

VOL. 1 NO. 2, JUN 2019

ISSN 2655 - 8785

فلسفة

JURNAL THEOSOFI DAN PERADABAN ISLAM



**FAKULTAS USHULUDDIIN DAN STUDI ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUMATERA UTARA
MEDAN**

**Diterbitkan :
Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam**

al-hikmah

Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam

Vol. 1 No. 2 Juni-November

ISSN : 2655-8785

al-hikmah

Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam

Diterbitkan Oleh :
Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam
Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam
Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan



Jurnal
Al-Hikmah

Volume
2

Nomor
1

Halaman
1-197

Juni
2019

e-ISSN
2655-8785

al-hikmah

Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam
Vol. 1 No. 2 Juni-November 2019

PEMBINA

Prof. Dr. Katimin, M.A
(Dekan Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam UIN SU Medan)

PENGARAH

Dr. H. Arifinsyah, M.A
Dra. Hj. Hasnah Nasution, M.A
Drs. Maraimbang Daulay, M.A

KETUA PENYUNTING

Dra. Mardhiah Abbas, M.Hum

SEKRETARIS PENYUNTING

Dra. Endang Ekowati, M.A

DEWAN REDAKSI

Prof. Dr. Katimin, M.Ag., Dr. Hj. Dahlia Lubis, M.Ag., Prof. Dr. H. Syahrin Harahap, M.A., Prof. Dr. Sukiman, M.Si., Prof. Dr. Amroeni Drajat, M.Ag., Prof. Dr. H. Hasan Bakti Nst, M.A., Prof. Dr. Hasyimsyah Nasution, M.A., Dr H. Arifinsyah, M.Ag, Ismet Sari, M.A, Salahuddin Harahap, M.A

SIRKULASI & KEUANGAN

Muhammad Ikhbal Saiful, SE

Redaksi & Tata Usaha

Gedung Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam, Jl. Williem Iskandar Pasar V Medan Estate 20371 Telp. (061) 6615683-6622925 Fax (061) 6615683 Email: prodiafis@gmail.com
Website: <http://jurnal.uinsu.ac.id/index.php/alhikmah>

Sekretariat

Paisal Siregar, S.Fil.I
Zulkarnain, M.Pem.I

al-hikmah Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam merupakan jurnal prodi Aqidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin dan Studi Islam Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan yang secara komprehensif mengkaji bidang Teologi, Filsafat dan Tasawuf dalam Islam. Redaksi menerima tulisan baik artikel, ringkasan hasil penelitian, studi tokoh, maupun telaah pustaka.

al-hikmah

Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam
Vol. 1 No. 2 Juni-November 2019

DAFTAR ISI

GAGASAN UTAMA

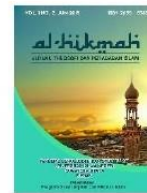
- Sains Dalam Perspektif Filsafat Islam
Zulkarnain 1-23
- Filsafat Wujudiyah (Perspektif Mu'tazilah, Filsuf Islam Dan Alquran)
Adenan 24-54
- Menggagas Konsep Teologi Kekinian Di Era Industri 4.0
Kholidah Nur 55-68
- Narasi Filsafat Kontemporer Mohammad Arkoun (Dari Post-Strukturalis Menuju Kritik Atas Nalar Islam)
Ismet Sari 69-88
- Menemukan Makna Dalam Ketidakpastian
Armin Nasution 89-99
- Hadist Penciptaan Perempuan Dari Tulang Rusuk (Analisis-Kritis Terhadap Pandangan Feminis)
Ryandi, M.Ud 100-115

KAJIAN TOKOH

- Muhammad Abid Al-Jabiri
Nurliana Damanik 116-145
- Pemikiran Amin Abdullah
Uqbatul Khair Rambe, M.Ag 146-175

LAPORAN PENELITIAN

- Walisongo dan Wayang (sebuah refleksi sarana perkembangan islam di jawa)
Heru Syahputra 176-182
- Kontekstualisasi Praktik Zuhud Bagi Kaum Profesional
Muhammad 183-197



MUHAMMAD ABID AL-JABIRI

Oleh: Nurliana Damanik, M.Ag

ABSTRACT

Bayani is a method of typical Arabic thought that is based on the authority of the text (nash), directly or indirectly, directly means understanding the text as finished knowledge and directly applying it without the need for thought; indirectly means understanding the text as raw knowledge so that it needs interpretation and reasoning. However, this does not mean that reason or ratio can freely determine the meaning and purpose, but still must rely on the text. Knowledge of irfan is not based on texts such as bayani, but on reality, the secrets of reality are revealed by God. Therefore, irfani knowledge is not obtained based on text analysis but by spiritual practice, where with purity of heart, it is expected that God will bestow knowledge directly on him. Thus, the source of burhani knowledge is ratio, not text or intuition. It is this ratio that provides judgment and decisions on information that enters the senses.

Keywords: Muhammad Abid Al-Jabiri

A. Pendahuluan

Filsafat ilmu adalah penyelidikan tentang ciri-ciri mengenai pengetahuan ilmiah dan cara-cara untuk memperoleh pengetahuan tersebut.¹ Filsafat ilmu erat kaitannya dengan filsafat pengetahuan atau epistemology, yang secara umum menyelidiki syarat-syarat serta bentuk-bentuk pengalaman manusia, juga mengenai logika dan metodologi.²

Dalam sudut pandang filsafat ilmu, kerangka teori ternyata memiliki kedudukan yang vital dan wilayah kerja ilmunan, karena merupakan basis rasionalitas keilmuan. Untuk itu perlu mencermati dan merumuskan ulang kerangka berpikir filsafat ilmu dalam wilayah Islamic Studies. Disamping itu pada era post positivistic, tidak ada satu bangunan keilmuan dalam wilayah apapun termasuk wilayah agama yang terlepas dan tidak terkait

¹D.F. Beerling, *Filsafat Dewasa ini*, tej. Hasan Amin (Jakarta; Balai Pustaka, 1988), 1-4.

²Untuk menetapkan dasar pemahaman tentang Filsafat Ilmu Cony menyebutkan empat titik pandangan sebagaimana berikut: 1). Filsafat ilmu adalah perumusan *wold-view* yang konsisten dengan teori-teori ilmiah yang penting. 2). Filsafat ilmu adalah suatu eksposisi dari *presupposition* dan *pre-disposition* dari para ilmunan. 3). Filsafat Ilmu adalah suatu displi ilmu yang di dalamnya terdapat konsep-konsep dan teori-teori tentang ilmu yang di analisis dan diklasifikasikan.

sama sekali dari persoalan-persoalan kultural, sosial dan bahkan sosial politik yang melatarbelakangi munculnya dan disusunnya paradig keilmuan.³

Oleh sebab itu rekonstruksi al-Jabiri tentang tipologi "epistemologi Islam" yaitu: Bayani, 'Irfani dan Burbani sangat relevan dan penting untuk dikaji, hal ini sangat beralasan karena kajian ini akan memberikan inspirasi bagi pemikir muslim kontemporer lainnya untuk melihat kembali struktur bangunan epistemologi Islam, sebagai dasar bagi bangunan ilmu-ilmu keislaman.

Abed al-Jabiri dalam mengkonstruksi epistemologinya bermula dengan dasar pemikiran para pendahulunya seperti: Ibnu Manzhur, Imam Al-Syafi'i, al-Jahidz (255 H.), al-Syatibi, al-Ghazali dan al-Muhasibi. Sebab al-Jabiri memsknsi istilah *bayani* dari kata al bayan secara etimologis yang mengacu pada karya Ibnu Mandzur, dimana di dalamnya tersedia materi-materi Arab sejak permulaan masa tadwin, yang masih mempunyai makna asli yang belum tercampuri oleh pengertian lain, karena dari makna asli yang belum tercampuri oleh pengertian lain, karena dari makna asli tersebut akan diketahui watak dan situasi yang mengitarinya.⁴ Maka al-Jabiri mengonstruksi epistemologinya dari al-bayan disini dengan empat pengertian, sesuai makna bahasanya yakni al-fashl wa al-infishal secara hierarkis sebagai metode dan al-dzuhur wa al-idzhar sebagai visi (ru'yah).⁵

Sedangkan dari Imam al-Syafi'i (W. 204 H) al-Jabiri menganggap sebagai peletak dasar aturan-aturan penafsiran wacana *bayani*, karena al-Jabiri menempatkan penokoh ini sebagai perumus nalar Islam atau lebih tepatnya nalar Arab-Islam. Karena dari pemikirannya hokum-hukum bahasa Arab dijadikan acuan untuk menafsirkan teks-teks suci, terutama hokum qiyas, dan dijadikan sebagaisalh satu sumber penalaran yang abash untuk memaknai persoalan-persoalan agama dan kemasyarakatan. Karena Syafi'i merupakan peletak al-ushul al-bayaniyyah sebagai faktor penting berpikir dalam kerangka nash.⁶

Upaya yang dilakukan al-Syafi'i tentang hierarki bayan khususnya terhadap Al-Qur'an, mendapat tanggapan dari al-Jahidz, menurutnya

³Gegori Baum, terj. Achmad Mustajib (dkk)/ Agama, dalam bayang-bayang relativisme: *Sebuah Analisis pengetahuan Karl Manhein tentang sintesa kebenaran histors-normatif* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999).

⁴Ibid. 15.

⁵Ibid. 20.

⁶Ibid. 22-24.

usaha al-Syafi'i baru pada tingkat memahami teks belum berorientasi pada bagaimana cara membuat orang paham.

Adapun metode yang digunakan Abed al-Jabiri adalah dekonstruktif yaitu mengubah tradisi yang kurang relevan dengan realitas dan bersikap eksis terhadap tradisi yang relevan. Tradisi tidak seluruhnya dikonstruksi ulang akan tetapi dilakukan konstruksi terhadap tradisi yang tidak relevan lagi. Ini menunjukkan bahwa al-Jabiri menolak kelompok transformatif serta idealistik yang secara realitas keduanya tidak dapat menjawab modernitas.

Adapun pendekatan yang digunakan al-Jabiri dalam melakukan kajiannya terhadap objek penelitian adalah dengan menggunakan pendekatan historis-filosofis. Hal ini sesuai dengan kapasitas keilmuan yang dimiliki al-jabiri. Dengan bermodalkan philosophical approaches yang menjadi background pendidikannya, Jabiri menawarkan solusi untuk memecahkan stagnasi yang terjadi didunia Arab sepuluh Abad lebih.

