoun sebenarnya adalah bagaimana menghadirkan wahyu dalam konteks sejarah. Dengan

[23] Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antara Agama*, 1st ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 15.
[24] Nasrudin, "Manhaj Tafsir Mohammed Arkoun," *Urnal Maghza* 1 (2016): 86.

kata lain, ia ingin membumikan teologi Islam dalam kerangka kekinian yang terkait dengan kehidupan modern.[25]

Warisan pemikiran Islam bukanlah sesuatu yang ahistoris. Arkoun mengatakan bahwa "kita harus mengetahui bahwa Al-Qur'an adalah wacana yang mengakar dalam sebuah sejarah yang dinamis dan dapat dirasakan". Artinya bahwa itu semua terangkai dalam sejarah keseharian dan kebiasaan yang lebih besar. Hanya saja, realitasnya menggambarkan bagaimana aspek kesejarahannya menjadi terhalang dan berubah menjadi sesuatu yang suci dan transenden. Dengan kata lain, pemikiran teologi Islam lebih sebagai dogma yang tidak perlu disentuh apalagi dibongkar karena ia seakan-akan berada di luar sejarah.[26]

Untuk dapat menangkap aspek kesejarahan wacana qurani diatas, maka menurut Arkoun, kita tidak boleh menutup mata terhadap metode dan pendekatan Barat dalam memahami sesuatu, seperti ilmu bahasa (linguistik), humaniora, sejarah, sosiologi, bahkan epistemologi, arkeologi serta geneologi. Ilmu-ilmu ini penting untuk diketahui agar makna yang terbangun pada awal munculnya warisan Islam dapat terungkap. Sisi inilah yang membuat pikiran Arkoun menjadi menarik untuk ditelaah lebih jauh disamping keunikannya tetapi juga keberaniannya untuk menyentuh sesuatu yang telah disakralkan pada pergulatan pemikiran teologi Islam.[27]

---

[25] Siti Rohmah Soekarba, "Kritik Pemikiran Arab: Metode Dekonstruksi Mohammen Arkoun," *Wacana* 8 (2006): 80.
[26] Moh.Fauzan dan Mohammed Alfan, *Dialog Pemikiran Timur Barat* (Bandung: Pustaka Setia, 2011), 2014.
[27] Baedhowi, *Humanisme Islam: Kajian Terhadap Pemikiran Filosofis Mohammed Arkoun,* 25.

B. Deskripsi Konsep Tradisional Negara Islam

Dalam Kamus Umum Bahasa Indonesia, kata "tradisi" diartikan dengan adat, kepercayaan, kebiasaan, ajaran dan sebagainya yang turun temurun dari nenek moyang.[28] Dalam bahasa Arab kata tradisi biasanya diidentikkan dengan kata sunnah yang secara harfiah berarti jalan, tabi'at, perikehidupan.[29] Sunnah dalam pengertian seperti ini sejalan dengan pengertian sunnah yang terdapat dalam Hadits Nabi yang artinya:*"Barang siapa yang mengadakan suatu kebiasaan yangbaik, maka bagi orang itu akan mendapat pahala, dan pahala bagorang yang melaksanakan kebiasaan tersebut.*

Umumnya para ulama mengartikan kebiasaan yang baik adalah pemikiran dan kreativitas yang dapat membawa manfaat dan kemaslahatan bagi umat. Tradisi yang dimaksud disini adalah mengadakan peringatan Maulid Nabi Mohammed Saw., Isra' Mi'raj, Tahun Baru Hijriyah dan sebagainya. Kata sunnah merupakan istilah yang mengacu kepada segala sesuatu yang berasal dari Nabi, baik dalam bentuk ucapan, perbuatan maupun ketetapan.[30] Para ulama Muhadditsin baik dari kalangan kuno (salaf) maupun modern (khalaf) menyamakan pengertian sunnah dengan al- Hadits, al-akhbar dan al-atsar. Sehingga kaum orientalis beranggapan bahwa orang yang berpegang teguh kepada al-Sunnah Rasulullah Saw dianggap sebagai tradisionalis.

Dalam perkembangan selanjutya, tradisionalis tidak hanya ditujukan kepada orang yang berpegang teguh kepada Al-Qur'an dan al-Sunnah saja (pemahaman secara tekstual), tapi termasuk "produ-produk" pemikiran (hasil ijtihad) para ulama yang dianggap unggul dan kokoh dalam berbagai bidang keilmuan seperti fiqh (hukum Islam), tafsir, teologi, tasawuf

---

[28] WJS Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, 12th ed. (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), 1088.
[29] Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, 14th ed. (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 669.
[30] Fathur Rahman, *Ikhtisar Musthalahul Hadits*, 1st ed. (Bandung: Al-Ma'arif, 1981), 13.

dan sebagainya. Pemikiran para ulama dalam berbagai bidang, pada hakikatnya merupakan hasil penalaran terhadap Al-Qur'an dan al-Sunnah, sehingga hasil penalaran bukanlah sesuatu yang tidak boleh diubah. Dengan demikian kaum tradisionalis tidak membedakan antara ajaran yang terdapat dalam Al-Qur'an dan al-Sunnah dengan ajaran yang merupakan hasil pemahaman terhadap keduanya.[31]

Tradisionalisme merupakan ajaran filsafat dan teologi yang menolak adanya kesanggupan manusia menemukan kebenaran sendiri. Mereka berpendapat bahwa semua kebenaran harus diturunkan melalui perwahyuan Ilahi. Tradisionalisme pernah menjadi reaksi terhadap pandangan rasionalisme dan materialisme abad ke-19 di Barat yang memutlakkan otonomi akal-budi, dengan usaha-usaha untuk kembali kepada kondisi tradisionalis keagamaan, kesusilaan, sosial, dan politik. Dalam arti yang lebih umum, tradisionalisme berarti penghargaan yang berlebihan pada tradisi, dan segala sesuatu yang terjadi pada masa lampau (dalam ilmu, seni, kepercayaan dan adat).[32]

Tradisionalisme dianggap juga sebagai dasar munculnya pemikiran konservatif. Konservatif secara harfiah berasal dari bahasa Inggris conservative yang berarti kolot, kuno. Sedangkan dalam pengertian yang umum digunakan, konservatif mengacu kepada suatu keadaan atau sifat dari sesuatu yang tetap dan tidak mau mengikuti perubahan walaupun keadaan sudah menghendaki adanya perubahan tersebut. Hal ini muncul dari sikap yang terlampau berhati-hati dalam menerima hal-hal baru karena khawatir hal-hal baru tersebut merugikan kehidupan.

Dengan demikian tradisionalisme merupakan suatu paham yang berpegang teguh kepada Al-Qur'an dan al-Sunnah dan mempertahankan hasil-hasil ijtihad para ulama

[31] Abuddin Nata, *Peta Keragaman Pemikiran Islam Di Indonesia*, 1st ed. (Jakarata: PT. Raja Grafindo Persada, 2001), 142.
[32] Hasan Shadily, *Ensiklopedi Indonesia* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1984), 3608.

terdahulu tanpa adanya analisis dan interpretasi yang mendalam. Istilah ini berasal dari bahasa Barat, yang menjadi label dalam bentuk pemikiran dan pergerakan dalam realita sejarah Islam dari dulu sampai sekarang.

Secara umum Tradisionalisme islam dalam realita sejarah memiliki ciri-ciri sebagai berikut:

1. Eksklusif (tertutup). Yang dimaksud di sini adalah tidak mau menerima pemikiran, pendapat dan saran yang berasal dari luar, terutama dalam bidang keagamaan. Hal ini timbul sebagai akibat dari sikap fanatisme golongan.
2. Tidak dapat membedakan ajaran dan non-ajaran. Tradisionalisme menganggap bahwa semua hal yang ada hubungannya dengan agama sebagai ajaran yang harus dipertahankan.
3. Berorientasi ke belakang. Tradisionalisme menilai bahwa berbagai keputusan hukum yang diambil oleh para ulama di masa lampau merupakan contoh ideal yang harus diikuti. Hal ini berakibat terlalu mengagungkan ulama masa lampau dengan segala atributnya yang tak mungkin bisa dikalahkan oleh para ulama sarjana yang muncul belakangan.
4. Tekstualis-Literalis. Tradisionalime cendrung memahami ayat-ayat Al-Qur'an secara tekstual tanpa melihat latar belakang serta situasi sosial yang menyebabkan ayat-ayat tersebut diturunkan. Akibatnya jangkauan pemakaian suatu ayat sangat terbatas pada kasus-kasus tertentu saja, tanpa mampu mengkaitkan dengan perubahan situasi dan kondisi.

5. Kurang menghargai waktu. Tradisionalisme cendrung melakukan sesuatu tanpa menghitungkan waktu. Misalnya sistem Pendidikan pesantren yang tidak memiliki pengembangan dan batasan kurikulum.
6. Tidak memahami sejarah masuknya agama. Sebelum Islam masuk ke Nusantara, sudah ditemui agama dan tradisi yang berkembang dan paham keagamaan yang ada.
7. Mengutamakan perasaan dari akal pikiran. Mereka cendrung melakukan berbagai kegiatan yang diarahkan untuk konsumsi perasaan, walau mereka harus mengeluarkan biaya yang tidak sedikit, seperti kegiatan yan bersifat ritual-ritual keagamaan.
8. Barsifat jabariah dan teosentris. Sikap pasrah, tunduk dan patuh kepada tuhan diiringi dengan keyakinan bahwa segala sesuatu jika tuhan mengizinkan akan terjadi.
9. Kurang menghargai ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Mereka sering melakukan pekerjaan dengan cara-cara seperti dahulu kala, tanpa disertai upaya untuk memperbaiki kearah yang lebih efektif, efisien, cepat dan tepat.
10. Jumud dan Statis. Mereka cendrung tidak mau mengikuti perubahan dan mempertahankan apa-apa yang dipandangnya sudah baik sejak dahulu, tanpa mempertanyakan secara kritis.

Melihat ciri-ciri dan karakter di atas terkesan bahwa tradisionalis cenderung mempertahankan kebiasaan lama yang telah membudaya di tengah-tengah masyarakat. Dalam tinjauan teologi, tradisionalisme akan dapat membawa kehidupan statis terhadap umat manusia. Manusia dianggap lemah dan harus menerima apa adanya (fatalistik).

C. Teori Dekonstruksi Jacques Derrida

Jacques Derrida adalah tokoh filsafat Perancis kelahiran Aljazair pada tahun 1930. Dia dibesarkan dalam tradisi pemikiran era 1950an sampai 1970-an. Era 1950-an sampai 1970-an dimeriahkan oleh pergeseran besar-besaran dari pemikiran modernitas ke postmodernitas dan dari strukturalisme menuju post-strukturalisme. Strukturalis-modernis diwakili oleh tokoh-tokoh seperti Ferdinand de Saussure, Noam Chomsky , Roman Jacobson, Levi-Strauss, sementara nama-nama semisal Lacan, Kristeva, Derrida, Foucault, Roland Barthes, Jean Baudrillard, dan sebagainya "bisa dikatakan" sebagai wakil poststrukturalis-postmodernis.[33]

Dekonstruksi yang dikembangkan Derrida adalah penyangkalan terhadap oposisi ucapan/tulisan, ada/tidak ada, murni/tercemar, dan akhirnya penolakan terhadap kebenaran tunggal atau *logos* itu sendiri. Tulisan, menurut Derrida, bila dilihat dengan cara lain, merupakan prakondisi dari bahasa, dan bahkan telah ada sebelum ucapan. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa tulisan malah lebih "istimewa" ketimbang tuturan. Tulisan adalah bentuk permainan bebas dari unsur-unsur bahasa dan komunikasi. Dia merupakan proses perubahan makna terus-menerus dan perubahan ini menempatkan dirinya di luar jangkauan kebenaran mutlak (logos). Dalam hal ini, Derrida melihat tulisan sebagai jejak bekas-bekas tapak kaki yang harus kita telurusi terus-menerus jika ingin tahu siapa yang mempunyai kaki. Proses berpikir, menulis, dan berkarya berdasarkan prinsip jejak inilah yang disebut Derrida sebagai *differance*.[34]

[33] Christopher Norris dan Andrew Benjamin, *What Is Deconstruction* (New York: Martin's Press, 1988), 6.
[34] Benjamin, 10.

Differance adalah kata Perancis yang bila diucapkan, pelafalannya persis sama dengan kata *difference*. Berasal dari kata *differer*, yang bisa berarti "berbeda" sekaligus "menangguhkan". Di sinilah letak keistimewaan kata ini yang sekaligus membuktikan tulisan lebih unggul ketimbang tuturan, sebagaimana yang diyakini Derrida . *Differance* adalah permainan perbedaan-perbedaan, jejak-jejak dari perbedaan-perbedaan, dan penjarakan (spacing) yang dengan cara tersebut unsur-unsur dikaitkan satu sama lain.[35]

Bila dikaitkan dengan linguistik-struktural *Saussurean*, proses *differance* ini adalah penolakan terhadap adanya petanda absolut atau "makna absolut", makna transendental, dan makna universal, yang diklaim ada oleh *Saussure* dan oleh pemikiran modern pada umumnya.

Penolakan ini mesti dilakukan, dan menurut Derrida sudah pasti terjadi, karena dengan adanya penjarakan dan proses *differance* tadi, apa yang dianggap sebagai petanda absolut akan selalu berupa jejak di belakang jejak. Selalu saja ada celah antara penanda dan petanda, antara teks dan maknanya. Celah inilah yang menyebabkan pencarian makna absolut mustahil dilakukan. Setelah kebenaran ditemukan, ternyata masih ada lagi jejak kebenaran lain yang ada di belakangnya.

Dengan demikian, apa yang dicari dan diburu manusia modern selama ini, yaitu kepastian tunggal yang ada "di depan", tidaklah ada dan tidak ada satu pun yang bisa dijadikan pegangan, karena satu-satunya yang bisa dikatakan pasti ternyata, menurut Derrida , adalah ketidakpastian. Semuanya harus ditangguhkan (*deferred*) sembari kita terus bermain bebas dengan perbedaan (*to differ*). Inilah yang ditawarkan Derrida, dan postmodernitas adalah permainan dengan ketidakpastian.

[35] Benjamin, 10.

Tujuan yang diinginkan metode dekonstruksi adalah menunjukkan ketidakberhasilan upaya penghadiran kebenaran absolut, dan dia ingin menelanjangi agenda tersembunyi yang mengandung banyak kelemahan dan kepincangan dibalik teks-teks. Bila dikaitkan dengan pemikiran filosofis era modern, kelemahan dan kepincangan yang dikatakan Derrida ini terbukti oleh konsekuensi negatif yang telah disinggung tadi.

Dengan langkah-langkah seperti ini, pembacaan dekonstruktif berbeda dari pembacaan biasa. Pembacaan biasa selalu mencari makna sebenarnya dari teks, atau bahkan kadang berusaha menemukan makna yang lebih benar yang teks itu sendiri barangkali tidak pernah memuatnya. Adapun pembacaan dekonstruktif hanya ingin mencari ketidakutuhan atau kegagalan tiap upaya teks menutup diri dengan makna atau kebenaran tunggal. Dia hanya ingin menumbangkan susunan hierarki yang menstrukturkan teks.

Derrida menulis tentang dua macam "interpretasi dan interpretasi". Jurang yang memisahkan dua macam interpretasi inilah yang digali dalam perdebatan modern tentang bahasa dan metode. Jenis interpretasi pertama adalah interpretasi kaum "strukturalis". Derrida menerapkan arti istilah ini ke dalam tradisi yang sangat luas dan telah berumur panjang, yaitu tradisi pemikiran Barat. Kaum strukturalis tertarik dengan menginterpretasikan makna-makna yang dipergunakan pikiran untuk memahami dan mengerti (*make sense*) tumpukan pengalaman tidak beraturan. Perbedaan yang dimiliki kalangan strukturalis dari segi tatanan dan kestabilan terjadi akibat perburuan mereka terhadap makna-makna tersebut.

D. Prinsip-Prinsip Tentang Negara Islam

Dalam lintasan sejarah Islam, hubungan agama dan negara dalam sistem politik ketatanegaraan menujukkan fakta yang sangat beragam. Perdebatan tersebut berangkat dari dominasi bahwa Islam adalah sebuah sistem kehidupan yang menyeluruh yang mengatur semua, termasuk persoalan politik. Dari sudut pandang ini, maka pada dasarnya dalam Islam tidak ada pemisahan antara agama dan negara. Argumenasi tersebut sering dikaitkan dengan posisi Nabi Muhammad di Madinah.

Di negara kota tersebut Nabi Muhammad sebagai Nabi berperan ganda sebagai seorang pemimpin agama sekaligus berperan memimpin negara.[36] Disamping itu, terdapat pula pendapat yang mengatakan bahwa dalam Islam tidak terdapat sistem ketatanegaraan, tetapi di dalamnya terdapat seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara.[37]

Posisi ganda Nabi Muhammad di kota Madinah tersebut disikapi beragam oleh para kalangan ahli. Secara garis besar perbedaan pandangan tersebut bermuara apakah Islam identik dengan politik atau sebaliknya Islam tidak meninggalkan konsep yang tegas tentang bentuk negara, mengingat sepeninggal Nabi Muhammad tidak seorangpun yang dapat menggantikan peran ganda tersebut, sebagai pemimpin dunia yang sekuler dan penerima wahyu sekaligus.[38]

Diawali dengan merujuk pada dasar *nas*, maka munculah berbagai interpretasi terhadap keberadaan *nas* tersebut yang dalam istilah Ushul masuk dalam kategori. *dzaniyud dilalah* (*unclear statement*), ada tiga kelompok tentang Islam dan Negara:

---

[36] Tim ICCE UIN JAKARTA, *Pendidikan Kerwanegaraan (Civic Education): Demokrasi, HAM, Dan Masyarakat Madani* (Jakarta: Kencana Prenada Media Grup, 2009), 101.
[37] Munawir Syadzali, *Islam Dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, Dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1993), 2.
[38] Mohammad Harjum, "Pemikiran Islam Tentang Hubungan Negara Dan Agama," *Adabiyah* 11 (2011): 183.

1. Paradigma Integralistik

Kelompok ini berpemahaman bahwa Islam dalam kenyataannya tidak hanya sekedar doktrin agama yang membimbing manusia dari aspek spiritual saja, melainkan juga berusaha membangun sistem ketatanegaraan. Menurut paradigma ini, Islam sebagai sebuah agama dapat diartikan pula sebagai lembaga politik dan kenegaraan, tidak hanya mengatur hubugan manusia dengan Tuhan tetapi mengatur hubungan antar sesama manusia, baik dalam aspek sosial maupun politik kenegaraan dengan doktrin *Inna al-Islām Dīn wa Daulah*. Dengan doktrin ini Islam dipahami sebagai teologi politik. Pada akhirnya Islam menjadi keniscayaan terutama dalam upaya memposisikan Islam sebagai dasar negara sehingga agama dan politik tidak dapat dipisahkan harus terbentuk secara formalistik-legalistik dalam suatu wadah yang bernama negara Islam.[39]

2. Paradigma Sekularistik

Komunitas-komunitas muslim yang cenderung menekankan pemisahan antara agama dan negara. Kelompok ini mempunyai cita-cita politik menjadikan negara sekuler. Mereka berpegang pada paradigma teori yang menyatakan bahwa agama sama sekali tidak menekankan kewajiban mendirikan negara. Agama menurut mereka hanya memberikan nilai etik-moral dalam membangun tatanan masyarakat dan negara. Kerangka teologis dari kelompok ini, bahwa pembentukan pemerintahan dan negara Islam tidak termasuk dalam tugas sebagaimana diwahyukan Tuhan kepada Nabi Muhammad.[40]

---

[39] Abd. Salam Arif, *Politik Islam Antara Aqidah Dan Kekuasaan Negara' Dalam A.Maftuh Abegebril, A. Yani Abevero, Negara Tuhan The Thematic Encyclopaedia* (Jakarta: SR-Ins Publishing, 2004), 6.
[40] Arif, 8.

Abd Ar-Raziq mensyaratkan pemisahan mutlak antara negara dan Islam. Islam datang tidak untuk membentuk sebuah negara dan begitu juga Nabi Muhammad. hanyalah seorang Nabi yang bertugas menyampaikan risalah-Nya, beliau tidak punya kewajiban membentuk sebuah negara. Islam tidak mengenal adanya lembaga kekhalifahan sebagaimana secara umum dipahami oleh kaum Muslim. Lembaga kekhalifahan tidak ada kaitannya dengan tugas-tugas keagamaan. Islam tidak memerintahkan untuk mendirikan kekhalifahan dan juga tidak melarang. Agama (Islam) menyerahkannya kepada pilihan kita yang bebas.

Bagi Raziq sumber legitimasi kekuasaan tidak bisa dicampur-adukkan antara legitimasi rakyat *(ascending of power)* dengan yang datang dari Tuhan *(descending of power),* dan ini jelas berbeda dengan Ibnu Khaldun walaupun sama-sama memberi penyediaan pintu masuk untuk menerima kekuasaan raja atau kelompok sekuler yang memisahkan Islam dengan urusan pemerintahan, karena mereka berkeyakinan, bahwa Islam tidak mengatur masalah keduniawian termasuk pemerintahan dan negara. Tokoh aliran ini yang paling terkenal dan bersuara lantang adalah ‘Ali ‘Abd ar-Raziq kekuasaan itu sekuler dan bukan khilafah tetapi tetap membangun moralitas ilahiyah.

Nabi Muhammad merupakan utusan untuk misi keagamaan yang penuh dengan keberagaman, bersih dari kecenderungan pada sistem kerajaan dan pemerintahan dan dia tidak memiliki pemerintahan, tidak juga memerintah, dan bahwa dia tidak mendirikan sebuah kerajaan dalam pengertian politik baik dari term tersebut maupun yang semakna dengannya, karena dia hanyalah seorang utusan sebagaimana pembawa risalah sebelumnya. Dia bukan seorang raja atau pendiri negara, dia tidak pernah berusaha untuk memiiki kekuasaan. Secara metodologis

kelompok ini menegaskan bahwa tidak ada rujukan yang dapat dipakai di dalam Al-Qur`an dan Hadits untuk membuktikan adanya persyaratan menggerakan sistem kekhalifahan. Dalam Al-Qur`an yang sangat terkenal "Patuhlah kepada Allah, Rasul dan Ulil Amri" tidak dengan serta merta merujuk kepada penguasa politik baru manapun.

Dengan mengacu pada mufassir seperti Baidlawi dan Zamakhsyari, Raziq menyatakan bahwa kata-kata Ulil Amri ditafsirkan sebagai sahabat Nabi atau ulama. Oleh karena itu dia membantah bahwa Nabi Muhammad telah membentuk negara Islam di Madinah. Nabi hanya Rasulullah, bukan raja atau pemimpin politik.[41] Argumen berikutnya adalah merujuk Surat Al-Baqarah ayat: 188, teks ini dipahami bahwa Muhammad tidak mempunyai hak apa-apa atas umatnya selain hak risalah. Kalau saja Rasulullah seorang raja tentunya dia mempunyai hak-hak seorang raja atas umatnya. Dan melihat fenomena kekuasaan raja pasca wafatnya Rasulullah, dengan tegas Dia mengatakan: "Seorang raja tidak memiliki hak risalah, keutamaannya bukan keutamaan risalah, keagungannya bukan keagungan risalah."

Dengan bersikukuh bahwa Rasulullah bukanlah pemimpin politik, dan bahwa khalifah bukan penerus Rasulullah maka peralihan legitimasi politik dari Rasulullah kepada khalifah tidak ada. Keberadaan negara sekuler di banyak negara memberikan respon yang berbeda-beda terutama dalam memperlakukan agama. Sedikitnya terdapat empat kriteria suatu negara dikatakan sekuler yaitu:

a. Adanya pemisahan (separasi) antara pemerintah dengan ideologi keagamaan.

[41] Anjar Nugroho, "Politik Islam Perspektif Sekularisme; Studi Kritis Pemikiran Ali Abd Al-Raziq," *Asy-Syir`ah", Fakultas Syari`ah UIN Sunan Kalijaga* 39 (2005): 388.

b. Adanya pengembangan (ekspansi) pemerintah untuk lebih melaksanakan peran dan fungsinya dalam mengawasi masalah keamanan.
c. Penilaian ulang (trans evaluasi) atas kultur politik dengan menggantikan nilai agama dengan kultur politik sekuler.
d. Hubungan dengan kekuasaannya, negara bertugas menghapus nilai-nilai agama dan praktek keagamaan.

Dari keempat kategori di atas, relasi agama dan negara yang menganut faham sekuler ini dalam sejarah pernah diperlihatkan oleh pemerintahan Mustafa Kemal (Kemal Attaturk) di Turki.[42]

Di bawah kekuasaannya, Turki diperintah dengan mendasarkan pada ideologi negara sekuler. Namun dalam perkembangan pemerintahannya yang meskipun kelompok Kemalis telah berhasil terorganisir sejak permulaan tahun 1920-an, dalam kenyataan politik menghasilkan konfigurasi politik yang tidak produktif bagi kelanjutan cita-cita menjadi negara sekuler.[43]

3. Paradigma Substantif-Simbiotik

Menurut penganut aliran ini, hubungan antara agama dan negara harus berbeda dalam hubungan yang bersifat simbiotik, yaitu suatu hubungan timbal balik yang saling memerlukan antara keduanya. Negara menurut kelompok ini memerlukan panduan etika dan moral sebagaimana diajarkan agama. Sementara agama sendiri memerlukan kawalan negara untuk kelestarian dan eksistensinya atau agama (Islam) memerlukan 'pedang penolong' yaitu negara. Tanpa 'pedang penolong' yang

[42] Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam, Sejarah Pemikiran Dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 142.
[43] Arif, *Politik Islam Antara Aqidah Dan Kekuasaan Negara' Dalam A.Maftuh Abegebril, A. Yani Abevero, Negara Tuhan The Thematic Encyclopaedia*, 10.

mendukungnya, maka Islam dengan semua ajarannya yang sempurna dan konprehensif tidak akan mungkin ditancapkan dalam realitas sosial.[44]

Dengan hubungan seperti inilah keduanya berada dalam dimensi simbiosis-mutualistis dan tidak mereduksi agama atau tidak menyamakan antara alat dengan risalah.[45] Corak teologi politik dari kelompok ini bahwa relasi agama dan negara didasarkan pada prinsip-prinsip etis, karena itu mereka menyatakan tuntutan ataupun indikasi kuat adanya acuan baku tentang sistem politik dan pemerintahan dalam Islam sama sekali tidak ditemukan dan terbukti, artinya secara argumentatif tidak ada suatu konsepsi yang secara jelas berisikan ketentuan-ketentuan tentang sumber kekuasaan negara, pihak pelaksana kekuasaan, bagaimana kekuasaan itu diperoleh, kepada siapa pelaksanaan itu bertanggung jawab.

Dengan logika seperti itulah, kelompok ini dengan tegas menyatakan bahwa Islam sama sekali tidak mewajibkan kepada umatnya untuk menjadikan Islam sebagai ideologi negara. Sifat holistik yang dimiliki Islam menurut kelompok ini tidak secara otomatis mencampur-adukkan yang sakral dan hal yang profan (organisasi, ideologi, pembentukan negara dan sebagainya) dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Kelompok ini (kelompok modernis) memandang bahwa Islam mengatur masalah keduniaan (termasuk pemerintahan dan negara) hanya pada tataran nilai dan dasar-dasarnya saja dan secara teknis umat bisa mengambil sistem lain yang dirasa bernilai dan bermanfaat.[46]

---

[44] Ahmad Syafi`i Ma`arif, *Islam Dan Poltik Di Pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1065)* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), 195.
[45] Arif, *Politik Islam Antara Aqidah Dan Kekuasaan Negara' Dalam A.Maftuh Abegebril, A. Yani Abevero, Negara Tuhan The Thematic Encyclopaedia*, 11.
[46] Arif, 12.

Mohammed Arkoun menyuarakan pandangan bahwa negara Islam seharusnya mengusung sifat demokratis dan bermartabat. Menurutnya, negara Islam yang ideal harus menjamin hak-hak asasi manusia secara menyeluruh, termasuk hak-hak perempuan dan minoritas. Pemahaman ini menempatkan nilai-nilai kemanusiaan sebagai dasar dalam konstruksi negara Islam, mengakui keberagaman dan menghormati hak-hak individu. Selain itu, Arkoun menekankan perlunya negara Islam menjunjung tinggi nilai-nilai pluralisme dan toleransi. Konsep ini menandakan pentingnya mengakui dan menghargai perbedaan di dalam masyarakat Islam. Dengan menganut nilai-nilai pluralisme, negara Islam dapat menciptakan lingkungan yang inklusif dan adil bagi semua warganya, tanpa memandang latar belakang ras, agama, atau gender.[47]

Dengan menggabungkan prinsip-prinsip demokrasi, martabat, pluralisme, toleransi, terbuka, dan inklusifitas, Arkoun berkontribusi pada wacana tentang konsep negara Islam yang lebih progresif dan sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan universal.

[47] M. Arkoun, "The State in Muslim Society: A Critical Approach," *International Journal of Middle East Studies* 24 (1992): 1–44.

BAB III

PEMBARUAN PEMIKIRAN KETATANEGARAAN ISLAM

A. Sumber dalam Kajian Politik Islam

Kedudukan ilmu sosial dan ilmu pengetahuan alam (‘ilmu al-thabi’e) dalam skema pengetahuan manusia adalah sama, yaitu upaya menyingkap rahasia untuk menemukan dan memahami sunnah ilahiyah (ketentuan-ketentuan Allah yang berlaku secara *automatic* atau melalui proses pada alam semesta, termasuk manusia). Dalam skema Al-Qur’an, ilmu pengetahuan diperoleh melalui wahyu, yaitu ilmu pengetahuan absolut yang diberikan Allah secara *haqqul yaqin*, atau secara rasional yang diperoleh melalui kesimpulan-kesimpulan yang didasarkan pada penilaian dan bukti yang diakui kebenaranya secara objektif.

Dengan demikian, metode ilmu pengetahuan Islam sepenuhnya sesuai dengan pengalaman dan eksperimen, dan sesuai pula dengan penyelidikan rasional dan intelektual dalam lingkup pengetahuan yang diwahyukan, termasuk dalam hal ini ilmu politik di dalam Islam.[48] Hanya saja ayat-ayat Al-Qur’an sebagai pedoman dan landasan asas, penjelasanya dalam desain umum atau garis-garis besarnya saja, tidak menjelaskan secara rinci, karena memang secara objektif ilmiah sebuah pedoman atau landasan dasar harus bersifat umum agar dapat meliputi atau menjangkau berbagai permasalahan hidup umat manusia, dimana saja dan kapan saja, sehingga dengan begitu Al-Qur’an bisa berlaku untuk sepanjang zaman dan tempat di mana saja dan kapan saja umat manusia berada.[49]

Sumber-sumber rujukan ilmu politik dalam Islam berdasarkan objektif ilmiah dalam Islam secara matriks setidaknya ada empat sumber, yaitu; Al-Qur’an, Sunnah Nabi, kebijakan-kebijakan para Khulafa al-Rasyidin, dan kajian fiqh yang dinamis. Sumber rujukan

[48] Abdul Rashid Moten, *Ilmu Politik Islam* (Bandung: pustaka, 1996), 43.
[49] Saidiy Abu Jaib, *Dirasat Fiy Manhaj Al-Lslamiy Al-Siyasiy* (Beirut: Muassisah al-Risalah, 1985), 33.

pertama;Al-Qur'an. Al-Qur'an adalah kitab suci yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad untuk disampaikan kepada umat manusia.

