

FIQH AL-SIYĀSAH AL-JĀBIRĪ

Analisis Kitab *al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabī* (Nalar Politik Arab)

Abbas Arfan

Fakultas Syariah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang
Mobile Phone:
Email:

Abstrak

Perkembangan pemikiran Islam Indonesia akhir-akhir ini dapat dikatakan cukup membanggakan. Umat Islam tidak lagi dihadapkan dengan satu pola pikir, melainkan berbagai ragam bentuk pemikiran. Namun, yang memperhatikan, adanya kecenderungan kalangan tertentu yang terlalu mengagungkan corak pemikiran para modernis dan dekonstruksionis untuk dijadikan “imam mazhab” baru. Meskipun menggunakan kerangka metodologi yang berbeda, pada prinsipnya kesemua pemikir modern itu sepakat untuk melakukan pembacaan ulang terhadap turāth Islam (*i‘ādah qirā’ah al-turāth*) agar dapat berjalan sesuai dengan perkembangan zaman. Salah satu diantaranya adalah al-Jābirī dengan karya tetralogi yang tergabung dalam proyek peradabannya, namun yang akan dikaji dalam makalah hasil penelitian ini adalah konsep *Fiqh al-Siyasah*-nya yang ia sebut dengan istilah “nalar politik arab”. Metode yang digunakan dalam penelitian makalah ini adalah analisis isi lewat studi pustaka, karena memang jenis dan sumber data dari penelitian ini adalah kualitatif. Adapun nalar politik Arab yang dimaksud al-Jābirī dalam bukunya *al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabī* tak lain adalah “motif-motif (*muhaddidāt*) tindakan politik (cara menjalankan kekuasaan dalam sebuah masyarakat), serta manifestasi/ penjawantahan (*tajalliyāt*) teoritis dan praktisnya yang bersifat sosiologis”. Disebut “nalar” (*aql*), karena motif-motif tindakan politik dan manifestasinya tersebut, semua tunduk dan dijalankan atas sebetuk logika internal yang mengorganisasi hubungan antar pelbagai unsurnya. Logika ini pada akhirnya berupa prinsip-prinsip yang dapat disifati dan dianalisis secara kongkrit. Dikatakan sebagai “politik” (*siyāsī*) karena tugasnya bukanlah mereproduksi pengetahuan, tapi menjalankan sebetuk kekuasaan; sebuah otoritas pemerintahan atau menjelaskan tata cara pelaksanaannya.

Indonesian Muslims are now exposed to an array of legal thought and methodologies, all of which are basically seeking to reread the classical Islamic literatures (*i‘ādah qirā’at al-turats*) in order to fit the new development. One of the modern legal thought known to us in this modern period is that of al-Jabiry with his concept of *fiqh al-siyasah*. Dubbed as the political logic of the Arabs, his concept of *fiqh al-siyasah* signifies the motives of political measures and its theoretical and practical implication. It is dubbed as logic because all of the political motives and their manifestations are subjected and operated within a particular internal logic organizing all of its related components. The logic is political because its duty is not to reproduce knowledge, but to govern and provide the method of governing.

Kata Kunci: nalar, politik, arab, Islam, pembaharuan, demokrasi.

Tokoh-tokoh cendekiawan Arab muslim kontemporer yang pada abad ini begitu memiliki banyak penggemar, khususnya di kalangan akedemisi muda Islam Indonesia, seperti Hasan Hanafi dengan ide Islam Kirinya, M. Sahrûr dengan teori limitnya, Nasr Hâmîd Abû Zayd dengan hermeneutika tafsir al-Qur'annya dan kritik teks, Asghar Alî dengan Islam Pembebasannya, Arkoun dengan Kritik Nalar Islam-nya dan M. 'Âbid al-Jâbirî dengan tetralogi nalar arabnya. Namun pemaparan ide-ide mereka dan analisisnya yang dilakukan generasi muda Islam Indonesia cenderung berlebihan dan tidak berimbang dalam menampilkan pro dan kontranya secara bersamaan dan pujian serta cacian dari para tokoh dunia muslim juga tidak dilakukan pada saat yang bersamaan, sehingga berakibat pada mudah diterimanya ide-ide mereka oleh para mahasiswa muslim Indonesia hampir sempurna tanpa cela. Contoh yang paling mudah saja, buku-buku mereka dengan segudang ide dan tawaran konsep baru banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Namun sayang bantahan dari buku-buku itu jarang sekali mendapat perhatian apalagi diterjemahkan dan didiskusikan. Maka lewat makalah sederhana ini penulis ingin menganalisis pemikiran salah satu tokoh, yaitu M. 'Âbid al-Jâbirî secara obyektif dengan menampilkan secara bersamaan analisis pendukung dan penentang konsep yang ditawarkan dalam tetraloginya, tetapi penulis khususnya pada salah satu konsep *nalar politik arab*-nya. Dari itu, ada beberapa pertanyaan yang akan berusaha dijawab dalam makalah ini, yaitu: a). Siapa Muhammad 'Âbid al-Jâbirî?, b). Bagaimana konsep nalar politik Arab yang ditawarkan? c). Apa tanggapan dari komunitas yang pro dan kontra terhadap konsepnya itu?

Kerangka Teori Tetralogi 'Âbid Al-Jâbirî

Tetralogi yang tergabung dalam proyek peradabann al-Jâbirî adalah : a). *Takwîn al-'Aql al-'Arabî* (Formasi Nalar Arab). Seri Kritik Nalar Arab I (Beirut : Markaz Dirâsah al-Wihdah al-'Arabîyyah, 1991), cet. V, b). *Bunyab*

al-'Aql al-'Arabî (Struktur Nalar Arab). Seri Kritik Nalar Arab II (Beirut : Markaz Dirâsah al-Wihdah al-'Arabîyyah, 1996), cet. V, c). *al-'Aql al-Siyâsî al-'Arabî* (Nalar Politik Arab). Seri Kritik Nalar Arab III (Beirut : Markaz Dirâsah al-Wihdah al-'Arabîyyah, 1995, cet. III, dan d). *'Aql al-Akhlâq al-'Arabî* (Nalar Etika Arab). Seri Kritik Nalar Arab IV (Beirut : Markaz Dirâsah al-Wihdah al-'Arabîyyah, 2001)¹. Dalam tetralogi itu, proyek metodologis pemikiran Al-Jâbirî yang terkenal dengan istilah "Kritik Nalar Arab", terbagi atas dua model. *Pertama*, kritik nalar epistemologis. Nalar ini sifatnya spekulatif, yang mengkaji arkeologi dan perkembangan ilmu pengetahuan yang berlaku di kalangan umat Islam. *Kedua*, nalar politik, yaitu nalar praktis yang melakukan kritik pemikiran tentang bagaimana cara umat Islam berkuasa, menguasai, dan mempertahankan kekuasaan. Persoalan etika masuk dalam nalar kedua karena terkait dengan perilaku umat Islam dalam kehidupan sehari-hari. Seri Kritik Nalar Arab I dan II adalah model nalar epistemologis, sedangkan dua yang terakhir adalah model nalar praktis.²

Adapun latar belakang yang membuat al-Jâbirî menulis tetraloginya adalah bermula dari keresahannya menghadapi fakta yang mengesankan. Ketika membaca diskursus Arab kontemporer dalam masa seratus tahun yang lampau, dimana Arab -yang identik dengan Islam- tidak mampu memberikan *kontentum* yang jelas dan *definitif*, walaupun untuk sementara, berfungsi sebagai proyek kebangkitan yang mereka gambargemborkan. Kesadaran mereka terhadap *urgensi* kebangkitan tidak berdasarkan realitas dan orientasi perkembangannya, melainkan

1 Tetapi menurut penelusuran penulis terhadap urutan tahun terbit buku-bukunya di atas yang paling valid adalah sebagai berikut: *Nahnu wa Turâth* (1980), *al-Khitâb al-'Arabî al-Mua'ashir* (1982), *Takwîn al-'Aql al-'Arabî* (1984), *Bunyab al-'Aql al-'Arabî*, (1986), *al-'Aql al-Siyâsî al-'Arabî* (1990) dan *al-'Aql al-Akhlâq al-'Arabî* (2001).

