

Jurnal Filsafat dan Pemikiran Keislaman

Refleksi

Penanggung Jawab

Sudin

Ketua Jurusan Aqidah & Filsafat

Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga

Ketua Penyunting

Fahrudin Faiz

Sekretaris Penyunting

Alim Roswantoro

Penyunting Pelaksana

Fatimah

Muh. Fatkhan

Zuhri

Shofiyullah

Penyunting Ahli

Amin Abdullah

Iskandar Zulkarnain

Syaifan Nur

Pelaksana Tata Usaha

Rahmanto

Marlena

Alamat Redaksi/Tata Usaha: Jurusan Aqidah & Filsafat Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Jl. Marsda Adisucipto, telp. (0274) 512156, Yogyakarta. Email: jurnal_refleksi@yahoo.com.

Refleksi diterbitkan pertama kali pada bulan Juli 2001 oleh Jurusan Aqidah & Filsafat Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan terbit dua kali dalam satu tahun: bulan Januari dan Juli.

Refleksi menerima tulisan yang belum pernah diterbitkan atau dipublikasikan di media lain. Naskah diketik diatas kertas HVS kwarto (A4) spasi ganda sepanjang 15-20 halaman dengan ketentuan seperti dalam halaman kulit sampul belakang. Penyunting berhak melakukan penilaian tentang kelayakan suatu artikel baik dari segi isi, informasi maupun penulisan. Artikel yang dimuat akan diberi imbalan sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Refleksi telah terakreditasi berdasarkan Keputusan Direktur Jenderal pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan Nasional Nomor: 26/DIKTI/Kep/2005, Tanggal 30 Mei 2005

Jurnal Filsafat dan Pemikiran Keislaman

Refleksi

DAFTAR ISI

❖ Daftar Isi

❖ Editorial

Artikel:

- ❖ Perguruan Tinggi Agama Islam dan Persemaian Paham Liberalisme
Ilyas Supena 1-21
- ❖ Pengaruh Filsafat Posmodernisme dalam Pendidikan
Toto Suharto 22-37
- ❖ Konsep Khilafah dalam Islam dan Implikasinya dalam Ranah Politik dan Hukum
Atha' Fadlullah 38-44
- ❖ Islam dan Kelas Sosial: Sebuah Eksplorasi Historis
Khairu Umma 45-55
- ❖ Dari Al-Jabiri tentang Nalar Etika Islam
Zuhri 56-74
- ❖ Tinjauan Filsafat Moral Terhadap Perilaku Korupsi
Sudin 75-88
- ❖ Historisitas Pemikiran Imam Abu Hanifah
Indal Abror 89-96
- ❖ Aceh dan Peradaban Islam Samudera Pasai (Refleksi Sejarah Aceh)
M. Fatkhan 97-107

Resensi Buku:

- ❖ *Islamic-Studies* dalam Paradigma Integrasi-interkoneksi: Sebuah Antologi
Ah. Fadhil 108-110

DARI AL-JĀBIRĪ TENTANG NALAR ETIKA ISLAM

Zuhri*

Abstract

There are many concepts on islamic-ethics, but Al-Jabiri offer on value reconstruction of ethics may be the most valuable among them for moslem world. Starting from critisizing the logic of Arab peoples—on his three books before: *Takwin al-Aql al-'Araby*, *Bunyat al-'Aql al-'Araby* and *al-'Aql al-Siyasi al-'Araby*— that give more emphasize on Aqidah, Qabilah and Ghanimah, Al-Jabiri continues his critics with his valuable book, *al-'aql al-akhlaqi al-'Araby*. With a comprehensive reading on Jabiri's projects, the writer conclude that in the field of islamic-ethics Jabiri have tried to make a kind *value construction* for classical Arab-Islamic-civilization aimed at *value re-construction* for today Arabic and Islamic glorius civilization.

Keywords: *'Aql Araby, Etika/Akhlaq, Maslahat*

A. Pendahuluan

Pemahaman etika Islam merupakan ruang diskusi yang amat kompleks. Namun, di balik kompleksitas yang ada, inti persoalan etika sesungguhnya berujung pada penilaian atas tindakan manusia. Kompleksitas pemahaman tersebut bersumber dari adanya berbagai perspektif yang muncul dalam sejarah pewacanannya. Sampai saat ini, perspektif teologis, sufistik, dan tilosofis terhadap etika masih sangat dominan. Perspektif historis dan psikologis juga tidak kalah pentingnya untuk ditelaah meskipun sampai saat ini kedua perspektif tersebut masih dianggap langka.

Perspektif teologis memiliki paradigma bahwa tindakan manusia merupakan reperesentasi atas keberadaan dan ketunggalan sang pencipta. Paradigma ini lahir seiring dengan berkembangnya wacana teologi Islam, khususnya tentang persoalan kapabilitas manusia dalam mengetahui hal yang baik dan hal yang buruk. Wacana itu tidak menyangkut persoalan teologis semata namun jugu berimplikasi pada persoalan hukum yang merupakan perwujudan konsep, sumber, dan tata aturan etika dalam Islam.¹

¹ Etika dan hukum dalam Islam tidak dapat dipisahkan. Lihat pandangan Fazlur Rahman dalam "Law and Ethics in Islam", dalam Richard G. Hovannisian (ed.) *Ethics in Islam: Ninth*

Seiring perjalanan sejarah, konsep etika Islam tidak lepas dari dinamika wacana lain seperti filsafat. Filsafat memberikan alternasi-alternasi pemikiran etika Islam yang sebelumnya selalu terkungkung dalam hegemoni wacana teologi dan hukum. Dengan paradigma filsafat, etika memberikan gagasan dasar bahwa, dengan kemampuan intelektualnya, manusia memiliki peran sentral untuk menentukan tindakannya. Paradigma yang sering diklaim bersumber dari pemikiran filsafat Yunani, khususnya Plato, Aristoteles dan Galen ini berpengaruh besar terhadap karya-karya etika filosofis seperti *al-Sa'ādah wa al-Is'ād* karya al-'Āmirī. Paradigma ini tidak saja memberikan sumbangan konsep etika dalam arti sempit (sikap, *attitude*, moral), namun juga konsep etika dalam arti luas seperti etika politik, etika bernegara, dan etika kemanusiaan secara umum.

Paradigma filsafat dalam etika Islam meredup seiring munculnya etika Islam dengan paradigma sufistik. Etika Islam dengan paradigma sufistik menjelaskan bahwa etika memaklumkan adanya orientasi dari suatu tindakan. Perspektif tasawwuf memahami bahwa tindakan manusia tidak hanya diukur dari titik tolak rumusan definitifnya tetapi orientasi tindakan juga merupakan unsur penting dalam menilai ukuran moralitas secara komprehensif. Tindakan dengan orientasi yang jelas bukan berarti bahwa nilai suatu tindakan ditentukan oleh orientasi. Tindakan dengan orientasi maksudnya bahwa suatu tindakan memiliki keterkaitan dengan entitas lain yang memiliki peran lebih besar dalam proses tindakan daripada peran pelaku tindakan itu sendiri. Peran dan kekuatan dimensi eksternal (*uluhiyyah* - kosmos kramat) yang besar itulah yang menjadikan konsep tindakan suatu individu harus dinisbahkan kepada-Nya.

Pada sisi lain, etika adalah aktualitas diri. Pandangan ini mengarahkan etika pada upaya pembentukan sikap individu dengan penggalian dan pertimbangan potensi individu itu sendiri. Oleh karena itu etika tidak bisa lepas dari suatu *adab* yang harus ditanamkan. Proses ini mengarahkan etika dalam suatu paradigma psikologis. Paradigma ini memahami bahwa etika adalah pembangunan diri manusia sejak lahir sampai akhir hayatnya. Konsep inilah yang sesungguhnya dominan di kalangan masyarakat awam. Konsep ini memahami etika sebagai sebuah *akhlāq*, *adab*, sopan santun, etiket, budi pekerti, tatakrama, atau tata susila.