Al-Qur'an sebagai pedoman dan landasan asas bagi kehidupan umat manusia, diturunkan untuk tujuan agar menjadi petunjuk atau hidayah, dan tali ikatan yang membentang dari langit sampai bumi, siapa yang berpegang teguh dengan tali ikatan ini (Al-Qur'an) dia akan mendapatkan hidayah, dan siapa yang menetapkan keputusan hukum berdasarkan Al-Qur'an dia akan memutuskan hukum tersebut secara adil, karena Allah yang menurunkan Al-Qur'an adalah Zat Yang Maha Adil dan Maha Mengetahui.

Oleh karena itu, Al-Qur'an menjadi sumber rujukan asas dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk di dalamnya yang berkaitan soal politik, meskipun penjelasan-penjelasan Al-Qur'an bersifat umum, tetapi teknis pelaksanaannya bisa fleksibel sesuai dengan situasi dan kondisi di mana saja dan kapan saja manusia berada, seperti kewajiban bermusyawarah, kewajiban menegakkan keadilan, persamaan hak dan kewajiban, dan sebagainya.[50]

Dalam melaksanakan kewajiban-kewajiban ini semua teknisnya bisa saja berubah dari waktu ke waktu, tetapi perintah musyawarah, menegakkan keadilan, dan lain-lainnya sampai kapanpun menjadi kewajiban dan tidak akan terjadi amandemen. Oleh karenanya dapat ditegaskan bahwa Al-Qur'an menjadi referensi utama adalah metode khusus dalam kajian-kajian politik didalam Islam. Sumber rujukan kedua; Sunnah Nabi Muhammad saw. Sunnah Nabi adalah apa yang disampaikan Nabi, baik dalam bentuk ucapan (Hadits), perilaku dan ketetapannya (taqrir) yang kedudukanya sebagai penjelasan atau penjabaran secara rinci terhadap Al-Qur'an dalam berbagai aspek kehidupan.[51]

---

[50] Bernard Crick, *In Defence of Politics* (London: Pelican Books, 1964), 16.
[51] J. Rosenthal E.I, *Political Thought in Medival Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 14.

Dalam konteks ini, banyak tindakan Nabi Muhammad saw. yang secara politis dalam kategori tindakan politik, diantaranya: Perjuangan Nabi dalam rangka membebaskan rakyat kecil dari segala bentuk penindasan dan eksploitasi para pemimpin kafir Quraisy Mekah. Perintah Nabi kepada beberapa orang muslim Mekah untuk mengungsi ke negeri Habsah (Ethopia) sebagai upaya menghindari kekejaman para pemimpin Quraisy dan kemudian mereka mendapatkan suaka politik dari Raja Najjasi; penguasa Ethopia, Nabi mengadakan baiat Aqabah (perjanjian Aqabah) pertama, kedua, dan ketiga yang menghasilkan manifesto politik.

Manifesto politik ini dideklarasikan oleh penduduk Yatsrib (Madinah) yang sudah masuk Islam sebagai bentuk dukungan padu kepada perjuangan Nabi, Keberhasilan Nabi dalam menetapkan Piagam sebagai upaya untuk melakukan restrukturisasi dan penataan kehidupan masyarakat Madinah yang plural, Pengangkatan panglima perang, Pengangkatan duta yang ditugaskan di negara Yaman, dan lain sebagainya. Sumber rujukan ketiga; Kebijakan-kebijakan para Khulafa al-Rasyidin, yaitu kebijakan Abu Bakar, Umar bin Khattab, Utsman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib saat mereka menjabat kepala negara (Khalifah).[52]

Kebijakan-kebijakan mereka dalam upaya mengelola atau menata kehidupan masyarakat untuk terciptanya kehidupan yang kondusif, aman, dan damai di bawah kendali dan koordinasi para Khalifah tersebut sangat penting untuk diketahui. Beberapa contoh dapat disampaikan, seperti Pemilihan para khalifah berdasarkan musyawarah melalui berbagai mekanisme pemilihan, baik dilakukan secara langsung ataupun melalui badan pemilihan, Pembagian wilayah dalam bentuk keamiran atau provinsi, Mendirikan Baitul Mal, Mencetak

[52] Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibnu Taimiyah 29* (London: Islamic Book Foundation, 1983), 49.

mata uang yang sebelumnya menggunakan mata uang Kerajaan Bizantium sebagaimana yang dilakukan Umar bin Khattab, dan kebijakan-kebijakan lainya.

Sumber rujukan keempat; Fiqh. Fiqh sebagai tradisi pengkajian para Ulama Fiqh menjadi sumber rujukan jika pengkajiannya dilakukan secara dinamis dari waktu ke waktu dan selama mengacu pada Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Fiqh merupakan terminologi umum tentang kajian keislaman yang bersifat amaliah, baik dalam hal ibadah ataupun dalam hal muamalat (interaksi) antara sesama individu ataupun antara sesama masyarakat, yaitu aktivitas-aktivitas yang dapat dilihat, antaranya shalat, berzakat, berhaji, beraktivitas dalam hal-hal yang menyangkut politik, dan sebagainya. Oleh karenanya, pada masa lalu dan di masa modern dan kontemporer sebagian Ulama fiqh menggunakan istilah fiqh siyasah (al-fiqh al-siyasiy) dalam hal-hal yang menyangkut bahasan politik, sama sepeti penggunaan istilah *fiqh al-zakat* (fiqh zakat), *al-fiqh al-iqtishadiy* (fiqh ekonomi), dan sebagainya.[53]

Ikatan yang dibangun atas dasar persaudaraan (al-Ikha) ini dalam realitas kehidupan tidak mudah putus, maka setiap individu dalam masyarakat merasa ada ikatan dengan individu-individu yang lain. Persaudaraan di antara sesama umat Islam di Madinah begitu kokohnya sampai ke tingkat yang lebih jauh sehingga terjadi saling mewarisi harta kekayaan jika salah satu di antara mereka meninggal dunia, tetapi setelah turun ayat mawaris barulah ada aturan yang jelas bahwa dalam hal waris-mewarisi hanyalah berdasarkan alur kerabat hubungan darah dan terdekat. Persaudaraan di antara sesama umat Islam ini sebagai salah satu langkah strategis dalam rangka menciptakan persatuan masyarakat Islam seluruhnya, di mana Islam menjadi dasar acuan untuk persatuan ini, yaitu persatuan yang didasarkan atas

[53] Sayyid Abul `Ala al-Maududiy, *The Islamic Law and Constitution* (lahore: Islamic Publication, 1967), 248.

kesedaran iman atau akidah.[54] Dalam konteks ini Antony Black menyatakan bahwa Muhammad mendakwahkan persaudaraan spiritual plus hukum yang merangkul semua golongan, dan realitas berbicara bahwa kendali politik universal harus diraih oleh umat Islam. Dengan demikian seluruh umat Islam adalah bersaudara.

Kasih sayang sebagai prinsip kedua menjadi dasar yang melandasi kokohnya persaudaraan dalam tatanan kehidupan masyarakat Madinah. Nabi Muhammad menanamkan kasih sayang (mahabbah) ini kedalam jiwa umat Islam, karena rasa *mahabbah* lahir dari jiwa yang dalam. Kemudian agar *mahabbah* ini menjadi kokoh dan tidak mudah pudar, maka rasa *mahabbah* ini harus lahir dari kesadaran atas dasar cinta dan kasih sayang karena Allah, bukan karena faktor lain. Oleh karena itu Nabi Muhammad bersabda dalam salah satu Haditsnya yang diriwayatkan Imam Bukhari, yang artinya: "Seseorang tidak akan merasakan manisnya iman sehingga dia dapat melahirkan rasa *mahabbah* karena Allah.[55]

Terciptanya rasa *mahabbah* yang berdasarkan karena Allah adalah merupakan kekuatan yang memperkokoh persaudaraan di antara sesama umat Islam. Karena rasa *mahabbah* yang sudah tertanam dalam jiwa secara otomatis dapat menghapus permusuhan dan kedengkian. Akhirnya umat Islam hidup dalam kondisi yang bebas dari malapetaka permusuhan, dengki, iri hati dan sebaginya.

Landasan pembentukan konstruksi masyarakat dan warga Madinah. Persamaan dimaksudkan adalah persamaan di dalam hak dan kewajiban tanpa membedakan keturunan,

---

[54] Ismail Raji Al-Faruqi, *Tauhid: It`s Implication for Thought and Life* (Herndon: International Institut of Islamic Thought, 1982), 153.

[55] Munawir Sjadzali, *Islam Dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah, Dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1993), 83–84.

warna kulit, bangsa dan sebagainya. Dengan demikian, dalam perspektif Islam persamaan merupakan upaya tatanan yang menjadikan sistem kemasyarakatan ideal.[56]

Oleh karenanya, persamaan merupakan sesuatu yang harus dipopulerkan didalam kehidupan masyarakat. Alasannya berdasarkan akidah Islam yang biasa berlaku dalam konteks ini adalah bahwa semua manusia adalah berasal dari satu keturunan, yaitu dari Adam (Nabi Adam as). Oleh karena itu semuanya sama dalam hak dan kewajiban dan semuanya sama di hadapan Allah, maka dari aspek ini (kesamaan hak dan kewajiban) dapat ditegaskan bahwa tidak ada keistimewaan bagi orang-orang tertentu dari yang lainya, tidak ada keistimewaan orang-orang Arab dari orang-orang non Arab, tidak ada keistimewaan bagi orang-orang yang berkulit putih dari orang-orang yang berkulit hitam atau sawo matang.94 Maka berdasarkan ajaran (doktrin) ini sesungguhnya hubungan darah (darah biru misalnya) di dalam perspektif Islam tidak ada. Demikian juga karena hubungan nasab tidak menjadikan seseorang lebih istimewa walau dengan alasan apapun, melainkan yang menjadi kriteria keistimewaan adalah ketaqwaan dan amal saleh.[57]

Persaudaraan berlaku untuk umum, tidak dikhususkan kepada satu komunitas, sementara komunitas yang lain tidak. Kasih sayang (mahabbah) adalah perekat yang mengikat antara sesama muslim di satu sisi, dan di sisi lain secara umum antara sesama warga Madinah, yaitu antara orang-orang muslim dengan orang-orang non muslim. Keadilan adalah asas dalam pergaulan diantara sesama masyarakat, dan persamaan adalah hak bagi masyarakat Islam.[58]

---

[56] Moten, *Ilmu Politik Islam*, 109.
[57] Enginer Ashqar Ali, *Islam Dan Teologi Pembebasan* (Yogyakarta: Pustak Pelajar, 1999), 33.
[58] Zaki Badawiy, *A Dictionary of The Social Sciences* (Beirut: Library Du Liban, 1982), 232.

Langkah-langkah strategis sebagaimana disebutkan di atas yang menjadi landasan dalam melakukan restukturisasi masyarakat Madinah merupakan langkah yang efektif dan berdampak pada lahirnya ketertiban bermasyarakat.

B. Dekonstruksi Piagam Madinah

Nabi Muhammad saw memasuki Yastrib (Madinah) disertai dengan semangat untuk melakukan transformasi besar-besaran meliputi berbagai aspek kehidupan. Hal utama dari transformasi ini adalah terkait penanganan masalah sosial (*social problems*) yang sudah terjadi dan berakar di tengah-tengah kehidupan masyarakat, antaranya; masalah iri hati, dengki, hasad, dendam, egoistik, dan sebagainya. Dari aspek sosial kemasyarakatan, di Yastrib terjadi kerusakan pada setiap level (tingkatan) penduduk Yastrib. Pada aspek sosial ekonomi juga terjadi kerusakan, seperti kebiasaan melakukan penimbunan pangan dan barang-barang pokok keperluan hidup sehari-hari, mentradisinya praktik riba yang berleluasa dan mencekik dalam transaksi pinjam-meminjam, hutang- piutang, dan perdagangan. Kondisi penduduk Yastrib juga terpecah-pecah atau terkotak-kotak, sehingga tidak memiliki kekuatan jika sewaktu-waktu ada serangan musuh yang datang dari luar.[59]

Demikian, gambaran umum tentang kondisi sosial masyarakat Yatsrib atau Madinah dalam berbagai aspek kehidupan mereka sebelum Nabi Muhammad bertempat tinggal di Madinah. Kehadiran Nabi Muhammad ke Yastrib sebenarnya dihadapkan pada tanggung jawab berat untuk memperbaiki kondisi masyarakat yang sudah rusak, maka tugas Nabi Muhammad dalam menyikapi tantangan ini semua sebenarnya adalah bagaimana menciptakan umat agar memiliki kemampuan untuk mengemban risalah Islam, serta bagaimana dapat melahirkan generasi yang melupakan permusuhan, sehingga tercipta kondisi masyarakat yang rukun, damai, aman dan sejahtera. Sehingga dengan demikian akan

[59] Ibnu Hisyam, *Al-Sirah Al-Nabawiyah*, juz 1 (Kairo: Dar al-Fikr, n.d.), 145–49.

terwujud generasi terdidik (*educated*) yang diwarnai dengan warna *almahabbah* (kasih sayang) dan *a-ilkha* (rasa persaudaraan).[60]

Banyak penulis Muslim beranggapan bahwa Piagam Madinah adalah merupakan konstitusi Negara Islam pertama atau bahkan juga disebut sebagai *Islamic State* pertama yang dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw. Sudah memenuhi kriteria bahwa dalam sebuah persyaratan suatu negara harus terdiri dari adanya wilayah, pemerintahan, negara, rakyat, kedaulatan, dan ada konstitusi. Madinah yang dipimpin Nabi Muhammad sudah memenuhi kriteri tersebut. Yang menarik, pernyataan dua tokoh Barat H. A. R. Gibb, W. Montgomery Watt, dan Muhammad Marmaduke Pickthal bahwa Piagam Madinah adalah merupakan hasil pemikiran yang cerdas dan inisiatif dari Nabi Muhammad dan bukanlah wahyu dan sebagai pencetus konstitusi yaitu Piagam Madinah atau Watt menyebutnya sebagai "*Constitution of Medina*" (Konstitusi Madinah).[61]

Semua sarjana mengetahui, dan mengakui bahwa salah satu insiden tindakan pertama Nabi Saw untuk mewujudkan masyarakat Madinah itu ialah menetapkan suatu dokumen perjanjian yang disebut *Mitsaq al-Madinah* (*Charter of Medina*). Inilah dokumen politik pertama dalam sejarah umat manusia, yang meletakkan dasar-dasar pluralisme dan toleransi. Dalam Piagam itu ditetapkan adanya pengakuan kepada semua penduduk Madinah, tanpa memandang perbedaan agama dan suku, sebagai anggota umat yang tunggal (*ummah wahidah*), dengan hak-hak dan kewajiban-kewajiban yang sama. Dalam hal ini menunjukkan bahwa Nabi Muhammad Saw sudah diakui sebagai pemimpin (*leaders*) yang memiliki kekuasaan politik dan sebagai kepala Negara yang ada di Madinah. Oleh karena itu, jelas bahwa berdasarkan pendapat di kalangan muslim maupun non muslim mengakui bahwa

[60] A. Salabiy, *Sejarah Dan Kebudayaan Islam* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1990), 67 – 73.
[61] Rasyid Tanjung, "PIAGAM MADINAH," *Fakultas Syariah Dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakata*, no. December (2021): 6.

piagam Madinah merupakan konstitusi. Piagam Madinah dalam pembuatan bersifat demokratis. Secara teoritis, kesepakatan yang dibuat oleh Rasulullah SAW bersama masyarakat Madinah tentunya menjadi undang-undang bagi mereka yang wajib mereka patuhi. Oleh sebab itu, Apabila adanya salah satu diantara mereka melanggar piagam Madinah atau melakukan wanspretasi (perbuatan melawan hukum) terhadap perjanjian tersebut, maka akan diberikan sanksi oleh Rasulullah SAW sebagai kepala negara sekaligus sebagai penegak hukum. Akan tetapi bisa saja beliau mendelegasikan kepada sahabat apabila terjadi banyaknya pelanggaran piagam Madinah tersebut, karena tidak mungkin Rasul SAW menyelesaikan semua urusannya tersebut yang begitu banyak.[62]

Transformasi dan reformasi yang dicanangkan Nabi Muhammad meliputi berbagai aspek kehidupan, termasuk perubahan nama kota Yastrib dirubah menjadi kota Madinah atau Madinatur Rasul, nama Aus dan Khazraj (dua Qabilah di Yastrib) menjadi alAnshar. Keberhasilan upaya transformasi ini dapat terlihat pada karakter masyarakat muslim dan akhlak, serta perilaku mereka dalam kehidupan sehari-hari setelah kondisinya menjadi kondusif, akhirnya mereka hidup dengan penuh persaudaraan dan saling menyayangi. Dari sini kemudian direalisasikan keadilan dan persamaan hak dalam kehidupan mereka, maka berdasarkan langkah-langkah tersebut Nabi Muhammad berhasil menciptakan umat Islam yang unggul di Madinah.[63]

[62] Adian Husaini, *"Piagam Madinah Dan Toleransi Beragama"* (Jakarta: Ditjen Bimas Islam Kementerian Agama R.I, 2010), 143.
[63] Ahmad Fadhali et Al, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Pustaka Asatruss, 2004), 5.

C. Pemikiran Kritis dan Pembaruan Negara Islam.

Islam sebagai agama Allah, yang mutlak benar dengan mudah orang sepakat menyetujuinya. Tetapi, setelah Islam menjadi agama yang dianut masyarakat sepanjang sejarah, tidaklah mudah menjawab pertanyaan tentang apa saja ajaran Islam tersebut. Ada yang berpendapat ajaran Islam itu hanya yang tertera dalam Kitab Suci dan Hadits Nabi, sehingga Islam adalah bersifat normatif. Ada pula yang berpendapat selain Islam yang bersifat normatif, Islam juga bersifat historis, menurut Harun Nasution adalah Islam yang dilaksanakan oleh umatnya sepanjang sejarah dalam kehidupan mereka yang sedikit banyak tidak terlepas dari perkembangan zaman dan budaya.[64]

Masalah hubungan agama dengan negara telah muncul kepermukaan dalam serangkaian polemik dan perdebatan pada dasawarsa pertama abad ini. Perdebatan ini tampaknya diawali dengan terjadinya revolusi kaum muda Turki di bawah pimpinan Mustafa Kemal, pucaknya dengan dihapuskannya khilafah di Turki, dilepaskannya Islam sebagai agama resmi negara, dan dihapuskannya syariah sebagai sumber hukum tertinggi dalam negara. Turki lahir sebagai sebuah republik sekuler yang dengan tegas memisahkan urusan keagamaan dengan urusan kenegaraan.[65]

Tahun yang hampir bersamaan dengan revolusi di Turki itu, seorang hakim Mahkamah Syariah di Mesir, Syeikh Ali Abd al-Raziq menulis buku dengan judul *al-Islam wa Usul al-hukmi* (Islam dan Asas-asas Pemerintahan) yang tidak saja menimbulkan kegaduhan di kalangan ulama-ulama al-Azhar, tetapi gaung perdebatannya terdengar pula di Indonesia. Kesimpulan akhir dari kajian Abd. Al-Raziq kenyataan yang sebenarnya adalah

[64] Harun Nasution, *Ushul Fikih* (Jakarta: Logos Wicana Ilmu, 1997), 33.
[65] Niyazi Berkes, *The Development OfSecularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964), 64.

bahwa agama Islam tidak mengenal lembaga kekhilafahan (kenegaraan) seperti yang selamaini dikenal oleh kaum muslimin.

Lembaga kekhilafahan sama sekali tidak ada sangkut pautnya dengan ajaran agama. Demikian pula halnya dengan masalah pemerintahan dan fungsi-fungsi kenegaraan. Semua itu adalah masalah-masalah yang berkenaan dengan politik, dan sama sekali tidak ada kaitannya dengan agama. Agama tidak mengenal lembaga serupa itu, tetapi juga tidak menolak eksistensinya, tidak memerintahkan, dan tidak pula melarang. Semuanya terserah kepada kita untuk kita pertimbangkan dengan akal kita, dengan pengalaman-pengalaman dan kaidah-kaidah politik yang ada disekitar kita.[66]

Paham Ali Abd al-Raziq di Indonesia kelihatannya mendapat sambutan baik di kalangan kelompok nasionalis sekuler terutama dalam tulisan-tulisan Ir. Soekarno. Namun, paham ini mendapat tantangan keras dari kalangan modernis muslim terutama oleh Muhammad Natsir, karena Raziqisme menurut Natsir tidak lain adalah sekularisme dalam kehidupan kenegaraan yang tidak sejalan dengan asas-asas Islam. Hamka sendiri menurut penuturannya telah menelaah isi buku Raziq pada tahun 1926, dibawah bimbingan ayahnya Dr. Abdul Karim Amrullah yang memperoleh buku itu dalam perjalanannya ke Timur Tengah. Namun begitu, barulah tahun 1970-an Hamka memberikan komentar tentang buku Raziq, setelah buku itu disalin oleh M. Tgk Ide dan dimuat bersambung oleh Harian Waspada di Medan.[67]

Philipus M. Hadjon, dalam satu tulisannya, dengan mengutip tulisan D. H. Meuwissen mengatakan, bahwa hukum tata negara (klasik) lazimnya mengenai dua pilar hukum tata

[66] Ali Abd Raziq, *Khilafah Dan Pemerintahan Dalam Islam*, trans. Afif Muhammad (Bandung: pustaka, 1985), 45.
[67] Ahmad M Sewang dan Samsudduha, *Hubungan Agama Dan Negara, Studi Pemikiran Politik Buya Hamka*, 1st ed. (Makassar: Alauddin Press, 2011), 62.

negara, yaitu organisasi negara dan warga negara. Dalam organisasi negara diatur bentuk negara dan sistem pemerintahan termasuk pembagian kekuasaan negara atau alat perlengkapan negara.

D. Membangun Paradigma Baru Sosial, Politik, Dan Budaya Modern.

Pada lingkup global saat ini terdapat dua tipe demokrasi yang bertarung memperebutkan dominasi politik dan *spirit*, yaitu demokrasi libertarian dan sosial. Keduanya mengaku strategi tepat untuk menyelenggarakan kebebasan dan keadilan lembaga dan memberikan pemahaman yang berbeda tentang konsep kebebasan dan keadilan dalam kehidupan sosial, ekonomi, budaya dan politik. Konsep demokrasi libertarian dikelompokkan berdasarkan kenyataan bahwa negara dan pemerintah meskipun merupakan bagian dari struktur demokrasi dalam koridor undang-undang, namun sebagian besar kondisi sosial ekonomi tetap dianggap sebagai wilayah pribadi yang lepas dari campur tangan dan struktur politik.[68] Tuntutan atas keseluruhan tanggungjawab pemerintah untuk membentuk struktur sosial, mengatur perekonomian dan menjalankan kebijakan penyebaran ulang guna melaksanakan nilai dasar kebebasan dan keadilan bagi pihak yang mampu, akan dianggap sebagai sebuah invasi tidak sah oleh negara ke dalam wilayah pribadi kebebasan warga negara. Kebebasan berdemokrasi dan hak-hak warga negara dalam bidang politik, sosial dan ekonomi adalah suatu hal yang tidak boleh dikendalikan oleh pemerintah dan idealnya justru memberikan peluang terjadinya otonomi swasta, kontrak yang dilakukan sendiri pihak swasta serta pasar yang mengatur dirinya sendiri.[69]

Pada pelaksanaannya selama dua abad terakhir, demokrasi liberal menyebabkan munculnya perbedaan cukup besar dalam prasyarat sosial, pendidikan dan personal. Di dalam

[68] Zaprulkhan, *Merenda Wajah Islam Humanis* (Yogyakarta: Idea Sejahtera, 2014), 89.
[69] T. Meyer, *Demokrasi Sosial Dan Libertarian* (Jakarta: Friederich Ebert Stiftung, 2005), 22.

kehidupan sosial ekonomi, hasilnya adalah kesenjangan besar dan sering terus berkembang dalam kesempatan dan pilihan bagi kelas masyarakat berbeda. Sebagian besar masyarakat akan tersisihkan dan kemudian tidak memiliki barang sosial untuk hidup layak. Sebagian besar populasi akan terjerat ketergantungan kebutuhan ekonomi dan sosial serta berdampak kepada tersisihnya dari dinamika kehidupan masyarakat, sosial, dan budaya secara layak.

Ketergantungan ekonomi dan kebutuhan sebagian besar anggota masyarakat ini berujung pada hilangnya kesempatan dan peluang mereka untuk menggunakan hak sipilnya secara demokratis. Dari kenyataan ini akan muncul suatu tipe demokrasi efektif yang menyangkal dan menggerusi hak kewarganegaraan berupa hak sipil dan politik.[70] Oleh sebab itu demokrasi libertarian dianggap akan cenderung menjadi sebuah tipe demokrasi elit atau delegatif. Tipe demokrasi ini akan membatasi kesempatan partisipasi demokrasi yang penuh pada sebagian besar anggota masyarakat dan hanya akan memberi kesempatan itu pada sekelompok kecil masyarakat atau hanya pada warga negara tertentu saja.[71]

Berdasarkan kenyataan itu, ketika demokrasi liberal membawa kekurangan dan kontradiksi dalam praktek pelaksanaannya pada abad 19 di Eropa, maka setelah pengalaman krisis ekonomi dunia tahun 1920-an dan terutama setelah perang Dunia II di sebagian besar negara Eropa menerapkan praktek demokrasi sosial. Hal ini dilakukan sebagai upaya perbaikan terhadap praktek demokrasi liberal yang banyak akses negatifnya tersebut. Landasan dari konsep demokrasi sosial modern adalah konvensi hak-hak dasar PBB tahun 1966, dokumen ini merupakan bagian yang sah dari hak internasional. Pada dokumen ini

[70] Peter L. Berger and Richard Neuhauss, *To Empower People, the Role of Mediating Structure in Public Policy* (Washington: Peter L. Berger and Richard Neuhauss, To Empower People, the Role of Mediating Structure in Publ American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1977), 101.
[71] Richard Falk, *Human Rights and State Sovereignty* (New York: Holmes and Meier, 1981), 61.

diatur dan dilindungi lima hak asasi yang harus dimiliki manusia yaitu hak sipil, politik, sosial, ekonomi, dan budaya.[72]

Gagasan dibalik lima dimensi konsep hak asasi tersebut pada dasarnya adalah jaminan terciptanya peluang bagi setiap individu warga negara untuk memperoleh kebebasan dan kesempatan pengembangan personal serta membuka peluang adanya ruang bagi setiap individu untuk berpartisipasi penuh dalam kehidupan sosialnya. Semua itu haruslah dijamin tanpa memandang status sosial, ekonomi, latar belakang etnis, agama, budaya, dll. Konvensi perlindungan lima hak asasi manusia yang merupakan pondasi bagi terwujudnya demokrasi sosial ini diratifikasi oleh 148 negara dengan aneka latar belakang budaya dan tingkat sosial ekonomi.

Suatu negara yang menjalankan konsepsi demokrasi sosial dituntut untuk menawarkan perlindungan sosial pada warganya dari kemungkinan terjadinya pelanggaran hak asasi. Disamping itu, negara juga harus mampu memberikan jaminan pada warganya supaya berkesempatan memperoleh dan menikmati fasilitas pendidikan yang memadai. Warga masyarakat tidak hanya sekedar dimungkinkan memperoleh keterampilan, tetapi juga diarahkan agar dapat turut ambil bagian dalam dinamika kehidupan kebudayaan yang lebih luas. Tidak kalah pentingnya, bagi negara yang menjalankan konsep demokrasi sosial harus dapat menjaga harkat dan martabat warganya dalam konteks ekonomi dan sosial. Oleh karena itu negara wajib dapat mengelola dan mengendalikan dominasi iklim kapitalis agar tetap berjalan pada koridor yang tidak merugikan warga. Negara juga harus membuka dan

[72] Neera Chandoake, *State and Civil Society* (London: Sage Publication, 1995), 23.

memberdayakan ruang publik secara optimal sebagai instrumen warga dalam menyalurkan aspirasinya.[73]

Konsep demokrasi sosial menuntut setiap negara yang mempraktekkannya agar selalu memiliki jaminan sosial atas warganya secara menyeluruh. Jaminan sosial itu harus mampu memberikan perlindungan atas hak-hak dasar yang semestinya dimiliki oleh semua individu sebagai warga negaranya. Negara diwajibkan untuk dapat mempertahankan sebuah penyebaran kesempatan hidup yang adil. Negarapun dituntut harus mampu memberikan jaminan keberhasilan atas pertumbuhan ekonomi serta kohesi sosial dan kestabilan politik. Pada kondisi terdapat ketidakstabilan sosial, politik dan ekonomi negara harus mampu meredam goncangan itu agar tidak berlarut-larut.[74]

Negara juga harus dapat memberikan rasa aman bagi warganya dari kondisi ketidakberdayaan akibat dominasi sistem kapitalisme pasar. Disamping itu, untuk pengoptimalan aplikasi konsep demokrasi sosial pada suatu negara, maka negara tersebut harus dapat menyediakan pendapatan minimum untuk individu dan keluarga, juga menawarkan perlindungan efektif terhadap penyakit, kemiskinan di usia tua dan pengangguran. Selain itu juga dituntut untuk menyediakan sejumlah pelayanan sosial seperti pengawasan anak dan perawatan terhadap lanjut usia. Demokrasi sosial di negara maju ada tiga tipe yaitu negara sosial keuniversalan dalam pola Skandinavia, negara sosial konservatif dijalankan pada negara *Eropa kontinental* dan negara sosial model liberal yang ada di negara *Anglo Saxon*.[75]

---

[73] Myron Weiner and Samuel P. Huntington, *Understanding Political Development* (Boston: Little Brown, 1981), 83.
[74] George Sorensen, *Democracy and Democratization, Process and Prospect in a Changing World* (Oxford: Westview Press Inc, 1993), 43.
[75] David Lechman, *Democracy and Development in Latin America* (Cambridge: Polity Press, 1989), 70.

Tipe negara sosial ini dapat dibedakan berdasarkan pada tingkat kedalaman dan keseriusan negara tersebut dalam melindungi dan melembagakan hak-hak kewarganegaraan sosial. Sebuah parameter untuk mengetahui keseriusan suatu negara dalam melaksanakan demokrasi sosial dapat dilihat pada ada tidaknya jaminan dalam undang-undang dasar negara itu atas hak kewarganegaraan dalam pelayanan sosialnya. Di negara sosial liberal yang memiliki ketentuan pengentasan kemiskinan namun tidak disertai kepastian hukum yang menjamin kepastian pelaksanaan hal ini pada masyarakat penerimanya, akan gagal memenuhi kriteria demokrasi sosial. Sementara dua tipe yang lain telah dengan jelas melembagakan jaminan atas pelaksanaan hak-hak kewarganegaraan sosialnya. Namun demikian keberhasilan pelaksanaan demokrasi sosial pada suatu negara tidak sematamata hanya ditangan pemerintahannya.[76]

Warga negara juga memiliki kewajiban tertentu yang dapat melengkapi hak-hak dasar mereka. Warga negara tidak semata-mata menunggu untuk menerima hak kewarganegaraan sosialnya, namun juga memiliki peran secara aktif dalam memikul tanggung jawab atas hidup mereka sendiri. Setiap warganegara berkewajiban untuk meminta bantuan hanya ketika usahanya sendiri yang telah dikelola secara serius untuk memperoleh penghasilan sendiri tidak berhasil. Hal ini adalah sebuah persyaratan untuk pemeliharaan seluruh sistem keamanan sosial. Di dalam praktek demokrasi sosial, setiap pemerintahan dituntut memiliki komitmen untuk menjamin adanya kesetaraan kesempatan dan keadilan bagi setiap warganya. Kesetaraan dan keadilan itu tidak hanya dalam bidang politik semata, tetapi juga dalam bidang sosial dan ekonomi.[77]

[76] Muji Sutrisno, *Demokrasi Semudah Ucapankah* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2000), 43.
[77] John Markoff, *Gelombang Demokrasi Dunia* (Yogyakarta: Pustak Pelajar, 2002), 98.