Al-Jabiri membangun epistemology *bayani* dengan mengacu pada kamus Lisan al-Arab Karya Ibn Mandzur sehingga makna al-bayan mengandung empat pengertian yakni al-fasl wa al-infinshal dan al-dzuhur wa al-idzhar, sedangkan secara termologis kajian *bayani* terbagi dua, yaitu aturan-aturan penafsiran wacana (qawanin al-tafsir al-khitabi). Penetapan makna bayan secara ilmiah ini menandai tahapan baru, tidak saja dipahami sebagai al-wudhuh/al-idhar, tetapi sebagai suatu epistemologi keilmuan dan definitive. Walaupun aktivitas *bayani* telah ada sejak masa Islam awal, namun baru upaya penyebaran *bayani* secara tradisional. Perkembangannya makna *bayani* dari makna tradisionalnya dari maknanya yang baru yakni

Epistemologi keilmuan adalah sering dengan perkembangan tradisi Arab-Islam. Yaitu dari budaya lisan dan riwayat menuju budaya tulis dan nalar yaitu dari tidak sadar (*al-la'i*) menuju pada kondisi disadari (*al-wa'i*).⁷

B. Biografi Muhammad Abid Al Jabiri

Muhammad Abid Al Jabiri adalah dosen filsafat dan pemikiran Islam di Fakultas Sastra, Universitas Muhammad V, Rabat, Maroko. Dilahirkan di

⁷Muhammad al-Jabiri mengungkapkan bahwa hamper selama 400 tahun (dari tahun 150 H s.d 550 H) seluruh khazanah intelektual muslim yang tertulis dalam bahasa Arab menyerang dan memojokan filsafat, baik metode, epistemology maupun disiplin. Baca *Bunyah al-aql al-araby. Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li Nudzumi al- Ma'rifah fi al-Tsaqafah Al-Arabiyyah* (Beirut: Markas dirasah Al wihdah Al arabiyyah,1990), hlm. 867-868.

Figui, Maroko Tenggara, tahun 1936. Beliau pertama kali masuk sekolah agama, kemudian sekolah swasta nasional (madrasah hurrah wathaniah) yang didirikan oleh gerakan kemerdekaan. Dari tahun 1951-1953, beliau belajar disekolah lanjutan setingkat dengan SMA milik pemerintahan Casablanca. Seiring dengan kemerdekaan Maroko, beliau melanjutkan pendidikan sekolah tingginya setingkat diploma pada Sekolah Tinggi Arab dalam bidang Ilmu Pengetahuan (science section). Pada tahun 1959 Al-Jabiri memulai studi filsafat di Universitas Damaskus, Syria, tetapi satu tahun kemudian beliau masuk di Universitas Rabat yang baru didirikan. Pada tahun 1967 beliau menyelesaikan ujian Negara dengan tesisnya yang berjudul "The Philosophy of History of Ibn Khaldun" (filsafat al-tarikh inda Ibn Khaldun dibawah bimbingan M. Aziz Lahbabi). Dan menyelesaikan program doktornya pada almamater yang sama pada tahun 1970, dengan disertasi berjudul "Fikr Ibn Khaldun al-Asabiyyah wa ad-Daulah: Ma'alim Nazariyyah Khalduniyyah fi at-Tarikh al-Islami" (Pemikiran Ibn Khaldun. Asabiyyah dan Negara: Rambu-Rambu Paradigmatik Pemikiran Ibn Khaldun dalam Sejarah Islam).⁸

Pemikiran Al-Jabiri banyak dilatar belakangi oleh ajaran Marxisme yang memang tumbuh subur di dunia Arab pada saat itu. Bahkan ia mengaku sebagai orang yang mengagumi ajaran Marx. Sebagai seorang yang lahir dan tumbuh di negara bekas protektoriat Prancis, Al-Jabiri tidak kesulitan untuk mengakses buku atau pemikiran berbahasa Prancis, oleh karena itu ia banyak menggunakan pendekatan pemikiran kaum strukturalis maupun kaum post-modernis yang rata-rata lahir di Prancis.⁹

Berdasarkan metode yang digagasnya, al-Jabiri mulai meneliti tentang kebudayaan dan pemikiran Islam. Namun, dalam hal ini dia membatasi diri hanya pada Islam-Arab, pada teks-teks yang ditulis dengan bahasa Arab, tidak mencakup teks-teks non-Arab seperti teks-teks Persia, meski ditulis oleh cendikiawan muslim. Selain itu Ia juga membatasi diri pada persoalan epistemologi, yakni mekanisme berfikir yang mendominasi kebudayaan Arab dalam babak-babak tertentu. Karena itu, karya-karya al-Jabiri tidak akan membahas persoalan-persoalan seperti, ortodoksi,

⁸Muhammad 'Abid Al-Jabiri, Kritik Pemikiran Islam Wacana Baru Filsafat Islam, alih bahasa, Burhan, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), dalam pengantar, hlm. vi-viii.

⁹A. Khudori Soleh, M. Abid Al-Jabiri Model Epistemologi Islam, dalam, A. Khudori Soleh, (edt), Pemikiran Islam Kontemporer, (Yogyakarta: Jendela, 2003), hlm. 232.

wahyu, mitos, imajiner, symbol atau persoalan teologis yang lain seperti yang dominant terdapat dalam karya-karya tokoh lain contohnya Arkoun.¹⁰

Proyek al-Jabiri yang sangat monumental adalah Naqd al-'Aql al-'Arabi (kritik nalar arab).¹¹ Mungkin menjadi pertanyaan dalam bentuk kaum muslimin mengapa buku tersebut "Nalar Arab" bukan "Nalar Islam". Al-Jabiri tidak menjelaskan posisinya mengapa memakai sebutan "Nalar Arab", bukan "Nalar Islam", selain alasan-alasan bahwa literature-literatur yang digelutinya adalah literatur klasik berbahasa Arab dan lahir dalam lingkungan geografis, cultural, dan sosial-politik masyarakat Arab.¹²

Dalam buku tersebut al-Jabiri menjelaskan, bahwa apa yang dikatakan oleh teks dan apa yang tidak dikatakan dalam pandangannya, merefleksikan ketegangan antara beberapa jenis nalar yang muncul saat itu. Dan ini penting bagi al-Jabiri yang ingin menjadikan teks tersebut sebagai titik tolak bagi kemunculan apa yang disebutnya sebagai nalar Bayani, Irfani dan Burhani. Kritik nalar Arab ini terbagi atas dua seri, seri pertama yang berjudul "Takwin al-'Aql al-'Arabi", Muhammad Abid al-Jabiri mengkonsentrasikan analisisnya pada proses-proses histories, baik epistemologis, maupun ideologis, yang memungkinkan terbentuknya nalar-nalar bayani, 'irfani, dan burhani, termasuk interaksi diantara ketiga nalar tersebut beserta kritis-kritis yang menyertainya.¹³

Sementara pada seri yang ke-2 Bunyah al-'Alq al-'Arabi,¹⁴ ia berupaya menyingkap struktur internal masing-masing ketiga nalar ini, lengkap dengan segenap basis epistemologinya. Kelebihan seri kedua ini terletak pada konklusi yang diberikan al-Jabiri pada bagian akhir, yang diantaranya menyatakan bahwa nalar (dalam pengertian yang dikemukakan diatas) yang kita terima saat ini yang kita pakai untuk menafsirkan, menilai, dan memproduksi pengetahuan, adalah nalar yang tidak pernah berubah sejak awal diresmikan dari masa pentadwin, sehingga dari sini ia menegaskan perlunya membangun satu babak tadwin

¹⁰A. Khudori, *ibid*, hlm. 232.

¹¹Muhammad Abed Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991).

¹²Muhammad Abed Al Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, Terj, Ahmad Baso, (Yogyakarta: LKiS, 2000), kata pengantar, hlm. xxviii.

¹³Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991). Dan telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia. Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab Kritik Tradis Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interrelegius*, alih bahasa, Imam Khoiri, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003).

¹⁴Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991).

baru agar kita bisa melampaui konservatisme jenis nalar tersebut yang tidak berubah sejak dua belas abad lalu hingga kini. Tentu banyak argument yang dikerahkan oleh al-Jabiri untuk menunjukkan asal-usul dan factor-faktor apa saja yang mendorong konservatisme tersebut.¹⁵ Namun demikian dalam tulisan ini tidak mengupas secara mendetail paparan Muhammad al-Jabiri tentang seluk-beluk ketiga epistemologi tersebut.

C. Rangkaian Pemikiran Sebelum A.A. Al-Jabiri Membangun Kerangka Pemikirannya

Dalam sudut pandang filsafat ilmu, kerangka teori ternyata memiliki kedudukan yang vital dan wilayah kerja ilmunan, karena merupakan basis rasionalitas keilmuan. Untuk itu perlu mencermati dan merumuskan ulang kerangka berpikir filsafat ilmu dalam wilayah Islamic Studies. Disamping itu pada era post positivistic, tidak ada satu bangunan keilmuan dalam wilayah apapun termasuk wilayah agama yang terlepas dan tidak terkait sama sekali dari persoalan-persoalan kultural, social dan bahkan social politik yang melatarbelakangi munculnya dan disusunnya paradigm keilmuan.⁷¹

Jika persentuhan dan dialog antar keduanya tidak dilakukan maka apa yang disinyalir oleh Mohammad Arkoun tentang adanya gejala pensakralan pemikiran keagamaan (*taqis al-afkar al-dinniyab*) di lingkungan umat Islam akan menyulut emosi individu dan kelompok disbanding kemampuannya untuk mematangkan kepribadian, membina integritas dan mendewasakan cara berpikir individu dan kelompok.⁷²

Dalam kenyataan di lapangan para pengajar Islamic Studies atau ulumuddin (seperti mata kuliah Akidah, Fiqih, Filsafat Islam, Nahwu, *Ulum al-Qur'an* dan *Ulum Hadist*, Tasawuf) Kurang begitu tertarik untuk memahami asumsi dasar, kerangka teori, paradigma, epistemology, cara kerja dan struktur fundamental keilmuan yang melatarbelakangi, dibangunnya ilmu-ilmu tersebut. Alasan yang mereka lontarkan adalah karena belum banyak penelitian dan buku yang disusun khusus untuk wilayah kajian tersebut. Dan dengan jawaban lain bahwa wilayah filsafat dan epistemologi keilmuan Islamic Studeis sengaja dihindari pembahasannya, karena wilayahnya bersifat "Konseptual-filosofis" (pure sciences) yang rumit dan lebih pelik pembahasannya daripada pengajaran ilmu-ilmu praktis yang telah "mapan". Apalagi filsafat ilmu sangat dihindari

¹⁵Muhammad Abed Al Jabiri, Post Tradisionalisme Islam, alih bahasa, Ahmad Baso, (Yogyakarta: LKiS, 2000), kata pengantar, hlm. xxviii.

oleh para fuqaha dan mutakalimun⁷³ karena dianggap akan membingungkan umat.