2 Lihat Ahmad Baso, "Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 10, Tahun 2001, hlm. 33.

berdasarkan *sense of difference* (jurang pemisah) antara Arab kontemporer yang terbelakang dan kemajuan Barat modern. Akibatnya, tegas al-Al-Jâbirî, sampai saat ini *diskursus* kebangkitan Arab tidak berhasil mencapai kemajuan dalam merumuskan “*blue print* kebangkitan peradaban” baik dalam tataran utopia proporsional, maupun dalam perencanaan ilmiah.³

Nalar (akal) Arab dalam tetraloginya, yaitu kumpulan prinsip dan kaidah yang diberikan oleh peradaban Arab kepada para pengikutnya sebagai landasan memperoleh pengetahuan, atau aturan epistemologis, yakni sebagai kumpulan konsep dan prosedur yang menjadi struktur bawah sadar dari pengetahuan dalam fase sejarah tertentu. Al-Jâbirî melihat bahwa kumpulan konsep dan prosedur pemikiran yang mengatur dengan ketat pola pandang orang Arab dan pola interaksinya dengan sesuatu itu memang ada. Berarti, orang Arab adalah individu anak manusia yang Nalarnya terbuka, tumbuh dan berkembang peradaban Arab, hingga (peradaban Arab itu) memformat referensi pemikirannya yang utama, kalau bukan satu-satunya.⁴

Al-Jâbirî memulai dengan mendefinisikan *turâth* (tradisi). Tradisi dalam pengertiannya yang sekarang tidak dikenal di masa Arab klasik. Kata “tradisi” diambil dari bahasa Arab “*turâth*”, tetapi di dalam al-Qur’ân tidak dikenal *Turâth* dalam pengertian tradisi kecuali dalam arti peninggalan orang yang telah meninggal. Karenanya yang dimaksud *turâth* (tradisi) menurut Al-Jâbirî adalah sesuatu yang lahir pada masa lalu, baik masa lalu kita atau orang lain, masa lalu itu jauh atau dekat dan ada dalam konteks ruang dan waktu. Tradisi adalah *produk periode tertentu yang berasal dari masa lalu dan dipisahkan dari masa sekarang oleh jarak waktu tertentu*.⁵

3 Muhammed Aunul Abied Syah dan Sulaiman Mappiase, “Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis Terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri,” dalam Muhammad Aunul Abied Syah, dkk, ed., *Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 304.

4 Ibid, hlm. 306-307.

5 Aksin Wijaya, *Menggugat Otentitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), hlm. 109.

Kemudian Al-Jâbirî mencoba menjembatani antara realitas tradisi Arab dengan modernitas yang dialami Barat. Walaupun Al-Jâbirî mengakui bahwa modernitas Eropa mampu menjadi representasi kebudayaan “universal”, tetapi modernitas Eropa tidak mampu menganalisis realitas kebudayaan Arab yang terbentuk jauh di luar dirinya. Menurutnya, konsep modernitas—pertama dan paling utama—adalah dalam rangka mengembangkan sebuah metode dan visi modern tentang tradisi. Karena modernitas adalah upaya melampaui pemahaman tradisi, yang terjebak dalam tradisi ini, untuk mendapatkan sebuah pemahaman modern, dan pandangan baru tentang tradisi.⁶

Karena itu, gagasan modernitas bukan untuk menolak tradisi, atau memutus masa lalu, melainkan untuk meng-*up grade* sikap serta pendirian dengan mengandaikan pola hubungan kita dengan tradisi dalam tingkat kebudayaan “modern”. Karena itu, konsep modernitas bercita-cita mengembangkan sebuah metode dan visi modern tentang tradisi.⁷ Modernitas adalah sebuah keharusan bagi seorang intelektual—selain diri sendiri—supaya dia mampu menjelaskan segenap fenomena kebudayaan serta tempat di mana modernitas muncul. Sehingga modernitas yang demikian ini, menjadi sebuah pesan dan dorongan perubahan dalam rangka menghidupkan kembali pelbagai mentalitas, norma pemikiran beserta seluruh apresiasinya.⁸

Untuk menjawab tantangan modernitas, al-Jâbirî menyerukan untuk membangun epistemologi nalar Arab yang tangguh. Sistem yang menurut skema al-Jâbirî hingga saat ini masih beroperasi, yaitu: *Pertama*, sistem

6 Mohammed ‘Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, Alih bahasa: Moch. Nur Ichwan (Yogyakarta: Islamika, 2003) hlm. 3.

7 Ibid, hlm. 2

8 Zuhairi Misrawi, “Muhammad Abied Al-Jabiri: Pentingnya Aktualisasi Tradisi Sebagai Bentuk Kodifikasi Baru,” artikel diakses tanggal 12 Oktober 2009 dari <http://www.islamemansipatoris.com/cetak-artikel.php?id=148>

epistemologi indikasi serta eksplikasi (*'ulûm al-bayân*) merupakan sistem epistemologi yang paling awal muncul dalam pemikiran Arab. Ia menjadi dominan dalam bidang keilmuan pokok (*indiginus*), seperti filologi, yurisprudensi, ilmu hukum (fiqh) serta *'ulûm al-Qur'ân*, teologi dialektis (kalam) dan teori sastra nonfilosofis. Sistem ini muncul sebagai kombinasi dari pelbagai aturan dan prosedur untuk menafsirkan sebuah wacana (*interpreting of discourse*). Sistem ini didasarkan pada metode epistemologis yang menggunakan pemikiran analogis, dan memproduksi pengetahuan secara epistemologis pula dengan menyandarkan apa yang tidak diketahui dengan yang telah diketahui, apa yang belum tampak dengan apa yang sudah tampak. *Kedua*, disiplin *gnosisisme* (*'ulûm al-'irfân*) yang didasarkan pada wahyu dan “pandangan dalam” sebagai kerangka epistemologinya, dengan memasukkan sufisme, pemikiran Shî'ah, penafsiran esoterik terhadap Al-Qur'ân, dan orientasi filsafat *illuminasi*. *Ketiga*, disiplin-disiplin bukti “inferensial” (*'ulûm al-burhân*) yang didasarkan atas kerangka epistemologi melalui *observasi empiris* dan *inferensiasi intelektual*. Jika disingkat, metode *bayânî* adalah rasional, metode *'irfânî* adalah *intuitif*, dan metode *burhânî* adalah *empirik*, dalam epistemologi umumnya.⁹

Al-Jâbirî punya ambisi besar untuk membangun sebuah epistemologi baru yang sesuai dengan perkembangan hari ini. Untuk itu dia telah melancarkan proses *dekonstruksi* terhadap bangunan pikiran Islam klasik. Proses dekonstruksi ini pada prinsipnya berusaha untuk meninjau kembali proses terbentuknya akal Arab Muslim guna mengetahui kontruk epistemologi pemikiran Islam klasik. Maka, katanya, dalam hal ini kajian komprehensif sangat diperlukan. Seseorang tidak mungkin mempelajari dan mengkaji tafsir atau fiqh dengan berdiri sendiri dengan bidang ilmu lain, karena seorang faqih pada saat itu juga seorang mufassir, adib, ushuli, dan seterusnya. Oleh sebab itu untuk membaca pikiran seorang faqih, kita juga harus mempunyai

⁹ Ibid.

kesiapan ilmu tentang Us}ûl fiqh. Bahasa, Balaghah dan seterusnya. Disinilah ia mengkritisi kaum orientalis dan sebagian pengkaji Muslim yang cenderung bersifat parsial. Selanjutnya dalam kajiannya Al-Jâbirî berkesimpulan bahwa bangunan keilmuan Islam klasik sangat kuat dipengaruhi oleh bias ideology pemikir tersebut. Al-Jâbirî kemudian mereduksi sistem berpikir Arab Islam kepada tiga sistem, dikenal dengan sistem Bayânî, 'Irfânî, dan Burhânî.