Negara harus memberi jaminan atas ketersediaan kesempatan dasar dalam kehidupan warga, agar dapat melakukan itu semua, negara harus memiliki jaminan berupa kepastian hukum dalam bentuk undang-undang, sehingga negara benar-benar dapat memberikan jaminan kesejahtaraan berbasis hak bagi warganya. Hal ini merupakan tanggung jawab politik suatu negara demokratis yang dapat mengakomodasi kebutuhan hajat hidup warganya.

E. Akselerasi Proses Demokratisasi

Agar terjadi percepatan proses demokratisasi di suatu negara membutuhkan suatu kondisi yang kondusif. Ada sejumlah hal yang dapat menjadi pra kondisi bagi terciptanya akselerasi demokratisasi suatu negara. Ada yang beranggapan bahwa faktor ekonomi adalah merupakan prasyarat utama bagi berlangsungnya proses demokratisasi di suatu negara.[78] Masyarakat industri modern yang diasumsikan memiliki tingkat kemampuan ekonomi yang tinggi akan lebih mudah menciptakan suatu negara yang demokratis. Asumsi itu didukung oleh pernyataan seorang ahli politik yang bernama Seymour M. Lipset yang menyatakan bahwa semakin kaya suatu bangsa maka akan semakin besar peluang negara tersebut untuk melangsungkan demokrasi.

Pendapat Lipset ini didukung kenyataan bahwa modernisasi dan kesejahteraan akan selalu disertai dengan sejumlah faktor yang kondusif bagi demokrasi yaitu meningkatnya tingkat melek huruf dan tingkat pendidikan, urbanisasi dan pembangunan media massa. Kesejahteraan masyarakat yang tinggi juga akan menyediakan sumber daya yang dibutuhkan untuk meredakan ketegangan yang ditimbulkan oleh konflik politik. Pernyataan Lipset itu juga didukung oleh hasil penelitian yang dilakukan pengamat politik yang lain yaitu Robert Dahl, yang menyebutkan bahwa semakin tinggi tingkat sosial ekonomi suatu negara akan semakin mungkin bagi masyarakat untuk menjadi demokratis.

---

[78] C. B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 87.

Namun pendapat dan argumen yang dilontarkan Lipset dan Robert Dahl itu terbantahkan oleh kenyatan empiris yang terjadi di sejumlah negara. Di Argentina pernah terjadi praktek politik otoritarianisme selama bertahun-tahun padahal tingkat pendapatan perkapita rakyatnya relatif tinggi, bangsa ini pada saat itu cukup makmur secara ekonomi. Demikian pula kasus yang sama terjadi di Taiwan dan Korea Selatan. Bahkan pada kasus yang terjadi di Korea Selatan pembangunan ekonomi yang cepat disertai dengan distribusi pendapatan yang cukup merata, namun hal itu tidak disertai dengan korelasi yang paralel dengan berlangsungnya praktek akselerasi demokratisasi.

Jadi menurut pengamatan beberapa ilmuwan politik bahwasannya kemakmuran suatu masyarakat, kesejahteraan ekonomi suatu bangsa tidak dapat menjadi jaminan absolut akan terjadinya pelaksanaan konsep demokrasi di negara-negara ekonomi maju itu.[79]

Pendapat yang lain mengatakan bahwa akselerasi demokratisasi di suatu negara disebabkan oleh prakondisi yang berupa budaya politik dari suatu bangsa.[80] Menurut asumsi ini lebih lanjut dijelaskan bahwasanya sistem nilai dan keyakinan akan menjelaskan konteks dan makna dari tindakan politik. Namun tesis ini memunculkan suatu pertanyaan baru; apabila budaya politik berhubungan dengan sistem budaya yang lebih luas dalam masyarakat, mungkinkah diidentifikasi akan menjadi nilai dan keyakinan budaya yang kondusif bagi demokrasi. Salah satu jawaban yang muncul dari pertanyaan itu adalah apa yang terjadi pada gerakan Protestantisme.

Ideologi Protestantisme mendukung terjadinya praktek demokrasi di suatu negara, namun bagi ideologi yang lain yaitu Katolisisme dalam banyak kasus terutama di Amerika Latin justru menghambat demokrasi dalam pengertian yang lebih luas, sejumlah budaya lebih

[79] David Held, *Models of Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1987), 23.
[80] Khalid Abou El-Fadl, *Cita Dan Fakta Toleransi Islam* (Bandung: Mizan, 2002), 21.

menekankan pada hirarki, otoritas dan intoleransi dibandingkan budaya yang lain. Jadi dapat dikatakan bahwa budaya-budaya itu kurang kondusif bagi pelaksanaan demokratisasi di suatu negara, termasuk dalam hal ini adalah Islam dan Konfusionisme. Namun demikian memang diakui oleh banyak ahli bahwa sulit untuk melihat suatu hubungan yang sistematis dan pasti antara pola budaya tertentu dan privalensi demokrasi, ada hal-hal yang bersifat relatif.[81]

Sistem budaya merupakan subyek perubahan yang bersifat dinamis. Hal ini nampak pada ideologi Katolisisme, pada satu kurun waktu tertentu dalam perjalanan sejarah, ideologi ini menghambat demokrasi di Amerika Latin, tetapi pada sisi lain gereja Katolik juga memainkan peranan penting dan aktif dalam oposisinya terhadap pemerintah otoriter di tahun 1980-an. Demikian juga dengan ideologi Islam, di beberapa negara di Timur Tengah ideologi ini mungkin menghambat proses demokratisasi, namun di Indonesia pada masa reformasi ini, kelompok-kelompok partai yang berspesifikasi pada ideologi Islam sangat mendukung pada terjadinya proses demokratisasi yang sedang berlangsung dengan marak di Indonesia. Prakondisi lain yang dianggap dapat menjadi pemicu dan pemacu bagi tegaknya iklim demokrasi di suatu negara adalah struktur sosial masyarakat.[82]

Prakondisi ini berupa faktor-faktor internal yang berupa sistem pelapisan sosial yang ada di masyarakat. Diartikan bahwa kelas sosial tertentu akan memberikan dukungan yang signifikan bagi terjadinya proses demokratisasi namun kelas sosial yang lain justru menentangnya. Namun demikian lagi-lagi kita dihadapkan pada adanya unsur relatifitas di dalamnya. Pada struktur kelas yang dianggap mendukung proses demokratisasi itu pada situasi dan kondisi lain yang berbeda ternyata adakalanya justru menjadi faktor penghambat terjadinya proses demokratisasi, demikian pula sebaliknya. Kelas yang selama ini diposisikan

[81] Mangun Wijaya, *Dalam Sidney Hook, Sosok Filsuf Humanisme Demokrasi Dalam Tradisi Pragmatisme* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994), 243.
[82] Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, 67.

sebagai faktor penghambat proses demokratisasi pada situasi dan kondisi yang berbeda mereka justru memberikan dukungan yang besar bagi terciptanya iklim demokrasi.[83]

Hal ini terlihat pada kajian historis yang dilakukan oleh seorang pengamat politik Barrington Moore dalam bukunya Sorensen, Moore menyimpulkan bahwa kaum borjuis dalam kadar tertentu bekerja untuk proses demokratisasi suatu bangsa, namun thesis Moore ini dibantah oleh pengamat politik yang lain yaitu Goran Thurbon, menurut pendapat Thurbon, di banyak negara, demokratisasi muncul sebagai bentuk perjuangan masyarakat melawan dominasi dan hegemoni kaum borjuis. Faktor lain yang dapat dijadikan modal bagi berlangsungnya iklim demokratis suatu masyarakat adalah faktor eksternal. Kondisi ekonomi politik, ideologi dan elemen lain dalam skala global akan mempengaruhi praktek demokrasi di suatu negara.

Menurut beberapa kalangan faktor eksternal itu akan sangat mempengaruhi tingkat akselerasi kesadaran masyarakat khususnya di negara-negara berkembang, akan pentingnya penerapan ideologi demokrasi dalam sistem politiknya.[84] Pengamat modernisasi berpendapat bahwa faktor-faktor eksternal itu akan mempengaruhi bagi upaya pengembangan dan penguatan penerapan doktrin demokrasi di negara-negara dunia ketiga. Namun pendapat inipun disangkal kebenarannya, teoritisi dependensi menarik kesimpulan yang bertolak belakang. Ketimpangan dan distorsi ekonomi yang terjadi di masyarakat dunia ketiga disebabkan oleh karena adanya ketergantungan pada sistem ekonomi dunia. Hal ini membuat praktek demokratisasi di negara dunia ketiga sulit diwujudkan.[85]

Berdasarkan paparan diatas dapat disimpulkan bahwasanya sulit sekali untuk merumuskan suatu model yang absolut untuk dapat dijadikan rujukan bagi terjadinya

[83] T. Meyer, *Politik Identitas* (Jakarta: Friederich Ebert Stiftung, 2004), 54.
[84] Jacques Ranciere, *Hatred of Democracy* (London: Verso, 2006), 79.
[85] Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*.

akselerasi untuk pelaksanaan demokrasi di suatu negara. Prakondisi yang nampaknya kondusif bagi implementasi ideologi demokrasi di suatu negara ternyata di dalamnya juga terdapat hal-hal yang kontra produktif bagi berlakunya iklim demokrasi.

Pelaksanaan demokrasi di suatu negara tidak dapat lepas dari struktur dan prakondisi yang merupakan hasil pembangunan dan aktifitas elit politik di masa lampau. Oleh karena itu kita harus melihat bahwasanya terlaksananya atau tidak terlaksananya proses demokratisasi di suatu negara dipengaruhi dan ada kaitannya dengan prakondisi ekonomi, sosial, budaya dan lain-lain, yang terbentuk pada periode sebelumnya dan tentunya itu harus menjadi bahan pertimbangan dan rujukan para elit politik di suatu negara pada saat ini.

F. Radikalisme Agama

Radikalisme berasal dari kata *radical* yang berarti "sama sekali" atau sampai ke akar akarnya. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, radikalisme adalah paham atau aliran yang menghendaki perubahan sosial dan politik dengan cara menggunakan kekerasan sebagai batu loncatan untuk menjustifikasi keyakinan mereka yang dianggap benar.[86] Oleh sebab itu, radikalisme bisa dipahami sebagai paham politik kenegaraan yang menghendaki adanya perubahan dan revolusi besar-besaran sebagai jalan untuk mencapai taraf kemajuan yang signifikan.

Dengan kata lain, radikalisme adalah suatu paham sosial-politik yang dalam usaha mencapai tujuannya menggunakan cara kekerasan sehingga radikalisme yang mengatasnamakan agama merupakan sikap keras yang diperagakan oleh sekelompok penganut suatu agama dengan dalih mengamalkan ajaran agama itu. Radikalisme dalam Islam sebenarnya sudah ada akarnya sejak zaman sahabat, yaitu ketika muncul kaum Khawarij yang tumbuh sebagai golongan radikal, baik pandangan politik maupun

[86] Zuly Qodir, *Radikalisme Agama Di Indonesia* (Yogyakarta: Pustak Pelajar, 2014), 41.

teologisnya, setelah memuncaknya konflik antara para pendukung Ali bin Abi Thalib r.a. dan pendukung Mu'awiyah r.a. Baik Ali maupun Mu'awiyah, menurut aliran Khawarij, telah melakukan dosa besar yang konsekwensinya dapat dihukumi kafir atau murtad, sehingga halal darahnya.Akhirnya sejarah mencatat bahwa Ali bin Abi Thalib ditikam oleh seorang Khawarij yang bernama Abdurrahman bin Muljam sampai wafat.[87]

Radikalisme Islam terus berkembang dengan pasang surutnya sampai dewasa ini di mana saja, termasuk di Indonesia, dan akan tetap muncul sampai kapan pun, karena memiliki akar historis dan teologis. Untuk mencegah tumbuh kembangnya radikalisme, terlebih dahulu harus dipahami apa akar yang menjadi sebab tumbuhnya radikalisme, yaitu paham atau aliran fundamentalisme. Secara epistemologis, fundamentalisme adalah paham yang cenderung untuk memperjuangkan sesuatu secara radikal, di mana pelakunya adalah penganut gerakan keagamaan yang bersifat kolot dan reaksioner yang selalu ingin kembali ke ajaran agama yang asli seperti yang tersurat dalam kitab suci.[88]

Fundamentalisme Islam merupakan fenomena sosial di berbagai negara sebagai akibat dari derasnya arus modernisasi dan ketidakpuasan terhadap nilai-nilai sosial yang dianggap telah menyimpang dari ajaran Islam yang sesungguhnya. Aliran fundamentalisme merupakan gerakan protes politik yang diekspresikan dengan term keagamaan yang sering menggunakan tindakan radikal. Kaum fundamentalisme memiliki pandangan epistemologis bahwa Islam adalah satu-satunya jalan hidup yang harus ditegakkan tanpa harus mempertimbangkan akibatnya terhadap hak-hak kelompok atau agama lain.[89]

---

[87] Ahmad Rodli, *Stigma Islam Radikal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 75.
[88] Malik Fadjar, *Merambah Jalan Baru Dalam Beragama* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 2000), 29.
[89] Muslim A. Kadir, *Ilmu Islam Terapan* (Yogyakarta: Pustak Pelajar, 2003), 26.

Pandangan kaum fundamentalisme tersebut terkesan dapat menciptakan tata sosial untuk merealisasikan kebenaran Tuhan, karena Islam menurut mereka tidak hanya sebagai agama unggulan yang terdiri atas keyakinan dan tata ibadah *an sich*, tetapi juga sebagai pandangan hidup dan tata budaya yang mampu dan layak menata seluruh umat manusia. Istilah "fundamentalis" sering dikonotasikan dengan "teroris" yang terkesan negatif dan menakutkan, karena banyak aksi-aksi kekerasan yang telah dilakukan, seperti pengeboman, penembakan, pembakaran, dan lain sebagainya. Jika disebut "teroris", orang sering menunjuk kepada gerakan Ikhwanul Muslimin di Mesir, Hizbut Tahrir di Yordania, Hamas di Palestina, Hizbullah di Libanon, Komando Jihad, Usroh, JI, MMI, dan FPI di Indonesia. Kekerasan dijadikan mereka sebagai alat ampuh untuk memenuhi keinginan beberapa individu atau kelompok fundamentalis terhadap masalah yang begitu kompleks. Tetapi secara umum, mereka memiliki orientasi untuk menjadikan Islam sebagai tatanan kenegaraan dan kebangsaan (negara Islam), karena Islam diyakini sebagai jalan keluar satu-satunya dalam mengatasi semua persoalan umat.[90]

Fenomena fundamentalisme memiliki dasar sosial-politik yang dijadikan pembenaran dari sikapnya yang radikal, keras, tak kenal kompromi, dan tak kenal toleran, antara lain sikap Barat yang tidak adil dalam berhubungan dengan dunia Islam serta sikap Amerika dan sekutunya dalam masalah Palestina, Irak, Iran, dan lain sebagainya. Ada beberapa faktor internal yang memicu munculnya fundamentalisme dalam Islam, yaitu:

1. Kegagalan umat Islam menghadapi arus modernisasi yang menyudutkan Islam;
2. Rasa kesetiakawanan terhadap nasib yang menimpa saudaranya di Palestina, Kashmir, Afganistan, dan Irak.

[90] Miska M. Amien, *Epistemologi Islam* (Jakarta: Universitas Indonesia, 1983), 10–11.

3. Dalam konteks khas Indonesia, karena kegagalan negara mewujudkan cita-cita kemerdekaan berupa tegaknya keadilan sosial dan terciptanya kesejahteraan yang merata bagi seluruh rakyat.[91]

Secara eksternal, fundamentalisme muncul di dunia Islam disebabkan oleh beberapa faktor, antara lain imperialisme, westernisasi, Kristenisasi, sistem pemerintahan, kesenjangan ekonomi, sekularisme, liberalisme, dan terutama sikap Barat yang tidak adil dalam konflik di Timur Tengah, terutama antara Palestina dan Israel.[92] Adapun ciri-ciri kaum fundamentalisme antara lain sebagai berikut.

1. Fundamentalisme adalah paham yang cenderung untuk memperjuangkan sesuatu secara radikal, di mana pelakunya adalah penganut gerakan keagamaan yang bersifat kolot dan reaksioner yang selalu ingin kembali ke ajaran agama yang asli seperti yang tersurat dalam kitab suci.
2. Fundamentalisme Islam merupakan fenomena sosial di barbagai negara sebagai akibat dari derasnya arus modernisasi dan ketidakpuasan terhadap nilai-nilai sosial yang dianggap telah menyimpang dari ajaran Islam yang benar.
3. Melembagakan kepemimpinan agama yang tunggal, monolitik, dan otoritatif, sehingga seorang pemimpin memiliki hak penuh untuk menentukan hitam putihnya agama.
4. Terjadinya klaim kebenaran yang berakibat timbulnya prejudice terhadap kelompok lain.

Di samping itu, gerakan fundamentalisme dalam Islam juga memiliki karakteristik sebagai berikut. *Pertama,* mereka digerakkan oleh kebencian yang sangat besar kepada Barat. *Kedua,* mereka bersikeras untuk mengembalikan kejayaan peradaban Islam masa lalu. *Ketiga,* mereka bertujuan mengaplikasikan syari'at Islam dalam tatanan negara. *Keempat,* mereka

[91] Surajiyo, *Filsafat Ilmu Dan Perkembangannya Di Indonesia* (Jakarta: Bumi Aksara, 2008), 26.
[92] J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 42.

mempropagandakan bahwa Islam itu adalah agama dan negara. *Kelima*, mereka menjadikan masa lalu sebagai penuntun masa depan secara revolusioner.[93]

Berangkat dari pemikiran di atas, dapat dipahami bahwa gerakan fundamentalisme muncul disebabkan beberapa hal yaitu: *Pertama*, karena tekanan rezim politik yang berkuasa, di mana kelompok Islam tertentu tidak diberi kebebasan berpendapat. *Kedua*, kegagalan-kegegalan ideologi sekuler dalam menegakkan keadilan, moral, dan kesejahteraan rakyat, sehingga melahirkan radikalisme agama yang diyakini sebagai satu-satunya alternatif ideologis bagi umat Islam.[94] *Ketiga*, ketidakmampuan kelompok tersebut dalam menghadapi modernitas dan perubahan sosial.

Namun, tidak semua gerakan fundamentalisme mesti radikal dalam arti teroris yang sering melakukan kekerasan fisik, karena menurut Jalaluddin Rakhmat, sebenarnya ada empat model fundamentalisme Islam, yaitu:

1. Fundamentalisme sebagai gerakan tajdid, seperti yang dipelopori oleh Ibnu Taimiyah;
2. Fundamentalisme yang timbul sebagai reaksi terhadap modernisme Islam sebagai antitesa terhadap Wahabiyah dan Salafiyah yang dianggap telah mengalami distorsi historis;
3. Fundamentalisme sebagai gerakan yang menentang westernisasi di dalam Islam;
4. Fundamentalisme sebgai suatu keyakinan bahwa Islam menjadi ideologi alternatif.

Model fundamentalisme yang pertama dan kedua kecenderungannya adalah murni perjuangan pemurnian ajaran Islam dari berbagai tradisi lokal yang menyebabkan terkontaminasinya Islam dengan budaya masyarakat, sehingga wajah Islam tidak seperti yang pernah dicontohkan oleh Nabi Muhammad.

---

[93] Suparman Syukur, *Epistemologi Islam Skolastik* (Yogyakarta: Pustak Pelajar, 2007), 42.
[94] Suparlan Suhartono, *Filsafat Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: al-Ruzz Media, 2008), 117.

Adapun fundamentalisme model ketiga dan keempat sering mengambil sikap keras dan anarkis dalam mencapai obsesinya yang dikenal dengan radikalisme. Secara umum, semua bentuk kekerasan adalah negatif, tetapi dalam kondisi darurat, kekerasan justeru diperlukan, karena jalan lain sudah tidak ditemukan. Dalam konteks dakwah Islamiyah, metode terbaik adalah pendekatan persuasif dengan konsep *ukhuwah*, akan tetapi jika pihak lain bertindak sewenang-wenang, maka "kekerasan" diperlukan. Di sinilah makna "jihad" fisik yang sebenarnya, bukan sekadar instrumen untuk memenuhi keinginan beberapa individu atau kelompok fundamentalis tertentu dalam mencapai ambisi kekuasaan.[95]

G. Epistemologi Kaum Radikal

1. Sumber Pengetahuan Kaum Radikal

Karen Armstrong, seorang pakar pengkaji agama terkemuka di Eropa dan Amerika, membuat statemen menarik terkait dengan masalah keberagamaan umat manusia, yaitu bahwa ujian satu-satunya bagi keabsahan ide religius, pernyataan doktrinal, pengalaman spiritual, atau praktik peribadatan adalah bahwa ia harus menggiring ke arah tindakan belas kasih. Jika pemahaman tentang yang Ilahi membuat lebih ramah, lebih empatik, dan mendorong untuk menunjukkan simpati dalam tindakan nyata, itulah teologi yang baik. Akan tetapi, jika pemahaman tentang Tuhan membuat tidak ramah, pemarah, kejam, atau merasa benar sendiri atau jika itu menggiring membunuh atas nama Tuhan, itu adalah teologi yang buruk.[96]

Kaum radikal Islam dengan berbagai variannya, di dalam memperjuangkan syariat Islam, penegakan khilafah Islamiyah, dan berbagai agenda lainnya bermuara pada

[95] Suhartono, 118.
[96] Mulyadi Kartanegara, *Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2002), 58.

satu titik, yaitu kembali kepada Al-Qur'an dan as-Sunnah.[97] Al-Qur'an dan As-Sunnah adalah satu-satunya sumber ajaran, sumber ilmu, dan sumber hukum, serta satu-satunya solusi untuk memecahkan problematika umat. Islam adalah jalan lurus (siratal-mustaqim) yang telah digariskan Allah di dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah yang berisi seperangkat hukum positif sebagai jalan yang benar dalam berkeyakinan, beribadah, dan bertindak dalam kehidupan sosial.

Satu-satunya jalan hidup manusia di muka bumi adalah merealisasikan ajaran Allah dengan melaksanakan hukum Tuhan secara utuh dan taat. Menurut kaum radikal, orang Islam yang mengikuti jalan hidup selain yang bersumber dari Al-Qur'an dan As-Sunnah adalah kafir, munafik, dan fasik. Hal ini karena hanya ajaran yang terkandung di dalam Al-Qur'an dan As-Sunnahlah yang dapat menciptakan tata sosial yang mencerminkan kebenaran Ilahi. Akibat dari pola pikir tersebut, mereka menyuguhkan panorama keberagamaan absolutisme, kaku, puritan, dan intoleran terhadap berbagai perbedaan pendapat keagamaan, pemahaman terhadap teks Al-Qur'an dan Hadits secara literal, serta mengibarkan panjipanji kebencian, permusuhan, dan kekerasan, bukan hanya kepada kalangan nonmuslim, tetapi juga kepada internal muslim yang tidak sepaham. Segala hal yang diamalkan oleh kaum radikal akan dijustifikasi, dilegitimasi dan didaulat sebagai hukum Tuhan yang bersifat mutlak, absolut, dan tidak bisa ditawar lagi.[98]

2. Validitas Kebenaran

Dimensi epistemologi yang penting lainnya adalah masalah kriteria kebenaran pengetahuan yang menjadi tolok ukur suatu konsep suatu pengetahuan. Kaum fundamental-

[97] Yusuf al-Qaradhawi, Islam Ekstrem: Analisis dan Pembahasannya, terj. Alwi A.M. (Bandung: Mizan, 1989), Hal. 32.
[98] Amatullah Amstrong, *Khazanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf* (Bandung: Mizan, 1996), 312–13.

radikal dalam paradigma epistemologi memiliki ukuran-ukuran tertentu dalam menilai suatu pandangan keagamaan yang dipasung oleh teks secara literal, skriptural, dan eksklusif. Mereka menolak berbagai bentuk telaah kritis terhadap teks Al-Qur'an dan Hadits dengan berbagai macam interpretasinya, terutama penafsiran teks dengan model hermeneutika. Menurut mereka, teks Al-Qur'an harus dipahami secara literal, sebagaimana adanya.

Demikian pula mereka menolak interpretasi teks agama dengan perspektif historis dan sosiologis yang dianggap telah membawa manusia semakin jauh dari doktrin literal Kitab Suci. Dalam konteks ini, mereka berprinsip bahwa masyarakatlah yang harus menyesuaikan perkembangannya dengan teks kitab suci, bukan sebaliknya.[99] Oleh sebab itu, dapat disimpulkan bahwa kaum fundamental-radikal ini di dalam menilai kebenaran suatu konsep keberagamaan bersifat ahistoris dan asosiologis, dengan tujuan kembali pada bentuk masyarakat ideal seperti zaman salaf yang dipandang sebagai pengejawantahan Kitab Suci secara sempurna.

Doktrin syari'ah bagi mereka adalah baku dan sakral sebagai satu-satunya hukum tunggal sebagaimana diterapkan pada abadabad umat Islam, dan kemuudian syari'at berubah menjadi dasar ideologis semua aspek kehidupan sosial. Dengan demikian, validitas kebenaran pengetahuan diukur dengan formalisasi pelembagaan fatwa syari'ah yang diideologisasi menjadi doktrin perubahan sosial dan hubungan dengan negara yang berakar dari hubungan dialek elite-umat yang membentuk klientalisme syari'ah.

Pandangan mengenai keharusan penerapan syari'ah di semua lapangan kehidupan yang dipegang teguh kaum radikalisme adalah syari'at yang bersumber dari referensi doktrinal ulama salaf. Ini jelas tampak pada semua gerakan, baik yang tradisional,

[99] Jumantoro dan Syamsul Munir, *Kamus Ilmu Tasawuf* (Wonosobo: Amza, 2005), 86.

modernis, maupun neo-modernis. Epistemologi kaum fundamentalisme-radikalisme Islam ini, jika ditilik dari paradigama epistemologi Islam yang digagas oleh Abid al-Jabiri, termasuk epistemologi bayani.[100]

Bayani adalah model epistemologi yang menekankan otoritas teks (nash) secara langsung atau tidak langsung, dan dijustifikasi lewat nalar kebahasaan yang digali lewat inferensi (istidlal) secara langsung ataupun tidak langsung. Secara langsung, artinya memahami teks sebagai pengetahuan yang sudah jadi, langsung diaplikasikan tanpa pemikiran. Secara tidak langsung, artinya memahami teks sebagai suatu pengetahuan mentah sehingga perlu ditafsirkan dengan penalaran. Meskipun demikian, peran akal atau rasio tidaklah bebas. Sebab, dalam tradisi bayani, rasio atau akal tidak mampu memberikan pengetahuan kecuali disandarkan pada teks.

Epistemologi bayani akan menghasilkan *al-'ilm at-tauqifi*.. Pokok bahasan *al-'ilm at-tauqifi* adalah teks atau nash yang berisi wahyu Allah swt., yakni bahasan tentang agama, bukan tentang keberagamaan. Kelemahan epistemologi dengan tradisi berpikir tekstual (bayani) adalah ketika dia harus berhadapan dengan teks keagamaan yang membicarakan komunitas, kultur, bangsa, atau masyarakat yang beragama lain menimbulkan permasalahan tersendiri. Ada kecenderungan ketika berhadapan dengan agama lain cenderung defensif, apologis, dan pesimistis.[101]

Upaya untuk menghindari hal itu semua, dan termasuk untuk pengembangan pola pikir bayani ini, jika pengayom pola pikir ini mampu memahami, berdialog, dan mengambil manfaat sisi fundamental yang dimiliki oleh pola pikir lain, yaitu 'irfani dan pola pikir burhani. Begitu pula sebaliknya, sebab ketiga pola pikir ini merupakan pola pikir

[100] Dirjen Bimas Islam Kementerian Agama RI, *Radikalisme Agama Dan Tantangan Kebangsaan* (jakarta: Dirjen Bimas Islam Kementerian Agama RI, 2014), 3.
[101] Adian Husein, *Rajam Dalam Arus Budaya Syahwat* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001), 166.

yang serumpun. Bayani sangat berkaitan erat dengan realitas, maka persoalan pokok (tool of analysis) yang ada di dalamnya adalah berkisar masalah persoalan *lafz-ma'na* dan usul-furu'. Oleh sebab itu, untuk mendapatkan pengetahuan dari teks, epistemologi bayani menempuh dua jalan. *Pertama*, berpegang pada redaksi (lafz) teks, dengan menggunakan kaidah bahasa Arab, seperti Nahwu dan Sharaf sebagai alat analisis. *Kedua*, berpegang pada makna teks dengan menggunakan logika, penalaran, atau rasio sebagai analisis. Sementara, epistemologi 'irfani digunakan untuk membedakan antara pengetahuan yang diperoleh dengan indra dan akal dengan pengetahuan yang diperoleh melalaui *kasyf* (ketersingkapan).[102]

Epistemologi 'irfani secara umum menggunakan metode penghayatan batin dengan beberapa istilah yang khas bagi kaum sufi. Adapun epistemologi burhani atau pendekatan rasional argumentatif adalah pendekatan yang didasarkan pada kekuatan rasio yang dilakukan melalui dalil-dalil logika. Teks dan konteks dalam pendekatan ini, "sebagai dua sumber kajian", berada dalam satu wilayah yang saling berkaitan. Teks tidak berdiri sendiri, ia selalu terkait dengan konteks yang mengelilingi dan mengadakannya sekaligus konteks dari mana teks itu dibaca dan ditafsirkan, sehingga pemahaman burhani akan lebih kuat.[103]

Menurut Amin Abdullah, tolok ukur validitas keilmuannya pun sangat berbeda dari nalar bayani dan nalar 'irfani . Jika nalar bayani tergantung pada kedekatan dan keserupaan teks atau nash dan realitas, dan nalar 'irfani lebih pada kematangan *social skill* (empati, simpati), maka dalam nalar burhani yang ditekankan adalah korespondensi *al-*

[102] David Sagiv, *Islam Otentisitas Liberalisme* (Yogyakarta: Lkis, 1997), 4.
[103] Muhammad Azhar, *Fiqh Peradaban* (Yogyakarta: Ittaga Press, 2001), 122–23.

mutabaqah baina al-'aql wa niza mat-tabi'ah, yakni kesesuaian antara rumus-rumus yang diciptakan oleh akal manusia dengan hukum-hukum alam.

Selain korespondensi juga ditekankan aspek koherensi (keruntutan dan keteraturan berpikir logis) dan upaya yang terus-menerus dilakukan untuk memperbaiki dan menyempurnakan temuantemuan, rumus-rumus, dan teori-teori yang telah dibangun dan disusun oleh jerih payah akal manusia (pragmatik). Kalau saja tiga pendekatan keilmuan agama Islam, yaitu bayani, 'irfani , dan burhani saling terkait, terjaring, dan terpatri dalam satu kesatuan yang utuh, maka corak dan model keberagamaan Islam, menurut hemat penulis, jauh lebih komprehensif, dan bukannya bercorak dikotomis-atomistis seperti yang dijumpai sekarang ini.[104]

[104] Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Lkis, 2006), 386.