Oleh sebab itu rekonstruksi al-Jabiri tentang tipologi "epistemologi Islam" yaitu: Bayani, 'Irfani' dan Burbani sangat relevan dan penting untuk dikaji, hal ini sangat beralasan karena kajian ini akan memberikan inspirasi bagi pemikir muslim kontemporer lainnya untuk melihat kembali struktur bangunan epistemology Islam, sebagai dasar bagi bangunan ilmu-ilmu keislaman.

D. Pendekatan A.A. Al-Jabiri tentang Bayani, Irfani, dan Burhani

1. Bayani

a. Pengertian Bayani

Secara etimologi, Bayan berarti penjelasan (eksplanasi). Al-Jabiri berdasarkan beberapa makna yang diberikan kamus lisan al Arab mengartikan sebagai al fashl wa infishal (memisahkan dan terpisah) dalam kaitannya dengan metodologi dan al dhuhur wa al idhar (jelas dan penjelasan) berkaitan dengan visi dari metode bayani.¹⁶

Sementara itu, secara terminology bayan mempunyai dua arti (1) sebagai aturan penafsiran wacana, (2) sebagai syarat-syarat memproduksi wacana. Berbeda dengan makna etimologi yang telah ada sejak awal peradaban Islam, makna etimologis ini baru lahir belakangan, yakni pada masa kodifikasi (tadwin). Bayani adalah metode pemikiran khas Arab yang menekankan otoritas teks (nash), secara langsung atau tidak langsung. Secara langsung artinya memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikannya tanpa perlu pemikiran; secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan mentah sehingga perlu tafsir dan penalaran. Meski demikian, hal ini bukan berarti akal atau rasio bisa bebas menentukan makna dan maksudnya, tetapi tetap harus bersandar pada teks.

b. Epistemologi Bayani

Menurut al-Jabiri bayani adalah metode pemikiran khas Arab yang menekankan otoritas teks Arab (nas), secara langsung ataupun tidak langsung, dan dijustifikasi oleh akal kebahasaan

¹⁶Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalism Islam*, Terj. Ahmad Baso, (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 60.

yang digali lewat inferensi (*istidla*). Secara langsung artinya memahami teks sebagai pengetahuan dan mengaplikasikannya langsung tanpa perlu pemikiran. Secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan yang mentah, sehingga memerlukan tafsir dan penalaran lebih mendalam. Meski demikian, hal ini bukan berarti akal dan nalar atau rasio dapat bebas menentukan makna dan maksudnya, tetapi tetap bersandar pada teks.¹⁷

Epistemologi bayani menaruh perhatian besar dan teliti pada proses transmisi teks dari generasi ke generasi, sampai kepada wilayah tafsir, *fiqh*, *ushul fiqh*, dan lain-lain. Puncaknya adalah ketika Syafi'i menjadi tolak ukur metodologi dalam ranah syari'ah. Adapun metode berpikir yang diusung oleh Syafi'i adalah bertolak dari teks al-Qur'an dan berusaha memahaminya dalam ruang operasionalnya sendiri, yang mana nalar Arab pada masa Nabi dan sahabat itu bergerak.¹⁸

Bayani, bila ditinjau dari segi historis kemunculannya, ia terbagi menjadi dua: pertama, kaedah atau dasar-dasar menafsirkan titah (*khitab*), kata interpretasi atau penafsiran dikembalikan pada masa Nabi di saat para sahabat menafsirkan makna-makna dan ibarah-ibarah yang ada dalam al-Qur'an, atau paling tidak pada masa khulafa' al-rasyidin, di saat umat bertanya kepada para sahabat tentang persoalan umat yang sulit dipecahkan. Kedua, syarat-syarat produksi titah/ *khitab*, yang berhubungan dengan retotika, yang jelas ini muncul bersamaan dengan munculnya aliran politik dan perbedaan kalam setelah kejadian 'tahkim', di mana saat itu terjadi perdebatan yang bersifat kalam sebagai saran penyebarluasan, memperoleh kemenangan, bantahan, dan permusuhan.¹⁹

¹⁷Dalam hal ini, sudah menjadi pengetahuan bahwa teks yang dimaksud dalam tradisi Arab Islam adalah al-Qur'an dan Hadis, yang kemudian menjadi sumber-sumber produk pemikiran ulama-ulama klasik untuk ber-istinbat} hukum. Lihat: Supaat Nugroho, Muhammad 'Abid Al-Jabiri: Studi Pemikirannya Tentang Tradisi (Turas) (Yogyakarta: Skripsi Fakultas Adab, 2007), hlm. 84. Lihat juga: M. 'Abid Al-Jabiri, *Problem Peradaban: Penelusuran Jejak Kebudayaan Arab Islam dan Timur*, terj. Sumarwoto Dema dan Mosiri (Yogyakarta: Belukar, 2004), hlm. 106.

¹⁸Muhammad Abed Al-Jabiri, *Kritik Nalar Arab: Formasi Nalar Arab (Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius)*, terj. Imam Khoiri..., hlm. 190.

¹⁹Zayyin Alfi Jihad, *Intuisi Menurut Mohammad Abid Al-Jabiri* (Yogyakarta: Skripsi Fakultas Ushuluddin Studi Agama dan Pemikiran Islam, 2004), hlm. 84.

2. Irfani

a. Pengertian Irfani

Irfan dari kata dasar bahasa Arab 'arafah semakna dengan makrifat berarti pengetahuan. Tapi ia berbeda dengan ilmu. Irfan atau makrifat berkaitan dengan pengetahuan yang diperoleh secara langsung lewat pengalaman sedangkan ilmu menunjuk pada pengetahuan yang diperoleh lewat transformasi (naql) atau rasionalitas (aql). Karena itu, secara terminologis, irfan bisa diartikan sebagai pengungkapan atas pengetahuan yang diperoleh lewat penyinaran hakikat oleh Tuhan kepada hambaNya setelah adanya olah ruhani yang dilakukan atas dasar cinta.²⁰

Dalam menerjemahkan kata 'irfan, kita dihadapkan dengan dua makna kata yang serupa tapi tak sama. Yang pertama adalah "Gnose/gnosis" yang berarti pengetahuan intuitif tentang hakikat spiritual yang diperoleh tanpa proses belajar. Yang kedua adalah "Gnostik" yang dikhususkan kepada pengetahuan tentang Allah yang dinisbahkan kepada "Gnostisime".²¹

'Irfani merupakan kelanjutan dari bayani, akan tetapi kedua pengetahuan ini berbeda satu sama lain. Bayani mendasari pengetahuannya kepada teks, sedangkan 'irfani mendasari pengetahuannya kepada kasf, yaitu tersingkapnya rahasia-rahasia tentang Tuhan. Oleh karena itu, 'irfan tidak diperoleh berdasarkan analisis terhadap teks, akan tetapi dari hati nurani yang suci, sehingga Tuhan menyingkapkan sebuah pengetahuan.²²

b. Epistemologi irfani

Adapun cara kerja 'irfani adalah proses pemahaman yang berangkat makna sebuah teks menuju lafaz teks tersebut. Persoalannya bagaimana mengungkap makna atau dimensi

²⁰Reynold A. Nicholson, *Tasawuf Menguak Cinta Ilahi*, terj. A. Nashir Budiman (Jakarta: Rajawali, 1987), hlm. 68.

²¹Supaat Eko Nugroho, *Muhammad 'Abid Al-Jabiri: Studi Pemikirannya Tentang Tradisi (Turas)* (Yogyakarta: Skripsi Fakultas Adab, 2007), hlm. 94. Lihat juga: M. Aunul Abied Shah dan Sulaiman Mappiase, "Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologi terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri" dalam *Isla Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 316.

²²A. Khudori Sholeh (ed.), "Model Epistemologi Islam Al-Jabiri dalam Pemikiran Islam Kontemporer (Yogyakarta: Jendela, 2003), hlm. 233.

batin yang diperoleh dari proses kasf tersebut. Al-Jabiri mengemukakan bahwa makna tersebut bisa terungkap pertama, dengan menggunakan cara apa yang disebut qiyas `irfani, yaitu analogi makna batin yang diungkap dalam kasf kepada makna zahir yang ada dalam teks.²³

Dengan demikian, kendati pun proses pengetahuan `irfani terletak pada aktivitas akal, yakni pada proses intuitif, akan tetapi proses pengetahuan ini dituntun oleh rambu-rambu al-Qur'an dan hadis. Ini dapat dilihat dari bagaimana proses pengungkapan makna dari sebuah teks.

Perkembangan irfani secara umum dibagi dalam 5 fase. Pertama, fase pembibitan, Terjadi pada abad pertama hijriyah. Apa yang disebut baru ada dalam bentuk perilaku zuhud. Kedua, Fase kelahiran terjadi pada abad kedua hijriyah. Jika awalnya zuhud dilakukan atas dasar takut dan mengharap pahala, dalam periode ini, ditangan Robiah al adawiyah (801 M) zuhud dilakukan atas dasar cinta pada Tuhan, bebas dari rasa takut atau harapan mendapat pahala. Ketiga, Fase pertumbuhan terjadi abad 3-4 H, Para tokoh sufisme mulai menaruh perhatian terhadap hal hal yang berkaitan dengan jiwa dan tingkah laku, sehingga sufisme menjadi ilmu moral keagamaan (akhlak). Keempat, fase puncak terjadi pada abad ke-5 H. Pada periode ini Irfan mencapai masa gemilang. Irfan menjadi jalan yang jelas karakternya untuk mencapai pengenalan serta kefanaan dalam tauhid dan kebahagiaan. Kelima, fase spesifikasi terjadi abad ke-6 dan 7 H berkat pengaruh al ghozali yang besar, Irfan menjadi semakin dikenal dan berkembang dalam masyarakat islami. Pada fase ini, secara epistemologi irfan telah terpecah dalam 2 aliran yaitu irfan sunni dan irfan teoritis. Keenam, fase kemunduran terjadi abad ke-8 sejak abad itu, irfan tidak mengalami perkembangan bahkan mengalami kemunduran.