Pembahasan

Biografi singkat al-Jâbirî

Al-Jâbirî dilahirkan di Figuig, sebelah Selatan Maroko pada tahun 1936, al-Jâbirî menyelesaikan pendidikan ibtidaiyahnya di *madrasah hurrah wathaniyyah*, sekolah agama swasta yang didirikan sebuah gerakan kemerdekaan ketika itu. Pendidikan menengahnya dia tempuh dari 1951-1953 di Casablanca dan memperoleh Diploma *Arabic High School* setelah Maroko merdeka. Sejak dari awal al-Jâbirî telah tekun mempelajari filsafat. Pendidikan filsafatnya dia mulai pada tahun 1958 di Universitas Damaskus, Syria. Al-Jâbirî tidak lama bertahan di universitas ini. Setahun kemudian dia berpindah ke Universtas Rabat yang baru saja didirikan di negara asalnya. Dia menyelesaikan program masternya pada tahun 1967 dengan tesis *Falsafah al-Târîkh 'inda Ibn Khaldûn* (Filsafat Sejarah Ibn Khaldûn), dibawah bimbingan N. Aziz Lahbabi (w. 1992), juga seorang pemikir Arab Maghrib yang banyak terpengaruh oleh Bergson dan Sartre. Dia meraih gelar Doktor Falsafah pada tahun 1970 dibawah bimbingan Najib Baladi. Disertasi Doktronya juga berkisar seputar pemikiran Ibn Khaldûn. Al-Jâbirî muda merupakan seorang aktifis politik berideologi sosialis. Dia bergabung dengan partai *Union Nationale des Forces Populaires* (UNFP), yang kemudian berubah menjadi *Union Socialiste des Forces Populaires* (USFP). Pada tahun 1975 dia menjadi anggota biro politik USFP. Disamping aktif dalam politik, al-Jâbirî juga banyak bergerak di bidang pendidikan. Dari

tahun 1964 dia telah mengajar filsafat di Sekolah Menengah, dan secara aktif terlibat dalam program pendidikan nasional. Pada tahun 1966 dia bersama dengan Mustafa al-Qomari dan Ahmed Sattati menerbitkan dua buku teks, pertama tentang pemikiran Islam dan kedua mengenai filsafat, untuk mahasiswa S1.¹⁰

Al-Jâbirî telah menghasilkan berpuluh karya tulis, baik yang berupa artikel koran, majâlâh atau berbentuk buku. Topik yang selalu dicovernya juga bervariasi dari isu sosial dan politik hingga filsafat dan teologi. Karir intelektualnya seperti dimulai dengan penerbitan buku *Nabnu wa al-Turâth*-nya,¹¹ disusul dua tahun kemudian dengan *al-Khitâb al-'Arabî al-Mu'âsir Dirâsah Naqdiyyah Tahliyyah*, kedua buku tersebut seperti sengaja dipersiapkan sedemikian rupa sebagai pengantar kepada grand proyek intelektual dalam bukunya *Naqd al-'Aql al-'Arabî* (kritik nalar/Nalar Arab). Buku ini bertujuan sebagai upaya untuk membongkar formasi awal pemikiran Arab-Islam dan mempelajari langkah apa saja yang dapat diambil dari pemikiran Islam klasik tersebut. Untuk karya ini telah menerbitkan *Takwîm al-'Aql al-'Arabî*, *Bunyah al-'Aql-'Arabî*, *al-'Aql al-Siyâsî-'Arabî*, *al-'Aql al-Akhlâqî al-'Arabîyyah*, *Dirâsah Tahliyyah Naqdiyyah li Nuzûm al-Qiyâm fi al-Thaqâfah al-'Arabîyyah*. Karya terpentingnya yang termasuk *al-Turâth wa al-Hadâthah*, *Iskâlîyyat al-Fikr al-'Arabî al-Mu'âsir*, *Tahafûl al-thafut intisaran li ruh al-Ilmiyyah wa ta'sisan li Akhlâqîyyat al-Himâr*, *Qadâyâ al-Fikr al-Mu'âsir Al'awlamah*, *Sira' al-Hadarât*, *al-Wahdah ila al-Akhlâq*, *al-Tasamuh*, *al-Dimaqratiyyah*. *al-Masbru' al-Nabdawi al-'Arabî Muraja'ah naqdiyyah*, *al-Dîn wa al Dawlah wa Tathbîq al-Shari'ah*, *Mas'alab al-Hamwiyyah*, *al-Muthaqqafun fi al-Hadârah al-'Atabiyyah Mihnab ibn Hambal wa Nukhbah Ibn Rushd*, *al-Tahmiyyah al-Basyariyyah di al-Wathan*

10 Lexi Zulkarnaen Hikmah, "Al-Jabiri dan Kritik Nalar Arab" <http://kemonobaby.multiply.com/journal/item/5> (diakses, 18-10-2009)

11 Sebenarnya sejak tahun 1971-1977 sudah terbit empat judul buku, namun tidak populer seperti buku *Nabnu wa al-Turath* dan buku-buku berikutnya.

al-'Arabî.¹²

Adapun nama belakangnya (al-Jâbirî) -yang lebih dikenal dan populer dari nama depannya yang asli (Muhammad bin Âbid) itu setelah penulis telusuri dalam literatur kitab klasik yang membahas marga dan kabilah Arab ternyata ada beberapa kemungkinan terkait nama al-Jâbirî sebagaimana ulama Madinah yang bernama Syaikh 'Ubayd bin 'Abdillah Ibn Sulaymân *Al-Jâbirî* (juga dikenal dengan nama al-Jâbirî).

Mungkin nama al-Jâbirî adalah nama marga/sukunya yang nisbat kepada Mubaddith besar yang bernama Muhammad Ibn al-Hasan al-Jâbirî¹³, atau nisbat kepada Mubaddith Abu Muhammad; Abdulah Ibn Ja'far bin Ishaq bin Ali Ibn Jabir Ibn al-Haitham yang laqab al-Jâbirî diambil dari nama kakeknya.¹⁴ Atau mungkin al-Jâbirî adalah nisbat sebuah tempat di Yamamah-Yaman.¹⁵

Konsep Nalar Politik Arab al-Jâbirî

Konsep ini dikemukakan al-Jâbirî dalam bukunya yang ketiga dari silsilah kritik nalar Arab, yaitu *al-'Aql al-Siyâsî al-'Arabî* yang ditulisnya pada tahun 1990 sebagai kelanjutan dari dua buku sebelumnya (*Takwîm* dan *Bunyah*). Namun jika dua buku sebelumnya masih pada tataran kritik nalar yang lebih bersifat teoritis dan epistemologis, sedangkan buku ini dan buku berikutnya (*al-'Aql al-Akhlâqî al-'Arabî*) sudah naik pada ranah nalar praktis berupa gambaran aplikasi dari kedua buku sebelumnya.

Nalar politik Arab yang dimaksud al-Jâbirî dalam bukunya *al-'Aql al-Siyâsî al-'Arabî* tak lain adalah "motif-motif (*mubaddidât*) tindakan politik (cara menjalankan kekuasaan dalam sebuah masyarakat), serta manifestasi/pengejawantahan (*tajalliyât*) teoritis dan praktisnya yang bersifat sosiologis". Disebut "nalar" (*'aql*), karena motif-motif tindakan

12 Ibid.

13 Al-Qamus al-Muhith, juz 1, hlm. 461 dalam CD Program al-Maktabah al-Syamilah I.

14 Taj al-'Arus, juz 1, hlm. 2591 dalam CD Program al-Maktabah al-Syamilah I.

15 Yaqut al-Hamawy, *Mu`jam al-Buldan*, (Baerut: Dar al-Fikr) juz 1, hlm. 90.

politik dan manifestasinya tersebut, semua tunduk dan dijalankan atas sebetuk logika internal yang mengorganisasi hubungan antar pelbagai unsurnya. Logika ini pada akhirnya berupa prinsip-prinsip yang dapat disifati dan dianalisis secara kongkrit. Dikatakan sebagai “politik” (*Siyâsi*) karena tugasnya bukanlah mereproduksi pengetahuan, tapi menjalankan sebetuk kekuasaan; sebuah otoritas pemerintahan atau menjelaskan tata cara pelaksanaannya. Pada akhirnya, buku ini mengulas tentang “nalar realitas Arab” (*Aql al-Wâqi’ al-‘Arabî*), bukan “nalar teoritik Arab” sebagaimana dia ulas dalam buku sebelumnya. Walhasil, bahasan buku ini mengacu pada bagaimana mengungkap motif-motif penyelenggaraan politik dan bentuk-bentuk manifestasinya dalam rentang sejarah panjang peradaban Arab-Islam sampai saat ini.