Apakah kemudian diskursus etika Islam selesai sampai di situ? Tentu jawabannya tidak. Wacana selalu akan berkembang sepanjang zamannya ketika wacana itu diletakkan dalam bingkai ilmu pengetahuan. Dengan tidak mengabaikan berbagai paradigma di atas, al-Jabiri berusaha untuk mengusung wacana etika Islam dalam

Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference (California: Udena Publications, 1985). Sebagai seorang Islamlisis kenamaan, Fazlur Rahman mengusulkan bahwa rumusan perspektif teologis etika Islam adalah etika Qur'ani. Lebih lanjut pemikiran Rahman ini dapat dibaca dalam "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an" dalam *Journal of Religious Studies*, vol. 11 (1983). Gagasan Rahman ini memiliki dasar pijak yang kuat karena memang Muhammad diutus pertama kali untuk menyempurnakan akhlaq masyarakatnya. Hal itu sesuai dengan hadits Nabi; *innamā bu'itstu li utammima makārim al-akhlāq* dan ayat al-Qur'an; *wa innaka la'alā khuluqin 'adhīm*. QS. 68 (al-Qalam): 4.

perspektif historis, sebuah perspektif yang masih dianggap langka dan bahkan terabaikan sampai saat ini. Keterabaian tersebut salah satu penyebabnya adalah bertumpunya konsep-konsep etika pada konsep-konsep lain seperti teologi, hukum, filsafat, dan psikologi yang menjadi *grand theory*-nya

Usaha al-Jābirī dibuktikan dengan menyusun *al-aql al-‘arabī al-islāmī*. al-Jābirī meyakini bahwa lahirnya berbagai paradigma pemikiran di atas terbentuk oleh karena suatu tata nilai (*al-nudhum al-qiyam*) dan tata nilai itu pula yang menopang terbentuknya konsep etika Islam. Apakah rumusan tata nilai tersebut, bagaimana al-Jābirī merumuskannya, dan mengapa kita perlu memahaminya? Itulah yang akan dipaparkan dalam tulisan ini. Namun, sebelum lebih lanjut menelusuri persoalan di atas, adalah penting untuk mengetahui posisi al-Jābirī dan karya-karyanya.

B. *Al-‘aql al-akhlāqī al-‘arabī*: Proyek *naqd al-‘aql al-arabī* jilid ke-4

Sebagaimana diketahui, al-Jābirī merupakan sosok intelektual muslim yang sangat produktif dalam menulis bidang pemikiran keislaman dari kearaban. Kunci produktivitas al-Jābirī ini, jika diamati lebih seksama, terletak pada konsistensi dan fokus perhatiannya dengan; (1) bahan dan objek yang diteliti, (2) metode kajian, dan (3) tema besarnya yaitu; pemikiran Islam. Dibandingkan dengan intelektual muslim lain sejamannya seperti Mohammed Arkoun (Prancis) Hassan Hanafar, Nashr Hāmid Abū Zaid, Muhammad Imārah, dan Fuad Zakariya (Mesir), konsistensi ini membawa kemudahan bagi para pembacanya namun sekaligus mensyaratkan penguasaan pembaca atas karya-karya sebelumnya.

Sosok intelektual kelahiran Feji (Figuig) Maroko pada tahun 1936 ini adalah gambaran intelektual yang sederhana baik dalam kehidupan sosial, proses perjalanan intelektual, maupun, cerminan dari karya-karyanya. Pemikirannya selalu menjadi perhatian publik oleh karena usahanya dalam menempatkan warisan-warisan budaya masyarakatnya, yang merupakan persoalan terbesar bagi al-Jābirī, sebagai suatu aset yang memiliki nilai strategis baik sebagai nilai pengetahuan, nilai sosial, maupun nilai keagamaan. Obsesinya yang kuat tertanam demi rakyatnya selalu terpatri oleh karena afiliasi politiknya yang sosialis baik pada pra kemerdekaan Maroko maupun setelah kemerdekaan.²

Untuk menyelesaikan kuliahnya sampai tingkat doktoral, al-Jābirī menempuhnya di negara kelahirannya, Maroko. al-Jābirī pernah belajar di Demaskus pada tahun 1957 namun hanya *betah* satu tahun kemudian ia kembali ke negaranya. Karya-karyanya mulai mengalir setelah ia menyelesaikan disertasinya yang berjudul *fikr ibn khaldūn: al-ashabiyyah wa al-daulah* dan sampai saat ini ia menjadi staf pengajar di almaternya *al-jāmi‘ah al-khāmis*, Rabat.

² al-Jābirī adalah salah satu kader partai *Union Nationales des Forces Populaires* (UNIT) yang kemudian menjadi *Union Socialiste de Forces Populaires* (UNFP) yang dicetuskan oleh Mehdi Ben Barka pada 1959.

Meskipun hanya produk lokal, bukan berarti al-Jābirī tidak tersentuh paradigma nalar Barat. Karya-karyanya menjelma menjadi kritik buat bangsanya. Itu karena karya-karya tersebut dibangun dengan metodologi kritik nalar yang bersumber dari gagasan-gagasan filosof Barat seperti Foucault. Hal itu tercermin dari karya awalnya yang berjudul *nahnu wa al-turāts: qirā'ah mu'āshirah fi turātsina al-falsafi*. Buku ini merupakan kumpulan esai dengan tema klasik, kritik, dan pembacaan ulang atas teks-teks filsafat klasik seperti *al-syifā'* karya Ibn Sinā dan pemikiran filosof klasik lainnya. Namun demikian, buku ini menjadi perhatian publik intelektual di Timur Tengah oleh karena kekuatan metodologinya yang membawa sosok al-Jābirī menuju pergulatan dengan tradisinya. Pergulatan al-Jābirī dengan tradisinya adalah pergulatan kolektif. Tema ini muncul di dunia ketiga paska kemerdekaan dalam proses penemuan jati-diri mereka di tengah gegap-gempita modernitas, di satu sisi, dan anti Barat, di sisi lain.³

Kita dan tradisi (kita) merupakan dua entitas yang diperlawankan. Kita dan tradisi (*al-turāts*) adalah kesatuan yang diperlawankan dengan kemodernan (*al-hadatsah*). Itulah pokok persoalan dari tulisan-tulisan al-Jābirī. Pergulatan antara *authenticity* dan *modernity* ini selalu berujung pada pola dikotomis-strukturalis subjektivitas/objektivitas, partikularitas/ universalitas, dependen/independen dan radikal/liberal. Kecenderungan dikotomis ini dipecahkan oleh al-Jābirī dengan menyodorkan pemahaman-pemahaman alternatif sehingga tradisi tidak harus dipertentangkan dengan kemodernan, ataupun sebaliknya.

Dengan keyakinan di atas, al-Jabiri merumuskan dan sekaligus memegang teguh prinsip-prinsip metodologisnya. Prinsip-prinsip itu dipaparkan dalam *nahnu wa al-turāts* dan disempurnakan lagi dalam *nahnu wa al-hadatsah*. Prinsip-prinsip metodologis itu pula yang digunakan untuk menyusun seri *Kritik Nalar* arab-nya (*naqd al-'aql al-'arabi*). Secara singkat, prinsip-prinsip metodologis yang digunakan oleh al-Jabiri adalah; (1) Pendekatan Strukturalisme (*mu'ālajah al-bunyawiyyah*), (2) Kritik Sejarah (*al-tahlīl al-tārikhī*), dan Kritik Ideologi (*al-tharh al-idīulūjī*).⁴

Ketiga pendekatan tersebut dijelaskan oleh al-Jābirī sebagai berikut;

The Structural approach. It consists in treating what was produced by the author of the text as a whole that is governed by contain constants and enriched by those transformations supported by the author's thinking around the same axis.

³ Dalam konteks keindonesiaan, pemikiran-pemikiran Syahrir, Sutan Takdir Alisahbana, Soedjatmoko, dan tokoh-tokoh nasional lainnya pada era pra kemerdekaan dan setelahnya terdapat dalam wacana pertarungan antara identitas jati diri kebangsaan di satu pihak dan modernitas di pihak lain. Pertarungan wacana di atas dianalisis secara serius dan utuh oleh Daniel Dhakidae dalam *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru*, (Jakarta: Gramedia Pustaka, 2006).

⁴ Lihat *naqd al-'aql al-akhlāqī*, (Bairut: markaz dirāsāt al-wahdah al-arabiyah, 2001), 23, *Arab-Islamic Philosophy A Contemporary Critique*, (Austin: the University of Texas, 1996), 28-29, dan *al-turāts wa al-hadātsah*, (Bairut: markaz dirāsāt al-wahdah al-arabiyah, 1994), 31-33.

The Historical approach. It essentially consists in linking the author's thinking, whose internal organization would have already been restored, to its historical context in its cultural, ideological, political, and social dimensions.