3. Burhani

a. Pengertian Burhani

²³Perlu diketahui bahwa hakikat qiyas `irfani yang diperoleh para sufi tidaklah sama, itu artinya dalam proses pengungkapan makna terdapat subyektivitas masing-masing sufi. Supaat Eko Nugroho, Muhammad `Abid Al-Jabiri: Studi Pemikirannya Tentang Tradisi (Turas) (Yogyakarta: Skripsi Fakultas Adab, 2007), hlm. 95.

Dalam bahasa Arab al-burhan berarti argumen yang jelas. Bahasa latinnya berarti demonstration yang berarti al-isyarat (isyarat/tanda), al-washf (sifat), al-bayan (penjelasan), al-idzhar (menampakkam).²⁴ Secara umum ia berarti pembuktian untuk membenarkan sesuatu.²⁵

Sebagai aktifitas kognitif, demonstrasi adalah inferensi rasional yaitu penggalian premis-premis yang menghasilkan konklusi yang bernilai.²⁶ Sebagai lapangan kognitif, demonstrasi ini adalah dunia pengetahuan filsafat dan sains yang diderivasikan dari gerakan tranlasi buku-buku asing, khususnya karya Aristoteles ke dalam peradaban Arab. Karena penerjemahan buku-buku itu dilatari oleh kehendak politik untuk mendukung akal retorik melawan serbuan tren akal gnostis, maka tidak heran kalau dalam praktiknya latar belakang ini mempunyai pengaruh yang dominan. Dan terjadilah hubungan yang sangat erat antara keduanya dalam tataran pemikiran teologi/ filsafat.²⁷

Dari sini, kita bisa menganalisis proses akulturasi tren ini ke dalam peradaban Arab menurut perspektif epistemologisnya, menurut dua poros berikut. Pertama, dalam kaitannya dengan metodologi yaitu dengan menggunakan pendekatan pasangan epistemologisnya (al-lafdz/al-ma'na) yang sejajar dengan pasangan pertama dalam tren akal retorik dan kedua berkaitan secara khusus dengan pola pandang, yaitu dengan menggunakan pasangan epistemologis al-ashl/al-far' dan pasangan al-jauhar/al-'ardh dalam tren akal retorik.²⁸

b. Epistemologi Burhani

Burhani lebih mendasari dirinya pada kekuatan rasio, akal, yang dilakukan lewat dalil-dalil logika. Bahkan dalil-dalil agama hanya bisa diterima sepanjang ia sesuai dengan logikarasional. Hal ini ditegaskan oleh al-Jabiri bahwa burhani menghasilkan pengetahuan melalui prinsip-prinsip logika atas pengetahuan sebelumnya yang telah diyakin kebenarannya. Di samping itu,

²⁴Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Araby*, hlm. 383.

²⁵Ibid

²⁶Muhammad Aunul Abied Shah dan Sulaiman Mappiase, "Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri", 317

²⁷Ibid

²⁸Ibid., hlm. 318.

dalil-dalil logika tersebut memberikan penilaian dan keputusan terhadap informasi yang masuk lewat indera, yang dikenal dengan istilah *tasawwur* dan *tasdiq*. *Tasawwur* adalah proses pembentukan konsep berdasarkan data-data dari indera, sedangkan *tasdiq* adalah proses pembuktian terhadap kebenaran atau konsep tersebut.²⁹ Penjelasan tersebut kiranya "sah" apabila penulis sebut sebagai pandangan umum dari epistemologi burhani yang dikemukakan 'Abid Al-Jabiri.

Prinsip burhani pertama kali dibangun oleh Aristoteles yang dikenal dengan istilah metode analitik (*tahlili*) yaitu suatu cara berfikir yang didasarkan atas proposisi tertentu. Pada masa Alexander Aprodisi murid serta komentator Aristoteles, digunakan istilah logika dan ketika masuk pada khasanah pemikiran Islam berganti nama menjadi Burhani. Cara berfikir analitik Aristoteles ini masuk kedalam pemikiran Islam pertama kali lewat program penterjemahan buku-buku filsafat yang gencar dilakukan pada masa kekuasaan Al makmun. Sarjana pertama yang mengenalkan dan menggunakan metode Burhani adalah al Khindi. Namun, karena masih dominannya kaum bayani dan minimnya referensi maka metode burhani tidak begitu bergema. Metode Burhani ini semakin berkembang dalam system pemikiran Islam Arab setelah masa al-Rozi. Metode Burhani akhirnya benar benar mendapat tempat dalam system pemikiran islam setelah masa al farabi.

Al-Jabiri mencoba memasukkan pemikiran al-Farabi tentang filsafat, yang sejatinya lebih concern terhadap wilayah burhan. Di sinilah al-Farabi hadir memberikan kontribusi keilmuan yang lebih concern kepada logika. Sebagai seorang pengkaji filsafat bidang logika, ia mampu memahami logika Aristoteles dengan sempurna, dengan memahami titik-titik penting yang ada di dalamnya, juga melihat bahwa logika bisa menjadi sarana yang memungkinkan membatasi kekacauan pemikiran. Terlebih ia menjelaskan fungsi sosial dari logika, yakni fungsinya pada tingkat interaksi pemikiran dalam masyarakat.³⁰

²⁹Supaat Eko Nugroho, Muhammad 'Abid Al-Jabiri: Studi Pemikirannya Tentang Tradisi (Turas\ (Yogyakarta: Skripsi Fakultas Adab, 2007), hlm. 97-98.

³⁰Muhammad Abed Al-Jabiri, Kritik Nalar Arab: Formasi Nalar Arab (Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius), terj. Imam Khoiri..., hlm. 402.

Menurut al-Farabi, akal memiliki lima aktivitas: membuat ungkapan-ungkapan argumentatif (burhaniyah), pernyataan dialektis (al-aqaqil al-jadaliyah), pernyataan sophis (al-aqawil al-sufsutaiyah), pernyataan retorik (al-aqawil al-khitabiyah), dan ungkapan syair (al-aqawil al-syi'riyah).³¹ Kelima aktivitas akal ini selanjutnya dapat digunakan untuk menjawab, menghilangkan perselisihan dan merealisasikan eksatuan pemikiran dalam masyarakat, dengan cara menunjukkan kekacauan yang terjadi dalam kehidupan pemikiran dalam masyarakat sebab mereka tidak mengenal dan memahami logika.³²

Dengan demikian, penjelasan-penjelasan di atas kiranya dapat memberikan gambaran bagaimana burhan atau akal menjadi objek paling mendasar dan pokok dalam logika. Di samping, bagaimana ia memiliki independensi untuk dijadikan tempat kembali bagi perkara dan kondisi baru melalui analogi. Sebagaimana dikemukakan oleh al-Farabi bahwa "akal tidak membutuhkan sumber, tidak membutuhkan ilham, atau guru yang mentranfer pengetahuan. Ia mampu menopang dirinya sendiri lantaran di dalamnya sudah terdapat "asumsi-asumsi dasar" (muqaddat al-awa'il), yakni prinsip-prinsip akal yang menjadi landasan bagi ilmu dan diketahui secara pasti. iniscaya Prinsip yang menjadi titik permulaan dan titik tolak dalam argumentasi (istidlal) dengan menyusun qiyasat burhaniyah yang di atasnya dibangun ilmu yang pasti (yaqin)".³³

³¹Muhammad Abed Al-Jabiri, *Kritik Nalar Arab: Formasi Nalar Arab (Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius)*, terj. Imam Khoiri..., hlm. 403.

³²Al-Farabi mengatakan: "Jika kita tidak memahami logika maka posisi kita selalu berkebalikan dengan lawan kita, dan yang lebih penting untuk diwaspadai daripada semua itu ketika kita hendak menilai pemikiran yang hendak berlawanan atau menjadi penengah antara dua kubu yang berselisih, dan terhadap ungkapan serta argumentasi yang dikemukakan masing-masing kubu untuk membenarkan pendapatnya dan menyalahkan kubu yang lain; jika kita tidak memahami logika, kira bersiap tidak berdasar pada yang kita yakini benar, siapa di antara mereka yang benar, bagaimana bisa benar, dari sisi mana ia benar, bagaimana argumentasinya meniscayakan kebenaran pemikirannya; dan kita tidak bisa menentukan yang salah, bagaimana dan dari sisi mana ia salah dan bagaimana pemikirannya tidak meniscayakannya benar. Lihat: Muhammad Abed Al-Jabiri, *Kritik Nalar Arab: Formasi Nalar Arab (Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius)*, terj. Imam Khoiri..., hlm. 403.

³³Muhammad Abed Al-Jabiri, *Kritik Nalar Arab: Formasi Nalar Arab (Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius)*, terj. Imam Khoiri..., hlm. 406.

E. Integrasi dari Ketiga Pendekatan

Ruang lingkup dan istilah kunci penelitian dalam kjian Muhammad Abed al-Jabiri adalah merujuk padakonsep epistemologisnya yang dibangun dengan konstruksi *Bayani* (penjelasan) yaitu menjelaskan maksud suatu pembicaraan dengan menggunakan lafazh yang paling baik (komukatif), *'irfani* atau makrifat yaitu berhubungan dengan pengalaman atau pengetahuan langsung dengan objek pengetahuan hal ini bersumber pada intuisi bukan pada teks. Serta epistemology *Burhani* ini lebih berdsandar pada kekuatan natural manusia berupa indera, pengalaman dan akal dalam mencapai pengetahuan.

Kurang tetapnya kerangka teori filsafat ilmu yang tawarkan barat seperti Rasionalisme, Emperisme, dan Pragmatisme terhadap perkembangan Islamic Studeis. Sebab kerangka tersebut lebih tepat untuk wilayah natural sciences, humanities, dan social science. Sedangkan Islamic studies dan ulumuddin khususnya syari'ah, akidah, tasawuf, *ulum Al-Qur'an dan ulum al-Hadist* lebih terletak pada wilayah classical humanities yang khas untuk pemikiran Islam, untuk itu diperlukan perangkat kerangka analitis epistemologis yang khas untuk, yakni yang disebut oleh Muhammad Abed al-Jabiri dengan epitesmologi *bayani, irfani* dan *burhani*.