Al-Jâbirî melihat aktivitas politik Arab mempunyai motif-motif (*al-muhaddidât*) dan pengejawantahan (*al-tajalliyât*). Adapun motif-motif tersebut, Al-Jâbirî melihat tiga motif yang dominan dalam praktik politik Arab. Motif ideologis (*al-‘aqîdah*), motif ikatan *in-group* sedarah (*al-qabîlah*) dan motif materi (*al-ghanîmah*). Motiv *pertama* tidak diartikan sebagai akidah agama dalam pengertian yang lazim, melainkan “fenomena politis” yang terdapat dalam dakwah Nabi Muhammad saw. dan peranannya dalam memberikan inspirasi terhadap imajinasi sosial-politik kelompok muslim generasi pertama, di satu pihak, dan reaksi balik yang disampaikan oleh lawan-lawannya, yaitu kaum kafir Quraysh, di pihak lain.¹⁶

Sedangkan dengan motif *kedua* adalah peranan ikatan *in-group* di antara suku-suku Arab satu sama lain, baik yang bersifat positif maupun negatif, dalam praktik politik Arab di masa awal. *Ketiga*, motif *al-ghanîmah* berarti pengaruh kepentingan ekonomi dalam pemihakan politik dan ideologis dalam sejarah Islam. Di sini al-Jâbirî meriwayatkan bahwa penolakan yang dilakukan oleh kaum kafir

Quraysh terhadap ajaran Nabi Muhammad saw, bukan hanya disebabkan oleh ajaran tauhid yang melarang penyembahan terhadap berhala *an sich*. Akan tetapi, disebabkan juga bahwa berhala-berhala tersebut merupakan sumber penghasilan mereka dan sekaligus sebagai penunjang ekonomi masyarakat ketika itu.¹⁷

Untuk itu, al-Jâbirî menganalisis praktik politik yang saling berkelidan tersebut pada masa Islam awal. Di sini al-Jâbirî membagi fase perkembangan Islam awal menjadi tiga fase; *pertama*, fase dakwah Muhammad, yang diwakili dengan masa di mana Nabi memimpin jamaahnya pada periode Makkah dan menjalankan tugas sebagai kepala negara pada periode Madinah. *Kedua*, fase negara Islam yang *established*, yang diwakili pada masa Abu Bakar dan Umar bin Khatab. *Ketiga*, fase ledakan kekacauan (*nation under riots*), yang diwakili pada masa timbulnya kerajaan politik (*al-mulk al-Siyâsi*) yang membangkitkan kembali kejahiliyahan dari kuburnya, kali ini dalam bentuk *despotisme* dan *diktatorisme* kerajaan monarki. Timbulnya kerajaan politik ini (*al-mulk al-Siyâsi*) ini merupakan salah satu bentuk pengejawantahan (*al-tajalliyât*) dari Nalar Politik Arab, di samping timbulnya mitos ke-imam-an yang dimunculkan oleh kaum *Shiâh*. Selain itu, timbul pula Ideologi kesultanan dan—apa yang disebut oleh al-Jâbirî sebagai—*fiqh siyasah* yang dimunculkan oleh Dînasti Abbasiyah. Ideologi kesultanan diadopsi oleh Ibn al-Muqaffa’ dari tradisi kekaisaran Persia, sedangkan *fiqh politik* merupakan kompilasi hukum “agama” yang mempunyai tendensi kuat untuk mensyahkan kekuasaan junta militer (*ashâb al-shaukah*). Tak perlu ditegaskan lagi, lanjut al-Jâbirî, bahwa ideologi kesultanan inilah yang sampai sekarang mendominasi praktik politik Arab. Membuat rakyat yang seharusnya memegang supremasi kekuasaan, dikungkung oleh *khurafât* dan menyerah kepada takdir.¹⁸

Analisis yang dikemukakan al-Jâbirî di atas adalah berangkat dari pendekatan

16 Al-Jâbirî, *al-‘Aql al-‘Arabî al-Siyâsi*, (Beirut : Markaz Dirâsah al-Wihdah al-‘Arabiyah, 1995, cet. III), hlm. 7

17 Ibid., hlm. 99

18 Ibid., hlm. 362

fungsionalisme-struktural dalam ilmu sosiologi. Al-Jâbirî menggunakan beberapa perangkat konsep (*al-jihâz al-mafâhîmî*) yang terdiri dari dua sumber. *Pertama*, dari pemikiran ilmu sosial politik kontemporer¹⁹; dan *kedua*, dari sumber-sumber tradisi Arab-Islam sendiri. Dan dari dua sumber itu, ia mengkristalkan tiga konsep yang digunakan dalam bukunya untuk menganalisa nalar politik Arab.

Pertama, konsep “bawah sadar politik” (*al-la shu’ûr al-Siyâsî*) yang dia pinjam dari kajian Regis Debray (seorang guru filsafat dan scholar asal Perancis) yang menggunakan konsep tersebut untuk mengungkap bawah sadar politik masyarakat Barat.²⁰ Namun Al-Jâbirî tidak mengadopsi konsep Debray secara bulat-bulat. Dia coba “menyimpangkannya” sebatas

19 Dan al-Jâbirî sadar betul bahwa konsep-konsep yang dipinjam dari ilmu sosial-politik kontemporer yang *notabene* bersumber dari Barat punya keunikan-keunikan tersendiri yang tidak mungkin diterapkan secara semena-mena ketika mengkaji objek kajian yang berbeda (masyarakat Arab-Islam). Dia sedari awal tahu, upaya mengungkap nalar politik masyarakat prakapitalis, negara peradaban Timur lama, masyarakat Arab dalam Abad Pertengahan dan Modern, yang biasa disebut “Dunia Ketiga” akan berbeda sekali dengan penelitian atas masyarakat kapitalis yang sudah maju pesat, maka ia melakukan beberapa polesan pada konsep-konsep yang dipinjamnya itu.

20 Dalam konsep bawah sadar politik Debray, fenomena politik tidak dibentuk oleh kesadaran manusia; gagasan-gagasan ataupun obsesi-obsesi mereka. Dia juga tidak dibentuk oleh apa yang melandasi kesadaran itu sendiri, seperti relasi sosial ataupun kepentingan kelas. Tapi, penggerak utama dari sebuah fenomena politik adalah apa yang disebut bawah sadar politik. Konsep bawah sadar politik ibarat struktur yang terdiri dari relasi-relasi materi bersifat kolektif yang memainkan peran bersifat koersif atas kesadaran individu-individu dan tidak dapat dibendung; sebetulnya pola hubungan pada masyarakat suku dan beberapa pola hubungan sekterian yang sempit. Struktur 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, dan obsesi mereka untuk mendapatkan keuntungan-keuntungan dan kepentingan-kepentingan akan selalu eksis baik secara laten maupun manifes dalam sebuah kelompok, baik dalam masyarakat feodal, kapitalis ataupun sosialis.

kebutuhan atas objek yang dia kaji (masyarakat Arab-Islam). Menurut Al-Jâbirî, Debray menerapkan konsepnya dalam masyarakat industrial Eropa, dimana hubungan sosial seperti relasi keluarga dan etnik menempati posisi di belakang hubungan 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 saja menempati posisi yang esensial dan kentara. Sementara, relasi produksi tidak mendominasi masyarakat kecuali sebagian saja. Namun ia mengambil posisi yang berbeda dari Debray yang berusaha mengungkap “apa yang bersifat keluarga dan agama dalam dunia politik Eropa kontemporer”, konsep bawah sadar politik digunakan Al-Jâbirî untuk mengungkap “apa yang politis dalam perilaku atau tindak tanduk agama dan keluarga dalam masyarakat Arab dan Islam”. Ini dia anggap penting, sebab kehidupan politik dalam objek kajiannya, pertama-tama dijalankan berdasarkan pertimbangan agama dan kesukuan; demikian arus utamanya masih berlaku sampai detik ini. Maka dari itu, Al-Jâbirî menyimpulkan bahwa “bawah sadar politik yang menjadi pembentuk nalar politik Arab, tidak harus dicarikan dari tindakan-tindakan yang agamis dan sukuis.” Lebih penting dari itu al-Jâbirî berupaya mengungkap sisi politik yang menjadi lokomotif penggerak sektarianisme agama dan fanatisme kelompok dalam objek kajiannya. Jadi, kalau Debray membuat urutan-urutannya kajiannya dari “yang politik” menuju “yang ideologi” untuk sampai pada “yang agama”, maka Al-Jâbirî membalikinya dengan hasil yang bertolak belakang sama sekali. Di Masyarakat Arab, kata Al-Jâbirî, “yang sosiologis” itulah justru yang membentuk “yang politik”; yang politik kemudian membentuk ideologi, dan ideologi lantas membentuk pola keagamaan. Sebab, dalam konteks masyarakat Arab, apa yang dipermukaan dianggap sebagai gejala sektarianisme agama, bukanlah merupakan pilihan politik. Makanya, bawah sadar politik

masyarakat Arab tidak selamanya dibentuk oleh agama sebagaimana Eropa, tapi justru sebaliknya: sektarianisme agama yang menjadi topeng dan menyembunyikan bawah sadar politik. Maka dari itu, dalam kajiannya ini, Al-Jâbirî berusaha mencari apa yang berada dalam bawah sadar politik masyarakat Arab-Islam.²¹