The Ideological approach. ...to the updating of the ideological (sociopolitical) function that a (given) thought fulfills, seeks to fulfill or that someone wanted to make it fulfill, within the cognitive field of which it is a part..⁵

Al-Jābirī mengusung ketiga metodologi tersebut untuk menjawab persoalan mekanisme memahami tradisi Arab-Islam di hadapan kemodernan dalam berbagai aspeknya. Jawaban-jawaban tersebut dikupas al-Jābirī dalam *nahnu wa al-turāṣ: qirā'ah mu'āshirah fi turāṣinā al-falsafī* (1980). Bagi penulis, buku tersebut menjadi *ushūl al-Jābirī* pertama untuk karya-karya yang telah ditulis setelahnya. Metodologi tersebut diterapkan untuk proyek *naqd al-'aql al-'arabī* selama kurang lebih sepuluh tahun (1981-1991), di mana dalam kurun waktu tersebut al-Jābirī menerbitkan *takwīn al-'aql al-'arabī* (1984), *binayah al-'aql al-'arabī* (1986), dan *al-'aql al-siyāsī al-'arabī* (1990). Setelah penulisan ketiga karya tersebut, al-Jābirī merumuskan ulang basis metodologinya melalui *al-turāṣ wa al-hadatsah* (1991) yang kemudian menjadi *ushūl al-Jābirī* kedua. Oleh karena itu, tanpa terlebih dahulu membaca kedua *ushūl al-Jābirī* di atas, pembaca karya-karya al-Jābirī akan sulit memahami epistemologi, metodologi, dan arah kajiannya.

Takwīn al-'aql al-'arabī merupakan rumusan proses pembentukan nalar Arab. Proses tersebut dibangun dengan penelusuran dimensi-dimensi keaslian dan ketidakaslian konsep nalar (*al-'aql*) yang menjadi *frame of reference*-nya. Bagi al-Jābirī, *al-'aql al-'arabī* merupakan *hidden structure (al-binyah al-dihniyyah)* yang menopang peradaban Arab-Islam. Oleh al-Jābirī, *takwīn al-'aql al-'arabī* bukan studi ideologi atau studi metafisika melainkan studi atas basis, pola-pola pemahaman dan daya intrinsik (*al-fi'āl al-dihniyyah*) yang membentuk persepsi, sudut pandang atau pendapat masyarakat Arab terhadap objek dan metode penggunaannya dalam format pengetahuan.⁶ Pola-pola pemahaman ini mencapai puncaknya bagi masyarakat Arab pada *ashr al-tadwīn*. Akhirnya, pola pembentukan struktur nalar Arab tidak semata berbasis Arab asli tapi juga ada yang berbasis filsafat Yunani, dan tradisi Persia. Polarisasi tersebut terbentuk oleh karena berbagai faktor di antaranya adalah peran kekuasaan.

Hal lain yang menjadi catatan penting bagi proses pembentukan nalar Arab-Islam ini adalah posisi teks. Amin Abdullah menggambarkan besarnya dimensi teks di dunia Arab klasik ini sebagai *hadarah al-nash*. Posisi teks menjadi amat menentukan dalam proses menuju keemasan peradaban Arab-Islam. Namun pada saat yang sama, peran dan pemosisian teks itu pula yang mendorong peradaban Arab-Islam pada titik terendahnya. Peran dan posisi teks menjadi dominan dalam struktur nalar Arab-Islam

⁵ al-Jābirī, *Arab-Islamic Philosophy...*, 28-29.

⁶ al-Jābirī, *takwīn al-'aql al-'arabī*; (Bairut: marhaz dirash al-wahdah al-'arabiyah, 1989), 70-71.

oleh karena topangan sosial-politik yang amat kuat. Itulah warisan konsep nalar yang orisinil dari dunia Arab-Islam. Itulah nalar *bayānī*.

Berkat peran teks yang melakukan proses transfer pengetahuan, paradigma penalaran dari Yunani, Persia, dan India memiliki peran tersendiri bagi proses pembentukan nalar Arab-Islam. Paradigma penalaran Yunani mengendap dalam diskursus teologi dan filsafat. Paradigma penalaran inilah yang dirumuskan oleh al-Jābirī sebagai nalar *burhānī*. Sementara itu, paradigma penalaran dari Persia dan India mengendap dalam diskursus sufistik dan filsafat ilmunitaf. Paradigma terakhir ini oleh al-Jābirī dirumuskan sebagai nalar *'irfānī*.

Mengikuti penjelasan al-Jābirī dalam *al-binyah al-'aql al-'arabī*, ketiga pola nalar tersebut bekerja dalam diskursus-diskursus keilmuan dan peradaban Islam. Pola nalar di atas tidak semata untuk merumuskan epistemologi keislaman. Epistemologi tidak sekedar struktur nalar atau penalaran. *al-binyah al-'aql al-'arabī* menunjukkan bahwa ketiganya (*bayānī*, *burhānī*, dan *'irfānī*) merupakan aktivitas pengetahuan (*al-fi'il al-ma'rīfī*) dan ketiganya juga menjadi rumpun pengetahuan (*al-haql al-ma'rīfī*)⁷. Di dalam aktivitas dan rumpun pengetahuan terdapat konsep-konsep dasar yang menopang terbentuknya aktivitas atau rumpun tersebut. Konsep-konsep dasar itulah yang dirumuskan dalam diskursus epistemologi.

Karya berikutnya adalah *al-aql al-siyāsī al-'arabī*, sejarah nalar politik Arab-Islam bersumber dari persoalan kesukuan (*qabīlah*), ekonomi (*ganimah*), dan teologi (*'aqidah*). Ketiganya memiliki basis ideologi yang sama: ideologi kekuasaan.⁸ Baik itu masalah *qabīlah*, *ganimah*, maupun *'aqidah*, ketika ketiganya dibaca dengan tolok ukur etika maka ketiganya juga berperan dalam membangun struktur nalar etik Arab-Islam. Itulah yang kemudian dirumuskan dalam *al-aql al-akhlāqī al-'arabī*.

Dengan demikian, *al-aql al-akhlāqī al-'arabī* adalah sebuah karya dengan sumber data dan metodologi yang sama pula namun menghasilkan kesimpulan berbeda karena data yang digunakan berbeda. al-Jābirī menggunakan sumber data dan metodologi yang sama namun dengan memilah menjadi data-data penelitian yang berbeda. Akhirnya, al-Jābirī menghasilkan karya-karya agung yang mengisi tema besar yang masih belum tersentuh: pemikiran Islam.

Lepas dari berbagai kelebihan dan kekurangan yang ada, keunggulan dan sekaligus kelemahan tulisan-tulisan al-Jābirī terletak pada konsep nalar dalam arti teoritik versus nalar dalam arti praksis/teknis. Bagaimana memahami hubungan keduanya? Itulah kritik yang harus kita bangun sehingga menghasilkan *naqd al-naqd al-'aql al-'arabī*.

⁷ al-Jābirī, *binyah al-'aql al-'arabī*; (Bairut: markaz dirasah al-wahdah al-'arabiyyah, 1993). 556-557.

⁸ al-Jābirī, *al-aql al-siyasi al-'arabi*, (Bairut: markaz dirasah al-wahdah al-'arabiyyah, 1991), 8-9.

C. Tata Nilai Teoretik vis a vis Tata Nilai Kebudayaan

Dengan seperangkat metodologi yang telah dijabarkan di atas, al-Jābirī memulai mengkesplorasi konsep-konsep etika yang berkembang dari zaman ke zaman di dunia Arab-Islam. Bahan atau lahan eksplorasi tersebut adalah teks-teks yang dikategorikan sebagai teks-teks keislaman. Teks-teks tersebut mulai diproduksi pada era *ashr al-tadwīn* (abad kedua hijriah) sampai abad ke-10 hijriah. Teks-teks tersebut, terutama, adalah teks-teks dengan tema etika, filsafat, sejarah, tasawuf, dan fiqh. Sedangkan teks dengan tema *ushūl fiqh*, *tafsīr*, dan *hadīts* hanya sekilas saja.

Eksplorasi pertama yang dilakukan oleh al-Jabiri menyangkut konsep utama dari etika yaitu nilai (*al-qīmah*), adab (*al-adab*), dan etika (*al-akhlāq*). Untuk menelusuri ketiga konsep tersebut, al-Jabiri menggunakan rujukan-rujukan kamus, kitab-kitab ensiklopedis, dan juga sumber-sumber dari puisi (*syi'r*) Arab pra Islam. Berdasarkan penelusuran di atas, al-Jābirī menyimpulkan bahwa konsep *adab* merupakan sebuah konsep yang diwariskan kepada tradisi Arab oleh tradisi pemikiran Persia. Konsep ini banyak ditemukan dalam wacana sufistik, dan sebagian dalam wacana *fiqh*. Sementara konsep *akhlāq* yang berkembang dalam tradisi keislaman hanya terbatas dalam ruang lingkup *akhlāq* sebagai sebuah *attitude*, bukan *akhlāq* sebagai konsep nilai. Padahal, persoalan utama diskursus etika adalah persoalan nilai itu sendiri. Ketika diskursus etika Arab-Islam dikaitkan dengan persoalan nilai maka satu hal yang menjadi titik tekan al-Jābirī adalah proses eksplorasi sejarah teks secara meyeluruh.