F. Rethinking Nalar Politik Islam A.A. Al- Jabiri di Indosesia

Dalam perkembangan keilmuan modern, pendekatan pemikiran A.A. Al-Jabiri dapat dikorelasikan dengan pendekatan-pendekatan sosiologi, antropologi, psikologi, sebagai alat bantu pemahaman irfani, bayani, dan burhani. Falsafat al-ula (metafisika) dimaknai sebagai pemikiran atau penalaran yang bersifat abstrak dan mendalam (abstract and profound reasoning). Sementara itu, pembahasan mengenai hukum-hukum yang berlaku pada manusia berkembang menjadi ilmu-ilmu sosial (social science, al-'ulum al-ijtima'iyah) dan humaniora (humanities, al-'ulum al-insaniyyah). Dua ilmu terakhir ini mengkaji interaksi pemikiran, kebudayaan, peradaban, nilai-nilai, kejiwaan, dan sebagainya.

Oleh karena itu, untuk memahami realitas kehidupan sosial-keagamaan dan sosial-keislaman, menjadi lebih memadai apabila dipergunakan pendekatan-pendekatan sosiologi (sosiulujiyyah), antropologi (antrufulujiyyah), kebudayaan (thaqafiyah) dan sejarah (tarikhiyyah), seperti yang menjadi ketetapan Munas Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam XXIV di Malang.

Pendekatan sosiologis digunakan dalam pemikiran Islam untuk memahami realitas sosial-keagamaan dari sudut pandang interaksi antara anggota masyarakat. Dengan metode ini, konteks sosial suatu perilaku keberagaman dapat didekati secara lebih tepat, dan dengan metode ini pula kita bisa melakukan reka cipta masyarakat utama.

Pendekatan antropologi bermanfaat untuk mendekati masalah-masalah kemanusiaan dalam rangka melakukan reka cipta budaya Islam. Tentu saja untuk melakukan reka cipta budaya Islam juga dibutuhkan pendekatan kebudayaan (*thaqafiyah*) yang erat kaitannya dengan dimensi pemikiran, ajaran-ajaran, dan konsep-konsep, nilai-nilai dan pandangan dunia Islam yang hidup dan berkembang dalam masyarakat muslim. Agar upaya reka cipta masyarakat muslim dapat mendekati ideal masyarakat utama dalam Muhammadiyah, strategi ini pula menghendaki kesinambungan historis. Untuk itu, juga pendekatan sejarah (*tarikhiyyah*) dibutuhkan untuk mengetahui konteks sejarah masa lalu, kini dan akan datang berada dalam satu kaitan yang kuat dan kesatuan yang utuh (kontinuitas dan perubahan). Ada kesinambungan historis antara bangunan pemikiran lama yang baik dengan lahirnya pemikiran keislaman baru yang lebih memadai dan up to date.

Kelemahan dan kendala yang sering dihadapi dalam penerapan pendekatan burhani ini adalah sering tidak sinkronnya teks dan realitas. Produk ijtihadnya akan berbeda jika dalam permasalahannya ada yang diutamakan antara teks atau konteks. Sebagaimana kita ketahui bahwa masyarakat lebih banyak memenangkan tekstualitas daripada kontekstualitasnya, meskipun yang lebih cenderung kepada konteks pun juga tidak sedikit.

G. Implementasi dari Kabilah, Ghanimah, dan Akidah dalam Pemikiran A.A. Al-Jabiri

Nalar politik Arab yang di maksud Al-jabiri dalam bukunya *Al-aqlus Siyasil 'Arabi* adalah "moti-motip (*muhaddidat*) tidakan politik (cara menjalankan kekuasaan dalam sebuah masyarakat) serta manifestase (*tajalliyat*) teoritis dan praktisnya yang bersifat sosiologis". Disebut "Nala" (*'aq*) karena semua motif tindakan politik dan manifestasinya tersebut tunduk dan dijalankan atas sebetuk logika internal yang mengorganisasi hubungan antar berbagai unsurnya. Logika ini pada akhirnya berupa prinsi-prinsip yang dapat disifati dan dianalisis secara konkret. Dikatakan sebagai "pilitik" (*siyasi*) karena tugasnya bukanlah memproduksi

pengetahuan, melainkan menjalankan sebetuk kekuasaan; sebuah otoritas pemerintahan atau menjelaskan tata cara pelaksanaannya. Pada akhirnya, buku ini akan mengulas tentang "nalar realitas Arab" (*'aqlul waqi 'il Arabi*), bukan nalar teoritis Arab sebagaimana ia ulas dalam bukunya formasi nalar Arab (*Takwinul' aqli 'Arabi*) dan sturuktur nalar Arab (*Bunyatul 'aklil' Arabi*). Arti kata, bahasan buku ini mengacu pada cara mengungkap motif-motif penyelenggaraan politik dan bentuk-bentuk manifestasinya dalam rentang sejarah panjang perdaban Arab-Islam sampai saat ini.

Dalam buku cenderung menggunakan pendekatan fungsional dalam ilmu sosiologi ini, Al-jabiri menggunakan beberapa perangkat konsep (aljihasul mafahimi) yang terdiri atas dua sumber. Pertama, dari pemikiran ilmu sosial politik kontemporer; kedua, dari sumber-sumber tradisi Arab-Islam. Al-jabiri menyadari bahwa konsep-konsep yang dipinjam dari ilmu sosial-politik kontemporer yang notabene yang bersumber dari Barat memiliki keunikan-keunikan tersendiri yang tidak mungkin diterapkan secara semena-mena ketika mengkaji objek kajian yang berbeda (masyarakat Arab-Islam).

Sejak awal, Al-jabiri mengetahui bahwa upaya mengungkapkan politik masyarakat prakapitalis, negara peradaban Timur lama, masyarakat Arab dalam abad pertengahan dan modren, yang biasa disebut dunia ketiga akan berbeda sekali dengan penelitian atas masyarakat kapitalis yang sudah maju pesat.

Oleh karena itu, ia melakukan beberapa "polesan" pada lonsep-konsep yang ia pinjam di Barat. Misalnya, ia memoles konsep "bawah sadar politik" (*alla syu' urus siyasi*) yang ia pinjam dari kajian Regis Debray (seorang guru filsafat dan scholar asal Prancis) yang menggunakan konsep tersebut untuk mengungkapkan bawah sadar politik masyarakat Barat. Dalam konsep bawah sadar politik Debray, fenomena politik tidak di bentuk oleh kesadaran manusia; gagasan-gagasan ataupun obsesi-obsesi mereka. Ia juga tidak di bentuk oleh apa yang melandasi kesadaran itu sendiri, seperti relasi sosial atauun kepentingan kelas. Akan tetapi, penggerak utama dari sebuah fenomena politik adalah apa yang disebut bawah sadar politik.

Konsep bawah sadar poltik ibarat sturuktur yang atas relasi-relasi materi bersifat kolektif yang memainkan peran bersifat koersif atas kesadaran individu-individu dan tidak dapat dibendung; sebetuk pula hubungan pada masyarakat suku dan beberapa pola hubungan sekterian yang sempit. Sturuktur hubungan yang terbentuk dari relasi yang tidak

disadari ini akan selalu hidup sekalipun suprastruktur masyarakat sudah mengalami perubahan sebagai bentuk respons atas perkembangan infrastruktur dalam masyarakat tersebut. Intinya, bentuk solidaritas kelompok dan fanatisme etnik serta obsesi mereka mendapatkan keuntungan-keuntungan dan kepentingan-kepentingan akan selalu eksis-baik secara laten maupun manifes dalam sebuah kelompok baik dalam masyarakat feodal, kapitalis, maupun sosialis.

Al-jabiri tidak mengadopsi konsep Debray secara bulat-bulat. Ia mencoba "menyimpangkannya" sebatas kebutuhan atas objek yang ia kaji (masyarakat Arab-Islam). Menurut Al-jabiri, Debray menerapkan konsepnya dalam masyarakat industri Eropa, dimana hubungan sosial seperti relasi keluarga dan etnik menempati posisi dibelakang ekonomi: relasi produksi. Sementara dalam masyarakat Arab-Islam yang menjadi objek kajiannya, baik dulu maupun sekarang, kenyataannya berbalik sama sekali. Hubungan sosial yang bersifat kekeluargaan dan etnik tersebut, dalam kehidupan politik masyarakat Arab masih menempati posisi yang esensial dan kentara. Adapun relasi produksi tidak mendominasi masyarakat, kecuali sebagian saja.

Oleh karena itu, dengan mengambil posisi yang berbeda dari Debray yang berusaha mengungkap "apa yang bersifat keluarga dan agama apa yang didunia politik Eropa kontemporer", konsep bawah sadar politik digunakan Al-jabiri untuk mengungkap "apa yang politis dalam perilaku atau tindak-tanduk agamawan keluarga dalam masyarakat Arab-Islam". Ini ia anggap penting sebab kehidupan politik dalam objek kajiannya, pertama-tama dijalankan berdasarkan pertimbangan agama dan kesukuan; demikian arus utamanya masih berlaku sampai detik ini. Oleh karena itu, Al-jabiri menyimpulkan bahwa bawah sadar politik yang menjadi pembentuk nalar politik Arab tidak harus dicarikan dari tindakan-tindakan yang agamis dan sukuis. Lebih penting dari Al-jabiri berupaya mengungkap sisi politik yang loko motif penggerak sektarianisme agama dan fanatisme kelompok dalam objek kajiannya. Jadi, kalau Debray membuat urut-urutannya kajiannya dari yang "politik "menuju" yang ideologi" untuk sampai pada "yang agama", Al-jabir membaliknya dengan hasil yang bertolak belakang sama sekali. Didalam masyarakat Arab, menurut Al-jabiri, "yang sosiologi" itulah yang membentuk "yang politik", yang politik kemudian membentuk ideologi, dan ideologi lantas membentuk pola keagamaan.

Dalam konteks masyarakat Arab, apa yang dipermukaan dianggap sebagai gejala sektarianisme agama bukanlah merupakan politik. Oleh karena itu, bawah sadar politik masyarakat Arab tidak selamanya oleh agama sebagaimana Eropa, tetapi justru sebaliknya, sektarianisme agama yang menjadi topeng dan menyembunyikan bawah sadar politik, dengan demikian dalam kajian ini, Al-jabiri berusaha mencari apa yang berada dalam bawah sadar politik masyarakat Arab-Islam.