BAB IV

DEKONSTRUKSI HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA

A. Pemikiran-Pemikiran Penting Arkoun

1. Pemikiran Arkoun Tentang Wahyu

Wahyu mendapatkan kritikan dari Arkoun yang dilatar belakangi oleh kegelisahannya terhadap sistem epistemologi Islam. Sistem epistemologi ini menjadi persoalan mendasar yang menjadi faktor utama penghambat kemajuan dunia Islam yang disebut dengan ortodoksi Islam, ini menjadi penghalang gerak laju nalar untuk mengejar ketertinggalan dari Barat

Membongkar epistemologi Islam tradisional menjadi tugas utama pemikir Islam karena diasumsikan telah membentuk ortodoksi Islam yang sudah mengendap lama dalam nalar umat Islam. Sistem ortodoksi yang rigid itu sumbernya adalah posisi Al-Qur'an. Ketidakmampuan muslim untuk menangkap pesan orisinil Al-Qur'an sebagaimana pada periode awal (periode kenabian) sebagai korpus yang terbuka menyebabkan lahirnya dogma-dogma kaku dalam agama. Sehingga peradaban Islam termasuk dikategorikan peradaban teks yang semua problem dikembalikan kepada teks.[105]

Arkoun memahami wahyu adalah sebagai amanat yang sangat kaya dan luas sehingga dapat diberikan makna konkret dalam setiap keadaan yang berbeda yang dilalui umat manusia.[106] Arkoun membagi wahyu pada dua peringkat. *Pertama* adalah apa yang disebut dengan al-Qur‟an sebagai Umm al-Kitab (induk kitab) wahyu bersifat abadi, tidak terikat waktu serta mengandung kebenaran tertinggi. Namun menurut Arkoun,

[105] Kholili. Hasib, "Mohammed Arkoun Dan Desakralisasi Al-Qur‟an," Inpasonline.com., 2010, 1.
[106] Ahmad. Munir, "'Kritik Nalar Islam: Analisis Atas Pemikiran Muhammad Arkaoun,'" *Al-Tahrir Jurnal Pemikiran Islam* 8 (2008): 28.

kebenaran absolut ini diluar jangkauan manusia, karena bentuk wahyu yang seperti itu diamankan dalam Lawh Mahfuz (Preserved Tablet) dan tetap berada bersama dengan Tuhan sendiri. *Kedua* adalah edisi dunia (*edition terrestres)* modifikasi, revisi dan substitusi dialami wahyu pada masa ini.[107]

Dapat ditarik kesimpulan, bahwa Arkoun berkeyakinan ada perbedaan antara edisi langit dengan edisi dunia yang ditransmisikan kepada para Nabi. Tuhan menurunkan wahyunya ke bumi dalam bentuk bahasa manusia, yang tentu berbeda dengan esensi dengan yang di *Lauh al-Mahfudz*. Sedangkan bentuk edisi kedua adalah fenomena wahyu dalam sejarah. Ia adalah realitas firman Allah. Tuhan mengkomunikasikan kehendak-Nya kepada manusia melalui para Nabi. Untuk itu, Tuhan memakai bahasa yang dapat dimengerti manusia, tetapi mengartikulasi kalimat-kalimat-Nya.

Arkoun menyebutkan Al-Qur'an atau kitab-kitab lainnya adalah wacara firman Tuhan. Ia menggunakan term yang dipakai Faucault, yaitu *discourse* (wacana). Jika Al-Qur'an yang turun kepada Nabi Muhammad SAW adalah wacana, maka ia termasuk produk historis dalam istilah Nasr Hamid Abu Zayd, *smuntaj taqafi* (produk budaya). Oleh sebab itu, menurut Arkoun wahyu dalam tataran ini telah tereduksi, ia tidak mengungkapkan seluruh kata-kata Tuhan sebagaimana tercantum dalam *Ummu al-Kitab* di *Lauh Mahfudz*.[108]

Wahyu yang tertulis dalam mushaf yang disebut dengan mushaf ustmani Wahyu pada tatanan ini, sudah banyak yang teredukasi oleh prosedur-prosedur manusiawi. Inilah bentuk fisik wahyu, yang terkondisikan oleh kresi manusiawi yang tidak sempurna. Menurut Arkoun, saat ini melalui wahyu bentuk mushaf inilah manusia dapat mengakses

[107] Badrus Syamsi, "Metodologi Studi Al-Quran Muhammad Arkoun: Kajian Kritis.," Inpasonline.com, 2010, 1.
[108] Hasib, "Mohammed Arkoun Dan Desakralisasi Al-Qur‟an," 7.

langsung ujaran Tuhan yang transenden. Wahyu pada mulanya berbentuk ujaran lisan pada masa kenabian kemudian ditulis di atas perkamen atau kertas yang dijadikan buku. Buku ini disebut oleh pengikutnya "Kitab Suci".[109]

Arkoun merinci mekanisme wahyu berdasarkan surat 42 (AsySyura) ayat 51. Menurutnya kosa kata wahyu yang digunakan oleh ayat sulit untuk diterjemahkan ke dalam bahasa-bahasa manusia yang tidak sakral, itulah sebabnya dia tidak menterjemahkan kata wahyu. Ia hanya berpendapat bahwa wahyu atau Al-Qur'an sebagai bacaan yang diartikulasi (diucapkan) dalam bahasa manusia dan dikomunikasikan kepada para Nabi secara langsung atau dengan memalalui perentaraan seorang malaikat. Padahal ayat ini manjelaskan turunnya wahyu dalam tiga cara. *Pertama*, informasi wahyu dengan jalan ilham yaitu menyampaikan makna tertantu ke hati Nabi sekaligus bersama ilmu yang yakin hal itu hanya datang dari Allah, baik dalam mimpi maupun saat terjaga (sadar). *Kedua*, pembicaraan lewat balik hijab dimana Nabi tidak melihat Allah saat berlangsungnya pembicaraan, saperti halnya Nabi Musa saat menerima wahyu pertama kali. Ketiga, penyampaian wahyu lewat malaikat.[110]

2. Pemikiran Arkoun Tentang Al-Qur'an

Arkoun membagi sejarah Al-Qur'an menjadi tiga periode: *periode pertama* berlangsung kepada pewahyuan (610-632 M); *periode kedua*, berlangsung ketika koleksi dan penetapan mushaf (12- 324 H/632-936 M) dan *periode ketiga*, berlangsung ketika masa ortodoks (324H/936 M). Arkoun menamakan periode pertama sebagai *Prophetik Discourse* (Diskursus Kenabian) dan periode kedua sebagai *Closed Official Corus* (Korpus Resmi Tertutup).

[109] Hasib, 8.
[110] Syamsi, "Metodologi Studi Al-Quran Muhammad Arkoun: Kajian Kritis.," 4.

Berdasar pada periode tersebut, Arkoun mendefenisikan Al-Qur'an sebagai "sebuah korpus yang selesai dan terbuka yang diungkapkan dalam bahasa Arab, diamana kita tidak dapat mengakses kecuali malalui teks yang ditetapkan setelah abad ke 4 H / 10 M". Menurut Arkoun dalam tradisi Muslim pengumpulan Al-Qur'an mulai pada saat Nabi meninggal pada tahun 632, tetapi ketika beliau hidup tempaknya ayat-ayat tertentu sudah ditulis. Kumpulan-kumpulan parsial dibuat dengan bahan-bahan yang agak tidak memuaskan, karena kertas belum dikenal dikalangan orang Arab dan tersedia bagi mereka baru diakhir abad ke-8.

Meninggalnya para sahabat Nabi, yaitu arang-orang yang ikut hijrah bersama beliau dari Mekkah ke Madinah pada tahun 622, dan perdebatan tajam dikalangan umat Islam mendorong khalifah ketiga, Utsman, untuk mengumpulkan totalitas wahyu kedalam satu kompilasi yang disebut mushaf. Kumpulan ini dinyatakan sempurna, selesai dan tertutup dan kompilasi-kompilasi parsialpun dimusnahkan untuk menghindari perbedaan yang akan timbul tentang keotentikan wahyu-wahyu yang dipilih. Dia menegaskan bahwa proses pemilihan dan pemusnahan ini mengharuskan kita bertumpu pada Corpus Resmi yang tertutup.[111]

Meski dalam sejarah telah terjadi proses „sakralisasi" mushaf menjadi teks tertutup, namun bagi Arkoun teks Al-Qur'an tetap teks yang terbuka. Oleh sebab inilah, Al-Qur'an telah melahirkan banyak literatur referensi, doktrin dan hukum yang beragam. Itulah sebabnya Arkoun hendak melakukan pemaknaan atau aktualisasi sesuai dengan keadaan nyata. Ia tidak bisa disempitkan menjadi ideologi. Dengan begitu Al-Qur'an menjadi teks yang „hidup". Berkaitan dengan pemikiran Islam tradisional yang penuh dengan makna-makna transedensi, maka bagi Arkoun pemikiran tersebut belum tentu

[111] Syamsi, 3.

sama dengan wahyu ilahi yang sebenarnya. Sebab pembentukan pembentukan pemikiran Islam tidak lepas dari aktualisasi yang dipengaruhi oleh beragam aspek, mulai sosial, politik dan budaya. Disamping sumber rujukannya adalah kitab tertulis yang menurutnya sudah tereduksi oleh prosedur-prosedur manusiawi. Dari pemikiran demikian, maka Arkoun sebenarnya berpendapat bahwa tafsir, fiqih, tasawuf dan lain-lain adalah produk aktualisasi yang terkait dangan sejarah. Syari‟ah berarti adalah produk manusia tersebut adalah dokumen sejarah yang telah melalui proses yang panjang, terkait dengan sosial, generasi serta gerakan pemikiran keagamaan.[112]

Arkoun membedakan antara periode pertama dan periode kedua. Menurut Arkoun, dalam periode diskursus kenabian, Al-Qur'an lebih suci, lebih autentik dan lebih dapat dipercaya disbanding ketika dalam bentuk tertulis. Sebabnya Al-Qur'an terbuka untuk semua arti ketika dalam bentuk lisan, tidak seperti dalam bentuk tulisan. Sedangkan ia menganggap status Al-Qur'an dalam bentuk tulisan telah berkurang dari kitab yang diwahyukan (*Al-Kitab Al-Muhi*) menjadi sebuah buku biasa (kitab „Adi). Arkoun berpendapat bahwa mushaf itu tidak layak untuk mendapatkan stastus kesucian. Tetapi muslim ortodoks meninggikan korpus ini ke dalam sebuah status firman Tuhan.

Pemikiran Muhammad Arkoun telah membuat peradigma baru tentang hakekat teks Al-Qur'an. Pendekatan historis Mohammed Arkoun justru menggiringnya untuk menyimpulkan sesuatu yang ahistoris. Yaitu kebenaran wahyu hanya ada pada level diluar jangkauan manusia. Mohammed Arkoun mengakui kebenaran Ummu Al-Kitab hanya ada pada Tuhan sendiri. Ia juga mengakui kebenaran dan kredibilitas bentuk lisan Al-Qur'an, tetapi bentuk itu sudah hilang selama-lamanya dan tidak mungkin ditemukan kembali. Jadi, Pendekatan historis Moammed Arkoun justru menggiringnya untuk

[112] Hasib, "Mohammed Arkoun Dan Desakralisasi Al-Qur‟an," 8.

menyimpulkan sesuatu yang ahistoris. Padahal sepanjang zaman fakta historis menunjukkan kaum muslimin sejak dahulu, sekarang dan akan datang meyakini kebenaran Al-Qur'an Mushaf Utsmani.

B. Kritik Mohammed Arkoun Terhadap Pemikiran Arab Tradisional

Perubahan merupakan suatu keniscayaan dalam kehidupan manusia. Perkembangan pemikiran yang juga mengandaikan perkembangan nalar dapat dilihat sebagai suatu respon manusia atas perubahan itu sendiri. Dengan demikian, nalar bukanlah sebuah konsep yang tetap dan tidak berubah. Nalar berubah seiring dengan perkembangan alat berpikir, temuan nalar itu sendiri. Nalar yang digunakan pada masa lalu mungkin saja sudah tidak sesuai apabila digunakan untuk menjawab realitas masa kini. Begitu juga sebaliknya, nalar yang relevan pada saat ini bisa jadi tidak tepat apabila digunakan dalam konteks masa lampau. Dalam wacana pemikiran Arab modern, paling tidak ada tiga tipe dominan. *Pertama*, tipe transformatik yang mewakili para pemikir Arab yang secara radikal mengajukan proses transformasi masyarakat Arab-Muslim dari budaya tradisi-partriarkal kemasyarakat rasional dan ilmiah. *Kedua,* tipe pemikiran reformistik yang menggunakan metode dekonstruktif. *Ketiga,* tipe pemikiran ideal-totalistik yang memiliki ciri utama yaitu bersikap dan berpandangan idealis tentang ajaran Islam yang bersifat totalistik.[113]

Metode dekonstruktif merupakan fenomena baru bagi pemikiran Arab kontemporer. Para pemikir dekonstruktif adalah para pemikir Arab yang dipengaruhi oleh gerakan pasca-strukturalisme Perancis dan beberapa tokoh pascamodern lain, seperti Jacques Lacan, Roland Barthes, Michel Foucault, Jacques Derrida, dan Hans Georg Gadamer. Pemikir *avant-garde* dalam kelompok itu adalah Mohammed Arkoun dan Mohammed Abid Jabiri. Para pemikir

[113] Wahyudi, *Islamologi Terapan* (Surabaya: Gitamedia Press, 1997), 2.

lain yang sejalan dengan Arkoun dan Jabiri adalah M. Bennis, Abdul Kebir Khetibi, Salim Yafut, Aziz Azmeh, dan Hashim Shaleh.

Mohammed Arkoun memiliki keprihatinan yang mendalam atas perkembangan pemikiran Islam dewasa ini yang menurutnya beku, tertutup, dan dogmatis yang menyuburkan fundamentalisme Islam. Menurutnya, hal itu disebabkan oleh redupnya warisan tradisi filsafat sehingga penerimaan tradisi Islam terjadi tanpa penelaahan kritis. Ia melihat perlunya metode kritik untuk membaca sejarah pemikiran Arab-Islam. Untuk itu, ia memanfaatkan pendekatan dan metodologi ilmu sosial dan konsep pascamodern seperti mitos dari Ricoeur, wacana (*discourse*) dan epistémé (*système de pensée*) yang dikembangkan Foucault, serta dekonstruksi yang dikemukakan Derrida. Metode dekonstruksi ini adalah salah satu dari metode yang digunakan Arkoun dalam memikirkan kembali Islam.[114]

Menurut Arkoun, Islam bukanlah agama yang terorganisasi secara kaku dan dogmatis. Dalam perjalanan historisnya melalui jalur kekuasaan, Islam telah menjadi dogma mati untuk kepentingan kekuasaan itu sendiri. Oleh karena itu, dari sudut pandang sejarah, pemikiran Islam telah mandek, terkotak-kotak, tertutup, sempit, dan logosentris. Baginya, pemikiran Islam tidak lagi mau menerima perubahan dalam prosedur dan kegiatannya. Umat Islam harus mengakui bahwa selama empat abad pemikiran Islam tidak berdenyut sebagaimana pemikiran Eropa. Pemikiran Islam hanya mengulang-ulang sikap akal religius skolastik yang konservatif, sebagaimana yang digunakan selama abad pertengahan, tanpa bergeser sedikit pun dari posisi ini ke posisi modern.[115]

Oleh karena itu, Arkoun mencanangkan sebuah proyek besar yang disebutnya kritik nalar Islam dan pembukaan kembali pintu ijtihad. Dalam kenyataannya, ijtihad hanyalah

[114] Arkoun, *Nalar Lslami Dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan Dan Jalan Baru*, 9–103.
[115] Mohammed Arkoun, *Al-Islam:Al-Akhlaq Wa Al-Siyasah, Terjemahan Hashim Saleh* (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumy, 1990), 83.

memenuhi tuntutan ideologis dari penguasa. Oleh karena itu, Arkoun mengusulkan agar tugas ijtihad diperluas lagi dengan usaha kritik nalar Islam. Titik sentral pemikiran Arkoun terletak pada kata kunci kritik epistemologis. Istilah itu digunakan dalam berbagai karyanya meskipun dalam konteks yang berbeda-beda. Pemahaman dan makna kritik epistemologis dalam konsepsinya terasa lebih tajam, lantaran kritik epistemologis itu ditujukan pada bangunan keilmuan berbagai ilmu agama secara keseluruhan. Sifat utama pemikiran Arkoun adalah penggabungan antara dunia Barat dan dunia Islam, sesuai dengan apa yang menjadi cita-citanya, yaitu pemaduan tertentu dari berbagai cara berpikir yang berbeda.

Usaha pemaduan kedua unsur itu, unsur yang paling mulia dalam pemikiran islami (nalar islami) dan unsur yang paling berharga dalam pemikiran Barat yang modern (nalar modern), menjadi cita-cita yang melatarbelakangi segala kegiatan dan karyanya, yaitu pemaduan tertentu dari berbagai cara berpikir yang berbeda. Dasar epistemologi dan metodologi Arkoun diambil dari rasionalisme Descartes dan kritisisme Kant, strukturalisme de Saussure, semiotik Barthes, Hjemslev, dan Greimas serta "aliran Paris". Selain itu, konsep mitos dari Ricoeur, wacana (discourse) dan epistémé dari Foucault, dan dekonstruksi Derrida dimanfaatkan pula.

Pada Descartes dan Kant, teori kebenaran didasarkan pada aspek penalaran logis, konsisten, dan jelas berpusat pada subjek, bukan pada metode pengujian eksperimental. Kendati mengkritik logika empirisme-positivisme, Kant sesungguhnya sangat mengagumi kehebatan penalaran sesuai dengan logika yang memiliki kejelasan dan keruntutan dalam kerjanya. Oleh karena itu, dalam seluruh bangunan filsafatnya, Kant sangat dipengaruhi oleh formula bahasa logika. Contoh yang paling mencolok adalah etikanya yang terkenal dengan konsep *categorical imperative*. Disitu Kant berpendapat bahwa untuk mengetahui perbuatan

baik dan buruk, sesungguhnya manusia tidak harus merujuk kepada Kitab Suci, tetapi cukup dengan menggunakan akal kritis dan akal praktis.[116]

Ricoeur merumuskan mitos sebagai simbol sekunder yang membicarakan kenyataan manusia. Oleh karena itu, mitos bukanlah sesuatu yang harus ditinggalkan demi memodernkan pemikiran manusia. Yang harus ditinggalkan adalah penyalahgunaan mitos. Arkoun mengambil alih teori itu. Menurutnya, seperti juga berbagai kisah dalam Al-kitab, wacana Al-Qur'an bersusunan mistis. Dalam keadaan sosial-historis, wacana Al-Qur'an berubah menjadi korpus tertutup. Foucault memberikan pengertian tentang epistem (*epistémé*) sebagai cara memandang dan memahami kenyataan. Manusia pada tiap-tiap zaman menangkap kenyataan dengan cara tertentu. Oleh karena itu, manusia juga membicarakannnya dengan cara tertentu pula.

Cara manusia membicarakan kenyataan itu disebutnya sebagai wacana. Foucault membagi tiga rentang epistem yang digunakan manusia Eropa: epistem zaman klasik, zaman tengah (*Rennaissance*), dan zaman pasca klasik. Arkoun mengadaptasi pemikiran Foucault dengan menerapkan konsep epistem pada pembagiannya atas tiga jenjang sejarah terbentuknya akal Arab-Islam: zaman klasik, zaman skolastik, dan zaman modern. Walaupun Arkoun tidak mengambil alih semua pandangan filsafat Foucault, istilah epistem, wacana (*discourse*), dan arkeologi mendapat makna khusus darinya dan sering muncul dalam uraiannya.

Derrida mengetengahkan proses kritik dari dalam yang disebutnya dekonstruksi atau pembongkaran. Proses pembongkaran yang mendapat perhatian khusus Derrida adalah yang tak dipikirkan dan yang tak terpikir. Derrida mengatakan bahwa dekonstruksi menawarkan tekstualitas (*écriture*), meniadakan pengarang, mengalihkan sejarah dari tradisi ke dalam

[116] Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (London: Burn and Oats lmt, 1968), 216–17.

intertekstualitas, dan merayakan (*celebrates*) pembaca. Jadi, secara singkat dekonstruksi dapat dicirikan sebagai proses kritik dan metakritik spontan terhadap teks yang merupakan rajutan jejak/bekas (*trace*) untuk menafsirkan makna (maksud) yang tercangkok (*grafted*) antar rajutan jejak, tetapi tidak ada hasil penafsiran yang merupakan tafsiran akhir.

Jejak Derrida dalam pemikiran Arkoun juga sangat tebal. Logosentrisme, dekonstruksi (*la déconstruction*), yang terpikirkan (*le pensable*), dan yang tak terpikirkan (*l'impensé*) merupakan istilah yang dikembangkan Derrida dan sangat tampak dalam sejumlah tulisan Arkoun. Dalam uraiannya tentang nalar Islam, Arkoun selalu menekankan logosentrisme, dalam arti bahwa manusia tidak dapat berpikir di luar tradisi kebahasaan tertentu (adanya keterpusatan pada logos). Melalui pembongkaran teks Derrida, Arkoun berusaha menemukan kembali makna yang menjadi tersingkir atau terlupa akibat penutupan dan pembekuan yang dialami pemikiran Islam.[117]

Apabila kita membandingkan perkembangan nalar di Eropa dengan perkembangan nalar di dunia Arab atau Islam, akan tampak sekali kontras diantara keduanya. Perkembangan nalar yang sangat dinamis dan revolusioner seperti yang terjadi di Italia, Perancis, Inggris, dan Spanyol semenjak abad ke-16 tidak terjadi pada banyak masyarakat Arab atau Muslim. Kaum muslimin dapat dikatakan telah mengabaikan langkah besar yang dilakukan oleh nalar untuk terus mengupayakan otonominya dan meningkatkan fungsinya. Dari sudut pandang sejarah, pemikiran Islam dapat dikatakan telah mengalami stagnasi dalam arti tidak mau menerima berbagai macam perubahan.

Semenjak abad ke-16 hingga kini pemikiran Islam boleh dibilang tidak berdenyut. Berangkat dari kegusaran mandeknya pemikiran Islam, Arkoun kemudian mengajukan apa yang disebutnya sebagai "proyek kritik nalar Islam" yang terkandung dalam bukunya *Pour*

[117] Benjamin, *What Is Deconstruction*, 30–36.

une critique de la raison islamique dalam bahasa Perancis dan buku yang semula diterjemahkan ke dalam bahasa Arab menjadi *Naqdu al-'Aqlî al-Islâmý*, kemudian diterjemahkan menjadi *Tarîkhiyah al-Fikr al-`Arabi al-Islâmi* (historisisme pemikiran Arab Islam).

Arkoun berfokus pada masalah pembacaan terhadap tradisi Arab-Islam. Tesis Arkoun berangkat dari masalah pembacaan sejarah atau problem historisisme dan masalah interpretasi (hermeneutik). Arkoun bermaksud melihat semua fenomena sosial budaya melalui perspektif sejarah, yaitu masa lalu harus dilihat tingkatan sejarahnya. Pencarian sejarah harus dibatasi menurut runtutan kronologis dan fakta nyata. Artinya, penyejarahan berperan sebagai metode rekonstruksi makna melalui penghapusan relevansi antara teks dan konteks. Jika metode ini digunakan dalam berbagai teks agama, yang diperlukan adalah makna baru yang secara potensial bersembunyi didalamnya.[118]

Bagi Arkoun, penafsiran yang utuh melihat keterkaitan dimensi bahasa pemikiran dan sejarah. Untuk menjalankan penafsiran yang hermeneutis ini untuk Arkoun jalan pertama yang harus ditempuh adalah dengan memilah dan menunjukkan mana teks pertama atau teks pembentuk dan mana teks hermeneutis. Arkoun ingin mengembalikan pemikiran Islam ke wacana Al-Qur'an seperti sediakala yang terbuka terhadap berbagai pembacaan dan dengan demikian terbuka pula terhadap berbagai pemahaman.

Kesulitan yang dirasakan Arkoun dalam proyeknya ini adalah ternyata Al-Qur'an sebagai teks pertama atau peristiwa pertama telah tertimbun sedemikian rupa oleh pemikiran Islam yang berwujud berbagai macam literatur yang merupakan teks kedua atau teks

[118] Mohammed Arkoun, *Al-Fikr Al-Islami:Qiraat Al-Ilmiyyah*, trans. Hashim Shaleh (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumy, 1987), 14.

hermeneutis. Timbunan itu sedemikian rupa sehingga menghalangi pembaca untuk memahami Al-Qur'an dalam keadaannya seperti sediakala.[119]

Disamping menunjukkan hubungan antara pemikiran dan sejarah, Arkoun juga menunjukkan hubungan yang tak terpisahkan antara pemikiran dan bahasa. Setiap pemikiran keislaman, di samping merupakan cermin dari dinamika pergumulan realitas sosiohistoris pada tititk sejarah tertentu, juga terumuskan, terkonsepsikan, dan terungkapkan dalam bahasa tertentu. Apa yang dilakukan oleh Arkoun adalah contoh bagaimana mengolah Al-Qur'an dengan alat bantu hermeneutik.

Tradisi hermeneutik memusatkan perhatian pada tiga aspek: teks, konteks, dan kontekstualisasi dalam sebuah lingkaran yang tidak terputus. Artinya, ketika seorang melakukan penggalian dan sekaligus reproduksi makna, ketiga aspek itu harus dilibatkan tanpa terputus. Ketika menggali makna teks, seseorang harus memperhatikan konteks tempat teks itu muncul dan bagaimana dipahami sehingga dapat melakukan pemaknaan kembali teks yang dimaksud dalam konteks yang berbeda. Dalam hal ini, Arkoun memaparkan bahwa harus selalu ada keterkaitan antara Bahasa, Pemikiran, dan Sejarah.

Umat Islam dan umat beragama pada umumnya, perlu menyadari sepenuhnya adanya hubungan dialektis di antara ketiganya. Tidak ada pemikiran keagamaan apapun yang terlepas sama sekali dari bahasa dan sejarah. Dalam kaitan dengan Al-Qur'an, Arkoun menegaskan bahwa kitab suci kaum muslimin itu merupakan perkataan, fenomena bahasa, kebudayaan, dan keagamaan yang lahir dalam suasananya sendiri sehingga tidak akan melahirkan berbagai makna kecuali jika dimasukkan dalam konteksnya dan pada gilirannya

[119] Mohammed Arkoun, *Al-Fikr Al-Islamy:Naqd Wa Al-Ijtihad*, trans. Hasyim Shalih (London: Dar asSaqi, 1990), 232.

melahirkan satu penstrukturan kesadaran. Terlebih pada kenyataannya Al-Qur'an merupakan teks keagamaan yang dimaksudkan untuk dibaca dan dihayati.

Menurut hemat penulis, karya Arkoun penting ditelaah terutama karena menawarkan suatu metodologi kritis. Untuk memahami karyanya, penulis berupaya untuk memusatkan perhatian pada aspek dekonstruksi dari kajiannya atas teks Islam. Dengan pendekatannya yang kritis, Arkoun berhasil menjelaskan bahwa sejarah pemikiran Islam dikuasai dua kecenderungan, yaitu untuk menyakralkan teks serta tradisi dan membongkar penyakralan itu.

Pemikiran Islam membutuhkan interaksi antara universalisme dan pluralisme. Krisis lembaga agama mengindikasikan secara kuat bahwa sampai sejauh ini agama cenderung hadir sebagai sosok yang otoriter. Pesan agama yang pada awal kehadirannya dalam sejarah lebih cenderung pada upaya pembebasan, hilang oleh proses historis yang mendistorsinya. Krisis itu timbul karena agama berubah menjadi sebuah hierarki kelembagaan, yang berkuasa adalah wewenang tertentu yang berhak berkata mengenai kebenaran, mengatasnamakan otoritas mutlak, apakah itu atas nama Tuhan, pihak yang berkuasa, atau lainnya.

Ketika agama mengalami proses pelembagaan yang berlebihan, yang terjadi adalah pembungkaman kekayaan tafsir. Diluar tafsir resmi yang diakui oleh lembaga yang berwenang, mustahil untuk mengakui kebenaran tafsir lain. Kitab suci yang semula terbuka kepada semua tafsir berubah menjadi satu tafsir (*monophonic exegesis*). Jika demikian, kemudian lahir semacam lembaga inkuisisi (*mihnah*) pada masa al-Makmun untuk kasus Islam, atau pada masa Reformasi untuk kasus Kristen.[120]

[120] Herdi SRS dan Ulil-Abshor-Abdalla, "Meruntuhkan Hegemoni Tafsir, Menghidupkan Kembali Teks," *Ulumul Qur`an* 5 (n.d.): 84–85.

Hal itu menunjukkan bahwa ketika telah menjadi sebuah Lembaga yang dimonopoli oleh otoritas tertentu, agama akan kehilangan wataknya sebagai pembebas. Dampak lain dari penafsiran tunggal adalah kesulitan interpretasi baru dan segar. Itulah sebabnya, tafsir ulang yang baru dan segar serta kontekstual dengan perkembangan zaman dan masyarakatnya menjadi keharusan. Hanya dengan reinterpretasi yang kontekstual dan terus-menerus, agama akan terbuka bagi perubahan zaman dan pembaruan serta terhindar dari otoriterisme yang memandulkan masyarakatnya sendiri. Dominasi sebuah diskursus keagamaan atas diskursus keagamaan lain mengandaikan adanya sebuah struktur hierarkis penafsiran yang menempatkan diskursus keagamaan yang dominan itu pada posisi pusat dan menempatkan diskursus keagamaan lain yang ditundukkan pada posisi pinggiran (*peripheri*). Struktur hierarkis ini tidak hanya mengeksklusi diskursus keagamaan tertentu, namun juga menundukkan, menyubordinasikan, dan merepresinya.[121]

Untuk itu, diperlukan suatu strategi untuk melakukan pembalikan struktur hierarkis penafsiran tersebut, untuk melakukan delegitimasi atas klaim pusat, origin, dan primer dari diskursus yang dominan. Strategi yang sangat bermanfaat untuk melakukan reinterpretasi atas proses pelembagaan agama yang berlebihan adalah metode dekonstruksi. Dekonstruksi tidak merupakan sebuah diskursus, dalam artian sekumpulan pernyataan yang mengarahkan dan membentuk praktik-praktik itu. Dekonstruksi juga bukan berupa metode yang terdiri dari seperangkat aturan formal untuk menganalisis praktik-praktik diskursif dan nondiskursif.[122]

Dekonstruksi lebih merupakan sebuah strategi untuk memperlihatkan ambiguitas sebuah diskursus dengan jalan menelusuri gerakan-gerakan paradoksal yang terdapat di

[121] Rudy Harisyah Alam, "Perspektif Pasca-Modernisme Dalam Kajian Keagamaan," *Ulumul Qur`an* 5 (1994): 33.

[122] Jonathan Culler, *On Deconstruction:Theory and Criticism after Structuralism* (London: Jonathan Routledge and Kegan Paul, 1987), 156.

dalam diskursus itu sehingga tiap-tiap unit diskursus menyubversikan dasar-dasar asumsi yang dimilikinya sendiri. Ambiguitas yang terdapat di dalam teks dan interpretasi atas teks terkait dengan persoalan makna dalam hubungannya dengan teks. Teks menurut Derrida tidak memiliki makna literal, karena hal ini mengandaikan kehadiran diri (*self-presence*) yang absolut dari makna. Padahal, teks (penanda) sebagai sebuah representasi tidak pernah dapat menghadirkan ulang (*representing*) kehadiran dari makna (penanda) yang ditunjuk oleh teks tersebut. Teks berperan untuk membedakan (*to differ*) dan sekaligus menunda (*to defer*) sebuah makna.