Kedua, konsep imajinasi sosial (*al-mikhyâl al-ijtimâ'î*) untuk mengkaji bawah sadar politik Arab-Islam. Konsep ini merupakan referensi utama bagi nalar politik Arab. Imajinasi sosial-lah yang memberikan kerangka bagi alam bawah sadar politik Arab-Islam, dan menjelma menjadi semacam tanah air (*mautin*) bagi jiwa atau sanubari tiap-tiap kelompok. Istilah imajinasi sosial ini juga dia pinjam dari ilmu sosial kontemporer. Jelasnya, makna imajinasi sosial adalah “sekumpulan imajinasi yang memenuhi kepala bangsa Arab, baik dalam bentuk peristiwa-peristiwa, kisah kepahlawanan, ataupun pelbagai kegetiran yang mereka hadapi. Sekumpulan imajinasi itu dipersonifikasikan dalam sosok-sosok legendaris masa lampau Arab, seperti al-Shanfarî, Imru'ul Qays, 'Amr Ibn Maktûm, Hâtim Aththai', tragedi keluarga Amr Ibn Yâsir, Umar Ibn Khaththâb, Khâlid Ibn Walid, Umar Ibn Abd. al-Azîz, Hârûn al-Rashîd, Kisah 1001 Malam, S}alâh alDîn al-Ayyûbi, wali-wali yang saleh, dan lain-lain. Khusus untuk imajinasi Shi'ah, tersebutlah nama-nama sosok keluarga Ali sebagai titik sentralnya.²²

Dari konsep tentang imajinasi sosial ini, Al-Jâbirî hendak menegaskan bahwa nalar politik Arab sebagai sebuah praksis dan ideologi, sebagai sebuah fenomena yang kolektif, akan diketemukan referensinya dari “imajinasi sosial” masyarakat itu sendiri, bukan dari struktur ilmu mereka. Maka dari itu, dia mendefinisikan konsep “imajinasi sosial” sebagai “sejumlah pandangan, simbol-simbol, *dilâlah*, norma-norma dan nilai-nilai yang memasok struktur bawah sadar politik masyarakat Arab dalam fase sejarah tertentu

21 Al-Jâbirî, *al-'Aql...*, hlm. 11-15

22 Ibid., hlm. 15-16

atau di kalangan 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).²³

Ketiga, konsep “domain politik” (*al-majâl al-Siyâsî*). Di sini, Al-Jâbirî kembali membedakan antara domain politik dalam masyarakat Eropa dengan domain politik dalam masyarakat Islam. Dia mencermati, bahwa dalam masyarakat Eropa, domain politik tumbuh dan sangat kuat relasinya dengan berdirinya sistem kapitalis. Salah satu karakteristik sistem kapitalisme antara lain, diferensiasi dua hal dalam masyarakatnya yang sangat jelas: infrastruktur atau landasan ekonomi (tulang punggungnya adalah industri), dan suprastruktur berupa perangkat negara, institusi, dan ideologi yang menjadi landasannya. Sementara, masyarakat yang belum sampai pada fase kapitalisme (murni), seperti masyarakat Arab dan umumnya Dunia Ketiga, perbedaan yang esensial antara dua struktur itu tidak begitu kentara. Bahkan, biasanya kedua struktur itu saling tumpang-tindih (*tadâkbul*) bahkan seperti sebuah struktur yang menyatu. Maka dari itu, sudah menjadi konsensus dalam ilmu sosial, bahwa masyarakat prakapitalis mempunyai spesifikasi tertentu.²⁴

Dua konsep yang sudah diulas tadi (bawah sadar politik dan imajinasi sosial), kemudian dijadikan al-Jâbirî sebagai konsep prosedural yang menghubungkan nalar politik Arab-Islam dengan motif-motif (*muhaddidât*) dan bagaimana manifestasinya (*tajalliyât*) dalam kenyataan. Motif-motif dan manifestasi politik ini, dalam pandangan al-Jâbirî merupakan sisi psikologis sekaligus sosiologis (*janib nafsî ijtimâ'î*), unsur yang individual dan kolektif (*al-'unsûr al-dhâtî wa al-jamâ'î*) dari fenomena politik Arab.

Al-Jâbirî pun mengembangkan sumber

23 Ibid., hlm. 16

24 Ibid., hlm. 17

konsep turâth Islam yang diambil dari Ibnu Khaldûn. Di mana terdapat tiga kunci penjelasan mendasar yang digunakan Ibn Khaldûn dalam menganalisis sejarah Arab-Islam, yaitu konsep faktor fanatisme kelompok (*al-'as}{abiyyah al-qabilîyyah*) dan dakwah keagamaan (*al-da'wah al-dîniyyah*), dan faktor ekonomi. Maka Berangkat dari tiga kunci yang sempat dikemukakan Ibn Khaldûn itu, al-Jâbirî kembali menggunakannya dalam tema yang agak berbeda, demi menjelaskan nalar politik Arab-Islam. Dia menggubah tiga konsep tersebut dengan istilah yang lebih fungsional dan akrab di telinga dan tradisi masyarakat Islam. Konsep Ibn Khaldûn tentang peranan dakwah keagamaan (*al-da'wah al-dîniyyah*) dia ubah menjadi kategori akidah (*al-'aqîdah*), solidaritas kesukuan (*al-'as}{bâbiyyah al-qabilîyyah*) dia singkat menjadi kategori kabilah (*al-qabilah* atau suku), sementara untuk menjelaskan sistem ekonomi yang disebut Ibn Khaldûn “tidak wajar” tadi, dia menggunakan nomenklatur fiqh Islam, yaitu kategori *ghanîmah*, harta rampasan perang (*al-ghanîmah*).

Untuk hal tersebut, akhir tulisannya Al-Jâbirî menawarkan tiga konsep sebagai jalan keluar bagi Nalar Politik Arab, dengan bertolak pada fase dakwah Muhammad yang menurutnya sebagai prototipe ideal:

- a. Mengubah masyarakat suku menjadi masyarakat madani yang multipartai, mempunyai asosiasi-asosiasi profesi, organisasi-organisasi independen dan lembaga konstitusi.
- b. Mengubah ekonomi *al-ghanîmah* yang bersifat konsumerisme dengan sistem ekonomi produksi. Serta membangun kerjasama dengan ekonomi antarnegara Arab untuk memperkuat independensi.
- c. Mengubah sistem ideologi (*al-'aqîdah*) fanatis dan tertutup dengan pemikiran inklusif yang bebas dalam mencari kebenaran. Serta membebaskan diri dari Nalar sektarian dan dogmatis, digantikan dengan Nalar berijtihad dan kritis.²⁵

25 Ibid., hlm. 374

Pro dan Kontra Konsep al-Jâbirî

Yang telah dilontarkan al-Jâbirî dalam karyanya itu cukup mendapatkan tanggapan dari dunia Islam, baik yang mendukung atau sebaliknya. Karena sudah menjadi *sunnatullah* ketika sebuah pemikiran dilontarkan ke ruang publik, maka sangat wajar apabila terjadi pro dan kontra. Demikian pula dengan pemikiran al-Jâbirî mengenai Kritik Nalar Arab-nya. Ada beberapa kajian yang telah dilaksanakan terhadap pemikiran al-Jâbirî, baik yang berupa buku atau artikel. Ibrahim M. Abû Rabî' misalnya memasukan al-Jâbirî sebagai salah seorang panggagas kerangka intelektual bagi kebangkitan Islam di dunia modern sejajar dengan tokoh-tokoh seperti Sayyid Qut'b, Hasan al-Banna, Hichem Djait, Hasan Hanafi dan lain-lain. Sedangkan Armando Salvatore mencoba melihat sosok al-Jâbirî dibanDingkan dengan Hasan Hanafi berkenaan dengan wacana otentisitas (*al-As}{alah*) dan tradisi (*al-Turâth*). Adapun di Indonesia, Ahmad Baso merupakan orang yang paling banyak bersemangat memperkenalkan pemikiran-pemikiran al-Jâbirî, baik dalam bentuk tulisan ataupun terjemahan.²⁶