Dalam bukunya ini, Al-jabiri juga menggunakan konsep imajinasi sosial (*imaginaire sosial* atau *al-miqhyalul ijtimai*) untuk mengkaji bawah sadar politik Arab-Islam. Konsep ini merupakan referensi utamabagi nalar politi Arab. Imajinasi sosial yang memberikan kerangka bagi alam bawah sadar politik Arab –Islam dan menjelma menjadi semacam tanah air (*mauthin*) bagi jiwa atau sanubari tiap-tiap kelompok. Istilah imajinasi sosial ini juga ia pinjam dari ilmu sosial kontemporer. Jelasnya, makna imajinasi sosial adalah “sekumpulan imajinasi yang memenuhi kepala bangsa Arab, baik dalam bentuk peristiwa-peristiwa, kisah kepahlawanan, maupun berbagai kegitaran yang mereka hadapi”.

Dari konsep tentang imajinasi sosial ini, Al-jabiri hendak menegaskan bahwa nalar politik Arab sebagai sebuah praksis dan ideologi, sebagai sebuah fenomena yang kolektif, akan ditemukan referensinya dari “imajinasi sosial” masyarakat itu sendiri, bukan dari struktur ilmu mereka. Oleh karena itu ia mendefinisikan konsep “imajinasi sosial” sebagai sejumlah pandangan simbol-simbol, dilalah, norma-norma, dan nilai-nilai yang memasok struktur bawah sadar politik masyarakat Arab dalam fase sejarah tertentu atau dikalangan komunitas masyarakat yang terorganisasi. Sebagai sebuah imajinasi kolektif, yang menjadi objek analisis bagi nalar politik adalah “soal keyakinan” (tidak peduli keyakinan itu benar atau salah, karena yang penting darinya hanya efektivitasnya untuk memobilisasi emosi massa misalnya).

Dua konsep yang sudah diulas tadi (bawah sadar politik dan imajinasi sosial), kemudian dijadikan Al-jabiri sebagai konsep prosedural yang menghubungkan nalar politik nalar politik Arab-Islam dengan motif-motif (muhaddidat dan bagaimana manifestasinya (tajalliyyat) dalam kenyataan. Motif-motif dan manifestasi politik ini, dalam pandangan Al-jabiri merupakan sisi psikologis sekaligus sosiologis (janib nafsi ijtimai), unsur yang individual dan kolektif (*al-unshurudz dzati wal jama'i*) dari fenomena politik Arab.

Konsep ketika digunakan Al-jabiri disini adalah konsep "Domain politik" (almajalus siyasi political sphere).disini Al- jabiri kembali membedakan antara domain politik antara masyarakat Eropa dan domain dalam masyarakat Islam.ia mencermati bahwa dalam masyarakat Eropa, domain politik tumbuh dan sangat kuat relasinya dengan berdirinya sistem kapitalis. Salah satu karakteristik kapitalisme, antara lain diferensiasi dua hal dalam masyarakat yang sangat jelas: infrastruktur atau landasan ekonomi (tulang punggungnya adalah industri), dan suprastruktur berupa perangkat negara, institusi, dan ideologi yang menjadi landasannya.

Dari proses adopsi konsep dan "penyimpangan-penyimpangan" yang dilakukan secara sengaja oleh Al jabiri tersebut, yang ia inginkan hanyalah agar ia dapat mendekati objek kajiannya sebagai seorang mujtahid, bukan sebagai pembebek (muqallid). Konsep-konsep yang ia pinjam itu ia gunakan untuk lebih mendekatkan diri, mencerdaskan dan menghidupkan tradisi pemikiran sosial yang sudah pernah dirintis oleh ibn khaldun. Sebab menurut Al-jabiri dalam pemikiran islam, sosok ibn Khaldun, khususnya dalam kajiannya tentang ilmu peradaban manusia (ilmu umranil basyari) telah berjasa mengungkap beberapa motif dibalik nalar politik sebuah peradaban manusia, tak terkecuali peradaban Islam. Hal itu paling tidak tergambar dari penegasannya tentang pentingnya peranan fanatisme (al-ashabiyyah), faktor kekerabatan (al-qorobah), dan peranan dakwah keagamaan dalam formasi sebuah negara dan kekuasaan. Oleh karena itu, rujukan teoretis Al-jabiri dalam kajiannya ini diperkaya oleh Ibn Khaldun. Bahkan, menurutnya kembali mencermati pemikiran Ibn Khaldun dapat diabsahkan dan sangat relevan, khususnya ketika memerhatikan realitas sosial politik yang berlangsung di negara Arab dan Islam. Problem-problem Arab Islam kontemporer, seperti tentang kekerabatan, etnistis, dan fundamentalisme keagamaan, yang muncul kembali kepermukaan, seakan-akan memberi legitimasi untuk kembali merujuk kepada Ibn Khaldun; dan itu bukan lagi bagian dari perbincangan yang mundur kebelakang.

Oleh karena itu, bermodal jargon marx, "analisis masa kini yang kan menyungguhkan kunci-kunci (penjelasan) masa silam" (tahlillul hadlir yukaddimlan mafatihul madhi), Al-jabiri menganalisis masa kini Arab-Islam untuk kembali menghadirkan beberapa kunci penjelasan masa silam Islam, kalau bukan kunci dasarnya (al-mafatihur rasiyyah), berdasarkan apa yang dikemukakan Ibn Khaldun secara teoretis. Paling tidak, terdapat

tiga kunci penjelasan mendasar yang di gunakan Ibn Khaldun dalam menganalisis sejarah Arab-Islam. Dua diantaranya, yaitu konsep fanatisme kelompok (al- asyabiyah al- qabiliyyah) da dakwah keagamaan (ad-da'wah ad-diniyyah), sangat eksplisit digunakan oleh penjelasa-penjelasa Ibnu Khaldun tentang sejarah masyarakat Arab-Islam. adapun kunci ketiga, yaitu faktor ekonomi, yang pada masa Ibn Khaldun belum hadir sebagai paktor penjela yang berdiri sendiri (apalagi dalam masyarakat prakapitalis) dan belum dianggap sebagai faktor determinan dalam penjelsan hubungan dalm masyarakat, sayup-sayup sudah di kemukakan oleh Ibn Khaldun.

Al-jabiri kemudian mengangkat faktor ekonomi itu menjadi penjelas dalam analisisnya tentang nalar politik Arab dalam bukunya ini. Bagi Al-jabiri, secara implisit Ibn Khaldun telah menyebut "cara produksi yang khas dalam masyarakat Arab"; sistem perekonomian yang bergantung pada suasana peperangan dengan cara menabung surplus produksi melalui kekuasaan: kekuatan pemimpin, kepala suku, dan negara. Sistem ekonomi seperti inilah yang disebut Ibn Khaldun sebagai sumber mata pencaharian (ekonomi) yang tidak wajar (madzab fil ma asy gairat thabi'i). Dalam peristilahan masakini, sistem perekonomian seperti ini disebut sebagai "sistem ekonomirente" perekonomian demikian disebut dengan "negara rente" (ad-daulah ar-riyyah).

Berkat dari tiga kunci sempat dikemukakan Ibn Khaldun itu, Al-jabiri kembali menggunakannya dengan tema yang berbeda demi menjelaskan nalar politik Arab-Islam. ia mengubah tiga konsep tersebut dengan istilah yang lebih fungsional dan akrab ditelinga dan tradisi masyarakat Islam. konsep Ibn Khaldun tentang peranan dakwah keagamaan (ad-da'wah ad-diniyyah) ia ubah menjadi kategori akidah (al-aqidah), solidaritas kesukuan (al-asyabiyah al-aqabiliyyah) ia singkat menjadi kategori kabilah (al-qabilah atau suku) sementara untuk menjelaskan sistem ekonomi yang disebut Ibn Khaldun "tidak wajar", ia menggunakan nomenklatur piqh Islam, yang kategori ghanimah, harta rampasan perang (al-ghanimah).³⁴

1. Kabilah

³⁴Untuk menyingkat kata dan memperjelas defenisi tiap tiap motif yang dikemukakan Al-Jabiri tersebut, kita sengaja memakai istilah Al-Jabiri itu secara harfiah, tanpa penerjemahan ke dalam bahasa Indonesia. Selain untuk mempertahankan bobot makna dari ketiga istilah tersebut, kita mempertimbangkan soal keindahan bunyi dalam penyebutan ketiga istilah tersebut.

Yang dimaksud kategori kabilah adalah peran yang dapat dimainkan faktor keberatan (dalam perspektif antropologi modern) atau soal fanatisme (ashabiyyah) sebagaimana yang telah disinggung Ibn Khaldun, ataupun koncoisme (asya'riyyah) ketika kita berbicara tentang memerintah atau perilaku politik yang mengandalkan kaum kerabat, dibandingkan dengan para ahli kompetensi dan mereka yang berpengalaman dan terpercaya. Dalam industri yang maju, persoalan kabilah merupakan bawah sadar politik mereka. Sementara dalam negara agraris, persoalan kabilah tidak hanya menempati pojokan kesadaran politik, tetapi juga menempati hulu hati kesadaran politik itu sendiri.

Dalam bagian ini, Al-jabiri menerangkan peran unsur kekerabatan, baik bersifat positif maupun negatif dalam perilaku politik atau memainkan otoritas kelompok yang dirasakan ataupun dimanfaatkan oleh Nabi, sejak awal mula dakwah sampai terbentuknya negara Madinah. Domain kabilah ini terbatas pada suku-suku Quraysi di Mekah dan interaksi mereka dengan beberapa kelompok di Madinah. Epektivitas unsur akidah bersiafat alamiah belaka, tetapi digerakkan oleh unsur kekerabatan atau loyalitas, aliansi ataupun kedekatan jarak antara individu. Sebagaimana di maklumi, dalam masyarakat kabilah, berlaku hukum perseteruan antara kabilah (qanun shira' il qabili). Dalam sistem kabilah, berlaku prinsip yang menunjukkan solidaritas kesukuan, seperti ungkapan "*ana wa akhi' ala ibn' ammi, wa ana a ibn ammi alal gharib'* (aku dan saudaraku [berpihak] pada anak pamanku, dan aku beserta anak pamanku berpihak kepada yang [bermusuhan] dengan orang asing).³⁵

Pada periode Mekah, kabilah Quraysi merupakan kabilah yang paling yang paling kuat. Kata *Quraisy* merupakan penanaman untuk sekumpulan kabilah yang dinisbatkan langsung ke sosok fahr, nenek moyang suku-suku Arab Mekah yang telah mendiami Mekah sebelum, ketika dan sesudah Nabi wafat. Konfigurasi suku-suku yang menghuni Mekah sat itu akan menunjukkan secara jelas kesukuan dalam masyarakat Mekah. Sebagaiman

³⁵Muhammad Abed Al-Jabiri, Kritik Nalar Arab: Formasi Nalar Arab (Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius), terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: IRCiSod, 2003, hlm. 335.

diterangkan Karen Armstrong, didalam etika masyarakat suku, individualitas melebur didalam kolektivitas suku.