Eksplorasi sejarah teks al-Jābirī berangkat dari asumsi dasar bahwa wacana etika Arab-Islam mulai berkembang pada masa redupnya peradaban lisan (*al-tsaqafah al-syafawīyyah*) dan mulai berkembangnya peradaban dengan tata tulis (*al-tsaqāfah al-maktubah*). Diskursus tata tulis dimulai pada era *ashr al-tadwīn* (abad kedua hijriah). Peradaban tata tulis tidak tumbuh tanpa latar penopangnya. Penyebaran ilmu pengetahuan menjadi salah satu faktor penting yang menumbuhkan kembangkan tradisi tulis. Faktor lain adalah munculnya dinamika diskursus tata sosial dan keagamaan (Islam).

Dinamika tata sosial dan keagamaan⁹ merupakan latar dan proses awal terbentuknya tata nilai (*al-qiyam*) yang tidak disadari sepenuhnya oleh pemerhati etika Arab-Islam pada *ashr al-tadwīn*. Untuk itu, titik perhatian dalam mengamati proses pembentuk struktur tata nilai yang menjustifikasi tindakan itu baik atau buruk (akhlak dalam arti teknis), menurut al-Jābirī, adalah dinamika wacana etika yang menyatu dengan wacana sosial-keagamaan baik dalam konteks politik, hukum, maupun teologi.¹⁰ Akhirnya, al-Jābirī berpendapat bahwa persoalan mendasar yang menjadi sumber munculnya justifikasi-justifikasi keagamaan baik dalam konteks politik, hukum maupun teologi adalah persoalan kebebasan manusia. Persoalan kebebasan manusia tolok ukurnya adalah etika atau tata nilai. Namun, sangat disayangkan bahwa persoalan

⁹ Telaah atas dinamika tata sosial dan keagamaan tersebut telah dibahas oleh al-Jabiri dalam karya sebelumnya, *Takwīn al-'āql al-Siyāsī*

¹⁰ al-Jābirī, *Takwīn al-'āql al-Siyāsī*, 57-78.

kebebasan manusia selalu dilihat dari perspektif teologis semata sebagaimana terdapat dalam karya-karya klasik tentang *Kalam*. Dengan demikian, dalam studi nalar etika Islam, ada persoalan alih wacana yang telah mengakar sekian lama dalam sejarah Islam.

Yang jelas, menurut al-Jābirī perdebatan di atas masih menyisakan persoalan bahwa apa yang disebut sebagai '*ilm al-akhlāq, mashādir al-akhlāq, asas al-akhlāq*' susah ditemukan padanannya dalam konteks diskursus etika Islam. Yang ada mungkin *hukm al-akhlāq*, namun konsep ini kembali pada wacana induknya yaitu *fiqh*. al-Jābirī berusaha mencari jawaban di atas dengan mengambil konsep *al-dhamīr*¹¹. Konsep ini menurut al-Jābirī tepat untuk merumuskan sumber tata nilai etika (*manba' al-akhlāq*) sebagaimana pengetahuan membutuhkan rasio. Persoalannya bagaimana menemukan *manba' al-akhlāq* yang disebut sebagai *al-dhamīr* tersebut?. Telaah di bawah ini merupakan salah satu usaha al-Jābirī untuk menjawab persoalan di atas.

D. Etika Persia vis à vis Etika Kepatuhan

Usaha al-Jābirī untuk menemukan pola-pola pembentuk tata nilai nalar etika Arab-Islam, sesuai dengan ancatan metodologi di atas, adalah dengan menelaah dokumen tertulis klasik dalam khazanah peradaban Islam yaitu: dokumen-dokumen dalam bentuk *risālah* (surat-surat) dan teks-teks orasi pada era Mua'wiyah, khususnya pada era kepemimpinan Hisyām bin Abd al-Mālik (105-125 H.). Simpulan al-Jābirī menunjukkan bahwa konsep adab (*al-adāb*), kepasrahan (*al-jabr*), dan kepatuhan sosial dan politik (*al-thā'ah*) menjadi kosakata-kosakata etis-politis yang sedang menemukan momentumnya.¹² Konsep-konsep di atas muncul karena pengaruh tradisi Persia. Fakta demikian terus berlangsung ketika kekhalifahan Islam dipegang oleh Abbasiyah. Jika di era Muawiyah, banyak sekretaris negara, seperti Sālim dan Abd al-Hāmid, berpendidikan dengan tradisi pendidikan Persia. Sementara di era Abbasiyah berlangsung proses penerjemahan teks-teks Persia ke dalam bahasa Arab dan menjadi rujukan bagi tata nilai yang mendasari etika sosial dan politik. Penerjemahan dokumen-dokumen kerajaan Sasania, khususnya raja Ardsyira (w. 241 M.) penerjemahan kitab *kalilāh wa dimnah* oleh Ibn al-Muqaffa', dan karya-karya Ibn al-Muqaffa' sendiri menjadi referensi utama pembentukan tata nilai di atas.¹³

Sepeninggal Ibn al-Muqaffa, tradisi tulis di era Abbasiyah mulai benar-benar tumbuh. Pada era ini, intelektual ensiklopedis Ibn Qutaibah merupakan *pioneer* perumusan tata nilai etika Islam. Di samping merujuk pada karya-karya Ibn al-Muqaffa'

¹¹ al-Jābirī menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *al-dhamīr*, konsep ini sepadan dengan istilah *conscience* dalam bahasa Inggris.

¹² al-Jābirī, *al-'aql al-'akhlāqī al-'arabī*..., 149-150.

¹³ Ibn al-Muqaffa' (Lahir 106 H.) merupakan intelektual muslim yang lahir dan besar dengan tradisi Persia-Majusi. Nama aslinya Ruzbah kemudian diganti Abdullah ibn al-Muqaffa ketika masuk Islam. Ibn al-Muqaffa sendiri sering menulis namanya dengan sebutan Alī bin al-Syīh al-Fārisī. Karya besar abadi Ibn al-Muqaffa dan menjadi referensi utama etika Islam adalah *al-adab al-kabīr* dan *al-adab al-Shagīr*.

dan tradisi Persia yang melatarinya, Ibn Qutaibah juga mumpuni dalam keilmuan Islam, seperti *al-Qur'ān*, *al-hadīts*, dan *al-fiqh*. Tentu bukan hanya Ibn Qutaibah, sosok yang merepresentasikan *fiqh*, seperti al-Syafi'ī (w. 150 H.), *kalām*, seperti al-Jāhid (w. 255 H.), filsafat, seperti al-Kindi (w. 252 H.), *hadīts*, seperti al-Bukharī (w. 256 H.), tasawwuf, seperti al-Karkhī (w. 200 H.), sejarah, seperti al-Thabarī (w. 310), dan tokoh lainnya memberikan kontribusi bagi membanjirnya wacana berbagai keilmuan yang berbasis islami. Kondisi di atas juga menunjang proses perkembangan tolok ukur tata nilai (*al-qiyam*) etika Arab-Islam yang berlangsung mulai abad kedua hijri.

Dari karya Ibn Qutaibah (*'uyūn al-akhbar*) dan Ibn Abdi Rabbah (*al-'aqd al-farīd*)¹⁴, al-Jabiri menyimpulkan bahwa tata nilai yang dapat dibaca dari kedua tokoh tersebut adalah tata nilai yang mendasari munculnya etika kepatuhan (*al-akhlaq al-thā'ah*). Etika kepatuhan meliputi dimensi; (1) politis (*akhlaq al-lisān*) dan (2) biologis (*akhlaq al-naqfs*) seperti perihal makanan dan perempuan. Intinya, kedua karya tersebut sangat kental dengan tradisi Persia.

Di samping kedua karya di atas, sosok intelektual lain seperti al-Mawardi (w. 450 H.) dalam *al-ahkām al-sulthaniyyah*, al-Ibisyi (al-Absyaihi) (w. 850 H.) dalam *al-mustathrif*, dan al-Qalqasyandi (w. 821 H.) dalam *shubh al-'a'sya fī shinā'ah al-insya* tidak bisa dikesampingkan karena dapat diposisikan sebagai penerus dan sekaligus sebagai “pembanding” dari dua karya di atas. Baik al-Mawardi maupun al-Absyihi dapat dikatakan lebih “islami” dalam merumuskan tata nilai meskipun untuk karakter yang sama sebagai pijakan bagi akhlaq kepatuhan namun dengan rujukan-rujukan utama dari al-Qur'ān dan al-Hadīts.