Tetapi ternyata di dunia Arab sendiri, kebasahan pemikiran Al-Jâbirî telah begitu banyak dipertanyakan. Banyak buku dan artikel yang telah ditulis mengkritisi kajian epistemologi Al-Jâbirî, diantaranya *Naẓ}{ariyyah al-'Aql* rangkain dari projek *Naqd Naqd al-'Aql al-'Arabî* (1999, cetakan kedua) oleh George Tarâbisî, *Naqd al-'Aql al-'Arabî fi al-Mizân* (1997) oleh Yahyâ Muhammad, *Min al-Istishrâq al-Gharbî ila al-Istighrâb al-Maghribî* oleh Tayyib Tizinî, *Tajdîd al-Manhâj fi Taqwîm al-Turâth* oleh filosof Maroko Taha 'Abdurrahman, dan *Hal Hunâka 'Aql 'Arabî* oleh Hishâm Ghâsib. Dari semua buku tersebut ada satu hal yang hampir selalu dipertanyakan kepada Al-Jâbirî yaitu integritas dan kejujurannya sebagai seorang intelektual. Al-Jâbirî, dalam pandangan mereka, sering tidak jujur ketika membuat kutipan dari tulisan-tulisan pemikir

26 Al-Jâbirî, *Agama Negara dan Penerapan Syari'ah*, terjh. Mujiburrahman (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, cet. I, 2001) dalam “pengantar penerjemah”, hlm. Vi.

terdahulu. Dia cenderung bersikap selektif, memilah dan memilih apa yang hanya sesuai dengan tujuannya, dan tentu saja ideologinya. Al-Jâbirî, dalam berbagai tulisannya, menuduh dunia Arab Timur yang direpresentasikan oleh Ibn Sina, Ghazâlî, dan Shî'ah dengan epistemologi Bayânî dan 'irfâni-nya sebagai sumber keruntuhan tradisi intelektual Islam. Dia selanjutnya mengagungkan dan mengidolakan tokoh-tokoh dunia Maghribi seperti Ibn Rushd, Ibn Tufayl, Ibn Bajah, Ibn Khaldûn, yang berpijak pada epistemologi *burhânî*.²⁷

Berdasarkan fakta ini maka tak salah kirannya para kritikus pandangan al-Jâbirî menilai kajian al-Jâbirî sangat berdimensi ideologis dan bertendensius politik. Jadi, al-Jâbirî adalah seorang ideologi, yang telah memiliki pola berpikir dan ideologi tertentu, yang kemudian dia gunakan untuk menelaah tradisi Islam. Jika ia menuduh sejumlah Imam besar seperti al-Ghazâlî, terkooptasi dan terpengaruh oleh kekuasaan ketika itu, maka ia sendiri pun terbukti terkooptasi oleh ideologi tertentu. Jadi, tuduhannya sendiri belum tentu benar, namun dirinya sudah menjadi bukti adanya kooptasi ideologis.²⁸ Namun hemat penulis, tuduhan yang dialamatkan al-Jâbirî sebagaimana di atas terlalu berlebihan, karena siapa pun penulisnya sulit kiranya akan keluar dari jeratan ideologis dan politis, begitu juga mungkin al-Jâbirî, hanya saja al-Jâbirî berusaha melakukan kritik membangun dengan menawarkan sebuah terobosan yang layak untuk dipertimbangkan Islam pada abad modern ini.

Kritikan lebih tajam dilakukan oleh Tarabisî, penulis buku *Naqd Naqd al-'Aql al-'Arabî*, yang hampir seluruh isinya mempreteli dan "menelanjangi" orisinalitas Al-Jâbirî. Dibagian pertama saja Tarabisî dengan terang-terangan

mengatakan bahwa Al-Jâbirî bukanlah orang pertama yang mengasaskan proyek Kritik Akal Arab ini. Tarabisî kemudian merujuk tulisan Zaki Najib Mahmud yang berjudul *al-'Aql al-'Arabî Yatadahwar* di majâlâh Ruz al-Yusuf tahun 1977. Setelah melakukan kajian yang mendalam dengan memakan waktu hampir delapan tahun, Tarabisî sampai kepada kesimpulan bahwa ide al-Jâbirî tidak orisinal dan bahkan secara implisit Tarabisî menyebut al-Jâbirî telah melakukan plagiat, karena tidak menyebutkan sumber rujukan ide-idenya, meskipun secara jelas ide itu berasal dari orang lain. Al-Jâbirî, kata Tarabisî, sering memplintir tulisan orang lain -secara sadar atau tidak- sesuai dengan keinginannya. Sebagai contoh adalah teori teori *al-'Aql al-mukawwan* dan *al-'Aql al-mukawwin* yang diambilnya dari A. Laland. Al-Jâbirî salah, baik menerjemahkan maupun mengaplikasikan teori ini. Itulah sebabnya Tarabisî menyebut al-Jâbirî sendiri tidak pernah membaca buku Laland. (*bila shakkin annabu lam yattali* 'ala al-*kitâb ashlan*), maksudnya La raison et les Normes, karya Laland yang merupakan rujukan pokoknya di *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*.²⁹

Buku Abdurrahman, *Tajdîd al-Manhâj* secara spesifik menohok bangunan epistemologi dan metodologi yang digunakan Al-Jâbirî mengkritisi turâth. Abdurrahman mengatakan bahwa Al-Jâbirî sendiri tidak memahami dengan baik metodologi yang dia gunakan. Menurut Abdurrahman kekurangpahaman Al-Jâbirî inilah pada akhirnya membawanya terjatuh kepada sikap *inkosisten*. Seperti yang diungkapkan diatas bahwa Al-Jâbirî mengajak untuk membaca turâth secara komprehensif, tapi pada prakteknya dia telah melakukan kajian sangat parsial. Ini terbukti dengan penggalan epistemologi yang dibuatnya sendiri dimana setiap konstruk epistemologi itu berdiri sendiri dan menghasilkan ilmu spesifik pula.

Epistemologi Bayânî, misalnya, telah menghasilkan *fiqh*, *Us}ûl fiqh*, tafsir, dan kalam, sementara Irfani melahirkan tasawwuf,

27 Adian Husaini dan Nirwan Syafrin, "Hermeneutika Pemikir Kontemporer: Kasus Nasr Hamid Abu Zaid Dan Mohammad Abid al-Jabiri," (diakses tanggal 20 Oktober 2009) dari http://pondokshabran.org/index.php?option=com_content&task=view&id=32&Itemid=1

28 Ibid.

29 Ibid.

dan burhânî menelurkan filsafat. Bukankah dengan demikian Al-Jâbirî telah bersikap parsial (*tajzi'iyah*), padahal dia sendiri percaya bahwa Fiqh, Ushûl al-Fiqh, Tafsîr, Nahw, Balâghah adalah merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan sebagaimana ia tulis dalam *Bunyab*-nya. Artinya bahwa seorang ahli fiqh itu bisa berpikir dalam kerangka bayânî, irfani, dan burhânî. Seorang Ghazâlî adalah pemikir yang menggunakan epistemologi Bayânî, Irfani dan Burhânî sekaligus. Kenyataan ini berlawanan dengan pernyataannya yang mengkategorikan pemikiran Ghazâlî kepada bentuk Bayânî dan Irfani, dan tidak Burhânî sama sekali.

Kemudian kesalahan fatal lain yang banyak disinyalir oleh para pengkritisi adalah sikap selektif al-Jâbirî dalam membuat kutipan. Ia cenderung memilih perkataan dan pendapat orang lain yang hanya sesuai dengan tujuan dan ideologinya demi untuk mempertahankan pandangannya, meskipun dalam pendapat tersebut tidak sesuai dengan konteks yang diinginkan. Sebagai contoh, menurut Tizini dalam sebuah seminar yang dihadapinya di Tunis pada tahun 1982, Al-Jâbirî pernah mengungkapkan bahwa pikiran *al-fiker* dan akal Arab adalah *bayânî*. Untuk memperkuat argumennya dia telah menyebutkan *al-jâhidh* dalam kitab *al-bayân wa al-tahyîn* sebagai contoh, kata Tizini dalam hal ini Al-Jâbirî telah melaksanakan dua kesalahan. *Pertama* generelasi yang dilakukan atas pemikiran Arab dengan hanya mengambil satu contoh yaitu *al-jâhidh*, *kedua* sample yang digunakannya yaitu *al-jâhidh*, tidak dapat mewakili keseluruhan bangunan akal Arab.³⁰