Dengan melakukan signifikasi (penandaan) pada sebuah makna, teks sekaligus menunjukkan ketidakhadiran sebuah makna lainnya. Namun, selanjutnya dengan melakukan penandaan pada sebuah makna, teks juga sekaligus menunda kehadiran makna tersebut, yang tersisa adalah jejak (*trace*) dari makna yang ditunjuk. Gerak tanda membedakan dan menunda ini yang disebut Derrida sebagai *differance*. Dengan menekankan bahwa setiap teks (keagamaan) adalah jejak yang senantiasa menunjuk kepada teks-teks lainnya, sekaligus menegaskan penolakan atas klaim bahwa sebuah diskursus keagamaan dapat memiliki akses langsung kepada makna *asali* sebuah teks. Klaim inilah yang mengukuhkan posisi dominan sebuah diskursus atas diskursus lainnya.

Dengan mengubah struktur hierarkis penafsiran, dekonstruksi menempatkan diskursus-diskursus dalam suatu posisi yang sejajar (*co-existence*). Diskursus-diskursus keagamaan yang ditundukkan membentuk struktur resistensi bersama terhadap diskursus yang dominan. Dengan meruntuhkan struktur hierarkis yang membentuk suatu hubungan dominasi-subordinasi diskursus-diskursus keagamaan yang ditundukkan dapat meruntuhkan peran legitimasi dan jastifikasi relasi-relasi kuasa represif yang ditopang oleh diskursus

keagamaan yang dominan itu. Karena relasi kuasa tidak dapat bertahan tanpa ada diskursus yang menopangnya, maka relasi-relasi kuasa represif itu akan ditransformasikan menjadi relasi-relasi kuasa dalam bentuknya yang positif.

Penggunaan strategi dekonstruksi yang dikembangkan oleh Derrida secara komplementer di wilayah studi pemikiran Islam, dapat membentuk sebuah perspektif studi Islam yang kritis dan praktis. Kritis artinya melibatkan diri pada investigasi historis atas praktik-praktik keagamaan yang bersifat diskursif maupun sosial, guna menyingkap suatu wilayah bekerjanya relasi-relasi kuasa. Adapun praktis berarti bahwa perspektif ini menyediakan suatu "ontologi historis" diri kita sendiri dalam suatu wilayah relasi-relasi kuasa, terutama untuk terlibat dalam perjuangan mentransformasikan bentuk-bentuk represif dari relasi kuasa-kuasa kepada bentuknya yang positif.

Dengan strategi dekonstruksi, perspektif ini tidak hanya menawarkan kepada kita suatu cara untuk membaca tek, tetapi juga memberikan suatu arahan kepada suatu sikap, etos, dan prinsip saling mengakui serta menghargai keberadaan yang lain. Jika metode ini diterapkan ke dalam teks-teks agama, maka pertama-tama yang harus dilakukan adalah memisahkan hubungan monolinier antara teks dan makna tafsirnya. Keyakinan bahwa ada hubungan yang final antara suatu teks dengan tafsir tertentu harus dibongkar. Karena keyakinan semacam itu akan menimbulkan dampak negatif. Diantaranya :

1. Fanatisme terhadap tafsir tertentu serta menolak kemungkinan keabsahan tafsir yang lain.
2. Akan menutup kemungkinan terbukanya teks terhadap berbagai penafsiran. Dengan tertutupnya keragaman tafsir itu, sebuah teks akan mengalami semacam pembusukan.

3. Suatu teks yang telah dibekukan melalui peresmian satu tafsir saja akan menyebabkan teks itu tidak bermakna lagi dalam menghadapi derasnya perubahan sosial pada zaman modern dewasa ini.[123]

Dekonstruksi terhadap teks berarti membuka kemungkinan terhadap keragaman tafsir atas suatu teks. Dekonstruksi teks juga membawa konsekuensi lain yang lebih bersifat sosiologis, yakni membongkar monopoli tafsir pada otoritas tertentu yang berbicara mengenai kebenaran tunggal atas nama Tuhan, Negara, atau penguasa. Dengan mengandaikan adanya otoritas tertentu, maka berarti juga mengandaikan transenden. Jika kita menepikan transenden terbukalah berbagai kemungkinan untuk keragaman tafsir. Tafsir menjadi sesuatu yang relatif demokratis, sehingga kebenaran tidak menjadi monopoli satu tafsir tertentu. Pemahaman mengenai kebenaran tunggal ini sebenarnya berkaitan dengan asumsi akan adanya transenden yang mengetahui segala-galanya atas teks, sehingga tafsir yang diproduksinya memiliki kewenangan tunggal atas daerah kebenaran.

Arkoun mendekonstruksi transenden melalui konsep mengenai historisitas logos sehingga kewenangan tunggal itu kehilangan daya dukungnya sehingga muncul alternatif pluralitas tafsir. Dalam konteks pluralisme itulah, hegemoni tafsir diruntuhkan dan teks menjadi hidup kembali serta terbuka atas semua tafsir. Dengan demikian, runtuh pula pembekuan teks pada agama dan ideologi yang menjadi awal mula dari kebekuan pemikiran selama ini. Kemungkinan untuk melakukan diskursus atas teks-teks keagamaan terkuak secara demokratis.

Konsekuensi yang baik adalah kehidupan keagamaan umat manusia menjadi relatif lebih kritis, pluralistis, dan dinamis. Arkoun memanfaatkan metode dekonstruksi ini untuk

[123] Ulil-Abshor-Abdalla, "Meruntuhkan Hegemoni Tafsir, Menghidupkan Kembali Teks," 87.

melakukan rekonstruksi kembali tradisi keilmuan klasik Islam. Dengan metode pembongkaran ini, akan terlihat lapisan-lapisan pengetahuan yang telah tertimbun oleh ortodoksi-ortodoksi, setelah itu diadakan pemilihan mana yang penting dan mana yang tidak penting dalam kajian Islam. Studi elaboratif yang diajukan Arkoun agak berbeda dengan apa yang ditawarkan pemikir-pemikir Islam lainnya.

Kecenderungan berpikir banyak diwarnai oleh strukturalisme, pascanstrukturalisme, bahkan dekonstruksionisme yang memiliki gaya penitikberatan pada analisis linguistis. Dalam banyak karya ilmiahnya, Arkoun menggunakan tiga paradigma di atas untuk membaca dan memahami Islam dan juga, yang lebih penting lagi adalah untuk merumuskan kembali Islam.[124] Pantas dicatat bahwa dekonstruksi tidak mungkin dilakukan tanpa kesiapan pengetahuan akan sejarah, baik yang menyangkut tradisi Islam yang masih tersembunyi maupun tradisi yang sudah tercemar oleh unsure-unsur luar. Dalam proses ini, Arkoun berusaha menekankan kembali makna yang tersingkir atau terlupa karena sekian banyak proses penutupan dan pembekuan yang dialami pemikiran Islam.

Arkoun menegaskan bahwa dekonstruksi harus disertai dengan rekontruksi suatu wacana yang meninggalkan keterbatasan pembekuan, dan penyelewengan wacana sebelumnya. Pencarian hubungan teks Islam dengan dekonstruksi dilakukan dengan mencari atau menjejaki teks-teks Derrida secara spesifik yang berkenaan dengan analisis pada teks Islam secara khusus. Arkoun berupaya membalikkan hierarki keutamaan dua konsep berpasangan. Membalikkan hierarki keutamaan dua konsep berpasangan adalah salah satu dari ciri dekonstruksi. Namun, berlawanan dengan Derrida, Arkoun tetap mempertahankan adanya suatu "petanda transendental". Ia berpendapat bahwa bahasa lisan adalah bentuk

[124] Fachri Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1986), 10.

bahasa yang lebih awal dan lebih asli daripada bahasa tulis. Kemudian terjadilah peralihan dari bahasa lisan ke bahasa tulisan, yang menandai sesuatu yang penting.[125]

Arkoun berpendapat bahwa kita sepatutnya mengkritik model-model penalaran Islam tradisional yang mengacaukan interpretasi tradisional yang berakar pada sejarah dengan isi pewahyuan ilahi. Dia menyarankan kaum Muslim untuk mendekonstruksikan tata pikir masa lalu dan interpretasi atas teks-teks suci. Kebiasaan penalaran Islam yang diturunkan harus didekonstruksikan dan teks-teks suci harus terbuka terhadap penelitian historis dan linguistik modern. Karena itu, ia memanfaatkan metode dekonstruksi ini untuk melakukan rekonstruksi kembali tradisi keilmuan klasik Islam. Ia yakin bahwa tanpa rangsangan dan disiplin keterbukaan melalui pertemuan dengan hasil-hasil pemikiran modern, standar pengetahuan Islam di antara ulama tradisional dan para Islamis akan menurun.

Menurut Arkoun, jika dilihat dari sudut perkembangan filsafat kontemporer dan perubahan zaman yang disebabkan oleh berkembangnya ilmu pengetahuan sejak abad ke-16, sebenarnya studi Islam tidak dapat melepaskan diri dari pengaruh perkembangan ilmu pengetahuan dan perjumpaan budaya global tersebut. Dalam studi Islam jika saja istilah Islam diberi makna yang luas, yakni suatu bentuk respons filosofis terhadap perkembangan ilmu dan budaya rumusan-rumusan yang dimunculkan masih terlalu jauh dari apa yang diharapkan. Ibaratnya, masih seperti air dan minyak. Dijauhinya pemikiran filosofis di lingkungan studi Islam, menurut Rahman merupakan *intellectual suicide*, sedangkan menurut Hassan Hanafi pemikiran Islam masih terlalu "terbelenggu" oleh teks sehingga kurang peka merespon realitas perkembangan zaman. Arkounlah yang tampaknya paling vokal mengkritik jantung pemikiran dan studi Islam.

[125] Seyyed Hossein Nasr, *Islam Tradisi Di Tengah Kancah Dunia Modern* (Bandung: Pustaka Pelajar, 1994), 91.

Sebagai seorang pemikir pasca modernis, Arkoun memiliki pandangan-pandangan yang sangat sulit dicerna, apalagi epistemologinya. Untuk memahami pemikirannya secara menyeluruh, kita perlu mendalami ilmu pengetahuan mutakhir yang berkembang terutama di Perancis seperti linguistik, antropologi, semiotika, serta berbagai gagasan dan pendekatan wacana pasca modernis yang sangat diakrabi oleh Arkoun.

Arkoun menggunakan bahasa yang rumit dalam karyanya. Seperti dikemukakannya sendiri, hampir mustahil mengungkapkan gagasan dalam bahasa bangsa yang belum memikirkannya. Dalam hal ini, Arkoun mengikuti tradisi Perancis tertentu. Salah satu aspek dari kesulitan bahasa Arkoun adalah kecenderungannya menggunakan aneka istilah dan ungkapan tanpa rumusan yang jelas atau dalam berbagai arti yang berbeda. Hal itu antara lain disebabkan banyaknya sumber rujukan yang digunakan secara *variative*.[126]

Derrida memberikan pengaruh yang sangat jelas kepada Arkoun. Arkoun sering menjadikan daerah yang tak terpikirkan dan yang tak terpikir (l'impensable) sebagai sasaran analisisnya. Dia menjelaskan bahwa teks-teks karya pemikiran Islam yang klasik lahir dari kebudayaan dan cara pemikiran tertentu dan pada gilirannya memperkuatnya. Dengan proses pembongkaran Derrida, Arkoun berusaha menemukan kembali makna yang menjadi tersingkir atau terlupa karena sekian banyak proses penutupan dan pembekuan yang dialami pemikiran Islam. Kendati begitu banyak mengacu kepada Derrida, Arkoun mempunyai pendirian yang sangat bertentangan dengan dua visi Derrida. Pertama, Derrida meradikalkan pandangan adanya suatu "benda" dalam kenyataan, yaitu di luar teks.[127]

[126] Johan Hendrik Meuleman, *Beberapa Catatan Kritis Tentang Karya Mohammed Arkoun Tradisi, Kemodernan Dan Metamodernisme* (Yogyakarta: Lkis, 1996), 153–54.
[127] Mohammed Arkoun, *Modernitas Dalam Pemikiran Islam* (Surabaya: Pustak Pelajar, 2006), 145.

Derrida menyatakan bahwa tidak ada acuan sama sekali di luar teks. Objek pembicaraan atau yang oleh filsuf terdahulu disebut kenyataan, baru diciptakan oleh dan di dalam teks atau sehimpunan teks yang saling mempengaruhi. Kedua, Derrida merumuskan bahwa tidak ada petanda transendental. Artinya, tidak ada sesuatu di luar, di seberang sana teks. Jika anggapan Derrida diterapkan pada teks-teks wahyu, implikasinya adalah bahwa tidak ada kebenaran ilahi, tidak ada Allah di belakang teks wahyu. Arkoun menyangkal pemikiran Derrida di atas.

Terhadap pendapat Derrida yang pertama, Arkoun menyatakan bahwa wacana Al-Qur'an kemudian menjadi tertutup dan beku dalam korpus resmi tertutup, lalu korpus-korpus tafsiran yang menghasilkan berbagai karya tafsir, fikih dan teologi berasal dari Kalam Allah dalam hal ini, ia justru dipengaruhi antropolog Inggris, Jack Goody menurut Meuleman, Derrida membicarakan persoalan filosofis, sedangkan Goody membicarakan suatu persoalan antropologis. Pertentangan-pertentangan berlandaskan agama terletak pada tataran tanda-tanda kebahasaan, ritual, kesejarahan, dan kesenian yang mengacu pada Transendensi yang sama. Arkoun mengemukakan anggapan yang mengandung tiga unsur penting: *pertama*, Arkoun menghubungkan proses pembekuan dan penutupan dalam penafsiran Al-Qur'an dengan pengalihannya dari bentuk lisan ke bentuk tertulis. *kedua*, Arkoun beranggapan bahwa dalam pemikiran manusia terjadi peralihan dua cara pemakaian bahasa; ketiga, ia berpendapat bahwa bahasa lisan adalah bentuk bahasa yang lebih awal daripada bahasa tulis.[128]

Arkoun mempermasalahkan proses pembekuan dalam penafsiran Al-Qur'an. Arkoun menganggap peralihan dari bentuk lisan ke bentuk tulis adalah unsur yang sangat penting.

[128] Mohammed Arkoun, *Pemikiran Islam: Antara Nalar Dan Wahyu* (Surabaya: Pustaka Pelajar, 2004), 25.

Pencatatan pemikiran manusia secara tertulis adalah salah satu faktor utama dari pembekuan. Dalam pemikiran manusia terjadilah peralihan dari kalam kenabian ke wacana pengajaran atau akademis. Kalam kenabian membicarakan situasi keberadaan, cinta kasih, hidup dan mati.[129] Yang pertama bersifat terbuka pada konteks yang beraneka ragam. Yang kedua cenderung membekukan makna dalam penafsiran kaku yang menolak penafsiran lain. Sebagai hasil dari peralihan tersebut, "teks" menjadi "preteks" (dalih), yang sering hanya diulangi dan tidak dipikirkan secara mendalam dan yang berfungsi sebagai pengabsahan kekuasaan kelompok tertentu. Akhirnya, peralihan dari kalam kenabian ke wacana pengajaran dikaitkan Arkoun dengan peralihan dari bahasa lisan ke bahasa tulis.[130]

Dalam rangka itu, Arkoun berulang kali menulis bahwa bahasa lisan lebih awal dan lebih asli daripada bahasa tulis. Derrida menggarisbawahi keutamaan bahasa tulis terhadap bahasa lisan dalam rangka menentang pendirian filsafat tradisional yang menekankan prioritas subjek (pemakai-pembicara, penulis, pendengar, pembaca-teks) terhadap teks dan prioritas petanda terhadap penanda. Namun, Arkoun mengaitkan persoalan filosofis di atas dengan persoalan antropologis yang beranggapan bahwa masyarakat berbahasa tulis muncul setelah masyarakat lisan.

Derrida menolak adanya petanda terakhir. Bahasa, menurut Derrida adalah metafora yang tidak mempunyai rujukan final. Makna muncul karena pertukaran metafora. Makna akan berubah ketika para pelakunya berubah. Makna selalu bersifat dinamis dan relasional. Oleh karena itu rujukannya bersifat tak terbatas. Terhadap pendapat Derrida yang kedua itu, Arkoun justru tidak menolak konsep petanda transendental atau transenden terakhir, yang sangat bertentangan dengan anggapan Derrida. Untuk mencari petanda terakhir ini,

[129] Mohammed Arkoun, *Pluralisme Dan Islam* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), 112.
[130] Mohammed Arkoun, *Islam Dan Pemikiran Kritis* (Serambi, 2002), 67.

Arkoun menempuh langkah membongkar Surat al-Fâtihah yang dibaca dengan metode yang diajukannya. Dengan menggunakan teori dekonstruksi teks ini, diharapkan akan terkuak dan terbongkar kerangka Islam. Setelah terlihat kerangka Islam, kita dapat melihat dan membedakan mana yang Islam dan mana yang bukan unsur Islam. Selain itu, dengan dekonstruksi teks kita juga dapat memasukkan hal-hal yang belum dipikirkan dan hal-hal yang tidak mungkin atau dilarang dipikirkan kedalam Islam. Jika Derrida berhenti pada dekonstruksi, Arkoun menegaskan bahwa dekonstruki harus disertai dengan rekonstruksi (pembangunan kembali) suatu wacana yang meninggalkan keterbatasan, pembekuan, dan penyelewengan wacana sebelumnya. Melalui upaya dekonstruksi-konstruksi, pemistikan, pemitologisan, dan pengideologian ditiadakan dan pemitosan serta pengidean dipulihkan. Jalan yang ditempuh adalah, *pertama*, ijtihad; dan, *kedua*, kritik akal islami dengan seluruh makna kritik.[131]

Untuk mencari petanda terakhir ini Arkoun menempuh dua langkah, yaitu eksplorasi historis dan eksplorasi antropologis. Untuk eksplorasi historis, Arkoun memilih karya Fakhr ad-Din ar-Râzi untuk membaca kembali salah satu khazanah tafsir klasik dan mencari petanda terakhir di dalamnya. Lewat eksplorasi antropologis, Arkoun ingin mencari petanda terakhir dengan teoriteori tentang mitos, yang memperlihatkan bagaimana bahasa dipakai dalam berbagai simbol, yang ditunjukkan oleh Surat al-Fatihah yang dibaca dengan metode yang diajukannya.[132]

Evaluasi kritis yang bisa kita ajukan untuk Arkoun adalah bahwa Arkoun ingin menjelajah ke mana-mana dalam merealisasikan proyeknya. Hal ini membingungkan para

[131] Mohammed Arkoun, *Menggugat Teologi Keislaman: Kritik Atas Pemikiran Tradisional* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2003), 88.
[132] St Sunardi, *Membaca Quran Bersama Mohammed Arkoun, Dalam Johan Hendrik Meuleman, Tradisi, Kemodernan Dan Metamodernisme.* (Yogyakarta: Lkis, 1996), 76–77.

pemerhatinya, terutama para pemula. Pada saat yang bersamaan, Arkoun tidak memikirkan masalah keterbatasannya sebagai kritikus Islam, di samping keterbatasan ruang dan waktu yang dimiliki. Arkoun banyak sekali menerbitkan uraian metodologis dan epistemologis. Karya-karyanya dapat dianggap sebagai pekerjaan pengantar, tetapi belum menawarkan suatu teologi Islam yang baru. Sumbangan pemikirannya memang kontroversial bagi sebuah wacana internal Islam.

Kebanyakan tulisan Arkoun memusatkan perhatian pada berbagai teks dari tokoh klasik yang besar atau juga beberapa tokoh kontemporer yang mewakili tradisi besar tertentu. Disatu sisi, Arkoun melewati batas tradisi studi Islam karena banyak meminjam berbagai unsur dari filsafat, ilmu-ilmu sosial, dan humaniora Barat yang belum diterapkan dalam studi Islam terdahulu. Dekonstruksi terhadap teks berarti membuka kemungkinan terhadap keragaman tafsir atas suatu teks. Arkoun menerapkan pendekatan ini untuk membaca kembali wacana Islam. Langkah yang telah dilakukannya ini memberikan sumbangan yang cukup penting dan membawa suasana baru bagi perkembagan pemikiran Islam di Indonesia, sebagai Negara berpendudukan mayoritas muslim.

Apa yang diupayakan Arkoun ini bisa diterapkan untuk melakukan rekonstruksi terhadap tradisi keilmuan pada berbagai bidang kajian dan studi agama lainnya (Kristen, Yahudi, Budha, dan Hindu). Untuk menyatukan titik temu antar berbagai aliran dan agama, Arkoun menyarakankan untuk menghindari pencampuradukan antara kebenaran sosiologis (pendapat mayoritas masyarakat) dan kebenaran yang benar (perdebatan dan pergulatan jiwa). Satu-satunya jalan yang ditempuh adalah dengan cara ilmiah dan teknis.

C. Dekonstruksi Hubungan Agama dan Negara

Apabila kita membandingkan perkembangan nalar di Eropa dengan perkembangan nalar di dunia Arab atau Islam, akan tampak sekali kontras di antara keduanya. Perkembangan nalar yang sangat dinamis dan revolusioner seperti yang terjadi di Italia, Perancis, Inggris, dan Spanyol semenjak abad ke-16 tidak terjadi pada banyak masyarakat Arab atau Muslim. Kaum muslimin dapat dikatakan telah mengabaikan langkah besar yang dilakukan oleh nalar untuk terus mengupayakan otonominya dan meningkatkan fungsinya. Dari sudut pandang sejarah, pemikiran Islam dapat dikatakan telah mengalami stagnasi dalam arti tidak mau menerima berbagai macam perubahan. Semenjak abad ke-16 hingga kini pemikiran Islam boleh dibilang tidak berdenyut.[133]

Berangkat dari kegusaran mandeknya pemikiran Islam, Arkoun kemudian mengajukan apa yang disebutnya sebagai "proyek kritik nalar Islam" yang terkandung dalam bukunya *Pour une critique de la raison islamique* dalam bahasa Perancis dan buku yang semula diterjemahkan ke dalam bahasa Arab menjadi Naqdu al-'Aql al-Islamy, kemudian diterjemahkan menjadi *al-Arabi al-Islâmi Tarîkihyah al-Fikr* (historisisme pemikiran Arab Islam). Berfokus pada masalah pembacaan terhadap tradisi Arab-Islam.[134] Arkoun bermaksud melihat semua fenomena sosial budaya melalui perspektif sejarah, yaitu masa lalu harus dilihat tingkatan sejarahnya. Pencarian sejarah harus dibatasi menurut runtutan kronologis dan fakta nyata. Artinya, penyejarahan berperan sebagai metode rekonstruksi makna melalui penghapusan relevansi antara teks dan konteks. Jika metode ini digunakan

[133] M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas Atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 86.
[134] Johan Hendrik Meuleman, "Nalar Islami Dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun," *Ulumul Qur'an* 4 (1993): 9–103.

dalam berbagai teks agama, yang diperlukan adalah makna baru yang secara potensial bersembunyi di dalamnya.[135]

Metode sejarah yang digunakan Arkoun adalah salah satu perpaduan dari beberapa ilmu sosial Barat modern yang direkayasa oleh para pemikir pasca strukturalisme Perancis. Acuan utamanya adalah *Saussure* (linguistik), Levi-*Strauss* (antropologi), *Lacan* (psikologi), *Barthes* (semiologi), *Foucault* (epistemologi) dan *Derrida* (grammatologi). Semua unsur itu diolah sedemikian rupa sehingga menjadi "kritik nalar islami". Penelitian Arkoun atas teks klasik adalah untuk mencari makna lain yang tersembunyi di dalamnya sehingga, untuk menuju rekonstruksi (konteks), harus diadakan dekonstruksi (teks). Arkoun tidak hanya berhenti pada teks klasik peninggalan para ilmuwan dan sarjana Muslim, ia pun merambahi teks suci.[136]

Secara umum Arkoun membedakan dua bentuk tradisi. Dalam sejumlah karyanya yang ditulis dalam bahasa Perancis, ia menggunakan dua kata *tradition* dan *turats* secara bersama-sama dan membedakannya atas dua jenis: pertama, Tradisi atau *Turats* dengan huruf T kapital, yaitu tradisi transenden yang selalu dipahami dan dipersepsikan sebagai tradisi ideal yang datang dari Tuhan dan tidak dapat diubah oleh kejadian sejarah. Tradisi semacam itu bersifat abadi dan absolut. Tradisi kedua ditulis dengan huruf t kecil (tradisi atau *turats*), yang dibentuk oleh sejarah dan kebudayaan manusia, baik yang merupakan warisan turun-temurun sepanjang kehidupan, maupun penafsiran manusia atas wahyu Tuhan melalui teks kitab suci.

Membaca *turats* adalah membaca teks, semua jenis teks. Karena dibentuk dan dibakukan dalam sejarah, *turats* tersebut harus dibaca melalui kerangka sejarah. Baginya,

---

[135] Arkoun, *Al-Fikr Al-Islami:Qiraat Al-Ilmiyyah*, 17–24.
[136] Ulil-Abshor-Abdalla, "Meruntuhkan Hegemoni Tafsir, Menghidupkan Kembali Teks," 84–85.

salah satu tujuan membaca teks, khususnya teks suci, adalah untuk menghargainya ditengah perubahan yang terus terjadi. Artinya, berbagai ajaran agama yang berasal dari teks suci harus selalu sesuai dan tidak bertentangan dengan segala keadaan. Di sini tampak bahwa apa yang sedang diupayakan Arkoun adalah pengharmonisan tradisi dengan modernitas melalui metode baru. Dewasa ini telah banyak pemerhati Al-Qur'an yang melakukan kritik historis dan linguistis yang menjadi ciri khas hermeneutik. Tulisan yang menyangkut bidang ini banyak bermunculan, baik dari kalangan orientalis maupun dari kalangan umat Islam sendiri. Mc Maucliffe menulis *"Qur'anic Hermeneutic: The Views of al-Tabari and Ibn Katsir"* yang menekankan pada metode tafsirnya dan sedikit pada horizon sosialnya. Sarjana muslim kontemporer, Fazlur Rahman membahasnya dengan penafsiran *double-movement*, sementara Arkoun dengan lingkaran bahasa pemikiran sejarahnya.[137]

Bagi Arkoun, penafsiran yang utuh melihat keterkaitan dimensi bahasa pemikiran dan sejarah. Untuk menjalankan penafsiran yang hermeneutis ini, untuk Arkoun jalan pertama yang harus ditempuh adalah dengan memilah dan menunjukkan mana teks pertama atau teks pembentuk dan mana teks hermeneutis. Arkoun ingin mengembalikan pemikiran Islam ke wacana Al-Qur'an seperti sediakala yang terbuka terhadap berbagai pembacaan dan dengan demikian terbuka pula terhadap berbagai pemahaman. Kesulitan yang dirasakan Arkoun dalam proyeknya ini adalah ternyata Al-Qur'an sebagai teks pertama atau peristiwa pertama telah tertimbun sedemikian rupa oleh pemikiran Islam yang berwujud berbagai macam literatur yang merupakan teks kedua atau teks hermeneutis. Timbunan itu sedemikian rupa

[137] Jane Mc. Mauliffe, *Qur'anic Hermeneutics:The Views of Al-Tabari and the Ibn Katsir, A. Rippin (Ed.), Approche to the History of the Qur'an* (Oxford: Clarendon, 1988), 46–62.

sehingga menghalangi pembaca untuk memahami Al-Qur'an dalam keadaannya seperti sediakala.[138]

Untuk mengatasi hal itu, Arkoun meminjam metode "dekonstruksi" atau "pembongkaran" Derrida dan juga analisis arkeologis yang dipakai dalam ilmu benda purbakala. Dengan analisis arkeologis, diupayakan satu klarifikasi historis terhadap teks hermeneutis dari tradisi pemikiran tertentu, yaitu memperjelasnya dengan membersihkan "debu" ruang dan waktu yang menyelubunginya sehingga akan terlihat hubungan antara teks dari fase sejarah tertentu dan kontek sosial, generasi, serta gerakan pemikiran yang beragam dan berada dalam waktu yang sama. Diamping menunjukkan hubungan antara pemikiran sejarah, Arkoun juga menunjukkan hubungan yang terpisahkan antara pemikiran bahasa. Setiap pemikiran keislaman, disamping merupakan cermin dari dinamika pergumulan realitas sosio-historis pada titik sejarah tertentu juga terumuskan, terkonsepsikan, dan terungkapkan dalam bahasa tertentu.

Apa yang dilakukan oleh Arkoun adalah contoh bagaimana "mengolah" Al-Qur'an dengan alat bantu hermeneutik. Tradisi hermeneutik memusatkan perhatian pada tiga aspek: teks, konteks, dan kontekstualisasi dalam sebuah lingkaran yang tidak terputus. Artinya, ketika seorang melakukan penggalian dan sekaligus "reproduksi" makna, ketiga aspek itu harus dilibatkan tanpa terputus. Ketika menggali makna teks, seseorang harus memperhatikan konteks atau tempat teks itu muncul dan bagaimana dipahami sehingga dapat melakukan pemaknaan kembali teks yang dimaksud dalam konteks yang berbeda.[139]

Dalam hal ini, Arkoun memaparkan bahwa harus selalu ada keterkaitan antara bahasa, pemikiran, dan sejarah. Umat Islam, dan umat beragama pada umumnya, perlu menyadari

[138] Luthfi A. Assyaukanie, "Tipologi Dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer," *Paramadina* 1 (1998): 65.
[139] Arkoun, *Al-Fikr Al-Islami:Qiraat Al-Ilmiyyah*, 233.234.

sepenuhnya adanya hubungan dialektis di antara ketiganya. Tidak ada pemikiran keagamaan apa pun yang terlepas sama sekali dari bahasa dan sejarah. Dalam kaitan dengan Al-Qur'an, Arkoun menegaskan bahwa kitab suci kaum muslimin itu merupakan perkataan, fenomena bahasa, kebudayaan, dan keagamaan yang lahir dalam suasananya sendiri sehingga tidak akan melahirkan berbagai makna kecuali jika dimasukkan dalam konteksnya; dan pada gilirannya melahirkan satu penstrukturan kesadaran. Terlebih pada kenyataannya Al-Qur'an merupakan teks keagamaan yang dimaksudkan untuk dibaca dan dihayati.