Intinya, Nalar etika kepatuhan berangkat dari asumsi kepatuhan kolektif untuk kekuatan individu (Sulthan) sehingga etika kepatuhan meminimalisir peran dan kontribusi konsep nilai yang bersifat individual (*al-qīmah al-fardiah*). Etika kepatuhan menjadi tolok ukur karakter dan sistem aristokrat penguasa Islam penerus dan pengemban ajaran Islam pada era Muawiyah dan Abasiyyah. Nilai-nilai individual justru berkembang dari warisan Yunani dengan konsep *al-sa'adah*.

E. Etika Yunani *vis à vis* Kebahagiaan Individu

Penjelasan di atas selalu berasumsi bahwa konsep kepatuhan yang diorientasikan pada penguasa akan membawa kebahagiaan bagi rakyatnya. Dalam tradisi Yunani justru sebaliknya. Konsep kepatuhan sama sekali tidak disinggung dan walaupun disinggung selalu kepatuhan yang diorientasikan untuk rakyat. Oleh karenanya yang dicita-citakan tradisi filsafat Yunani bukanlah al-Sulthan/ the King tapi justru *Republic* (Plato w. 427-347 SM.), *The Polity* (Aristoteles), dan *al-madīnah al-fādilah* (al-Farābī).

Untuk menelusuri labirin pemikiran filsafat di era ini kiranya cukup dengan memahami pola dikotomis yang memang menjadi pola nalar tradisi ini. Salah satu

¹⁴ Ibn Abd Rabbah memiliki nama lengkap Abū 'Āmr Syihāb al-Dīn Ahmad bin Muhammad lahir pada 246 H. dan meninggal pada 328 H.

karakter dikotomis yang sering didengar sampai hari ini adalah konsep jiwa (*soul*) dan badan (*physic*). Dalam jiwa terdapat *intelligence* (*al-nafs al-quwwah al-'aqlīah*) dan *emotion* (*al-nafs/al-quwwah al-syahwaniyyah*). Konsep kebahagiaan (*al-Sa'ādah*) tidak saja bersifat psikis (non-fisik/immaterial) namun juga bersifat fisis (fisik/materiil), tidak saja sosial namun juga personal. Untuk mencapai kebahagiaan harus menggunakan keduanya dan untuk keduanya.

Tradisi filsafat Yunani secara nyata ikut serta dalam mempengaruhi konstruksi wacana etika Arab-Islam. Hal itu dapat dilihat dari pengaruh Galen pada sosok al-Kindī (w. 252 H.), di mana Galen sendiri mendapat banyak inspirasi dari filsafat Plato terutama dalam konteks kajian fisika atau kedokteran. Sehingga tidak aneh jika kemudian al-Kindī merumuskan *al-tibb al-ruhānī*. Hal yang sama juga dirumuskan oleh al-Rāzī (w. 320 H.) dalam risalah dengan judul yang sama meskipun tidak secara langsung merujuk pada Galen, sebagaimana dilakukan oleh al-Kindī. Di samping kedua filosof di atas nama lain yang juga banyak mewarnai corak ini adalah Tsābit bin Sinān (w. 380-an H.) dalam *tahdzīb al-akhhlāq*.¹⁵

Dari pemikiran etika Arab-Islam ketiga tokoh di atas dipahami bahwa tata nilai yang membangun karakteristik manusia bermoral adalah interaksi aktif antara kekuatan fisik dan mental. Keduanya saling berinteraksi secara moderat (*al-fādīl*) dalam membentuk keperibadian sehingga sampai pada orientasi yang dituju: *al-sa'ādah*.

Dua sumber warisan Yunani, Plato dan Aristoteles di satu pihak dan Galen di pihak lain, melahirkan dua varian etika Arab-Islam. *Pertama*, kategori *ethic-scientific* ('ilmiyyah *al-akhhlāq*), *kedua*, kategori *philosophical ethic* (falsafah *al-akhhlāq*). Inti kategori *ethic-scientific* bahwa etika itu berbasis individual dan rasional. Untuk itu, orientasi pembangunan etika terletak pada setiap individu. Individu-individu ada yang sehat dan ada yang sakit baik secara fisik maupun psikis. Mereka yang sehat secara fisik dan psikis adalah mereka yang memiliki kemampuan untuk bertindak secara benar. Sementara *philosophical ethic* berpendapat bahwa persoalan etis berakar pada upaya menemukan jalan tengah di antara kutub idealisme Plato dan kutub realisme Aristoteles dengan seimbang (*al-fādīlah/ al-khuluq al-fādīl*). Representasi wacana etika Arab-Islam dengan kategori *philosophical ethic* adalah sosok filosof al-Farabi, Ibn Bajjah, dan Ibn Sina. *Ethic-scientific* sama sekali tidak menyinggung etika kepatuhan sementara *philosophical ethic* berusaha membongkar etika kepatuhan sampai keakar-akarnya. Untuk itulah al-Farābī menulis *al-madīnah al-fādīlah*, sebuah karya yang merepresantasikan kesatuan antara Plato (*al-madīnah*) dan Aristoteles (*al-fādīlah*).

Selain al-Farābī, filosof Ibn Bājah (w. 533 H.) juga menggunakan kerangka metodologi yang sama (*Philosophical ethic*). Menurut Ibn Bajjah kekuatan psikis

¹⁵ *tahdzīb al-akhhlāq* menjadi judul favorit di kalangan intelektual Muslim. Di samping karya Tsābit, kitab dengan judul yang sama juga ditulis Ibn Miskawaih. Ada kitab *tahdzīb al-akhhlāq* lain yang ditulis al-Jāhidh namun di lain percetakan kitab tersebut disebutkan ditulis oleh Yahya bin Adi. Menurut al-Jābirī justru karya al-Jāhidh itu sebenarnya ditulis oleh Ibn al-Haitsam (w. 432 H.), sebagaimana juga diakui oleh para filolog Orientalis.

(*al-quwah al-naḥsiyah*) dan kekuatan fisik (*al-quwwah al-thabī'iyah*) harus disatukan oleh karena keduanya memang bekerja dalam ketergantungan satu sama lainnya. Untuk itulah Ibn Bājah merumuskan apa yang ia sebut sebagai *tadbīr al-mutawwahid* (*united empowering*). rumusan Ibn Bājah tersebut tidak ditemukan dalam *al-najāt*-nya Ibn Sīnā. Ibn Sīnā lebih menitikberatkan pada dimensi psikis meskipun berangkat dari problem-problem fisik. Juga tidak dalam *mukhtasar jumhūriyyah*-nya Ibn Rushd.¹⁶

Bolak-balik dalam pola nalar dikotomis yang mewarnai diskursus di atas mengilhami banyak intelektual muslim pada era-era berikutnya untuk mengambil rumusan etika yang terbaik darimanapun asal pijaknya. Itulah yang oleh al-Jabiri diistilahkan dengan *eclectic ethic* (*al-akhlāq al-talfiqī*). Secara umum karakter eklektik ini menjadi label bagi beberapa karya etika intelektual Muslim karena keputusan penulisnya dalam pengambilan berbagai sumber rujukan seperti dari tradisi Persia, Plato, Aristoteles maupun Galen. Meski demikian, kelompok ini oleh al-Jabiri digolongkan sebagai *philosophical ethic*. Pola demikian bahkan menjadi *mainstream* sehingga konstruk etika yang mereka bangun tidak mencerminkan suatu karakter spesifik.

Salah satu referensi etika Arab-Islam yang mencerminkan karakter *eclectic ethic* adalah kitab *al-sa'ādah wa is'ād* karya al-'Āmirī dan *tahdzīb al-akhlāq* karya Ibn Miskawaih. Salah satu alasan sederhana bahwa *al-sa'ādah* masuk dalam kategori tersebut oleh karena judul karya tersebut mencerminkan dua konsep yang memiliki perbedaan basis tradisi. Sebagaimana diketahui bahwa etika Aristoteles (*Nichomachean ethics*) berujung pada konsep *happiness*. Kebahagiaan (*al-sa'adah*) menurut Aristoteles bersifat otonom dalam diri manusia (teoritik/ 'ilmī). Artinya, manusia sendirilah yang mampu menemukan kebahagiaan tersebut dengan kekuatan rasionalnya. Akan tetapi pada saat yang sama al-'Āmirī menyandingkan *al-sa'ādah* dengan konsep *al-is'ād*; *is'ād al-ghair au is'ād al-sulthān* (politik dan praksis).