Contoh lain adalah yang diungkapkan oleh Nur al-dîn al-dagbir dalam usahanya untuk membuktikan dan mempertahankan rasionalitas mazhab Arab Maghribi, di mana ia menjadi bagian dari padanya, dan selanjutnya membuktikan keterpengaruhannya *Shiah* dengan pemikiran asing, ia hanya merujuk kepada empat buku teks *Shiah* saja. Sementara untuk membuktikan hal

yang sama dari kelompok Sunni dan hanya memilih buku yang punya kecenderungan salafi Ashariyyah seperti *Maqâlat Islamiyyin*-nya Imam al-Ash'arî, *al-Farq Bayn firaq*-nya Abd al-Qahar, *Mihâya al Aqdam*-nya Shahrastanî, *al-Masâil fi al Khibâl bayn al Bashriyyin wa al Baqdadîyyin*-nya Ibn Rusyd Naysaburî dan *al-Fatâwâ*-nya Ibn Taymiyyah.³¹

Analisis

Yang dilakukan al-Jâbirî dengan mencoba membuat jembatan penghubung antara realitas tradisi Arab dengan modernitas yang dialami Barat adalah merupakan salah satu jawaban dari kegelisahan Islam atas kesulitan menghubungkan antara al-nash (teks) dan al-wâqi' (empiris). Karena nash dan pemahaman atasnya yang dilakukan ulama salaf adalah turâth atau tradisi yang juga dimaksud oleh al-Jâbirî. Dan Ibn Taymiyyah³² (1262-1328 M.), pernah berkata bahwa hakekat atau kebenaran itu terletak pada *wilayah empiris* bukan pada *wilayah idealitas (al-haqîqah fi al-a'yân la fi al-azhân)*.³³ Ungkapan Ibn Taymiyyah ini sebetulnya merupakan kritik terhadap arus pemikiran Islam pada waktu itu yang mengalami kemacetan, *post* Imam Mazhab. Kemacetan itu terutama disebabkan budaya *kritik epistemologis* yang tidak tumbuh secara wajar dan tidak dikembangkan dengan baik dan maksimal dalam budaya muslim. Akibatnya, terjadi apa yang oleh Arkoun disebut *taqdis al-afkar al-Dîniyah* (pensakralan atau pensucian buah pikiran keagamaan³⁴).

31 Ibid.

32 Ialah, Abu al-Abbas-Ahmad bin Abd, Halim bin Abd. Salam al-Harrani. Seorang ulama terkenal dan tokoh pembaharu di masanya. Hasil karyanya cukup banyak, diantaranya : *Minhâj al-Sunnah*, *al-Fatâwâ*, *Majmu'ah al-Rasâ'il*, dan lain-lain, wafat 728 H.

33 Pertanyaan yang muncul kemudian atas persepsi Ibn Taimiyah adalah: Bagaimana menjembatani "idealitas teks" yang sifatnya tetap (*eternal*), dengan "realitas empiris" yang selalu berubah dan dinamis?

34 Bentuk kesakralan teks-teks kitab Fiqh Klasik misalnya, yang oleh sebagian umat Islam Indonesia (baik kalangan awam atau pelajar, bahkan juga sebagian ulama khususnya dari komunitas Nahdiyyin) dianggap sakral dan harga mati yang tidak boleh ditawar-tawar. Sehingga dapat kita lihat dari cara menetapkan suatu

30 Ibid.

Pemikiran keagamaan (baik aspek fiqh, mistisisme, teologi, dan lain-lain) menjadi *taken for granted*; tidak boleh “disentuh”, meskipun terjadi paradoks anatara teks dan relitas empiris.³⁵

Adapun proses adopsi konsep dan “penyimpangan-penyimpangan” yang dilakukan secara sengaja oleh al-Jâbirî tersebut di atas, yang dia ingin hanyalah agar dia dapat mendekati objek kajiannya sebagai seorang mujtahid, bukan sebagai pembebek (*muqallid*). Konsep-konsep yang dia pinjam tadi, dia gunakan tak lain hanya untuk lebih mendekatkan diri, mencerdaskan dan menghidupkan tradisi permikiran sosial Islam yang sudah pernah dirintis oleh Ibn Khaldûn, khususnya dalam kajiannya tentang ilmu peradaban manusia (*ilmu al-‘umrân al-basharî*) telah berjasa mengungkap beberapa motif-motif di balik nalar politik sebuah peradaban manusia, tak terkecuali peradaban Islam. Hal itu paling tidak tergambar dari penegasannya tentang pentingnya perananan fanatisme (*al-‘ashhâbiyyah*), faktor kekerabatan

masalah hukum dalam Bahtsul Masail NU selalu merujuk kepada teks-teks kitab Fiqh tersebut dan enggan mengembalikan langsung kepada sumber-sumber Hukum Islam (terutama Qur’an-Hadith), walaupun terkesan dipaksakan dengan qiyas kepada bunyi teks kitab-kitab Fiqh Klasik itu. Padahal masalah yang sedang dibahas tergolong kontemporer yang tidak mungkin akan didapati jawabannya secara tegas dalam teks-teks itu, karena zaman antara penulis kitab-kitab Fiqh itu dengan kita terlampau jauh, belum lagi sosio kultur dan geografis yang jauh berbeda. Hal itu saya rasakan sendiri saat mengikuti jalannya acara Bahtsul Masail (ketika masih nyantri) dan saat terlibat secara langsung dalam Forum atau Lajnah Bahtsul Masail NU cabang Malang; Ketika saya berusaha mengemukakan dalil dari Qur’an-Hadith dengan penafsiran kontemporer plus beberapa Kaidah Fiqhiyah untuk melandasi jawaban sebuah masalah kontemporer yang sedang dibahas saat itu. Lantas beberapa orang dari anggota Lajnah meminta saya untuk mendatangkan teks-teks kitabnya: “*mana ibarat teksnya ?*” Dan juga ketika saya menukil pendapat ulama moderat-kontemporer seperti *Muhammad Abdub*, mereka sebagian besar anggota menolaknya dan berkomentar: “*Itukan tokoh dan rujukannya Muhammadiyah !*”

35 Sumanto al-Qurtuby, K.H. MA. *Sabal Mahjudh; Era Baru Fiqh Indonesia*, Cermin, Yogyakarta, cet.I, 1999, hlm. 53.

(*al-qarâbah*), dan peranan dakwah keagamaan dalam formasi sebuah negara dan kekuasaan. Maka dari itu, rujukan teoritis al-Jâbirî dalam kajiannya ini diperkaya oleh Ibn Khaldûn yang dapat diabsahkan dan sangat relevan, khususnya ketika memperhatikan realitas sosial politik yang berlangsung di negara Arab dan Islam. Problem-problem Arab dan Islam kontemporer, seperti soal kekerabatan, etnisitas, dan fundamentalisme keagamaan, yang muncul kembali ke permukaan, seakan memberi legitimasi untuk kembali merujuk kepada Ibn Khaldûn. Juga bermodal jargon Marx, “analisis atas masa kini akan menyuguhkan kunci-kunci (penjelasan) masa silam” (*tablâl al-bâdbir yuqaddim lanâ mafâtîh al-mâdhi*), al-Jâbirî menganalisis masa kini Arab-Islam, untuk kembali menghadirkan beberapa kunci penjelasan masa silam Islam, kalau bukan kunci dasarnya (*al-mafâtîh al-ra’isiyyah*), berdasarkan apa yang pernah dikemukakan Ibn Khaldûn secara kurang teoritis. Minimal, terdapat tiga kunci penjelasan mendasar yang digunakan Ibn Khaldûn dalam menganalisis sejarah Arab-Islam, yaitu konsep fanatisme kelompok (*al-‘ashâbiyyah al-qabîliyyah*) dan dakwah keagamaan (*al-da’wah al-dîniyyah*), sangat eksplisit digunakan oleh penjelasan-penjelasan Ibn Khaldûn tentang sejarah masyarakat Arab-Islam. Sementara kunci ketiga, yaitu faktor ekonomi, yang pada masa Ibn Khaldûn belum hadir sebagai faktor penjelas yang berdiri sendiri (apalagi dalam masyarakat prakapitalis), dan juga belum dianggap sebagai faktor determinan dalam penjelasan hubungan dalam masyarakat, sayup-sayup juga sudah dikemukakan oleh Ibn Khaldûn. Al-Jâbirî kemudian mengangkat faktor ekonomi itu menjadi faktor penjelas dalam analisisnya tentang nalar politik Arab dalam bukunya ini. Bagi Al-Jâbirî, secara implisit Ibn Khaldûn telah menyebut “cara produksi yang khas dalam masyarakat Arab”; sistem perekonomian yang bergantung pada suasana peperangan, atau dengan cara menabung surplus produksi melalui kekuasaan: kekuatan pemimpin, kepala suku, atau negara. Sistem ekonomi seperti inilah

yang disebut Ibn Khaldûn sebagai sumber mata pencarian (ekonomi) yang tidak wajar (*madhhab fi al-ma'âsh ghair al-thabî'î*).