Hal itu menunjukkan bahwa ketika telah menjadi sebuah negara yang dimonopoli oleh otoritas tertentu, agama akan kehilangan wataknya sebagai pembebas. Dampak lain dari penafsiran tunggal adalah kesulitan interpretasi baru dan segar. Itulah sebabnya, tafsir ulang yang baru dan segar serta kontekstual dengan perkembangan zaman dan masyarakatnya menjadi keharusan. Hanya dengan reinterpretasi yang kontekstual dan terus-menerus, agama akan terbuka bagi perubahan zaman dan pembaruan serta terhindar dari otoriterisme yang memandulkan masyarakatnya sendiri. Dominasi sebuah diskursus keagamaan atas diskursus keagamaan lain mengandaikan adanya sebuah struktur hierarkis penafsiran yang menempatkan diskursus keagamaan yang dominan itu pada posisi "pusat" dan menempatkan diskursus keagamaan lain yang ditundukkan pada posisi "pinggiran" (peripheri). Struktur hierarkis ini tidak hanya mengeksklusi diskursus keagamaan tertentu, namun juga menundukkan, menyubordinasikan, dan merepresinya.[140]

Namun, komentar Arkoun, dalam sejarah pemikiran politik dan etika Islam ternyata tak dapat dinafikan munculnya pluralitas pemikiran tentang teori daulah Islamiah. Hal ini berdampak pula pada munculnya pluralitas gerakan politik Islam yang sejak dulu hingga era

[140] Rudy Harisyah Alam, "Perspektif Pasca-Modernisme Dalam Kajian Keagamaan," *Ulumul Qur`an* 2 (1994): 33.

kontemporer ini menampakkan pelbagai perkembangannya. Sebagai contoh dari adanya pluralitas pemikiran tersebut Arkoun mengemukakan fakta politik: *Pertama*, adanya ketidaktundukan Muawiyah pada rezim syariat, karena merasa kelompok Muawiyah bukanlah termasuk bagian dari keluarga dekat Rasulullah. *Kedua*, secara faktual Nabi Muhammad. sendiri tidak memiliki putra pewaris dan penerus kepemimpinan Nabi. *Ketiga*, pewaris Nabi yaitu para khalifah Islam tidak lagi mendapatkan wahyu sebagaimana yang diterirna oleh Rasulullah. Dalam konteks ini Arkoun berpendapat bahwa secara etika politik, kaum muslimin bisa saja menggunakan teori politik Islam yang bersifat demokrasi parlementer maupun model lainnya sepanjang bisa mengakomodasi nilai-nilai universal dari ajaran syariat Islam

Memang intervensi atau campur tangan kekuasaan Negara terhadap suatu agama dapat menimbulkan disintegrasi sebuah bangsa. Intervensi Negara tersebut akan menimbulkan diskriminasi terhadap agama minoritas, munculnya hegemoni Negara atas agama, bahkan bisa mengarah pada munculnya penggunaan agama sebagai alat dan komoditas politik. Penaklukan agama oleh Negara atau 'subordinasi' tidak memecahkan persoalan yang ada bahkan melahirkan persoalan baru. Penaklukan ini bisa menimbulkan penindasan, baik terhadap kebebasan beragama maupun kebebasan berpolitik.

Negara perlu membiarkan eksistensi agama, karena agama adalah urusan pribadi penganutnya dalam hubungannya dengan Tuhan, dan Negara sama sekali tidak berhak untuk mencampuri urusan tersebut. Intervensi Negara terhadap agama atau sebaliknya dapat menimbulkan hubungan kolusif bahkan aliansi di antara keduanya. Dalam situasi seperti ini, Negara bisa mengeksploitasi sentimen-sentimen keagamaan untuk tujuan tertentu, padahal kedua kekuatan ini agama dan Negara merupakan dua kekuatan yang paling perkasa. Oleh

sebab itu, agama harus mengambil jarak dengan Negara ataupun politik. Negara dan agama memiliki otonomi dan otoritas serta kedaulatannya masing-masing.

Oleh sebab itu Negara tidak boleh mencampuri masalah intern keagamaan dan sebaliknya agama juga tidak boleh mencampuri masalah intern Negara. Namun keterpisahan bukan berarti tidak ada keterkaitan, karena masing-masing mempunyai tanggung jawab terhadap satu sama lainnya. Agama mempunyai tanggung jawab kenegaraan dan Negara mempunyai tanggung jawab keagamaan, namun harus dilaksanakan tanpa melanggar otonomi dan otoritas masing-masing. Kehidupan manusia sebagai insan Tuhan yang diatur agama, dan manusia sebagai sebagai unsur masyarakat yang diatur Negara, tidak mudah dipisahkan oleh suatu garis yang tegas. Penjabarannya adalah Negara sebagai "bingkai" sedangkan agama sebagai "isinya". Kita dapat belajar dari masyarakat Inggris yang lebih independen dan dapat melahirkan masyarakat yang swa-kritis dan kreatif, ketimbang misalnya, masyarakat Perancis yang serba tergantung pada Negara (sentralistik).[141]

Konsep Negara agama (*religion state*) melalui pelaksanaan semacam syariat Islam/Kristen dan lainnya misalnya haruslah bersifat inklusif, bukan eksklusif dan bertumpu pada eksplorasi nilai-nilai keagamaan yang universal melalui jalur-jalur yang demokratis. Dengan demikian, semua penganut agama akan merasa dapat menerima tanpa dibayangi oleh ketakutan secara ekstrim-eksklusif dan fundamentalistik. Lebih jauh lagi, upaya etatisme (penegaraan) agama sejauh mungkin dapat dihindari, karena etatisme akan berdampak pada pengistimewaan agama tertentu. Di masa mendatang, pelembagaan nilai-nilai keagamaan secara esensial-substantif lebih relevan untuk sebuah Negara modern. Bentuk kenegaraan seperti ini bisa disebut dengan *religious state* (bukan *religion state*). Kita sebut dengan

[141] Muhammad Azhar, "Relasi Agama Dalam Perspektif Mohammed Arkoun," *Kajian Islam Interdisipliner* 6 (2007): 189–90.

religious state sebagai sintesis atau alternatif dari bentuk Negara teokrasi maupun *secular democracy*. Model *religious state* ini mungkin merupakan jalan tengah yang dapat meredam ketegangan ideologis-politis yang berkepanjangan di berbagai Negara Muslim, antara elite politik nasionalis, secular, demokrasi dengan politisi Muslim yang cenderung terjebak dengan pandangan Islamisme.[142]

Lebih lanjut Arkoun mengemukakan bahwa pada awal abad 20, negeri-negeri Muslim mengalami kemerdekaan dari cengkeraman kolonialisme dan imperalisme Barat. Namun uniknya, negeri-negeri Muslim itu kebanyakan tampil menjadi Negara modern yang bercorak *nation state*, hanya beberapa yang memproklamirkan din menjadi Negara Islam (*Islamic state*} seperti Pakistan, Malaysia, Iran dan Saudi Arabia yang dengan jelas mencantumkan Islam sebagai dasar Negara.[143]

Banyak politisi Muslim pada era perkembangan mutakhir menduduki jabatan penting dalam ranah politik di masing-masing Negara. Kasus Indonesia, Malaysia, Aljazair, dan Iain-lain merupakan bukti "keberhasilan" politisi santri tersebut. Para politisi Muslim ini menginginkan adanya substansiasi etika Islam dalam kehidupan politik kenegaraan. Namun yang menjadi persoalan, sekelompok Muslim ideologis, politis, fundamentalis sebagian radikalis menginginkan munculnya khilafah. Padahal sistem khildfah ini berbeda dengan model *nation state*. Sistem khilafah bertumpu pada konsep ummah (komunitas sosial politik berdasarkan kesamaan agama Islam), sedangkan *nation state* pada konsep *citizenship* (kewarganegaraan), dimana semua warga Negara apapun agama, jenis kelamin dan rasnya berstatus hukum dan politik yang sama.

---

[142] A Bobby S. Sayyid, *Islamism: Islam as a Master Signifier",Fundamental Fear, Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (London: Zed Books Ltd, 1997), 46–47.

[143] John L. Esposito, "'Islamic Fundamentalism,'" *SIDIC* 32 (1999): 12–13.

Adapun menurut Said Al-Ashmawy (pemikir asal Mesir), perlu dilakukan telaah kritis bila agama dikaitkan dengan Negara, yakni adanya kecenderungan eksploitasi agama untuk kepentingan politik penguasa Negara. Gejala demikian, menurutnya, bermula dari sejarah Mesir klasik. Fir'aun ketika berkuasa mengaku dirinya sebagai manifestasi Tuhan. Lalu menular pada Alexander Agung yang mengaku sebagai *God King* serta Julius Caesar di Roma sebagai *God Caesar*. Pada titik ini agama bergeser menjadi ideologi, bukan lagi realitas spiritual.[144]

Pemikir lainnya, Dr. Inayatullah (anggota Komisi Hak-hak Asasi Manusia Pakistan) menyatakan pula bahwa konflik agama dan Negara memang tak dapat dihindari, karena keduanya berusaha mempengaruh masyarakat. Negara modern, katanya, harus diarahkan pada penghargaan terhadap kemanusiaan. Menurut Inayatullah, ada dua model hubungan antara agama dan Negara. Model pertama, hubungan tidak langsung. Wujudnya, norma agama terserap dalam level Negara. Misalnya, norma persamaan dan kebebasan. Eksponen agama disini tidak perlu langsung ikut mengelola Negara. Model kedua, eksponen agama bekerjasama dengan elit Negara dalam politik. Pola demikian, dalam pengalaman Pakistan, menimbulkan problem serius. Pada level ini akan terjadi eksploitasi slogan agama untuk justifikasi politik. Dalam kenyataannya, Pakistan termasuk Negara terkorup meskipun membawa nama agama.[145]

Masih tentang relasi agama dan Negara ini, Masdar Mas'udi, cendekiawan Muslim Indonesia, mengidentifikasi ada empat aspek Islam yang bisa terkait dengan Negara. *Pertama*, aspek hukum privat (pernikahan dan wans). *Kedua*, aspek ritual kolektif (penentuan hari lebaran, zakat dan haji). *Ketiga*, aspek moral (keadilan, permusyawaratan, persamaan,

[144] Azhar, "Relasi Agama Dalam Perspektif Mohammed Arkoun," 191.
[145] Azhar, 192.

dan persatuan kemanusiaan). *Keempat*, aspek hukum publik (pidana dan tata Negara). Menurut Masdar, kontroversi antara Islam dan Negara lebih banyak terkait dengan aspek yang keempat. Tiap Negara Islam akan selalu mendeklarasikan pemberlakuan hukum Islam, seperti tampak di Arab Saudi, Pakistan, dan Sudan. Sebagai perbandingan, disini penulis ingin menambahkan, khusus untuk Indonesia agak lain, Indonesia sebagai *nation state*, namun di daerah-daerah tertentu telah diberlakukan syariat Islam, seperti Aceh.[146]

D. Teori Dekonstruksi Mohammed Arkoun dan Implementasi Hubungan Antara Agama dan Negara dalam Konteks Sosial dan Politik Saat Ini.

Teori Dekonstruksi Arkoun mengajarkan bahwa kita sepatutnya mengkritik model-model penalaran Islam tradisional yang mengacaukan interpretasi tradisional yang berakar pada sejarah dengan isi pewahyuan ilahi.

Kebiasaan penalaran islam yang diturunkan harus didekonstruksikan dan teks-teks suci harus terbuka terhadap penelitian historis dan linguistik modern. Karena itu metode dekonstruksi harus dimanfaatkan untuk melakukan rekonstruksi kembali tradisi keilmuan klasik Islam. Tanpa rangsangan dan disiplin keterbukaan melalui pertemuan dengan hasil-hasil pemikiran modern, standar pengetahuan Islam di antara ulama tradisional dan para Islamis akan menurun.

Jika dilihat dari sudut perkembangan filsafat kontemporer dan perubahan zaman yang disebabkan oleh berkembangnya ilmu pengetahuan sejak abad ke-16, sebenarnya studi Islam tidak dapat melepaskan diri dari pengaruh perkembangan ilmu pengetahuan dan perjumpaan budaya global tersebut. Dalam studi Islam jika saja istilah Islam diberi makna yang luas, yakni suatu bentuk respons filosofis terhadap perkembangan ilmu dan budaya rumusan-rumusan yang dimunculkan masih terlalu jauh dari apa yang diharapkan. Ibaratnya, masih

[146] Robert W Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia.* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000), 172.

seperti air dan minyak. Dijauhinya pemikiran filosofis di lingkungan studi Islam, menurut Rahman merupakan *intellectual suicide*, sedangkan menurut Hassan Hanafi pemikiran Islam masih terlalu "terbelenggu" oleh teks sehingga kurang peka merespon realitas perkembangan zaman. Arkounlah yang tampaknya paling vokal mengkritik jantung pemikiran dan studi Islam.

Para ahli fikih yang sekaligus teolog (Kalam) tidak mengetahui hal itu. Mereka mempraktikkan jenis interpretasi terbatas dan membuat metodologi tertentu, yakni fikih dan perundang-undangan. Dua hal ini mengubah diskursus Al-Qur'an yang mempunyai makna mitis-majazi, yang terbuka bagi berbagai makna dan pengertian, menjadi diskursus baku yang kaku, hal ini telah menyebabkan diabaikannya historisitas norma-norma etika keagamaan dan hukum-hukum fikih. Jadilah norma-norma dan hukum-hukum fikih itu seakan-akan berada di luar sejarah dan di luar kemestian sosial; menjadi suci; tidak boleh disentuh dan didiskusikan. Para ahli fikih telah mengubah fenomena-fenomena sosio-historis yang temporal dan bersifat kekinian menjadi semacam ukuran-ukuran ideal dan hukum transenden yang kudus/suci, yang tidak dapat diubah dan tidak dapat diganti. Semua bentuk kemapanan dan praktik yang lahir dari hukum-hukum dan ukuran-ukuran ini kemudian mendapat *aarde* (*ardiyyah*) pengkudusan/pensakralan dan transendensi ketuhanan yang mencabutnya dari fondasi atau dari persyaratan-persyaratan biologis, sosial, ekonomi dan ideologis. Demikianlah, historisitas diabaikan dan dibuang oleh ortodoksi yang mapan. Keadaan seperti itu berlangsung terus sampai hari ini, bahkan pembuangan historisitas itu menjadi bertambah-tambah dengan perjalanan waktu.[147]

Evaluasi kritis yang bisa kita ajukan untuk Arkoun adalah bahwa ia ingin menjelajah ke mana-mana dalam merealisasikan proyeknya. Hal ini membingungkan para pemerhatinya,

[147] Arkoun, *Al-Islam:Al-Akhlaq Wa Al-Siyasah, Terjemahan Hashim Saleh*, 124.

terutama para pemula. Pada saat yang bersamaan, ia tidak memikirkan masalah keterbatasannya sebagai kritikus Islam, di samping keterbatasan ruang dan waktu yang ia miliki. Arkoun banyak sekali menerbitkan uraian metodologis dan epistemologis. Karya-karyanya dapat dianggap sebagai pekerjaan pengantar, tetapi belum menawarkan suatu teologi Islam yang baru. Sumbangan pemikirannya memang kontroversial bagi sebuah wacana internal Islam. Kebanyakan tulisan Arkoun memusatkan perhatian pada berbagai teks dari tokoh klasik yang besar atau juga beberapa tokoh kontemporer yang mewakili tradisi besar tertentu. Di satu sisi, Arkoun melewati batas tradisi studi Islam karena banyak meminjam berbagai unsur dari filsafat, ilmuilmu sosial, dan humaniora Barat yang belum diterapkan dalam studi Islam terdahulu.

Dekonstruksi terhadap teks berarti membuka kemungkinan terhadap keragaman tafsir atas suatu teks. Arkoun menerapkan pendekatan ini untuk membaca kembali wacana Islam. Langkah yang telah dilakukannya ini memberikan sumbangan yang cukup penting dan membawa "suasana baru" bagi perkembangan pemikiran Islam di Indonesia, sebagai negara berpenduduk mayoritas muslim. Apa yang diupayakan Arkoun ini bisa diterapkan untuk melakukan rekonstruksi terhadap tradisi keilmuan pada berbagai bidang kajian dan studi agama lainnya (Kristen, Yahudi, Budha, dan Hindu). Untuk menyatukan titik temu antar berbagai aliran dan agama, ia menyarankan untuk menghindari pencampuradukan antara "kebenaran sosiologis" (pendapat mayoritas masyarakat) dan "kebenaran yang benar" (perdebatan dan pergulatan jiwa).

Berdasarkan pembahasan diatas teori Dekonstuksi Mohammed Arkoun sangat mempengaruhi kehidupan sosial politik saat ini diantaranya adalah Modernisasi. Arkoun pada mulanya melihat modernitas di dunia Islam dari sudut pandang Barat atau oksidental.

Metode ilmu-ilmu Barat tersebut dapat saja diterapkan untuk mengkaji modernitas dalam Islam Menurutnya, ilmu-ilmu pengetahuan dari Barat yang mendorong modernisasi mempunyai ciri-ciri objektif dalam melakukan generalisasi terhadap praduga-praduga (*judgement*) untuk dapat disebut ilmu. Keobjektifan ini berlaku dalam ilmu-ilmu alam maupun ilmu ilmu sosial. Pada perkembangan selanjutnya Arkoun ingin juga melihat modernisasi di dunia Islam tanpa mengaitkannya secara khusus dengan dunia Barat. Dalam bukunya *L'Islam, Hier et Demain*, Arkoun mengatakan: "pertanyaan penting adalah bagaimana membangun kembali fenomena modernitas tanpa mengistimewakannya sebagai sesuatu dari dunia Barat.".[148]

Memang dunia Islam menurut Arkoun tak dapat dilepaskan dari aspek tradisional yng telah menjadi ciri-ciri khasnya. Aspek tradisional tersebut terdapat pada pandangan hidup yang berasal dari hukum-hukum agama yang tradisional seperti syariah dan Hadist. Karena itu Arkoun mengaggap perlu memadukan antara yang tradisional dan yang modern (yang berasal dari zaman Yunani-Semit). *Dalam L'Islam: Hier Et Demain*, Arkoun mengatakan sebagai berikut:

> "Keduanya (tradisional dan modern, penulis) sangat perlu ditunjukkan disini. Adalah lebih baik untuk memperlihatkan penolakan-penolakan yang sedang terjadi pada legitimasi yang kuat terhadap kaum muslim sebagai problema aktual. Dengan memadukan pengertian modernisasi menurut pengertian Barat dan modernisasi dunia Islam/ Arab, Arkoun menyebutkan bahwa sesungguhnya di dunia Arab atau Islam terdapat zaman perkembangan ilmu pengetahuan yang

[148] Mohammed Arkoun, *L'Islam" Hier et Demain* (Paris: Editions Buchet/Chastel., 1978), 120.

> disebut sebagai zaman Yunani-Semit (*greco-semitique*). Sebutan zaman tersebut perlu dilegitimasikan dalam perkembangan ilmu pengetahuan"[149]

Sebagai seorang yang menggunakan metode sejarah Arkoun tidak memberikan definisi mengenai modernisasi itu sendiri. Ia menguaraikan pengertian modernitas berdasarkan masa. Menurut Arkoun, kata modernitas pertama kali dilakukan di dunia Kristen pada masa antara tahun 490 M dan 500 M yang merupakan perpindahan dari masa Romawi lama ke periode Masehi. Di Eropa sendiri, kemoderenan "klasik" telah berjalan sejak abad ke 16 sampai tahun 1950an. Russel seorang pemikir Barat menganggap kemoderenan lahir antara tahun 1450 M dan 1500 M. Dunia moderen menurut Arkoun tak dapat dilepaskan pada kemajuan masa Yunani-Romawi Kuno dan masa abad pertengahan di mana kebudayaan Islam memperoleh zaman keemasan. Pada abad pertengahan tersebut di Eropa disebut sebagai abad kegelapan karena dunia Ilmu Pengetahuan kurang berkembang sebagai akibat dari kekuasaan gereja yang mendominasi segala aspek kehidupan pada waktu itu. Arkoun melihat bahwa pada abad ke 7 sampai 12, ketika dunia Barat masih dalam kegelapan, ilmu pengetahuan pada dunia Islam justru mencapai zaman keemasannya. Hal ini tak terlepas dari kemajuan bangsa Yunani pada zaman Helenisme yang mempengaruhi kebudayaan Arab-Islam. Kemudian setelah abad pertengahan berakhir pada zaman skolastik dunia Eropa Kristen memperoleh kemajuannya pada abad 12-15 yang merupakan abad renaissance. Dari uraian mengenai masa-masa dalam modernisasi Arkoun berpendapat bahwa dunia Muslim memiliki kaitan historis dengan dunia Barat yang melahirkan kemodernan itu.[150]

Dengan memasukkan peranan Islam pada perkembangan ilmu pengetahuan pada abad pertengahan Arkoun ingin mengungkapkan bahwa Islam mempunyai peranan penting dalam

---

[149] Arkoun, 121.

[150] Sihol Farida Tambunan, "ANTARA ISLAM DAN BARAT : PANDANGAN MOHAMMED ARKOUN MENGENAI KEMODERNAN," *Jurnal Masyarakat Dan Budaya* 5, no. 2 (2003): 83.

modernisasi Barat. Menurutnya kemodernan di dunia Islam dan Barat mempunyai dua kutub yaitu kutub lama yang tradisional dan klasik yang dilanjutkan dengan kutub masa depan yang penuh dengan inovasi, orientasi masa depan dan keputusan-keputusan untuk masa yang akan datang. Kemodernan merupakan kombinasi antara kedua kutub tersebut. Yang modern pada masa kini masih tradisional pada masa lalu. Yang modern pada masa lalu akan menjadi tradisional pada masa kini.

Kemodernan pada pandangan Arkoun memiliki dua sisi yaitu sisi material dan intelektual/budaya. Sisi material mencakup segala kemajuan yang diperoleh dari sisi luar manusianya. Sisi intelektual atau budaya merupakan sisi yang mencakup bermacam-macam metode, analisis dan sikap intelektual seseorang untuk memahami kenyataan. Arkoun melihat bahwa negara-negara berkembang lebih banyak dipengaruhi oleh sisi material yang disebabkan karena mereka belum maju secara ekonomi. Sedangkan bangsa-bangsa Barat yang sudah lebih dahulu maju secara ekonomi sudah dapat mengembangkan sisi intelektual atau budayanya. Arkoun melihat bahwa proses modernisasi yang dilakukan oleh Barat terhadap bangsa-bangsa non Barat (terlihat pada faktor materi) disebabkan bangsa-bangsa non Barat banyak yang belum maju secara ekonomi.

Secara implisit uraian Arkoun mengenai sejarah modernitas mengandung pengertian bahwa modernitas tak dapat dipisahkan dari perkembangan ilmu pengetahuan yang berkembang di Barat. Dalam hal ini Arkoun secara tak langsung menguraikan pentingnya pemanfaatan ilmu pengetahuan yang diolah oleh rasio manusia.

Perkembangan zaman modernisasi Barat telah melahirkan humanisme yang sangat mengagungkan kemampuan rasio. Manusia merasa mampu melakukan segala sesuatu bagi dirinya dengan rasionya tanpa campur tangan dari sesuatu di luar dirinya, termasuk campur

tangan Tuhan sebagai suatu kekuatan terbesar. Rasionalisasi yang melahirkan berbagai produk-produk ilmu pengetahuan yang memang canggih membuat penganut Humanisme mulai meragukan Tuhan. Karl Marx, seorang tokoh yang walaupun berupaya menghapuskan manusia dalam hal ini kaum buruh dari ketertindasan kaum kapitalisme juga mengatakan bahwa agama adalah candu bagi masyarakat. Dia memperoleh pemikiran ini dari pengaruh seorang yang bernama Feuerbach yang mengatakan bahwa agama itu adalah ciptaan pikiran manusia. Jadi apabila rasio hanya digunakan untuk mencapai hal-hal yang menurut Arkoun berupa sisi-sisi material saja maka paham atheis akan semakin menyebar.[151]

Mohammed Arkoun melihat bahwa kemajuan Barat yang semakin berkembang semakin berada di luar pemikiran Islam. Di negara Barat sendiri modernisasi yang berkembang sesuai dengan pesatnya ilmu pengetahuan menjadi masalah bagi penduduk yang masih merindukan peranan-peranan spiritual. Masyarakat muslim sendiri juga mendapat tekanan yang sangat besar dari paham-paham komunisme, liberalisme, kapitalisme yang berkembang di Barat seiring ndengan perkembangan modernisasi. Tekanan-tekanan demografis di negara-negara Islam yang diiringi dengan ikut campurnya pihak Barat terhadap persoalan tersebut merupakan masalah tersendiri yang sulit dipecahkan oleh dunia Islam.

Untuk menghadapi perbagai persoalan yang dikemukakan diatas, Arkoun mengatakan bahwa umat Islam tidak boleh memusuhi ilmu pengetahuan yang berkembang di Barat. Justru, umat Islam harus menguasai berbagai perkembangan ilmu pengetahuan tersebut agar mereka tidak tertinggal. Ilmu pengetahuan bukanlah ancaman bagi Islam.Dengan ilmu pengetahuan pemikiran umat Islam akan semakin terbuka dapat menghadapi berbagai tantangan dari dirinya sendiri maupun dari luar.

[151] Tambunan, 85–86.

Tantangan dunia Islam yang datang dari luar atau dari Barat yang merupakan penolakan akan perlunya modernisasi di dunia Islam, merupakan tantangan bagi dunia Islam dalam menghadapi kemodernan. Penolakan tersebut menurut Arkoun disebabkan karena adanya para intelektual Islam yang telah menyerah kepada pandangan yang mengatakan bahwa segala yang berasal dari Islam itu adalah tradisional dan dari Barat adalah modern. Mereka tidak berusaha untu mengembalikan eksistensi modernisasi dunia Islam kedalam keadaan yang seharusnya. Untuk itu pengungkapan budaya Yunani-Semit harus disebarluaskan agar pengakuan akan adanya modernisasi di dunia Islam dapat diakui oleh dunia termasuk Barat.

Pengungkapan budaya Yunani-Semit yang berkembang di dunia Arab merupakan pendekatan etnosentrisme dalam melihat sejarah modernitas. Dari pendekatan ini diketahui bahwa pada zaman atau gerakan renaissance sampai abad pertengahan (*Moyen age*) di dunia Islam telah terjadi perkembangan ilmu pengetahuan yang pesat sebagai akibat dari pengaruh budaya Yunani yang masuk ke Arab. Pada waktu itu di dunia Barat sendiri berkembang filsafat *Aufklarung* yang menonjolkan rasio Humanisme. Penonjolan nilai-nilai modernitas di Barat sangat ditonjolkan sehingga mengaburkan adanya peradaban Arab yang juga berkembang pada abad pertengahan. Padahal pada zaman pertengahan, dunia ilmu pengetahuan di dunia Barat belum berkembang sehingga disebut zaman kegelapan. Arkoun melihat hal ini sebagai sesuatu yang tidak adil terhadap peradaban Islam. Dengan mengungkapkan adanya budaya Yunani- Semit akan diketahui bahwa sebenarnya, dunia Barat pun dipengaruhi Islam terutama dalam bidang ilmu pengetahuan.

Masa-masa produktif di dunia Arab tertutup karena imperialisme Barat. Legitimasi terhadap budaya Yunani-Semit ini dapat menghilangkan seluruh anggapan yang menolak

pandangan tentang terjadinya perkembangan ilmu-ilmu pengetahuan di dunia Islam atau Arab. Legitimasi ini akan berhasil meniadakan dengan cara yang penuh semangat namun sederhana segala sesuatu yang berlawanan. Islam harus memadukan segala sesuatu yang kuno, tradisi yang berulang-ulang, segala yang konservatif dengan modernitas dari perkembangan Barat, yang dipahami sebagai suatu barisan yang dipercepat melalui kemajuan, suatu penerimaan tanpa *reserve* tentang penemuan-penemuan, suatu sejarah yang dinamis.[152]

Legitimasi ini akan berhasil memadukan budaya Oriental (Islam/Timur) yang dianggap penuh dengan budaya mistik, kuno, superstisi dengan budaya oksidental (Barat) yang dianggap realis, rasional dan liberal. Kedua budaya itu memang pernah berkembang di dunia Islam. Dengan demikian agama Islam tidak hanya dilihat oleh Barat sebagai agama yang tradisioanl dalam pengertian yang sempit. Selama ini ada anggapan yang menuduh masyarakat Islam tradisional sebagaimana yang diungkapkan Arkoun dalam Membongkar Wacana Hegemonik.[153]

Memang tidak semua yang dari Barat itu harus diterima. Menurut Arkoun segala-nilai-nilai Islam yang telah menjadi milik pribadi umat Islam harus mendapat tempat utama, diungkapkannya dalam *L'Islam : hier et Demain :*

> "Masyarakat Muslim mencoba mengharuskan spesifikasi dan superioritas dari posisi Islam yang mengkombinasikan kebebasan dengan respek/ penghormatan terhadap yang sudah dimiliki secara pribadi; redistribusi yang tepat dari kekayaan-kekayaan yang merupakan anugerah berupa pelarangan-pelarangan yang merupakan tujuan rohani dari seluruh aktivitas manusia (karena semua

[152] Arkoun, *L'Islam" Hier et Demain*, 120.
[153] Arkoun, *Al-Fikr Al-Islamy, Naqd Wa Ijtihad*, 75.

> dimiliki oleh Tuhan dan manusia bertanggung jawab dalam menggunakan hak pakai yang diterima untuk pelayanan masyarakat).”[154]

Pandangan Barat mengenai hak asasi manusia misalnya, menurut Arkoun tidak memiliki makna sebagaimana yang seharusnya. Hak asasi manusia yang merupakan ciptaan Barat justru telah memusuhi hak-hak asasi manusia. Islam sebenarnya merupakan agama yang juga memiliki kandungan hak-hak asasi manusia tersebut. Tetapi umat Islam saat ini sudah terbiasa menerima secara utuh segala pemikiran yang modern dari Barat, sebagaimana penerimaannya terhadap segala benda siap pakai seperti mobil dan laboratorium.

Arkoun menganggap tetap harus diadakan kritik terhadap apa yang masuk. Kritikan dapat dilakukan berlandaskan Al-Qur’an yang merupakan *way of life* umat Islam. Untuk itu diperlukan pemahaman yang mendalam mengenai teks-teks Al-Qur’an maupun tafsirnya. Menurut Arkoun dalam *L’Islam: Approche Critique*; Al-Qur’an harus merupakan sumber pertama yang menjadi dasar dari yang menyebut Islam sebagai agama.Tetapi, disamping Al-Qur’an ada satu sumber lagi yang mendasar, yang telah merupakan tradisi profetik (sunnah) yang dikenal sebagai Hadits.[155]

Dalam permasalahan modernisasi perlulah umat muslim memahami teks-teks yang memberikan pengertian mengenai modernisasi berdasarkan Al-Qur’an seperti yang telah diuraikan oleh Nurholish Madjid di atas. Untuk masa sekarang masyarakat Muslim haruslah memahami teks-teks penafsiran masa kini. Penafsiran itu penting bagi Arkoun. Menurut Arkoun, penafsiran Al-Qur’an merupakan “karya intelektual yang terikat dengan konteks kultural yang melatarinya, dengan lingkungan sosial atau aliran teologinya yang menjadi “payungnya” dari pada konteks Al-Qur’an itu sendiri.

---

[154] Arkoun, *L’Islam” Hier et Demain*, 175.

[155] Arkoun, “The State in Muslim Society: A Critical Approach,” 82.

Mohammed Arkoun tidak setuju dengan sikap Barat yang tidak perduli terhadap apa yang ada di luar jangkauan akal dan pemahaman langsung manusia atau hasil dari rasio. Sebagai seorang yang berasal dari Timur, Arkoun tentu saja banyak mengenal berbagai cerita, mitos atau kejadian-kejadian alam yang berada di luar jangkauan akal pikiran manusia namun merupakan kenyataan. Kesembuhan seseorang setelah berdoa kepada Tuhan tanpa berobat ke dokter dan berbagai pengobatan alternatif yang banyak terjadi di dunia Timur merupakan contoh akan adanya hal-hal yang irasional dalam diri manusia.

Arkoun ternyata merupakan seorang yang benar-benar telah memahami bahwa demokratisasi yang diperkenalkan oleh dunia Barat merupakan sistim politik yang cocok pada zaman modern ini. Dia melihat bahwa negara-negara yang dulunya disebut negara agama baik negara Kristen maupun Islam, tidak bertahan lama. Buktinya sekarang hanya sedikit saja negara agama yang ada didunia ini. Hal ini terjadi karena pengaruh modernisasi yang menyebabkan faktor nasionalisme sebagai perekat kesatuan rakyat dalam suatu negara. Dari sejarah, Arkoun melihat bahwa ketika Attaturk menghilangkan kesultanan Usmani di Turki pada tahun 1923, semangat nasionalisme sangat terasa. Jauh sebelumnya penghancuran total negara kekhalifahan Suni pada tahun 1258 oleh tentara Mogul yang menyerang Bagdad, juga disebabkan oleh semangat nasionalisme.