Karakter eklektik ini berkembang oleh karena berbagai faktor. Faktor utama adalah realitas adanya membanjirnya sumber-sumber referensi etika, "*sauq al-mashadir wa al-qiyam*", baik dari karya-karya terjemahan, forum-forum pengkajian, karya-karya asli dari intelektual muslim pada waktu itu. Faktor lain adalah kebebasan berekspresi, berpendapat, dan berkarya yang diusung oleh para penguasa Abasiyyah pada waktu itu dengan catatan karya-karya tersebut tidak menyinggung atau mengusik rezim yang berkuasa.

al-'Āmirī dalam menulis *al-sa'ādah* tidak saja menggunakan referensi dari filosof Yunani tapi juga dari rujukan-rujukan dari Persia. Sumber-sumber dari al-Qur'an dan hadits serta pendapat-pendapat ulama juga digunakan. Itulah yang mencerminkan sikap eklektik al-'Āmirī. Di samping itu, sebagaimana telah disinggung di atas, polarisasi

¹⁶ Upaya Ibn Rushd untuk meringkas *Republic*-nya Plato itu lebih dititikberatkan pada realitas Andalusia yang sedang menuju kemundurannya. Ataukah *ending* dari *philosophical ethic* itu justru kembali pada *Republic* versi Ibn Rushd itu?

antara Aristotelian yang individual dan Platonian yang komunal merupakan unsur lain yang membikin karakter tersebut.

Tokoh lain yang juga mencerminka karakter eklektik adalah Ibn Miskawaih (w. 421 H.). Sosok yang juga merupakan murid al-'Āmirī ini menulis kitab *tahzdīb al-akhḷāq* dan *al-hikmah al-khālīdah*.¹⁷ Kitab kedua ini sangat *Persian oriented* dengan mengikuti pola nalar yang dikembangkan oleh Ibn Qutaibah dalam *'uyun al-akhbar*. Sementara dalam kitab yang pertama terdapat dua konstruksi pemikiran yaitu Platonian dan Aristotelian yang diambil secara tertib tanpa ada keterangan yang memadai. Terlepas dari eklektisme yang diasumsikan kepada tokoh-tokoh di atas, pola sinkretis (*al-talfīf*) sebenarnya lebih tepat dalam konteks sosial pada waktu itu, atau dalam bahasa sekarang sebagai integrasi-interkoneksi (sinkretisme abad 21).

Yang jelas, konsep *al-sa'ādah al-'udhmā*, sebagaimana dicita-citakan oleh para filosof Yunani yang kemudian ditransfer oleh para penerjemah dan intelektual ke dalam diskursus etika Arab-Islam, belum lah selesai. Hal itu disebabkan *al-sa'ādah (al-'udhmā)* belum merupakan tujuan akhir dalam khazanah etika Arab-Islam. Yang menjadi tujuan akhir justru adalah hilangnya rasa bahagia itu sendiri karena kebersartuan manusia dengan sumber dari segala sumber kebahagiaan, Tuhan. Itulah *al-akhḷāq al-fanā* ' (*perishable ethic*).

F. Etika Sufistik : Etika Fana vis à vis Kefanaan Etika

Konsep *fana* tidak ditemukan dalam warisan Islam dan Arab "asli". Konsep *fana* diduga berasal dari tradisi Persia. Secara histories, diskursus tasawwuf pada awalnya merupakan aktifitas individual untuk menanggalkan sikap berlebih-lebihan, kekuasaan, dan melaksanakan sikap zuhud yang secara konseptual terinspirasi dari tradisi Persia.¹⁸ Sikap seperti di atas tercermin dalam sosok Ibrāhīm bin Adham (w. 161 H.), sosok yang secara kultural sangat dengan Persia, ia dilahirkan di Khurasan. Dari awal Syi'ah memiliki ikatan kultural kuat dengan tradisi sufistik. Oleh karena itu tradisi tasawwuf dalam Islam tidak bisa dilepaskan dari peran ulama-ulama syi'ah-Persia seperti Jābir bin Khayyān al-Shūfī dan Abū Hāsyim al-Shūfī, keduanya juga dari Khurasan. Meskipun para punggawa Syi'ah, seperti Ja'far al-Shadiq, mencela sikap berlebihan mereka.

Dalam ranah itulah etika sufistik menunjukkan suatu orientasi agar manusia sampai pada derajatnya yang paling tinggi yaitu bersatu bersama sang khaliq itulah *akhḷāq al-fanā*. Namun demikian, kefanaan diri dalam praktek sufistik awal yang dipengaruhi tradisi Persia menjelma dalam kefanaan etika (*fanā al-akhḷāq*). Itulah kelemahan perspektif etis yang berkembang di kalangan sufisme awal yang didominasi

¹⁷ Kitab ini pada awalnya ditulis dalam bahasa Persia dengan judul *Javidan Khiraj* (artinya *al-hikmah al-khalīdah*).

¹⁸ al-Jābirī, *al-'Aql al-Akhḷāq al-'Arabi*, h. 433. Ibn al-Muqaffa mengutip statemen singkat yang mencerimkan tradisi di atas dengan kata-kata "innahu la yura illa fi makanaini wa la yaliqu bi gairihima: imam ma'a al-muluk mukkarimman au ma'a al-nusak mutabattilan".

oleh paradigma amali seperti Abu Yazid al-Bistami, Ibn al-‘Arabi, dan al-Hallaj.

Namun, adapula tokoh Hasan al-Basri (w. 110 H.) yang memiliki genealogi budaya dan pengetahuan yang asli Arab-Islam. Sosok Hasan al-Basri ini kemudian dijadikan sebagai tokoh dan rujukan utama oleh kelompok-kelompok kontra syi’ah. Pasca Hasan al-Basri maupun Ibrāhīm bin Adham dengan tradisi sufistik-praksisnya, tradisi sufistik mulai masuk pada ke dalam tradisi tulis. Artinya muncul tulisan-tulisan yang berkaitan dengan tasawwuf. Hal ini terjadi mulai abad ketiga hijri. al-Jābirī menjelaskan bahwa peralihan dari konsep tasawwuf *amalī* ke arah konsep tasawwuf *nadhari* adalah peralihan konsep tassawuf yang *bāthini* menuju tasawwuf yang bersifat etis (*adabī*).¹⁹ Hal itu terjadi baik di kalangan sunni maupun syi’i. al-Hujwairi, penulis *kasyf al-mahjūb*, menguatkan hal itu dengan mengambil pandangan Abū al-Hasan al-Nūrī (w. 295 H.). al-Qusyairi (w. 465 H.) dalam *al-risālah al-qusyairiyyah* bahkan menyimpulkan bahwa konsep *adab* merupakan kata kunci pada diskursus tasawwuf pasca generasi pertama tersebut.

Jika *adab* merupakan kata kunci maka persoalannya adalah oleh siapa dan kepada siapa *adab* ini diterapkan? Ketika yang dimaksud dengan *adab* adalah *adab* seorang hamba kepada Tuhannya maka dalam konteks Islam tentu sudah memiliki wacana tersendiri yaitu fiqh. Oleh karena itu, bisa jadi *adab* yang dimaksud adalah suatu kriteria tertentu yang dirumuskan oleh seorang sufi dalam konteks beribadah secara individual dan kriteria tertentu yang dirumuskan untuk seorang *murīd* dalam konteks hubungannya dengan *al-syaikh/al-mursyid* dalam konteks yang sama. Dengan prasyarat-prasyarat itulah konsep *al-walī* (sunni) dan *al-wilāyah* (syi’i) mulai menemukan momentumnya untuk berkembang.²⁰ Yang jelas, bagi wacana sufisme literatur ini, kefanaan hanya sebuah metode untuk mencapai suatu tujuan tertentu di antara metode-metode yang lain, seperti dalam konsep *maqām*, *hāl*, *dzauiq*.

Baik tradisi awal yang didominasi oleh praktek sufistik maupun dari tradisi berikutnya yang didominasi oleh teoritisasi tasawwuf, etika tasawwuf berperan penting dalam proses pembentukan dan pemeliharaan harga diri manusia, baik dengan sesama maupun dihadapan Tuhan-nya. Namun, proses tersebut nampaknya tidak banyak yang diorientasikan pada dimensi sosialitas manusia. Tentang dimensi sosialitas manusia itu justru muncul dari tradisi etika Arab murni yang akan dijelaskan di bawah ini.

G Etika Arab: Etika Sosial *vis à vis* Harga Diri

al-Jābirī menyadari bahwa merumuskan sebuah konsep etik yang bersumber dari Arab bukanlah perkara mudah. Kesulitan muncul oleh karena sebagai sebuah

¹⁹ Secara sederhana, sebelum tradisi tulis, *adab al-lisan* menjadi kata kunci pada etika kekuasaan dan *adab al-nafs* menjadi kata kunci pada etika filosofis. Sedangkan pada etika sufistik yang menjadi kata kunci adalah *adab al-‘ālāqah baina al-khālīq wa makhluq, baina al-murīd wa al-syaikh*. Singkatnya *adab* adalah inti dari *al-tarīqah* dan *al-sulūk*, *al-maqām* dan *al-hāl*.