Solidaritas suku amat dan bersifat koersif dalam menggerakkan emosi individu-individu. Perseteruan antar suku merupakan hal biasa dan hanya dapat direndam oleh mekanisme vendetta (al-tsa'ir). Pendek kata, betapan pun buruknya persepsi tentang vendetta, merupakan salah satu mekanisme untuk bertahan hidup dalam klonunitas kesukuan.³⁶

Setidaknya ada dua belas suku yang mendiami Mekah masa dakwah Nabi di Mekah. Mereka hidup di Mekah tanpa otoritas yang tersentralisasi. Untuk melakukan berbagai perundingan untuk kepentingan mereka, Quraisy (kakek keempat Nabi) mendirikan "padepokan perundingan" (*darun nadwah*). dalam masyarakat kabilah, sudah dikenal pula aliansi-aliansi antar suku untuk saling membantu. Aliansi itulah yang lantas memberikan semacam proteksi kepada tiap-tiap individu dalam sebuah kabilah agar tidak diperlakukan secara semena-mena oleh kabilah lainnya. Sebab, dalam hal ini berlaku prinsip: menyentuh salah seorang individu dalam sebuah kabilah akan berakibat pada reaksi seluruh anggota kabilah dan potensial menyulut perang saudara. Pola hidup kesukuan seperti ini bersifat positif untuk keselamatan Nabi dan beberapa pengikutnya. Mereka yang merupakan anggota keluarga salah satu kabilah Quraisy tidak akan diperlakukan secara semena-mena. Paling tidak, ini terlihat jauh dari peran Abu Thalib, paman Nabi yang gigih dalam memproteksi Nabi dari ancaman-ancaman penentangannya. Proteksi relatif atas Nabi dari kabilahnya ini agak kontras dengan para Muslim dari kaum yang tidak memiliki tulang punggung dari kabilahnya sendiri, seperti Amar, Bilal, dan Shuhaib. Intinya, Nabi mendapatkan perlindungan dari kerabatnya (Bani Hasyim dan Bani Muthalib) sekalipun mereka tidak turut serta mengamini dakwahnya.

Kuatnya peran positif kabilah dalam dakwah nabi juga dapat di cermati dari dua peristiwa penting: keislaman Hamzah paman Nabi dan Umar bin al-Khattab. Hamzah masuk Islam secara tidak sengaja dalam rangka menggertak kabilah yang mengejek dan menyakiti Nabi. Saat itu, tersiar kabar bahwa Abu Jahal (klan

³⁶Karen Armstrong, *Muhammad Sang Nabi : sebuah Biografi Kritis*, Terj. Sirikit Syah, Surabaya : Risalah Gusti, Cetakan III, 2001, hlm. 62.

Makhzum) mengejek dan mencerca Nabi ketika berpapasan di Bukit Shaffa. Berita itu sampai ke telinga Hamzah dari mulut seorang budak Abdullah ibn jad'an (Bani Taim, sekutu Bani Hasyim). Seketika Hamzah naik pitam dan mencari batang hidung Abu jahal.

Ketika berjumpa dengan Abu jahal, Hamzah berkata "berani sekali engkau mencercanya, sementara aku sudah menganut agamanya (padahaldia belum menganut Islam saat itu), dan aku mengatakan apa yang dia katakan berikan kepadaku reaksi yang serupa kalau kau memang jantan!" saat itu, beberapa orang dekat Abu jahal bereaksi untuk membela Abu jahal, Abu jahal melarangnya, khawatir terjadi pertempuran berdarah antar kabilah yang potensial untuk tidak berkesudahan.

Kisah keIslaman Umar juga memebrikan indikasi yang kuat tentang peran dominan kabilah dalam masyarakat Arab dan pengaruhnya terhadap dakwah Nabi. Suatu saat Umar sudah siap menghunuskan pedangnya untuk membunuh Nabi yang ia sebut sebagai: seorang Shabean yang telah memecah belah harmoni Quraisy". Dalam perjalanan menuju Nabi, ia diingatkan oleh Na'im bin Abdullah bahwa Bani Abdi Manaf (bukan hanya Bani Hasyim) tidak akan membiarkan Umar hidup bebas tanpa membuat perhitungan atas kematian Muhammad. Umar akhirnya mengurungkan niatnya dan masuk Islam setelah tersentuh secara spiritual oleh makna Al-Quran dalam surat Thaha.

Pada akhirnya, Al-jabiri berkesimpulan bahwa hubungan kesukuannya yang sangat rumit itu tidak memungkinkan suku Quraisy untuk membersihkan aktivitis-aktivitis dakwah yang berada bersama Nabi. Maknanya, dakwah Nabi dapat bertahan hidup –juga –dalam naungan solidaritas kerabat dalam sistem kabilah. Bahkan, hubungan dengan madinah, terutama dengan kabilah Auz dan Khazraj juga tidak lepas dari persoalan perimbangan kekuatan kabilah setelah Nabi merasa tidak lagi mempunyai kekuatan yang memedai sebagai penopang dakwahnya di Mekkah.

Yang menarik, setelah pindah ke Madinah, Nabi relatif berhasil mengembangkan sistem persaudaraan lintas kabilah antara komunitas Muslim pertama (kaum Muhajirin dan Kaum Anshar)

dan kaum Muslim dengan kabilah-kabilah yahudi di Mekah melalui piagam Madinah (*mistaqul Madinah*).

Intinya, pada periode Madinah, Nabi cukup berhasil menggantikan solidaritas kesukuan menjadi solidaritas lain yang bersifat ideologis, yaitu solidaritas ummah atau millah. Bahkan, Nabi berhasil membentuk "semacam fakta pertahanan bersama" antara kaum Muslim dan Yahudi, untuk sama-sama memproteksi wilayah Madinah dari kemungkinan serangan Quraisy Mekah.

Namun, disamping peran –peran positif, kabilah memilih beberapa peran negatif. Sulitnya Nabi menembus proteksi kabilah terhadap individu-individu dalam kelompok kesukuan tersebut untuk menganut Islam termasuk diantara peran negatif kabilah. Penjelasannya tak lain karena individu-individu dalam sebuah kabilah bukanlah sosok yang otonom atau independen dari komunitasnya. Pilihan untuk mengambil arus yang berlawanan dan berbeda dari prinsip umum kabilah merupakan tidak bunuh diri (*asybah bil intihar*).

Di sinilah rahasia mengapa dakwah Islam kemudian mesti melakukan terobosan-terobosan dan penaklukan-penaklukan terhadap sistem kabilah yang menjadi tembok penghadang sesungguhnya. Akan tetapi, persoalan kabilah saja tidak cukup menjadi motif mengapa mereka sulit menerima dan ditembus. Lebih esensial dari sekedar adalah persoalan ghanimah; mengenai sumber-sumber ekonomi yang perlu di pertahankan dan belum adanya tanda dan jaminan bahwa hidup mereka akan lebih membaik dengan ikut terlibat dalam solidaritas keIslaman. Dari sinilah perlunya membahas lebih lanjut faktor penjelas lainnya, yaitu ghanimah.

2. Ghanimah.

Yang dimaksud ghanimah disini adalah peran yang dimainkan faktor ekonomi dalam sebuah masyarakat yang sistem ekonominya pada prinsipnya bergantung pada unsur *kahraj* (*land tax* atau pajak tanah)³⁷ atau *ri'i* (*revenue income* atau pendapatan rutin),³⁸

³⁷ Yang dimaksud dengan *Kharaj* di sini, menurut Al-Jabiri, tidak hanya apa yang dimaksudkan oleh para ahli fiqh dari istilah itu, tetapi juga mencakup semua yang yang ditarik oleh sebuah *jibayah* atau pajak, (termasuk *ghanimah*, *fa'i jizyah* *kharaj* dan apa apa yang ditetapkan sebagai pajak). Pendek kata, *kharaj* melingkupi apa apa yang diterapkan oleh pihak yang menang atas yang kalah, baik itu berbentuk upeti maupun

bukan atas dasar hubungan produksi seperti patro-klien, feodalis (*al- iqthaiy*) dan hamaba (*al—qinn*), ataupun permodal dan buruh. Yang dimaksud ghanimah ini juga tidak hanya terbatas pada sumber pendatan, tetapi juga mencakup cara menggunakannya (logika pendapat berbeda dengan logika produksi). Jadi, yang dimaksud dengan ghanimah lebih lengkapnya adalah jenis pemasukan yang khusus, cara menggunakannya, dan logika yang menyertainya

Seorang penguasa Bani Umayyah bernama Abdul Malik Bin Marwan bertanya kepada Urwah bin Zubeir tentang mengapa kamu Quraisy menentang dakwah Nabi, Urwah menjawab “ketika Nabi menyeru kaumnya dengan petunjuk dan pencerahan yang diturunkan kepadanya. Mulanya mereka menjauh dan hampir menanggapinya sampai kemudian Nabi menyebut nyebut berhala mereka maka datangnya sekelompok orang berharta berlimpah mengingatkan mereka akan bahaya dakwah tersebut. Sejak itulah menghindari Nabi, kecuali yang dijaga oleh Allah”. Disini sebenarnya terlihat sekali kontras luar biasa antara keyakinan yang umumnya tak lebih penting bagi mereka, kecuali keselamatan harta benda mereka.

Menurut Al-Jabiri dan beberapa kajian tentang Quraisy pada masa Nabi, berhala berhala bagi kaum Quraisy tidak sampai sederajat “yang sakral” sehingga seorang rela mati untuk mempertahankan ke sakralannya³⁹. Berhala berhala tersebut tak lebih dari symbol untuk menjaga sumber pendapatan dan tulang punggung ekonomi mereka. Mekah merupakan sentra berhala masing masing kabilah; tempat mereka berkumpul dan ritual haji yang banyak mendatangkan devisa bagi suku suku Quraisy.

pajak; baik yang berjangka maupun selamanya. Yang dimaksud pihak yang menang itu bisa saja seorang emir, kabilah, atau negara.

³⁸Yang dimaksud dengan *rifi* disini adalah pemasukan dalam bentuk uang ataupun barang yang dihasilkan oleh seorang dari kata miliknya ataupun yang didapat dari emir secara teratur sehingga ia dapat menggantungkan hidup dari pemasukan tersebut tanpa perlu melakukan kegiatan produksi.