Paparan al-Jâbirî yang cukup mendetil tentang nalar politik Islam dalam bukunya di atas merupakan upaya pembacaan ke belakang atas bentuk nalar politik yang telah begitu *build-in* dalam pemikiran politik Islam dengan menggunakan tiga kata kunci: *akidah*, *kabilah* dan *ghanimah*. Bagi al-Jâbirî, pembacaan ulang itu perlu dilakukan sebagai bagian dari pelacakan mendasar (*ta'sbîl al-Ushûl*) atas fenomena historis Islam sebagai bagian yang sangat berpengaruh terhadap perkembangan pemikiran Islam saat ini. Karangannya ini merupakan bagian dari kerangka permulaan untuk berpikir (*isti'nâf al-naẓar*), yang perlu ditindak lanjuti pada level perbincangan yang lebih lanjut. Hanya saja, proses *rekonstruksi* pemikiran politik dalam Islam tidak bisa tidak harus bermula dari pelacakan paling mendasar (*ta'sbîl al-ushûl*) atas beberapa sampel yang menjadi anutan dalam sejarah Islam. Karena bagi al-Jâbirî, sebenarnya perbincangan tentang nalar politik Islam belum bermula. Buku yang ia karang ini, tak lain merupakan bagian dari *aktualisasi* (*tadshîn*) sebetuk perbincangan tentang nalar politik Islam di antara bentuk-bentuk lain yang mungkin akan dikemukakannya dalam karya-karya berikutnya.

Terbukti dengan lahir karyanya yang berjudul *al-Dîn wa al-Dawlah wa Tathbîq al-Sharî'ah* pada tahun 1996 yang berarti lebih kurang 6 tahun dari terbitnya *al-'Aql al-Siyâsî al-'Arabî* (1990). Yang buku itu memberi kesimpulan bahwa sesungguhnya bentuk negara dalam Islam bukanlah termasuk hal-hal yang diatur oleh Islam, tetapi masalah yang diserahkan kepada kaum muslimin untuk berijtihad sesuai dengan pertimbangan manfaat dan kemaslahatan serta berbagai standar yang ada pada setiap zaman. Dan untuk zaman ini, seperti demokrasi adalah pilihan terbaik. Lalu jika kita menggunakan Negara demokrasi, bagaimana dengan penerapan Shari'ah?. Maka jawabannya ada

pada buku *al-Dîn wa al-Dawlah* itu. Oleh karena itu, hemat penulis membaca buku *al-'Aql al-Siyâsî al-'Arabî* tanpa membaca *al-Dîn wa al-Dawlah wa Tat}bîq al-Sharî'ah* adalah bagai memasak tanpa garam atau bagai orang berlari lomba maraton yang tanpa diketahui di mana finishnya.

Penutup dan Saran

Upaya pembacaan ulang terhadap turâth (tradisi) Islam (*I'âdah qirâ'ah al-turâth*) yang telah dilakukan beberapa tokoh pembaharuan Islam seperti al-Jâbirî adalah sebuah niat baik agar Islam dapat berjalan sesuai dengan perkembangan zaman. Namun amat disesalkan penulis, sebagian dari mereka menyatakan bahwa ijtihad para ulama masa dahulu sudah *outdated*, tidak relevan lagi untuk saat sekarang ini dan gagal untuk memberikan respon dan jawaban jitu terhadap permasalahan umat manusia hari ini. Walau memang tidak salah, ketika mereka menilai bahwa ijtihad ulama terdahulu banyak dipengaruhi oleh setting sosial dan politik saat itu. Bahkan tidak sedikit di antara mereka, seperti Arkoun, Al-Jâbirî, Adonis dan Nasr Hâmid dengan terang-terangan menuduh pikiran ulama terdahulu itu telah terkontaminasi kepentingan politik dan ideologi penguasa. Oleh sebab itu, menurut mereka, sudah saatnya umat Islam mendekonstruksinya dan membangun sebuah sistem berpikir baru yang sesuai dengan keperluan umat hari ini. Dengan sistem berpikir baru inilah nantinya dapat dilakukan interpretasi ulang terhadap nash-nash al-Qur'ân dan Hadîth Nabi Muhammad saw.

Dan hemat penulis, tidak bijaksana jika kita menaiki sebuah tangga untuk menuju tempat tujuan, lantas kita memotong dan membuang anak tangga yang sudah kita memanfaatkannya, bahkan itu sebuah tindakan bodoh dan tidak tahu balas budi. Maka, bukankah turâth Islam adalah bagian dari anak tangga yang telah mengantarkan kita sampai tujuan sekarang ini. Lalu untuk apa menghujat dan menyalahkan ijtihad ulama-ulama Islam klasik? Memang kritik boleh kita lakukan namun harus beretika dan tahu balas

budi. Dan selama masih mungkin *rekonstruksi* mengapa harus memaksakan tenaga dan fikiran untuk *dekonstruksi*?

Oleh karena seorang muslim yang bijak tidak perlu apriori dengan pemikiran kontemporer hanya karena ia kontemporer. Begitu juga sebaliknya, tidak seharusnya menolak tradisi Islam klasik hanya semata-mata karena keklasikannya. Yang perlu dikembangkan ialah sikap kritis terhadap keduanya. Tentu, dengan mengukur kemampuan diri. Ide-ide sekular Barat perlu ditolak bukan karena ia Barat, tapi karena ada perbedaan secara prinsipal dengan world-view Islam. Begitu juga saat membaca ide Arkoun, al-Jâbirî, Nasr Hâmîd dan seterusnya, sikap kritis tetap perlu dilakukan. Maka sikap *tawassuth* dan *tabayyun* adalah sikap yang terbaik dan paling bijak digunakan dalam menyikapi berbagai macam isu-isu keislaman dari yang klasik sampai modern. *Wallâhu a'alam bi al-Shawâb*.

Daftar Pustaka

- al-Hamawî, Yaqut, *Mu'jam al-Buldân*, juz 1 (Baerut: Dar al-Fikr).
- al-Jâbirî, Muhammad "Âbid. 2003. *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, Alih bahasa: Moch. Nur Ichwan (Yogyakarta: Islamika).
- _____, 1995. *al-'Aql al-'Arabî al-Siyâsî*, (Beirut : Markaz Dirâsah al-Wih}dah al-'Arabîyyah, cet. III).
- _____, 2001. *Agama Negara dan Penerapan Shari'ah*, terjh. Mujiburrahman (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, cet. I) dalam "pengantar penerjemah".
- Al-Qamus *al-Muhit*, juz 1, dalam CD Program al-Maktabah al-Syamilah I.
- al-Qurtuby, Sumanto. 1999. *K.H. MA. Sabal Mahfudh; Era Baru Fiqh Indonesia*, (Yogyakarta: Cermin, cet.I).
- Husaini, Adian dan Nirwan Syafrin, "Hermeneutika Pemikir Kontemporer: Kasus Nasr Hamid Abu Zayd Dan Mohammad 'Âbid al-Jabiri," dari http://pondokshabran.org/index.php?option=com_content&task=view&id=32&Itemid=1 (diakses tanggal 20 Oktober 2009)
- Hikmah, Lexi Zulkarnaen, "*Al-Jabiri dan Kritik Nalar Arab*" <http://kemonbaby.multiply.com/journal/item/5> (diakses, 18-10-2009)
- Misraw, Zuhairi, "*Muhammad 'Âbid Al-Jabiri: Pentingnya Aktualisasi Tradisi Sebagai Bentuk Kodifikasi Baru*," dari <http://www.islamemansipatoris.com/cetak-artikel.php?id=148> (diakses tanggal 12 Oktober 2009)
- Syah, Muhammad Aunul Abied dan Sulaiman Mappiase. 2001. "*Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis Terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri*," dalam Muhammad Aunul Abied Syah, dkk, ed., *Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan)
- Taj al-'Arus, juz 1, dalam CD Program al-Maktabah al-Syamilah I.
- Wijaya, Aksin. 2004. *Menggugat Otensitas Wahyu Tuhan; Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safria Insania Press).