Arkoun menginginkan adanya pemisahan antara agama dan politik. Memang secara tradisional berdasarkan ajaran Nabi Muhammad sebagaimana yang diterapkannya pada negara Islam di Madinah (622–632), umat Islam memiliki pandangan yang mempersatukan agama dan negara. Pada waktu itu dasar-dasar negara telah melampaui dasar-dasar kesukuan. Namun menurut Arkoun, bentuk negara zaman nabi Muhammad ini adalah bentuk dari kesejarahan. Tetapi selanjutnya, setelah Nabi Muhammad wafat terjadi perubahan kualitas

karakter kepemimpinan imam. “Dalam kenyataannya, model Madinah yang agung tersebut tidak lain merupakan ciptaan fantasi kolektif bagi generasi-generasi berikutnya bagi orang muslim yang telah menetapkan masa dan tempat pembentukan awal bagi negara Islam tersebut (622-632) merupakan model kekuasaan yang adil, sakral dan legal.

Menurut Arkoun, mempersatukan politik dan negara dalam dunia Islam pada masa kini biasanya merupakan kepentingan politisi dari suatu institusi keagamaan. Arkoun menolak terbentuknya negara Islam. Ia lebih setuju negara demokratis yang berdasarkan kedaulatan rakyat sehingga tidak terjadi pertentangan antara berbagai agama dan pandangan hidup. Ia juga tidak setuju revolusi Islam yang dilakukan berdasarkan penafsiran dari teks Al- Qur’an. Negara Islam Iran sendiri menurutnya lebih nenonjolkan kePersiaannya dari pada keIslamannya. Arkoun sangat menyetujui penerapan negara bangsa yang dapat membuat bangsa-bangsa di dunia hidup bersama dengan damai sambil saling bertoleransi menghargai perbedaan. Dalam “Islam Menghadapi Tantangan Kemodernan: Pandangan Mohammed Arkoun,” Arkoun menganggap bahwa Negara-negara Barat yang pada umumnya merupakan negara-negara bangsa yang modern tentunya juga diharapkan menghargai peradaban dari dunia Timur.[156]

Arkoun berpendapat bahwa sekularisme bukanlah produk Barat semata, sekularisme telah terjadi didunia Islam pada zaman Nabi Muhammad berada di Madinah. Namun Arkoun tidak memberikan penjelasan lebih lanjut mengenai hal ini. Sekularisme tidak sekedar pemisahan hal-hal yang sekuler dan yang spiritual. Yang lebih berbahaya adalah adanya upaya kaum fundamentalis untuk melakukan praktek sakralisasi dengan menggunakan ayat-ayat Al-Qur’an dan Hadits untuk kepentingan perjuangan kelompok mereka. Mereka, para

[156] Tambunan, “ANTARA ISLAM DAN BARAT : PANDANGAN MOHAMMED ARKOUN MENGENAI KEMODERNAN,” 90.

fundamentalis menggunakan bahasa agama untuk mencapai tujuan mereka yang sebenarnya sekuler. Jadi, Islam Menghadapi Tantangan Kemodernan, masalah sekularisme tak perlu dipermasalahkan. Tetapi perlu diwaspadai orang-orang yang terlihat menentang sekularisme tetapi sesungguhnya mempunyai motivasi demi kepentingan mereka.

Sekularisasi (pemisahan agama dari yang sekuler) tidak perlu ditakuti menjadi sekularisme (penghilangan agama). Menurut Arkoun fungsi penting agama Islam tidak pernah berakhir dalam masyarakat. Nilai-nilai Islam yang sudah berakar dalam umatnya tidak bisa dihilangkan dengan paham humanisme modern.

E. Internasionalisasi Negara Islam

Internasionalisasi adalah proses menyebarluaskan hasil pengujian disiplin ilmu pengetahuan, filsafat, dan teori dari satu negara ke negara-negara lain. Ini dapat dilakukan dengan membagikan gagasan, penelitian, atau cara berpikir dari satu negara ke negara lain. Ini juga dapat terjadi ketika pakar dari berbagai negara berkolaborasi dalam penelitian, perspektif, atau praktik untuk menghasilkan baru, gagasan yang lebih luas dan komprehensif daripada yang hanya bisa dicapai oleh satu negara.[157]

Tujuan dari internasionalisasi adalah untuk meningkatkan penerapan dan validasi hasil riset dan perspektif dari satu ke yang lain, serta mempromosikan ilmu pengetahuan yang komprehensif. Hal ini juga meningkatkan aksesibilitas informasi untuk orang-orang di seluruh dunia, serta membina jaringan pemikiran yang lebih luas diantara subjek-subjek yang berbeda. internasionalisasi juga bertujuan untuk membantu menciptakan ruang peluncuran baru untuk pendidikan, penelitian, dan penciptaan di luar kerangka status quo di dunia ilmu pengetahuan.

[157] Zainuri Ahmad, "Konversi Iain Menjadi Uin Di Era Globalisasi Perspektif Epistemologi Sains (Studi Analisis Desain Kurikulum UIN Raden Fatah Palembang)" (UIN Raden Fatah Palembang, 2019), 15.

Hal ini berarti bahwa rute yang ditempuh dalam mempelajari suatu topik dapat diperluas melampaui disiplin tradisional, memungkinkan penelitian yang saling membutuhkan dari disiplin terpisah di berbagai lokasi untuk disatukan, atau menciptakan ruang untuk sintesa baru dari gagasan lama dan baru. Ini juga dapat memungkinkan para ilmuwan untuk berbagi konsep-konsep berbasis lokal mereka ke komunitas ilmiah lebih luas untuk menghasilkan gagasan yang berguna bagi semua orang yang terkait.

Internasionalisasi negara Islam pada dasarnya yaitu sebuah upaya untuk menggabungkan dan menggunakan pemahaman dan norma-norma agama Islam dengan cara-cara dan prinsip-prinsip modern dari kemajuan sains dan teknologi, demokrasi, dan hak asasi manusia. Hal ini menjadi sangat penting karena banyak sekali perbedaan antara tradisi agama dan sumber daya alam modern.[158]

Dengan menerapkan sikap kritis dan komprehensif, ini mengintensifkan Islam sebagai bagian inseparable dari identitas di dunia internasional. internasionalisasi negara Islam bertujuan untuk menghasilkan sintesis antara cara pandang Barat (romantisisme dan humanisme) dan Islam (tradisi intelektual dan spiritual). Hal ini akan membantu terciptanya keserasian antara agama dan sains dengan menemukan keseimbangan antara keduanya. Dengan menyatukan dasar-dasar agama dan sains, ini akan mendukung kesetaraan dan kesetujuan antara orang-orang.[159]

Islam internasionalisasi juga membawa nilai-nilai Islam dari luar negeri dan mengembangkannya. Oleh karena itu, proses internasionalisasi berimplikasi pada proses pemikiran Islam dan istilah ini digunakan untuk menggambarkan upaya mengembangkan, memodernisasi dan menyebarkan pandangan Islam. Pada saat bersamaan, proses tersebut

[158] and Naeli Mutmainah Ahyani, Hisam, *Konstruksi Epistemologi Islam (Studi Komparasi Konsep Mushawwibah Dan Mukhaththiah Dalam Ushul Fiqh*, n.d., 102.
[159] Ahyani, Hisam, 105.

juga menekankan pada kemampuan untuk menyesuaikan dengan perubahan-perubahan lingkungan sosial, politik dan budaya. Proses internasionalisasi adalah suatu proses yang terus berulang yang berusaha untuk memperbarui, meningkatkan, dan mengembangkan pemahaman yang berbeda tentang nilai-nilai dan praktik religius. Hal ini dapat dilihat dari adopsi nilai-nilai baru atau pengurangan nilai-nilai dari tradisi lama untuk menyesuaikan diri dengan perubahan budaya masyarakat.[160]

Internasionalisasi negara Islam dapat bermanfaat untuk membantu meningkatkan wawasan tentang sejarah Islam dan mencapai kesatuan identitas Islam dengan cara yang universal dan tidak menyalahi hukum syariat. Ini berarti bahwa budaya yang terkait dengan Islam akan lebih manusiawi, toleran dan berkeadilan. Hal ini akan membantu upaya untuk memperjuangkan hak-hak asasi manusia serta menghentikan konflik etnis dan agama. Ini juga akan mempromosikan pemahaman global tentang nilai dan norma-norma Islam, sehingga memperkaya pengetahuan dan pandangan tentang agama di seluruh dunia. Hal ini juga akan membuat komunikasi antar agama lebih baik dengan membentuk lingkungan yang inklusif dan damai.[161]

Perkembangan internasionalisasi negara Islam telah menuai banyak perhatian dari jaringan akademisi dan pemerintah sejak tahun 1990-an. Berdasarkan laporan dan penelitian yang tersedia, hal ini disebabkan oleh jumlah lonjakan jumlah pelajar Islam yang belajar di lembaga pendidikan luar negeri dan meningkatnya kesadaran politik global dan kesempatan yang lebih besar untuk berinteraksi dengan pemikiran Islam di luar negeri. Kemudian, interaksi dan pertukaran teks dan konsep antara warga dan para akademisi, politisi, dan aktivis global turut berkontribusi untuk pengembangan Islam. Kebanyakan konsep yang

[160] Ahyani, Hisam, 107.
[161] Ahyani, Hisam, 108.

dipelajari dan direreferensikan adalah dalam bentuk yang pan-Islam atau yang berkaitan dengan khazanah intelektual Islam yang lebih luas. Beberapa contoh termasuk reformasi pemikiran Islam dan model demokrasi, dekonstruksi Islam dan konsep hak asasi manusia, ijtihad modern dan pendekatan progresif, dan penafsiran ulang Surat Al-Quran.

Tujuan utama dari inisiatif internasionalisasi negara Islam adalah untuk mengembangkan dan menyediakan pemahaman yang lebih baik tentang Islam dan mengidentifikasi cara-cara untuk mendayagunakan agama Islam untuk meningkatkan pengembangan dan kemajuan sosial. Ada beberapa tantangan utama yang dihadapi dalam upayainternasionalisasi negara Islam. Salah satu tantangan utama adalah menciptakan kebijakan dan upaya yang berfokus pada kepentingan publik pada umumnya dan bukan hanya pada kepentingan golongan tertentu. Selain itu, perlu diperhatikan bahwa pendekatan yang salah atau berlebihan dalam menggunakan lintas budaya rendah dapat mengakibatkan estetika kurang berarti dan keengganan untuk memiliki dialog intelektual yang lebih dalam. Upaya internasionalisasi negara Islam memerlukan kerja sama yang transparan antara pemerintah dan masyarakat sipil untuk menyediakan akses terbuka dan partisipasi yang adil.[162]

Contoh dari internasionalisasi negara Islam yaitu melalui proses di mana nilai, praktik, dan bahan budaya Islam menjadi lebih dimengerti dan menjadi bagian dari kehidupan berbagai negara di dunia, termasuk Indonesia. Ini terjadi karena perkembangan dan globalisasi kelas bersama disebabkan oleh teknologi informasi dan perdagangan, serta mobilitas global, yang meningkatkan interaksi sosial antara orang dan budaya. Proses ini menyebabkan suatu kecenderungan untuk mencari nilai-nilai universal yang dapat diterapkan

[162] E Suhada, D., Natsir, N. F., & Haryanti, "Epistemologi Islam Klasik Dan Kontemporer," *JIIP-Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan* 4 (2021): 950.

secara luas dan dimaksudkan untuk mencapai ketertiban antar negara. Dengan semakin meningkatnya interaksi antar budaya, nilai-nilai dan prinsip-prinsip agama Islam yang berbeda-beda menemukan tempatnya. Proses ini telah meningkatkan sikap kebebasan dan toleransi yang merupakan bentuk-bentuk Islam internasionalisasi yang terlihat.[163] Ada beberapa model konsep Islam di yaitu:

1. Konsep Hikmah

   Konsep ini memandang bahwa kebenaran Islam berdasarkan pada ilmu hikmah yang berasal dari sumber-sumber metafisis, yang dianggap lebih autentik dan mendasar dibandingkan dengan doktrin-doktrin konvensional seperti filsafat dan falsafah.[164]

2. Konsep Iptek

   Konsep ini berfokus pada penggunaan teknologi dan pendekatan sains dalam pengembangan dan interpretasi ajaran-ajaran Islam, dengan tujuan untuk menggerakkan gerakan Islam modern dalam pembaharuan Islam.

3. Konsep Barat-Islam

   Konsep ini menekankan pentingnya integrasi Islam dengan paham Barat dalam membentuk Islam. Ini berfokus pada pemahaman ajaran Islam secara kritis melalui interpretasi peradaban dan pemikiran Barat.

4. Konsep Kearifan Lokal

   Konsep ini menekankan pemahaman ajaran Islam secara lokal melalui pendekatan Islam tradisional yang mengandalkan kearifan lokal masyarakat Muslim . Dalam konteks

[163] Mohamad Nur Wahyudi, "Epistemologi Islam Di Era Modern: Studi Analisis Pemikiran Feyerabend Tentang Anarkisme Epistemologi," *Alhamra Jurnal Studi Islam* 2 (2021): 136.
[164] Aziz, *Neo-Modernisme Islam Di Indonesia,* 4.

ini diyakini bahwa adanya keanekaragaman religius dan budaya memiliki implikasi baik terhadap pengembangan Islam.[165]

5. Konsep Perencanaan Strategis

Konsep ini melibatkan pemikiran Islam modern dalam mengintegrasikan berbagai isu strategis ke dalam pemahaman dan implementasi Islam. Ini berfokus pada dampak budaya, politik, ekonomi, sosial, dan kepemimpinan dalam pengembangan Islam.

6. Konsep Global

Konsep ini menggabungkan nilai-nilai dari berbagai tradisi dalam perkembangan, serta pemahaman ajaran Islam secara global. Ini berfokus pada meningkatkan perdamaian dan keadilan antar umat, serta tanpa membeda-bedakan nilai-nilai Islam berdasarkan tempat. Ini adalah beberapa contoh Islam yang dapat diterapkan. Setiap ajaran ini dapat berkontribusi pada pengembangan komunitas umat Islam, sekaligus mengharmoniskan pemahaman universal Islam dengan budaya lokal.[166]

Jadi, internasionalisasi negara Islam dalam konteks relevansi pemikiran politik yaitu gagasan bahwa Islam dapat menjadi bekal bagi pemikiran politik yang dipengaruhi oleh masyarakat lokal. Bagi mereka yang memiliki pemahaman tentang sifat spiritual dan nilai etis agama, penciptaan lingkungan politik yang sesuai dengan pandangan agama merupakan suatu keniscayaan. Sebuah sistem yang mendorong nilai-nilai terkait dengan nilai-nilai inheren dari Islam, serta solidaritas yang terbentuk antara umat beragama, akan menghubungkan perbedaan-perbedaan agama, ideologi, dan politik di bawah kerangka yang

[165] Din Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam," *Ulumul Quran* 4 (1993): 5.
[166] O Nurina, *Epistemologi Islam Di Indonesia: Kontribusi Dan Pengembangan Aktualisasi Teologi* (Yogyakarta: Pustaka Media., 2011), 50.

memiliki pluralisme.[167] Dalam konteks ini, prinsip-prinsip ini dapat membantu menciptakan sebuah sistem demokrasi yang lebih berkelanjutan serta mengurangi ketegangan antara umat beragama yang ada.

F. Relevansi Teori Dekonstruksi Mohammed Arkoun Dalam Konteks Politik Ketatanegaraan di Indonesia

Dalam praktik kehidupan kenegaraan masa kini, hubungan antara agama dan negara dapat diklasifikasikan ke dalam tiga bentuk, yakni *integrated* (penyatuan antara agama dan negara), *intersectional* (persinggungan antara agama dan negara), dan *sekularistik* (pemisahan antara agama dan negara. Bentuk hubungan antara agama dan negara di negara-negara Barat dianggap sudah selesai dengan sekularismenya atau pemisahan antara agama dan negara. Paham ini menurut *The Encyclopedia of Religion* adalah sebuah ideologi, dimana para pendukungnya dengan sadar mengecam segala bentuk supernaturalisme dan lembaga yang dikhususkan untuk itu, dengan mendukung prinsip-prinsip non-agama atau anti-agama sebagai dasar bagi moralitas pribadi dan organisasi sosial.

Upaya untuk menemukan konsep politik dalam Islam dan eksplorasi hubungan antara Islam dan negara perlu dianalisis dari perspektif legalistik-rasionalistik. Seiring dengan timbulnya interpretasi baru, pemikiran politik Islam berkembang dengan mengusung pendekatan adaptasionisme, sejalan dengan tingkat peradaban masyarakat. Hubungan Islam dan demokrasi perlu dilihat dengan pendekatan parsial karena keduanya berasal dari paradigma yang berbeda. Islam bersifat transenden karena merupakan agama wahyu, sementara demokrasi bersifat profan karena lahir dari rekayasa manusia. Meskipun secara parsial terdapat nilai yang sama antara Islam dan demokrasi karena Islam mencakup nilai-

[167] M.Tahir,"*Hubungan Agama dan Negara dalam Pandangan Nurcholish Madjid*",Jurnal Vol.XV No.1,2012,Hal.35

nilai yang diperjuangkan oleh demokrasi, hubungan keduanya tidak dapat dilihat secara komprehensif.[168]

Demokrasi hanya mengakomodasi kepuasan lahiriah dalam kehidupan dunia, sementara Islam melibatkan persoalan metafisik terkait kehidupan sesudah mati sebagai salah satu tujuan akhir. Institusi khalifah di awal pemerintahan Islam dianggap sebagai bentuk ideal sistem pemerintahan yang mencerminkan semangat Al-Qur'an dan nilai-nilainya. Khalifah memberikan ruang publik yang luas bagi kelangsungan berbangsa-bernegara dan memiliki kesamaan semangat dengan sistem demokrasi, di mana rakyat melalui parlemen menentukan ke mana arah undang-undang.

Kehadiran institusi khalifah menjadi alternatif system politik bagi Negara dengan mayoritas beragama Islam, memberikan kontribusi terhadap tuntutan demokratisasi dan perubahan sosial-politik seiring dengan isu desentralisasi kekuasaan. Meskipun demikian, institusi yang suci ini dapat dicederai oleh sekelompok orang untuk memaksakan kehendaknya dengan cara kekerasan, menjauhkan diri dari ajaran Islam. Berbagai respons dan alternatif baru muncul, termasuk ideologi Islam bersifat lokal yang menekankan ajaran Islam yang ramah, toleran, dan menjunjung tinggi sifat asasi manusia,[169] seperti yang tercermin dalam Islam Nusantara. Ideologi ini menawarkan praktik Islam yang bersifat lokal dengan mengikuti tradisi lokalitas yang kuat, menjadikannya sebagai alternatif terhadap beban sejarah dan kontroversi terkait institusi khalifah.[170]

Menurut Mohammed Arkoun, ketertinggalan dan keterisolasian umat Islam telah menyebabkan umat Islam tertinggal dalam berbagai bidang, termasuk bidang pendidikan,

---

[168] Abul A'la Al-Maududi, *Khilafah Dan Kerajaan*, trans. Muham- mad Al-Baqir (Bandung: Mizan, 1996), 67.
[169] Ulil Absar Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam," kompas, 2002, 67.
[170] Abdullah Ahmed An-Naim, *Dekonstruksi Syariah,* trans. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani (Yogyakarta: Lkis, 1997), 84.

ekonomi, dan politik. Dibidang pendidikan, umat Islam masih tertinggal dari peradaban Barat. Hal ini disebabkan oleh sistem pendidikan yang masih tradisional dan tidak adaptif dengan perubahan zaman. Sistem pendidikan yang tradisional ini tidak mampu menghasilkan lulusan yang berkualitas dan mampu bersaing di era globalisasi.

Dibidang ekonomi, umat Islam juga masih tertinggal dari peradaban Barat. Hal ini disebabkan oleh sistem ekonomi yang masih bersifat feodalistik dan tidak adil. Sistem ekonomi yang feodalistik ini tidak mampu mendorong pertumbuhan ekonomi yang berkelanjutan.[171] Dibidang politik, umat Islam juga masih tertinggal dari peradaban Barat. Hal ini disebabkan oleh sistem politik yang masih bersifat otoriter dan tidak demokratis. Sistem politik yang otoriter ini tidak mampu menjamin hak-hak asasi manusia dan kebebasan berpikir. Untuk membebaskan diri dari ketertinggalan dan keterisolasian, umat Islam perlu melakukan perubahan-perubahan yang fundamental. Perubahan-perubahan ini meliputi:

1. Perubahan sistem pendidikan yang lebih modern dan adaptif dengan perubahan zaman. Sistem pendidikan yang modern ini harus mampu menghasilkan lulusan yang berkualitas dan mampu bersaing di era globalisasi.
2. Perubahan sistem ekonomi yang lebih adil dan merata. Sistem ekonomi yang adil ini harus mampu mendorong pertumbuhan ekonomi yang berkelanjutan.
3. Perubahan sistem politik yang lebih demokratis dan bermartabat. Sistem politik yang demokratis ini harus mampu menjamin hak-hak asasi manusia dan kebebasan berpikir.

Menghadapi perubahan tidak selalu mudah, terutama ketika melibatkan nilai-nilai dan tradisi yang telah dipegang teguh. Namun, jika umat Islam memiliki tekad dan kesungguhan,

[171] Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions Uncommon Answers*, trans. Robert D. Lee (Boulder, CO: Westview Press, 1994), 18.

perubahan-perubahan ini dapat diwujudkan.[172] Proses ini memerlukan kesediaan untuk belajar, tumbuh, dan beradaptasi dengan lingkungan yang terus berubah. Bersungguh-sungguh dalam menghadapi perubahan mencakup upaya untuk mengembangkan pemahaman yang lebih mendalam tentang ajaran agama dalam konteks zaman modern.

Hal ini membutuhkan pendekatan kritis terhadap ajaran-ajaran tersebut, agar dapat mengintegrasikan nilai-nilai tersebut dengan perubahan-perubahan dalam masyarakat. Penting juga untuk umat Islam bersedia membuka diri terhadap dialog dan diskusi yang konstruktif. Melalui dialog, mereka dapat saling memahami dan menghormati perbedaan pendapat, menciptakan lingkungan yang mendukung pertumbuhan dan perubahan positif.

Dengan menerapkan perubahan-perubahan ini, umat Islam dapat membangun masa depan yang cerah dan sejahtera. Ini melibatkan kontribusi aktif dalam pembangunan masyarakat, pengembangan potensi diri, dan partisipasi dalam berbagai aspek kehidupan. Sebuah masyarakat yang adaptif, terbuka, dan kritis mampu menghadapi tantangan zaman dengan lebih baik, menciptakan ruang untuk kemajuan dan kemakmuran yang berkelanjutan.[173]

Umat Islam perlu membangun sikap kritis dan terbuka agar dapat menghadapi tantangan-tantangan zaman yang terus berubah. Zaman modern membawa berbagai perubahan yang signifikan, baik dalam bidang teknologi, sosial, maupun budaya. Dengan memiliki sikap kritis, umat Islam dapat secara bijaksana menilai dampak dan implikasi perubahan ini terhadap kehidupan mereka. Di sisi lain, sikap terbuka memungkinkan mereka

[172] Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, trans. Robert D. Lee (London: Saqi Books, 2000), 100.
[173] Harlan Cleveland, *Lahirnya Sebuah Dunia Baru*, trans. P. Soemitro (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995), 56.

untuk menerima keberagaman masyarakat dan bersikap inklusif terhadap perbedaan pendapat serta kepercayaan.[174]

Sikap kritis juga membantu umat Islam dalam pemahaman yang lebih mendalam terhadap ajaran agama mereka. Dengan mempertanyakan, menganalisis, dan merenungkan ajaran-ajaran, mereka dapat mengintegrasikan nilai-nilai agama dalam kehidupan sehari-hari secara lebih kontekstual. Selain itu, sikap terbuka memberikan ruang bagi toleransi dan saling penghargaan terhadap perbedaan keyakinan, menciptakan lingkungan yang harmonis dan damai di tengah keragaman masyarakat.

Dalam konteks kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, sikap terbuka membantu umat Islam untuk menggabungkan nilai-nilai agama dengan perkembangan ini tanpa menimbulkan konflik. Hal ini memungkinkan mereka untuk berkontribusi dalam masyarakat secara positif, terlibat dalam pembangunan, dan menjadi agen perubahan yang membawa dampak positif bagi diri mereka sendiri serta komunitas sekitar. Oleh karena itu, pengembangan sikap kritis dan terbuka menjadi kunci dalam menciptakan umat Islam yang tidak hanya kuat dalam keyakinan agama, tetapi juga mampu beradaptasi dan berkembang dalam dinamika zaman yang terus berubah.

Umat Islam perlu membangun masyarakat yang demokratis dan berkeadilan sebagai wujud implementasi nilai-nilai Islam dalam tatanan sosial dan politik. Masyarakat demokratis menawarkan kerangka kerja yang memastikan hak-hak asasi manusia, memberikan ruang partisipasi aktif rakyat, dan menekankan prinsip keadilan sosial. Dalam konteks ini, hak-hak asasi manusia, termasuk kebebasan berpikir dan beragama, menjadi prioritas yang dijamin dalam struktur masyarakat yang menghormati pluralitas. Partisipasi rakyat dalam proses pengambilan keputusan menjadi esensial dalam sistem demokratis.

[174] Mohammed Arkoun, *Pour Une Critique de La Raison Islamique* (Paris: Maisonneuve & Larose, 2006), 17.

Umat Islam dapat melibatkan diri dalam pembentukan kebijakan dan memilih pemimpin yang mewakili nilai-nilai yang sejalan dengan ajaran agama.[175]

Prinsip keadilan juga termanifestasi dalam distribusi sumber daya dan peluang yang setara, menciptakan masyarakat yang lebih adil dan inklusif. Keberagaman dan kebebasan berpikir dihormati, memungkinkan umat Islam untuk menjalankan ibadah dan menyuarakan pandangan tanpa takut tekanan atau diskriminasi. Masyarakat demokratis juga memberikan legitimasi pada pemerintah dari dukungan rakyat, menciptakan tatanan politik yang lebih stabil dan terhindar dari potensi otoritarianisme. Selain itu, sistem demokratis juga menyediakan mekanisme penyelesaian konflik secara damai melalui perundingan dan musyawarah, mempromosikan keamanan dan stabilitas.[176]

Dengan memadukan nilai-nilai demokrasi dan keadilan, umat Islam dapat menciptakan masyarakat yang sejalan dengan prinsip-prinsip Islam, di mana keadilan, toleransi, dan persamaan di antara umat manusia menjadi landasan bagi pembangunan masa depan yang harmonis dan sejahtera.

Berakhirnya masa Orde Baru dan munculnya Era Reformasi pada 1998, yang mendukung kebebasan dan demokrasi, dijadikan sebagai momentum bagi tokoh Islam untuk mempromosikan kembali politik Islam dengan mendirikan partai-partai Islam atau berbasis massa ormas Islam. Namun belajar dari sejarah perjuangan masa lalu untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara seperti yang terjadi dalam persiapan kemerdekaan pada 1945 dan dalam Konstituante pada 1956-1959, mereka tidak mengulangi lagi perjuangan serupa. Memang di awal-awal era reformasi sempat muncul gagasan dan perdebatan dalam konteks amandermen UUD 1945 untuk memasukkan semangat Piagama Jakarta atau pelaksanaan

[175] Abdul Chalik, "Fundamentalisme Dan Masa Depan Ideologi Politik Islam," *Islamica* 9 (2014): 101.
[176] Khursid Ahmad, *"Sifat Kebangkitan Islam" Dalam Dinamika Kebangkitan Islam; Watak Proses Dan Tantangan*, trans. Bakri Siregar (Jakarta: Rajawali Press, 1989), 322–29.

syari'at Islam dalam konstitusi, tetapi gagasan atau usulan itu tidak bisa diterima oleh MPR. Meski demikian, hampir semua kelompok Islam mendukung modernisasi politik dan demokratisasi, dan hanya sebagian kecil yang menolaknya.

Dengan demikian, baik dalam konsep sistem ketatanegaraan maupun realitas pada saat ini hubungan antara agama dan negara di Indonesia tetap dalam bentuk yang kedua (*intersectional*) atau hubungan persinggungan antara agama dan negara, yang berarti tidak sepenuhnya terintegrasi dan tidak pula sepenuhnya terpisah. Dalam hubungan semacam ini terdapat aspek-aspek keagamaan yang masuk dalam negara dan ada pula aspek-aspek kenegaraan yang masuk dalam atau memerlukan legitimasi agama. Oleh karena itu, seringkali dikatakan bahwa Indonesia bukanlah negara agama dan bukan pula negara sekuler. Negara Indonesia adalah negara yang secara kelembagaan berbentuk sekuler tetapi secara filosofis mengakui eksistensi agama dalam kehidupan bernegara. Bahkan agama sebagai dasar negara secara eksplisit disebutkan dalam pasal 29 ayat 1, yakni "Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa". Berdasarkan sila pertama Pancasila dan pasal 29 inilah sejumlah ahli hukum tata negara, seperti Ismail Suny, mengatakan bahwa sistem ketetanegaraan Indonesia mengakui tiga bentuk kedualatan, yakni kedaulatan rakyat, kedaulatan hukum dan kedaulatan Tuhan. [177]

Namun hanya dua kedaulatan yang diakui resmi dan diwujudkan dalam bentuk lembaga negara, yakni kedaulatan rakyat dalam bentuk Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) dan kedaulatan hukum dalam bentuk Mahkamah Konstitusi (MK). Pengakuaan akan eksistensi agama dalam kehidupan bernegara diwujudkan terutama dalam bentuk pengakuan resmi lembaga-lembaga keagamaan tertentu dalam negara serta adopsi nilai-nilai dan norma-norma agama dalam sistem nasional dan pengambilan kebijakan publik, seperti legislasi hukum-

[177] Ismail Suny, *Mekanisme Demokrasi Kita*, 6th ed. (Jakarta: Aksara Baru, 1987), 7–8.

hukum agama (Islam) tertentu menjadi hukum nasional. Di samping itu, negara juga mengakui eksistensi partai-partai politik dan organisasi-organisasi massa yang berbasis agama. Hanya saja, kini terdapat perkembangan yang menarik dalam orientasi politik warga yang sekaligus menggabungkan antara proses sekularisasi dan desekularisasi. Di satu sisi, terjadi desekularisasi politik dengan munculnya kembali partai-partai agama (Islam) dan akomodasi nilai-nilai dan norma-norma agama dalam pengambilan kebijakan publik. Namun di sisi lain terjadi perubahan orientasi politik warga santri yang tidak otomatis mendukung partai-partai Islam tetapi justru banyak mendukung partai-partai nasionalis.

Orientasi warga negara tentang keagamaan dalam konteks kehidupan negara cukup bervariasi, yang secara garis besar dapat diklasifikasikan menjadi tiga bentuk. *Pertama* agama sebagai ideologi, yang didukung oleh mereka yang ingin menjadikan agama sebagai ideologi negara, yang manifestasinya berbentuk pelaksanaan ajaran agama (syari'ah dalam konteks Islam) secara formal sebagai hukum positif. Orientasi kelompok ini pada agama lebih besar daripada orientasinya pada wawasan kebangsaan, sehingga ia akan bisa menimbulkan dilema jika dihadapkan pada realitas bangsa yang majemuk. Apalagi secara umum kelompok ini memiliki sikap yang absolutis dan eksklusif dalam beragama, di samping kadang-kadang melakukan politisasi agama untuk mendukung cita-cita mereka.