³⁹Al-Jabiri antara lain memberi alasan misalnya, di Mekah tidak terdapat agamawan yang mengurus secara khusus persoalan agama. Sementara itu nama nama Tuhan mereka, seperti Latta, Uzza dan Manat yang biasa disebut sebagai “anak perempuan Tuhan” lebih bersifat hinaan daripada sakralisasi. Sebab, maklum bahwa kultur Arab ketika itu sangat tidak menyukai anak perempuan. Bagaimana mungkin mereka memberi nama “Tuhan” mereka dengan nama nama perempuan dan menyebutnya “anak anak perempuan Tuhan”?

Rasionalisasi kekhawatiran mereka akan berhala tersebut tak lebih, karena itu sama artinya dengan bertindak lancang atas sumber pendapatan dalam haji dan aktivitas ekonomi yang berkaitan dengannya. Kekhawatiran akan kehilangan sumber sumber pendapatan mereka membuat Quraisy dengan keras menentang dakwah Nabi.⁴⁰

Al –Jabiri berpendapat bahwa perpindahan Nabi dari Mekah ke Madinah juga dapat dibaca sebagai proses menjalankan dakwah dengan cara lain, seperti mengutus ekspedisi dan menyerang kafilah dagang Quraisy, bukan semata mata karena takut dan melarikan diri dari kejaran Quraisy. Cara cara dakwah seperti itu, saat itu “dapat dibenarkan” sebagai bentuk “embargo” ekonomi atas Mekah demi menanti penyerahan total secara politis agar mereka selanjutnya memeluk Islam. Dari penjelasan ini, pemikiran pemikiran tentang ghanimah sudah muncul dalam nalar politik Islam permulaan. Kenyataan itu pula lah yang sudah di deteksi secara jeli oleh Nabi. Beberapa serangan Nabi atas kafilah Quraisy, misalnya yang terjadi di Buwath, dan beberapa perang seperti perang Badar, tak lain demi memberikan pukulan ekonomis terhadap kaum Quraisy. Ini jugalah yang dapat dipahami dari penentangan Quraisy terhadap cercaan ayat-ayat Al Qur’an terhadap berhala berhala mereka. Menyentuh persoalan berhala mereka, dalam pemahaman Quraisy tak lain adalah pengumuman perang terhadap sumber sumber ekonomi mereka.

Dari perspektif ghanimah ini, Al-Jabiri menyatakan bahwa ghanimah pada awalnya bukan lah tujuan utama Nabi. Namun, pukulan pukulan terhadap kepentingan ekonomi Quraisy perlu dilancarkan demi menakhlukkan mereka, sambil menegaskan bahwa hanya dengan Islam mereka akan dapat diuntungkan. Islamnya kaum Quraisy sangat berani untuk mengislamkan suku suku lain karena mereka adalah suku yang berkuasa di Mekah. Oleh karena itu, proses penghadangan terhadap ekspedisi penjagaan Quraisy perlu dilancarkan dari Madinah, sebab jalur perdagangan antara Mekah dan Syam “(Syiria sekarang) akan melewati jalur Madinah. Nabi sangat paham bahwa strategi yang

⁴⁰Pandangan yang menggunakan perspektif Marxis dalam membaca konflik antara Nabi dan elit Quriash ini dapat dilacak dari buku buku sosiologi Mesir, Mahmud Ismail.

paling menyakitkan bagi Quraisy adalah yang dapat menyadarkan bahwa kepentingan niaga mereka akan benar benar terancam.

Namun, selain berperan positif, persoalan ghanimah memiliki dampak dampak negative terhadap perkembangan Islam selanjutnya. Al-Jabiri menyebutnya bahwa banyaknya ghanimah yang dihasilkan beberapa penaklukan dan berduyun duyunnya orang memeluk Islam tidak dapat menggiring mereka untuk melampaui derajat "Islam politis-perang" menuju Islam pada level akidah dan keimanan.

3. Akidah.

Yang dimaksud dengan kategori akidah bukanlah segepok kandungan tertentudari keyakinan (baik yang diwahyukan maupun bukan), melainkan efektivitas sebuah doktrin itu sendiri dalam rangkamengukuhkan keyakinan atau kemazhaban. Akidah melingkupi sesuatu yang mampu menegerakkan suatu komunitas sehingga nyaris menjadi semacam kabilah spiritual (qabilah ruhiyyah). Pertanda yang paling jelas dari akidah adalah beraninya orang menyabung nyawa untuk membelanya. Unsur kebenaran dan pembuktian akan sebuah akidah tidak perlu dibahas disini. Yang penting adalah gejala dimana sebuah komunitas berani mati untuk hak yang mereka yakini, bukan hal yang mereka ketahui secara pasti.

Tiga kategori itulah kunci penjelas yang digunakan Al-jabiri untuk menelaah sejarah politi Arab. Ketiga hal itu, dalam pandangan Al-jabiri merupakan motif bawah sadar yang melandasi sebuah tind akan seorang individu (menurut ahli psikoanalisis). Perbedaaannya, ia tidak berkaitan dengan data-data psikologis, tetapi sturuktur simbol yang menempati imajinasi sosial suatu kelompok, bukan akal, atau pemahaman. Jadi, ketiganya ibarat bawah sadar politik (imajinasi sosial) yang menggerakkan kegiatan politik sebuah kelompok atau individu-individu.⁴¹

Adapun manisfetasi motif-motif yang sudah diterangkan sebelumnya, dalam rentang sejarah poltik Islam, akan dibagi Al-jabiri menjadi dua bagian. Pertama, bagian yang bersifat teoretis, yaitu menyangkut ideologi politik. Bagian yang praksis, yaitu

⁴¹Abdul Hamid dan Yaya. *Pemikiran Modern dalam Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 2010, hlm. 143.

peristiwa-peristiwa politik yang diselipkan dalam pembahasan tentang tiga motif yang diterapkan tersebut.

Dalam setiap bahasan dan buku yang diterbitkan, Al-jabiri selalu terlihat ketat dalam menggunakan teori, konsep, dan pendekatan tertentu. Kenyataan bahwa ia seorang akademis yang tekun dan taat asas berpikir bukan lagi rahasia. lebih dari itu, bagi Al-jabiri mengembangkan analisis atas teks-teks sejarah dengan cara yang metodologis tidak kalah penting dari melakukan analisis langsung yang memberikan horizo baru bagi wawasan kita. Oleh sebab itu, Al-jabiri menghimpun kedua cara itu: melakukan "investasi teks" dengan cara yang metodologis, sekaligus melakukan analisis yang mendalam atas teks tersebut.⁴²

H. Kesimpulan

Bayani adalah metode pemikiran khas Arab yang didasarkan atas otoritas teks (nash), secara langsung atau tidak langsung Secara langsung artinya memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikan tanpa perlu pemikiran; secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan mentah sehingga perlu tafsir dan penalaran. Meski demikian, hal ini bukan berarti akal atau rasio bisa bebas menentukan makna dan maksudnya, tetapi tetap harus bersandar pada teks.

Pengetahuan irfan tidak didasarkan atas teks seperti bayani, tetapi padakasyf, tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan. Karena itu, pengetahuan irfani tidak diperoleh berdasarkan analisa teks tetapi dengan olah ruhani, dimana dengan kesucian hati, diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepadanya. Masuk dalam pikiran, dikonsep kemudian dikemukakan kepada orang lain secara logis. Dengan demikian pengetahuan irfani setidaknya diperoleh melalui tiga tahapan, (1) persiapan, (2) penerimaan, (3) pengungkapan, dengan lisan atau tulisan.

Berbeda dengan bayani dan irfani yang masih berkaitan dengan teks suci, burhani sama sekali tidak mendasarkan diri pada teks. Burhani menyandarkan diri pada kekuatan rasio, akal, yang dilakukan lewat dalil-dalil logika. Perbandingan ketiga epistemologi ini adalah bahwa bayani menghasilkan pengetahuan lewat analogi furû` kepada yang

⁴²Ibid, hlm. 144-145.

asal; irfani menghasilkan pengetahuan lewat proses penyatuan ruhani pada Tuhan, burhani menghasilkan pengetahuan melalui prinsip-prinsip logika atas pengetahuan sebelumnya yang telah diyakini kebenarannya. Dengan demikian, sumber pengetahuan burhani adalah rasio, bukan teks atau intuisi. Rasio inilah yang memberikan penilaian dan keputusan terhadap informasi yang masuk lewat indera.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002
- Abied Shah, Muhammad Aunul dan Sulaiman Mappiase, "Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri", Al-Jabiri, Muhammad `Abid, *Kritik Pemikiran Islam Wacana Baru Filsafat Islam*, alih bahasa, Burhan, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003
- Al-Jabiri, Muhammad Abed, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991
- Al Jabiri, Muhammad Abed, *Post Tradisionalisme Islam*, Terj, Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000
- Al-Jabiri, Muhammad `Abid, *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991). Dan telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia. Muhammad `Abid Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab Kritik Tradis Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interrelegius*, alih bahasa, Imam Khoiri, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003
- _____, *Problem Peradaban: Penelusuran Jejak Kebudayaan Arab Islam dan Timur*, terj. Burhan Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003.
- _____, *Kritik Nalar Arab: Formasi Nalar Arab (Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius)*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: IRCiSod, 2003.
- Hadi, P. Hardono, *Epistemologi (Filsafat Pengetahuan)*, Yogyakarta: Kanisius, 1994
- Hamid, Abdul dan Yaya. *Pemikiran Modern dalam Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 2010.
- Jihad, Zayyin Alfi, *Intuisi Menurut Mohammad Abid Al-Jabiri*: Yogyakarta: Skripsi Fakultas Ushuluddin, 2004.
- Nicholson, Reynold A. *Tasawuf Menguak Cinta Ilahi*, terj. A. Nashir Budiman, Jakarta: Rajawali, 1987

- Nugroho, Supaat Eko, Muhammad Abid Al-Jabiri: Studi Pemikirannya Tentang Tradisi Tradisi (Turas), Yogyakarta Skripsi Fakultas Adab, 2007.
- Syafrin, Nirwan, "Kritik terhadap 'Kritik Akal Islam' al-Jabiri", *Islamia*, THN I No. 2/Juni-Agustus 2004
- Soleh, A. Khudori, M. Abid Al-Jabiri Model Epistemologi Islam, dalam, A. Khudori Soleh, (edt), *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela, 2003
- Tafsir, Ahmad, *Filsafat Ilmu*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006