²⁰ Kajian secara epistemik telah dibahas oleh al-Jābirī dalam *binyah al-‘aql al-‘arabi* dalam bab *al-‘Irfan*.

sumber etika Arab atau etika yang bersumber dari gagasan-gagasan orisinil bangsa atau masyarakat Arab tanpa terpengaruh atau masuk dalam latar agama apapun ternyata tidak memiliki referensi yang memadai. Data yang dapat ditemukan dari sumber etika Arab hanyalah berupa *syā'ir* atau *maqālah-maqālah* yang terekam dan terabadikan dalam tulisan-tulisan yang berpayung Islam atau tradisi lain seperti dalam *al-'aqd al-farīd* karya Ibn Abd Rabbah. Salah satu rujukan *syā'ir-syā'ir* Arab yang cukup terkenal adalah *syā'ir-syā'ir* karya al-Mutanabbī. Sementara dari *maqālah-maqālah* yang cukup terkenal adalah *maqālah*-nya Aktsam bin Shaifi. *Maqālah-maqālah* dari Aktsam tersebut kemudian dikenal dengan istilah *al-hikmah al-nadzari*, sementara dari al-Akhaf bin Qais dikenal dengan *al-hikmah al-'amali*.

Konsep *murū'ah* atau harga diri dalam bahasa sederhana sesungguhnya terkait dengan realitas kultural dan politis bangsa Arab dengan struktur sosial bersuku-suku (*qabīlah*). Kondisi demikian mempengaruhi munculnya tolok ukur tertentu yang berfungsi untuk memperkuat, mempertahankan, atau mengembangkan kabilah atau klan yang dimilikinya. Itulah yang kemudian diwarisi oleh kekhalifahan Umayyah maupun Abasiyyah sebagai moralitas artsitokrat yang melulu berorientasi pada moralitas dalam kehidupan. Konsep ini kemudian ditransformasikan ke dalam konsep keagamaan oleh Hasan al-Basri seperti tercemin dalam statemennya; *lā dīna illa bi murū'atin*.

Sebagai konsep untuk membangun harga diri, posisi *murū'ah* yang berupaya melaksanakan apa yang baik atau terpuji dan menjauhi seluruh yang tercela masih *debatable murū'ah* tidak sekedar persoalan moralitas, namun juga pembelaan harga diri. Artinya dimensi jasmani juga masuk dalam konsep *murū'ah*. Atau justru sebaliknya bahwa konsep *karim* merupakan kesatuan konsep *murū'ah* secara fisik maupun nonfisik? Yang jelas konsep *murū'ah* memiliki banyak varian makna baik yang bersumber dari khazanah Arab pra Islam, Islam, maupun dari tradisi lain.

Penjelasan al-Mawaradi atas konsep *murū'ah* dalam *adāb al-dunyā wa al-dīn*, sebagaimana dikutip al-Jābirī, menunjukkan bahwa konsep-konsep *murū'ah* merupakan rumusan moralitas dalam konteks kemasyarakatan. Oleh karena itu ukurannya bukan dengan dasar-dasar rasionalitas atau keagamaan semata melainkan juga tolok ukur yang mengatasmakan kebenaran dan kuasa *bi al-jama'ah*. Berangkat dari hipotesis inilah al-Jābirī menegaskan bahwa konsep etika yang berbasis harga diri (*murū'ah*) ini tidak berasal dari konsep keagamaan (Islam). Kalau demikian halnya konsep etika apa saja yang murni berasal dari Islam?

H. Etika Islam: Etika Agama *vis à vis* Kemasalahatan Dunia dan Akhirat

Sebagaimana disinggung di awal tulisan ini, Islam dengan tegas menyebutkan bahwa etika keagamaan yang ia suguhkan untuk manusia adalah etika Qur'ani atau etika profetik. Kedua konsep di atas tentu terlalu longgar karena menyangkut konsep-konsep keagamaan secara umum. Untuk itu, al-Jābirī berpendapat bahwa konsep etika yang murni berasal dari wacana keislaman adalah konsep yang muncul dan merupakan representasi dari realitas sosial Islam. Konsep ini muncul di tangan al-

Hārīts al-Muhāsabī (w. 243 H.), sosok yang begitu perihatin atas kondisi umat Islam dan jauhnya dimensi-dimensi etik dalam diskursus keilmuan Islam waktu itu.

Penggunaan Hārīts al-Muhāsabī, oleh al-Jābirī, sebagai permulaan tolok ukur lahirnya nalar etika Islam sesungguhnya menimbulkan tanda tanya besar bagi penulis. Namun, sosok yang oleh al-Ghazālī disebut sebagai aliran yang telah ia hapus (*naskh*) dengan kitab *ihyā' ulūm al-dīn* ini memiliki penilaian tersendiri di mata al-Jābirī. Menurut al-Jābirī kritik pedas al-Muhāsabī terhadap diskursus keilmuan Islam pada abad ketiga hijri disebabkan oleh keringnya dimensi etika religius (*al-akhlāq al-dīnī*). Menurut al-Muhāsabī, etika religius adalah ilmu tentang hukum-hukum *ukhrāwī* atau *al-'ilm al-bāthin* yang memayungi *'ibādah al-dhāhirah* dengan dasar fiqh dan ilmu pendukungnya. Lebih lanjut al-Muhāsabī menjelaskan bahwa maksud *ilmu al-bāthin* bukanlah ilmu dengan basis epistemologis *irfānī*, sebagaimana terdapat dalam wacana sufistik. *Ilm al-bāthin* bagi al-Muhāsabī tetapi memiliki anasir-anasir rasionalitas dari pemahaman al-Qur'an dan al-Hadits.

Yang jelas, bagi al-Jābirī, sosok al-Muhāsabī benar-benar merupakan sosok *pioneer* bagi konsep etika Islam orisinal. Konsep etika Islam orisinal ini terbagi menjadi dua kajian pokok. Pertama, *al-akhlāq al-dīnī* sebagaimana dirumuskan oleh al-Muhāsabī dalam *ri'āyah li huquqillah*. Kedua, *al-akhlāq al-dunyā*, sebagaimana dirumuskan oleh al-Mawardī dalam *adāb al-dunyā wa al-dīn*. Kedua kajian tersebut kemudian dipertajam oleh al-Rāgib al-Isfahānī (w. 502 H.) lewat *al-darī'ah ilā makārim al-akhlāq*. Bahkan al-Isfahānī telah melakukan islamisasi etika Yunani dengan cara memberikan referensi keagamaan atas nalar-nalar etika Yunani sehingga benar-benar menjadi sebuah etika Islami.

Namun demikian, secara konseptual etika dengan basis keagamaan ini dirumuskan secara menyeluruh oleh al-Ghazālī (w. 505 H.) lewat karya besarnya *ihyā' ulūm al-dīn*. Karya al-Ghazālī tentang etika, di samping *ihyā' ulūm al-dīn*, adalah *mizān al-'amal*. *mizān al-'amal* secara epistemologis masih menggunakan kerangka filosofis. Sementara dalam *ihyā' ulūm al-dīn*, al-Ghazālī benar-benar merumuskan konsep-konsep dasar bagi etika Islam. Intinya, membaca *ihyā' ulūm al-dīn* sama dengan *al-mustasfā*. Ada indikasi bahwa al-Ghazālī banyak terinspirasi dari al-Isfahānī. Namun, perbedaan dalam epistemik bagi keduanya cukup tajam. Epistemologi al-Isfahānī berbasis *bayānī*, sementara epistemologi al-Ghazālī berbasis *'irfānī*.

Konsep etika Islam ini lebih lanjut dikembangkan oleh Izz al-Dīn bin Abd al-Salām (w.639), seorang ahli fiqh generasi ketiga dari madzhab Syafi'i. Bagaimanapun latar al-'Izz sebagai seorang faqih tidak bisa diabaikan. Dengan latar itu ia merumuskan dasar pijak etika keagamaan (Islam) sebagai *al-maslahah*. Hal itu sebagaimana tercermin dalam karya-karya etikanya yang berjudul *qawā'id al-ahkām fī mashālih al-anām* dan *syajarah al-ma'ārif wa al-ahwāl wa sālīh al-aqwāl wa al-af'āl*. Dalam penelaaha kedua kitab tersebut, al-Jābirī menyimpulkan bahwa al-Izz sama sekali tidak memahami konsep etika Yunani maupun Persia. Oleh karena itu, rumusan etika keagamaan al-Izz benar-benar bersumber dari referensi keagamaan.