Kedua, agama sebagai sumber etika-moral (akhlak), yang didukung oleh mereka yang memiliki orientasi kebangsaan lebih besar daripada orientasi keagamaan. Orientasi ini hanya mendukung pelaksanaan etika-moral agama (*religio-ethics*), dan menolak formalisasi agama dalam konteks kehidupan bernegara. Posisi agama sebagai sumber pembentukan etika-moral ini dimaksudkan agar bangsa ini memiliki landasan filosofis yang jelas tentang etika-moral, tidak hanya berdasarkan kriteria baik dan buruk yang kadang-kadang bisa sangat subyektif

atau sangat temporal. Disatu sisi orientasi ini membawa hal yang positif, karena dapat menghilangkan ketegangan antara kelompok Islam dengan kelompok-kelompok lain serta sangat kondusif bagi terwujudnya integrasi bangsa yang mejemuk ini. Namun di sisi lain, orientasi ini tidak cukup akomodatif terhadap aspirasi umat agama tertentu yang berupaya sedapat mungkin melaksanakan ajaran agama sepenuhnya.

Ketiga, agama sebagai sub-ideologi atau sebagai sumber ideologi jika kata "sub-ideologi" dianggap bisa menimbulkan penolakan dari sebagian kelompok masyarakat. Orientasi pertama memang sangat idealistis dalam konteks Islam, tetapi kurang realistis dalam konteks masyarakat dan bangsa Indonesia yang sangat plural. Sedangkan orientasi kedua sangat idealistis dalam konteks kemajemuakn di Indonesia, tetapi kurang realistis dalam konteks agama Islamcsebagai agama mayoritas, yang ajarannya tidak hanya berupa etika-moral melainkan juga sejumlah norma-norma dasar. Tarikan yang kuat kearah salah satu orientasi ini akan mengakibatkan semakin kuatnya tarikan kearah orientasi yang berlawanan, dan bahkan akan dapat menimbulkan konflik internal yang lebih besar. Oleh karena itu, diperlukan jalan tengah di antara keduanya, yakni menjadikan agama sebagai sub-ideologi atau sebagai salah satu sumber ideologi Pancasila.

Orientasi ketiga tersebut lebih realitis dan moderat, karena meski orientasi ini berupaya melaksanakan etika-moral serta hukum agama atau prinsip-prinsipnya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, ia masih tetap mengakui Pancasila sebagai ideologi negara. Karena Pancasila ini merupakan ideologi terbuka dan fleksibel, maka agama dituntut untuk memberikan kontribusi dalam penjabaran konsep-konsep operasional di berbagai bidang sesuai dengan perkembangan masyarakat dan dunia. Dalam hal inilah nilai-nilai dan norma-norma agama menjadi input dan legitimasi bagi pembentukan dan penguatan etika-

moral serta sistem nasional dan kebijakan publik. Di samping itu, orientasi ini mendukung pluralisme dan toleransi yang tinggi terhadap kemajemukan bangsa ini, sehingga semua warga negara memiliki kedudukan yang sejajar.

Pelibatan agama dalam penguatan etika-moral (akhlak) bangsa saat ini sangat dibutuhkan, terutama ketika kondisi akhlak bangsa ini secara umum masih sangat lemah, seperti maraknya kebohongan, korupsi, penipuan, kekerasan, radikalisme, pemerkosaan, egoisme, keserakahan dan sebagainya, baik dalam kehidupan masyarakat maupun kehidupan politik, hukum dan birokrasi. Demikian pula, kini semakin banyak terjadi kenakalan remaja, penyalahgunaan narkoba, perkelahian antar kelompok, pergaulan bebas, pornografi, pornoaksi, dan sebagainya. Penguatan akhlak ini kini menjadi sangat penting untuk memperkuat etika politik dalam proses konsolidasi demokrasi yang sudah berlangsung sejak tahun 2004 tetapi kurang berjalan dengan mulus, tidak seperti proses transisi demokrasi yang telah dilewati dengan sukses antara tahun 1998 sampai sekarang.

Disamping itu, agama menjadi sumber atau input bagi pengambilan kebijakan publik, agar perundang-undangan dan kebijakan publik itu sejalan atau tidak bertentangan dengan ajaran-ajaran agama (Islam) serta sesuai dengan aspirasi umat. Dalam kenyataannya, ajaran-ajaran agama itu disamping mengandung nilai-nilai yang bersifat universal, juga mengandung nilai-nilai dan norma-norma yang bersifat pertikular, dan oleh karenanya, aspirasi umat itu juga adakalanya bersifat umum (universal) dan adakalanya bersifat khusus (partikualr). Hanya saja, seringkali aspirasi Islam itu hanya diidentifikasikan pada bentuk aspirasi yang bersifat khusus (partikular), sehingga gerakan-gerakan Islam yang muncul umumnya menggunakan tema-tema aspirasi khusus.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan pada bab-bab sebelumnya dan menjawab rumusan masalah penelitian maka dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

Mohammed Arkoun memang seorang pembaharu dalam menyoroti persoalan-persoalan dalam dunia Islam. Pengaruh pendidikan Barat telah menjadikannya menjadi seorang yang tidak fanatik terhadap metode-metode tradisional kuno yang sangat menaruh perhatian pada pendalaman konsep pemikiran. Arkoun, sebagaimana pengakuannya sebagai seorang sejarawan, menginginkan pemahaman yang lebih mendalam terhadap berbagai penafsiran Al- Qur'an. Untuk itu dia menunjukkan sifat modernisnya dengan memakai metode-metode ilmu sosial atau metode postmodernisme yang baru berkembang pada akhir abad ke 20. Dia mengusulkan diadakannya dekonstruksi terhadap teks-teks tafsir dari berbagai zaman. Sikap ini memperlihatkan keberpihakannya pada modernisasi.

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 pemikiran Etika politik Islam. Berdasarkan penelitian ini, peneliti menemukan tentang urgensi relasi simbiotik antara

agama dan politik, dimana nilai-nilai religiusitas keagamaan dapat ditampilkan sebagai content, sedangkan Negara sebagai bingkainya.

Dari penelusuran yang penuis 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 mengebiri (*mihnah*) 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 nirspiritual atau sekularistik materialistik. Sebaliknya, 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 sirnbiotik (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 kenyataan 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.

Modernisasi ala Barat bukan sesuatu yang harus ditentang. Malah umat Islam menurut Arkoun harus mempelajari modernisasi Barat tersebut. Tetapi Arkoun tidak bermaksud menerima apa saja yang ditawarkan Barat. Melalui pendalaman teks-teks Al-Qur'an secara historis dan sosiologis melalui dekonstruksi atau pembangunan teks menurut zamannya diharapkan umat Islam akan dapat menyaring apa yang baik dan yang tidak dari Barat. Rasio harus dipakai untuk mempelajari modernisasi dengan bertolak dari pemahaman akan Al-Qur'an. Pendapat ini senada dengan pendapat Nurcholish Madjid yang mengatakan bahwa rasio tanpa wahyu dapat menjadikan manusia menjadi humanis yang atheis.

Dalam menghadapi modernisasi perhatian negara-negara berkembang jangan hanya terpaku pada aspek material tetapi juga aspek intelektual. Dengan dermikian akan dicapai perkembangan ilmu pengetahuan di negara-negara non Barat. Dengan demikian peradaban timur yang oleh Syariati dianggap sering diabaikan oleh negara Barat, dapat terangkat. Bahkan dari negara-negara Timur yang banyak memiliki masyarakat muslim suatu saat dapat muncul seorang intelektual yang diakui dunia walaupun tanpa campur tangan Barat. Modernisasi tak perlu ditolak oleh negara-negara berkembang termasuk umat Islam agar

tidak ketinggalam zaman. Tetapi kepercayaan terhadap Tuhan yang Maha Esa harus ditingkatkan. Modernisasi tak perlu menjadikan humanisme yang berlebihan. Hal ini juga digaris bawahi oleh cendekiawan muslim Indonesia Nurcholish Madjid yang berpendapat bahwa seseorang atau masyarakat sangat membutuhkan suatu keyakinan (agama, ideologi dan lain sebagainya). Tanpa semua itu tak mungkin adanya peradaban luhur pada suatu bangsa. Modernisasi tidak bisa menghilangkan keyakinankeyakinan yang bernilai tinggi dan telah teruji peranannya.

Modernisasi politik merupakan suatu keniscayaan sebagai upaya untuk mewujudkan negara modern yang menerapkan sistem demokrasi yang lebih substantif. Namun dalam konteks Indonesia yang berideologi Pancasila, modernisasi politik itu tidak akan mengarah kepada negara sekuler, walaupun negara ini dalam hal-hal tertentu dan dalam tingkat tertentu telah melalukan sekularisasi politik. Hal ini disebabkan, karena Pancasila dan UUD 1945 secara eksplisit mengakui eksistensi agama dalam kehidupan bernegara, yang diwujudkan dalam bentuk adopsi lembaga-lembaga keagamaan tertentu dalam negara serta adopsi nilai-nilai dan norma-norma agama dalam sistem nasional dan kebijakan publik secara umum. Dalam kondisi demikian ini, hubungan antara agama dan negara tetap merupakan hubungan yang bersifat *intersectional*, yang berarti hubungan persinggungan antara agama dan negara, tidak sepenuhnya terintegrasi dan tidak pula sepenuhnya terpisah. Bahkan legitimasi agama tetap diperlukan dalam berbagai aspek kehidupan berbangsa dan negara.

Di sisi lain, modernisasi politik yang demokratis di era reformasi berimplikasi kepada meningkatnya partisipasi rakyat serta munculnya partai-partai politik baru, termasuk partai-partai agama (Islam). Di masa-masa awal reformasi, dukungan umat kepada partai-partai Islam cukup besar, tetapi kemudian dukungan itu semakin menurun sebagai akibat dari

dinamika persepsi umat tentang Islam yang tidak identik dengan Islam serta dinamika partai-partai nasionalis yang juga mengakomodasi aspirasi Islam. Ekspresi kebebasan tersebut dalam kasus-kasus tertentu telah menimbulkan perselisihan dan konflik, terutama ketika masing-masing kelompok dengan egoisme kelompoknya mendukung politik identitas, termasuk yang berlatarbelakang agama.

Teori dekonstruksi Muhammad Arkoun membawa kontribusi yang signifikan dalam merangkai pemahaman serta implementasi hubungan antara agama dan negara dalam kerangka sosial dan politik saat ini. Dengan memberikan penekanan pada kritisisme terhadap pemikiran tradisional, Arkoun mendorong masyarakat untuk merenung secara mendalam mengenai konsep-konsep fundamental seperti keadilan, demokrasi, dan hak asasi manusia dalam konteks agama. Pendekatan dekonstruksi menciptakan ruang untuk meninjau kembali norma-norma keagamaan, serta mempromosikan kerangka kerja yang lebih inklusif dan toleran. Oleh karena itu, teori ini memberdayakan masyarakat untuk menghadapi perubahan zaman dengan sikap yang kritis dan terbuka.

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-khulafa 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.

Dalam konteks politik ketatanegaraan Indonesia, relevansi teori dekonstruksi Arkoun menjadi terlihat dalam usaha membangun masyarakat yang demokratis dan berkeadilan. Konsep dekonstruksi memberikan landasan untuk merevisi interpretasi terhadap ajaran agama, menyesuaikannya dengan prinsip-prinsip demokrasi dan pluralisme yang dihormati oleh negara. Dengan mengadopsi prinsip-prinsip dekonstruksi, Indonesia dapat memperluas ruang partisipasi masyarakat, menjaga hak asasi manusia, dan menciptakan fondasi politik yang inklusif, tanpa mengesampingkan nilai-nilai keagamaan yang tetap dijunjung tinggi.

Untuk memperkuat integrasi bangsa dan meminimalisasi munculnya perselisihan dan konflik dalam masyarakat, revitalisasi ideologi perlu mendapatkan penekanan sebagai bagian dari penguatan wawasan kebangsaan. Hal ini dilakukan melalui perumusan operasional ideologi Pancasila yang lebih akademik dan sekaligus lebih fleksibel serta sosialisasi Pancasila baik dalam pendidikan formal maupun dalam masyarakat. Dalam hal ini pimpinan agama dapat memberikan kontribusi yang positif dengan memberikan input bagi permumusan dan sosialiasinya serta menjadikan agamasebagai faktor integratif yang menghargai kemajemukan masyarakat dan bukan sebagai faktor disintegratif yang mendukung eksklusifisme dalam masyarakat. Dan yang lebih penting adalah adanya keteladanan dari para pemimpin politik dalam mempraktikkan nilai-nilai Pancasila di lembaga-lembaga negara dan lembaga-lembaga politik. Sejalan dengan hal ini, faktor-faktor yang mempengaruhi munculnya konflik antar-wargatentu saja perlu diatasi atau dihilangkan, seperti ketimpangan ekonomi dan pendidikan.

B. Saran

Berdasarkan pada kesimpulan diatas maka saran yang dapat diambil penulis sebagai berikut:

Pemerintah memiliki peran krusial dalam mengembangkan kebijakan yang mendukung inklusivitas di berbagai sektor, termasuk ketatanegaraan, pendidikan, dan hukum. Kebijakan inklusif ini diharapkan mampu menciptakan landasan politik dan sosial yang lebih adil dan mengakomodasi keberagaman masyarakat. Adanya kebijakan ini akan memberikan kesempatan setiap individu, tanpa memandang latar belakangnya, untuk turut serta dalam pembangunan negara.

Mendukung penelitian dan kajian lokal yang mengeksplorasi aplikabilitas teori dekonstruksi dalam konteks Indonesia menjadi langkah penting. Penelitian lokal memberikan pandangan yang lebih kontekstual dan relevan dengan realitas masyarakat Indonesia. Dengan demikian, pemahaman tentang bagaimana teori ini dapat diimplementasikan secara efektif di tingkat lokal dapat membimbing perubahan kebijakan yang lebih akurat dan berdampak.

Dengan mengambil langkah-langkah ini, Indonesia berpotensi memanfaatkan kontribusi berharga dari teori dekonstruksi Muhammad Arkoun. Integrasi pemikiran kritis ini dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat akan membentuk landasan yang lebih kuat, menciptakan masyarakat yang tidak hanya demokratis dan inklusif, tetapi juga responsif terhadap perubahan dinamika zaman.

DAFTAR PUSTAKA

(et-al), Anton M.Moeliono. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1995.

Abdalla, Ulil Absar. "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam." kompas, 2002.

Abdullah, Amin. *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Lkis, 2006.

Abdullah, M. Amin. *Studi Agama Normativitas Atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Ahmad, Khursid. *"Sifat Kebangkitan Islam" Dalam Dinamika Kebangkitan Islam; Watak Proses Dan Tantangan*. Translated by Bakri Siregar. Jakarta: Rajawali Press, 1989.

Ahmad, Zainuri. "Konversi Iain Menjadi Uin Di Era Globalisasi Perspektif Epistemologi Sains (Studi Analisis Desain Kurikulum UIN Raden Fatah Palembang)." UIN Raden Fatah Palembang, 2019.

Ahyani, Hisam, and Naeli Mutmainah. *Konstruksi Epistemologi Islam (Studi Komparasi Konsep Mushawwibah Dan Mukhaththiah Dalam Ushul Fiqh*, n.d.

Al-Faruqi, Ismail Raji. *Tauhid: It`s Implication for Thought and Life*. Herndon: International Institut of Islamic Thought, 1982.

Al-Maududi, Abul A'la. *Khilafah Dan Kerajaan*. Translated by Muham- mad Al-Baqir. Bandung: Mizan, 1996.

Al, Ahmad Fadhali et. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Pustaka Asatruss, 2004.

Alam, Rudy Harisyah. "Perspektif Pasca-Modernisme Dalam Kajian Keagamaan." *Ulumul Qur`an* 2 (1994).

Alfan, Moh.Fauzan dan Mohammed. *Dialog Pemikiran Timur Barat*. Bandung: Pustaka Setia, 2011.

Amien, Miska M. *Epistemologi Islam*. Jakarta: Universitas Indonesia, 1983.

Amstrong, Amatullah. *Khazanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*. Bandung: Mizan, 1996.

An-Naim, Abdullah Ahmed. *Dekonstruksi Syariah*. Translated by Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani. Yogyakarta: Lkis, 1997.

Arif, Abd. Salam. *Politik Islam Antara Aqidah Dan Kekuasaan Negara' Dalam A.Maftuh Abegebril, A. Yani Abevero, Negara Tuhan The Thematic Encyclopaedia*. Jakarta: SR-Ins Publishing, 2004.

Arkoun, M. *Al-Fikr Al-Islamy, Naqd Wa Ijtihad*. Edited by Hasyim Shalih. 2nd ed. Beirut: Dar al-Saq, 1992.

———. "The State in Muslim Society: A Critical Approach." *International Journal of Middle East Studies* 24 (1992).

Arkoun, Mohammed. *Al-Fikr Al-Islami:Qiraat Al-Ilmiyyah*. Translated by Hashim Shaleh. Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumy, 1987.

———. *Al-Fikr Al-Islamy:Naqd Wa Al-Ijtihad*. Translated by Hasyim Shalih. London: Dar asSaqi, 1990.

———. *Al-Islam:Al-Akhlaq Wa Al-Siyasah, Terjemahan Hashim Saleh*. Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumy, 1990.

———. *Islam Dan Pemikiran Kritis*. Serambi, 2002.

———. *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antara Agama*. 1st ed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

———. *L'Islam" Hier et Demain*. Paris: Editions Buchet/Chastel., 1978.

———. *Menggugat Teologi Keislaman: Kritik Atas Pemikiran Tradisional*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2003.

———. *Min Faisal Tafriqah Ila Al-Maqal Aiana Al-Fikru Al-Islami Al-Muasir, Hasyim Membongkar Wacana Hegemonik Dalam Islam Dan Post Modernisme*. Translated by Hasyim Shalih dan Amin Abdullah. 1st ed. Surabaya: AL-FIKR, 1999.

———. *Modernitas Dalam Pemikiran Islam*. Surabaya: Pustak Pelajar, 2006.

———. *Pemikiran Islam: Antara Nalar Dan Wahyu*. Surabaya: Pustaka Pelajar, 2004.

———. *Pluralisme Dan Islam*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005.

———. *Pour Une Critique de La Raison Islamique*. Paris: Maisonneuve & Larose, 2006.

———. *Rethinking Islam: Common Questions Uncommon Answers*. Translated by Robert D. Lee. Boulder, CO: Westview Press, 1994.

———. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. Translated by Robert D. Lee. London: Saqi Books, 2000.

Arkoun, Muhammad. *Nalar Lslami Dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan Dan Jalan Baru*. Edited by Johan Meuleman. Jakarta: INIS, 1994.

Ashqar Ali, Enginer. *Islam Dan Teologi Pembebasan*. Yogyakarta: Pustak Pelajar, 1999.

Asshiddiqie, Jimly. *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara*. 1st ed. Jakarta: Jimly Asshiddiqie, "Pengantar Ilmu Hukum TatSekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi RI, 2006.

Assyaukanie, Luthfi A. "Tipologi Dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer." *Paramadina* 1 (1998).

Azhar, Muhammad. *Fiqh Peradaban*. Yogyakarta: Ittaga Press, 2001.

———. "Relasi Agama Dalam Perspektif Mohammed Arkoun." *Kajian Islam Interdisipliner* 6 (2007): 181–99.

Aziz, Ahmad amir. *Neo-Modernisme Islam Di Indonesia*. Jakarta: PT Rineka Cipta, 1999.

Badawiy, Zaki. *A Dictionary of The Social Sciences*. Beirut: Library Du Liban, 1982.

Baedhowi. *Humanisme Islam: Kajian Terhadap Pemikiran Filosofis Mohammed Arkoun*. 1st ed. Jogyakarta: Pustak Pelajar, 2008.

Benjamin, Christopher Norris dan Andrew. *What Is Deconstruction*. New York: Martin's Press, 1988.

Berkes, Niyazi. *The Development OfSecularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press, 1964.

Bobby S. Sayyid, A. *Islamism: Islam as a Master Signifier",Fundamental Fear, Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. London: Zed Books Ltd, 1997.

Chalik, Abdul. "Fundamentalisme Dan Masa Depan Ideologi Politik Islam." *Islamica* 9 (2014).

Chandoake, Neera. *State and Civil Society*. London: Sage Publication, 1995.

Cleveland, Harlan. *Lahirnya Sebuah Dunia Baru*. Translated by P. Soemitro. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.

Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*. London: Burn and Oats lmt, 1968.

Crick, Bernard. *In Defence of Politics*. London: Pelican Books, 1964.

Culler, Jonathan. *On Deconstruction:Theory and Criticism after Structuralism*. London: Jonathan Routledge and Kegan Paul, 1987.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren*. Jakarta: LP3ES, 1982.

Durkheim, Emile. *The Elementery Forms of The Religious Life*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2011.

E.I, J. Rosenthal. *Political Thought in Medival Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Effendy, Fachri Ali dan Bahtiar. *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan, 1986.

El-Fadl, Khalid Abou. *Cita Dan Fakta Toleransi Islam*. Bandung: Mizan, 2002.

Esposito, John L. "'Islamic Fundamentalism.'" *SIDIC* 32 (1999).

Fadjar, Malik. *Merambah Jalan Baru Dalam Beragama*. Yogyakarta: Ittaqa Press, 2000.

Falk, Richard. *Human Rights and State Sovereignty*. New York: Holmes and Meier, 1981.

Harjum, Mohammad. "Pemikiran Islam Tentang Hubungan Negara Dan Agama." *Adabiyah* 11 (2011).

Hasan Baharun, Akmal Mundiri, Dkk. *Metodologi Studi Islam: Percikan Pemikiran Tokoh Dalam Membumikan Agama*. 1st ed. Yogyakarta: AR-RUZZ MEDIA, 2011.

Hasib, Kholili. "Mohammed Arkoun Dan Desakralisasi Al-Qur"an." Inpasonline.com., 2010.

Hefner, Robert W. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000.

Held, David. *Models of Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1987.

Hisyam, Ibnu. *Al-Sirah Al-Nabawiyah*. Juz 1. Kairo: Dar al-Fikr, n.d.

Huntington, Myron Weiner and Samuel P. *Understanding Political Development*. Boston: Little Brown, 1981.

Husaini, Adian. *"Piagam Madinah Dan Toleransi Beragama."* Jakarta: Ditjen Bimas Islam Kementerian Agama R.I, 2010.

Husein, Adian. *Rajam Dalam Arus Budaya Syahwat*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001.

Jaib, Saidiy Abu. *Dirasat Fiy Manhaj Al-Lslamiy Al-Siyasiy*. Beirut: Muassisah al-Risalah, 1985.

Johan Hendrik Meuleman. "Nalar Islami Dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun." *Ulumul Qur'an* 4 (1993).

Kadir, Muslim A. *Ilmu Islam Terapan*. Yogyakarta: Pustak Pelajar, 2003.

Kartanegara, Mulyadi. *Panorama Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2002.

Khan, Qamaruddin. *The Political Thought of Ibnu Taimiyah 29*. London: Islamic Book Foundation, 1983.

Lechman, David. *Democracy and Development in Latin America*. Cambridge: Polity Press, 1989.

M.Tahir. "Hubungan Agama Dan Negara Dalam Pandangan Nurcholish Madjid" XV (2012).

M, Bukhori Pahrurroji. *Membebaskan Agama Dari Negara; Pemikiran Abdurrahman Wahid Dan Ali Abd Ar-Raziq*. Bantul: Pondok Sanusi, 2003.

Ma`arif, Ahmad Syafi`i. *Islam Dan Poltik Di Pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1065)*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.

Macpherson, C. B. *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Madjid, Nurcholish. "Islam Kemodernan Dan Keindonesiaan." *MIZAN* 2 (2013).

Mantiri, Hyginus J. "Eksplorasi Terhadap Arsitektur Dekontruksi." *Media Matrasain* 8 (2011).

Markoff, John. *Gelombang Demokrasi Dunia*. Yogyakarta: Pustak Pelajar, 2002.

Mauliffe, Jane Mc. *Qur'anic Hermeneutics:The Views of Al-Tabari and the Ibn Katsir, A. Rippin (Ed.), Approche to the History of the Qur'an*. Oxford: Clarendon, 1988.

Meuleman, Johan Hendrik. *Beberapa Catatan Kritis Tentang Karya Mohammed Arkoun Tradisi, Kemodernan Dan Metamodernisme*. Yogyakarta: Lkis, 1996.

Meyer, T. *Demokrasi Sosial Dan Libertarian*. Jakarta: Friederich Ebert Stiftung, 2005.

———. *Politik Identitas*. Jakarta: Friederich Ebert Stiftung, 2004.

Moten, Abdul Rashid. *Ilmu Politik Islam*. Bandung: pustaka, 1996.

Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*. 14th ed. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.

Munir, Ahmad. "'Kritik Nalar Islam: Analisis Atas Pemikiran Muhammad Arkaoun.'" *Al-Tahrir Jurnal Pemikiran Islam* 8 (2008).

Munir, Jumantoro dan Syamsul. *Kamus Ilmu Tasawuf*. Wonosobo: Amza, 2005.

Nasr, Seyyed Hossein. *Islam Tradisi Di Tengah Kancah Dunia Modern*. Bandung: Pustaka Pelajar, 1994.

Nasrudin. "Manhaj Tafsir Mohammed Arkoun." *Urnal Maghza* 1 (2016).

Nasution, Harun. *Pembaharuan Dalam Islam, Sejarah Pemikiran Dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

———. *Ushul Fikih*. Jakarta: Logos Wicana Ilmu, 1997.

Nata, Abuddin. *Peta Keragaman Pemikiran Islam Di Indonesia*. 1st ed. Jakarata: PT. Raja Grafindo Persada, 2001.

Neuhauss, Peter L. Berger and Richard. *To Empower People, the Role of Mediating Structure in Public Policy*. Washington: Peter L. Berger and Richard Neuhauss, To Empower People, the Role of Mediating Structure in Publ American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1977.

Nugroho, Anjar. "Politik Islam Perspektif Sekularisme; Studi Kritis Pemikiran Ali Abd Al-Raziq." *Asy-Syir`ah", Fakultas Syari`ah UIN Sunan Kalijaga* 39 (2005).

Nurina, O. *Epistemologi Islam Di Indonesia: Kontribusi Dan Pengembangan Aktualisasi Teologi*. Yogyakarta: Pustaka Media., 2011.

Penyusun, Tim. "Kamus Bahasa Indonesia." In *Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional Republik Indonesia*. Tim Penyusun, "Kamus Bah Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional Republik Indonesia, 2008.

Poerwadarminta, WJS. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. 12th ed. Jakarta: Balai Pustaka, 1991.

Qodir, Zuly. *Radikalisme Agama Di Indonesia*. Yogyakarta: Pustak Pelajar, 2014.

Rahman, Fathur. *Ikhtisar Musthalahul Hadits*. 1st ed. Bandung: Al-Ma'arif, 1981.

Ranciere, Jacques. *Hatred of Democracy*. London: Verso, 2006.

Raziq, Ali Abd. *Khilafah Dan Pemerintahan Dalam Islam*. Translated by Afif Muhammad. Bandung: pustaka, 1985.

RI, Dirjen Bimas Islam Kementerian Agama. *Radikalisme Agama Dan Tantangan Kebangsaan*. jakarta: Dirjen Bimas Islam Kementerian Agama RI, 2014.

Rodli, Ahmad. *Stigma Islam Radikal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

Rudy Harisyah Alam. "Perspektif Pasca-Modernisme Dalam Kajian Keagamaan." *Ulumul Qur`an* 5 (1994).

Sagiv, David. *Islam Otentisitas Liberalisme*. Yogyakarta: Lkis, 1997.

Salabiy, A. *Sejarah Dan Kebudayaan Islam*. Jakarta: Pustaka al-Husna, 1990.

Samsudduha, Ahmad M Sewang dan. *Hubungan Agama Dan Negara, Studi Pemikiran Politik Buya Hamka*. 1st ed. Makassar: Alauddin Press, 2011.

Sayyid Abul `Ala al-Maududiy. *The Islamic Law and Constitution*. lahore: Islamic Publication, 1967.

Shadily, Hasan. *Ensiklopedi Indonesia*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1984.

Sjadzali, Munawir. *Islam Dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah, Dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press, 1993.

Soekarba, Siti Rohmah. "Kritik Pemikiran Arab: Metode Dekonstruksi Mohammen Arkoun." *Wacana* 8 (2006).

Sorensen, George. *Democracy and Democratization, Process and Prospect in a Changing World*. Oxford: Westview Press Inc, 1993.

Sudarminta, J. *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius, 2002.

Suhada, D., Natsir, N. F., & Haryanti, E. "Epistemologi Islam Klasik Dan Kontemporer." *JIIP-Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan* 4 (2021).

Suhartono, Suparlan. *Filsafat Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: al-Ruzz Media, 2008.

Sunardi, St. *Membaca Quran Bersama Mohammed Arkoun, Dalam Johan Hendrik Meuleman, Tradisi, Kemodernan Dan Metamodernisme.* Yogyakarta: Lkis, 1996.

Suny, Ismail. *Mekanisme Demokrasi Kita*. 6th ed. Jakarta: Aksara Baru, 1987.

Surajiyo. *Filsafat Ilmu Dan Perkembangannya Di Indonesia*. Jakarta: Bumi Aksara, 2008.

Sutrisno, Muji. *Demokrasi Semudah Ucapankah*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2000.

Syadzali, Munawir. *Islam Dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, Dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press, 1993.

Syamsi, Badrus. "Metodologi Studi Al-Quran Muhammad Arkoun: Kajian Kritis." Inpasonline.com, 2010.

Syamsuddin, Din. "Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam." *Ulumul Quran* IV (1993).

———. "Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam." *Ulumul Quran* 4 (1993).

Syukur, Suparman. *Epistemologi Islam Skolastik*. Yogyakarta: Pustak Pelajar, 2007.

Tambunan, Sihol Farida. "ANTARA ISLAM DAN BARAT : PANDANGAN MOHAMMED ARKOUN MENGENAI KEMODERNAN." *Jurnal Masyarakat Dan Budaya* 5, no. 2 (2003): 76–92.

Tanjung, Rasyid. "PIAGAM MADINAH." *Fakultas Syariah Dan Hukum UIN Sunan Kalijaga*

Yogyakata, no. December (2021).

Tibi, Bassam. *Krisis Modern Dalam Peradaban Islam*. Bas Yudian. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.

Tim ICCE UIN JAKARTA. *Pendidikan Kerwanegaraan (Civic Education): Demokrasi, HAM, Dan Masyarakat Madani*. Jakarta: Kencana Prenada Media Grup, 2009.

Ulil-Abshor-Abdalla, Herdi SRS dan. "Meruntuhkan Hegemoni Tafsir, Menghidupkan Kembali Teks." *Ulumul Qur`an* 5 (n.d.).

Wahid, Abdurrahman. *Prisma Pemikiran Gus Dur*. *LkiS*. Yogyakarta, 1999.

Wahyudi. *Islamologi Terapan*. Surabaya: Gitamedia Press, 1997.

Wahyudi, Mohamad Nur. "Epistemologi Islam Di Era Modern: Studi Analisis Pemikiran Feyerabend Tentang Anarkisme Epistemologi." *Alhamra Jurnal Studi Islam* 2 (2021).

Wijaya, Mangun. *Dalam Sidney Hook, Sosok Filsuf Humanisme Demokrasi Dalam Tradisi Pragmatisme*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994.

Wijaya, YB.Mangun. *Demokrasi Dan Keadilan*. Jakarta: Gramedia Pustaka,1999),Hal.6, 1999.

Zaprulkhan. *Merenda Wajah Islam Humanis*. Yogyakarta: Idea Sejahtera, 2014.