Maslaha tidak bersandar masa lampau tapi berorientasi ke depan. Dalam wacana

fiqh, basis orientasi ke depan itu dikenal dengan *maqāsid al-syarī'ah*. al-Jābirī menempatkan al-Izz sebagai kelompok *al-maqāsid* pertama yang kemudian dilanjutkan oleh al-Syātībī sebagai generasi kedua. Namun demikian, konsep *maslaha* sebenarnya bukan konsep akhir. Al-Izz menegaskan bahwa dalam *maslaha* terdapat spirit *al-ihān*, sebuah spirit integral dalam tindakan untuk lebih baik (*kaifiyah al-akhsān*). Gagasan al-Izz ini memberikan banyak inspirasi bagi Ibn Taimiah (w. 728 H.) meskipun di kemudian hari Ibn Taimiah banyak menemui tantangan karena usahanya mencerabut dimensi-dimensi *irfānī* dalam tradisi keilmuan dan kemasyarakatan Islam.

I. Penutup : Etika Teoritis *vis à vis* Etika Praktis

Kiranya patut untuk diakui bahwa proyek kritik nalar Arab al-Jābirī adalah proyek presitisus dalam diskursus pemikiran Islam modern. Kritik nalar etika Arab yang merupakan proyek ke empat ini, menurut hemat penulis, lebih tepat jika ditempatkan sebagai proyek penjelajahan untuk membikin “peta jalan” (*road map*) yang sangat membantu bagi para pengguna peta tersebut meski untuk tujuan yang berbeda. *Road map* al-Jābirī berhasil dibuat dengan dukungan basis epistemologi dan metodologi yang kuat. Namun, dari basis itu pula letak keringkahan “bangunan” nalar etika Arab al-Jābirī.

Secara epistemologis persoalan mendasar yang perlu ditelaah lebih lanjut adalah distingsi konsep “nalar teks” dan “nalar konteks” (nalar sejarah). Kedua wilayah itu belum dijelaskan secara rinci oleh al-Jābirī. Nalar teks tidak secara otomatis merupakan representasi dari nalar konteks, atau sebaliknya. Persoalan ini bisa di atasi jika al-Jābirī tidak menggunakan metodologi sistematika teks, sebagaimana yang telah gunakan dalam menulis nalar etika arab. Penggunaan pendekatan sejarah penalaran secara lebih memadai sebagaimana dikembangkan oleh Foucault akan membantu problem di atas. Dikatakan lebih memadai oleh karena al-Jābirī sendiri menggunakan *al-tahlīl al-tārikhī* namun dalam prakteknya simpulan-simpulan al-Jābirī lebih banyak didapatkan dari pembacaan atas sistematika teks-teks di atas.

Solusi di atas memang belum menyelesaikan persoalan mendasar. Untuk itu, pandangan Hisyam Gushaib di bawah ini mungkin dapat membantu. Persoalan nalar teks dan nalar konteks di atas, menurut Hisyam, mestinya dikembalikan kepada persoalan kesadaran (*al-syu'uri/al-wa'y/consciousness*) dan ketidaksadaran (*al-la syu'uri/al-la wa'yu/unconsciousness*). Konteks sosial berkembang kadang tanpa ada kesadaran apapun (bahkan oleh Marx ketidaksadaran ini terus dipelihara untuk kepentingan sosial tertentu; borjuis/pemilik modal).²¹ Etika suatu masyarakat bersumber dari kesadaran dan ketidaksadaran penalaran sosialnya. Sementara konsep-konsep etika dalam nalar teks dibangun di atas meja tulis. Kondisi ini memungkinkan terjadinya kesalahpahaman antara persepsi pengkaji dan persepsi masyarakat secara umum.

²¹ Hisyam Gushaib, *hal hunaka aql 'arabi: qira'ah naqdiyyah li masyru' Muhammad abid al-jabiri*, (Bairut: Dar al-tanwir, 1993).

Oleh karena itu, persoalannya apakah nalar etika yang dipaparkan al-Jābirī di atas merupakan representasi dari nalar etika sosial yang berkembang di masyarakat Arab-Islam? Kalau memang betul bagaimana membuktikannya? Kalau memang tidak, nalar etika paparan al-Jābirī di atas mewakili nalar etika siapa?

Kiranya pemikiran Hegel dapat dijadikan rujukan untuk menjelaskan persoalan di atas. Bagi Hegel, sejarah selalu berjalan dalam proses dialektik antara dimensi *being* yang merupakan *absolute idea or truth itself* dan dimensi *becoming* yang merupakan *determinate being* dan memiliki karakteristik temporal.²² Teks-teks etika Islam adalah konseptualisasi *being* yang berposisi sebagai *becoming*. Teks bukanlah *being* tapi merupakan usaha tertinggi yang dicapai untuk sampai ke drajat *being*. Namun pada saat yang sama, teks kembali menjadi *determinate being*. Hal yang sama juga terjadi pada fakta sosial kesejarahan etika manusia. Rumusan-rumusan konsep nilai dan tindakan bagi sebuah peradaban adalah proses *becoming* yang selalu menuju ke arah *being*. Dengan mengambil gagasan Hegel di atas, baik “nalar teks” maupun “nalar konteks” menempati posisi yang sama untuk sampai pada *absolute idea* meskipun tidak akan pernah sampai.

Kant, sang inspirator Hegel, justru lebih membumi dalam memahami *absolute idea*. Bagi Kant, idea atau *concept of reason* adalah “a concept formed from nations and transcending the possibility of experience”.²³ Idea-idea itu bersifat transenden dan berasal dari diri, dunia, dan Tuhan (melalui agama?) Persoalannya, bagaimana menyatukan ketiga *transcendental ideas* tersebut? Di situlah makna dan peran akal mulai muncul. Menurut Kant, “just as understanding unifies the manifold in the object of concepts by means of concept, so reason unifies the manifold of concept by means of ideas”.²⁴ Oleh karena peran akal yang demikian itu, suatu tindakan apapun pada awalnya merupakan kerja subjektif. Baru menjadi kekuatan objektif ketika suatu tindakan menggunakan logika (baca: metodologi) untuk membentuk sajian pengetahuan.

Nalar etika yang dipresentasikan oleh pemikir etika Arab-Islam pada awalnya merupakan pemikiran subjektif. Ia kemudian menjadi kekuatan objektif bukan oleh kerangka logika yang mapan tetapi lebih oleh karena justifikasi sosialnya. Oleh karena itu, bagi penulis, nalar etika Arab akan jatuh pada subjektivitasnya jika tidak dikaji dari dimensi logika atau metodologinya. Artinya, untuk konteks sekarang warisan nalar etika di atas perlu untuk dirumus ulang secara logis dengan kerangka metodologi yang jelas sehingga menjadi sebuah pengetahuan tentang etika Islam baik secara teoritik maupun untuk kepentingan-kepentingan praksis.

Bicara tentang *transcendental ideas* di atas, persolan atas “Arab” dan “Islam” juga masih problematik. al-Jābirī menggunakan *al-aql al-arabi* bukan *al-aql al-Islami*.

²² Roger Scruton, *A Short History of Modern Philosophy*, (London: Routledge, 1995), 165-166.

²³ Thomas E. Wartenberg, “Reason and the Practice of Science”, dalam Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 229.

²⁴ *Ibid*, 230.

Arab bukan sekedar alasan demografis, sosiologis, politis, antropologis tapi juga historis. Aneka konsep di atas dan belum lagi dengan *al-‘arabī al-mu‘āshir* dan *al-arabī al-mādhī* menjadi titik persoalan yang belum terpecahkan secara tuntas dalam proyek *naqd al-aql al-‘arabī*. Untuk itu, al-Jābirī berusaha merumuskan secara tuntas persoalan di atas dalam *wijhah nadhr: nahwu l’ādah baina qadhāyā al-fikr al-arabī al-mu‘āshir*. Menurut al-Jābirī persoalan Arab dan Islam memang akan selalu ditemukan dimensi-dimensi kontradiktifnya namun yang menjadi titik persoalan bukanlah dimensi kontradiktifnya. Keduanya dijadikan sebagai perspektif (*wijhah nadhr*) dan hendaknya ditempatkan sebagai titik tolak pandang (*l’adah al-nadhri*). Untuk itu, dalam konteks penyelesaian segala persoalan sekarang ini, tidak pada tempatnya untuk membedakan atau membandingkan antara Arab dan Islam. Keduanya merupakan dasar pijak bagi kepentingan keduanya. Namun, al-Jābirī juga mengingatkan bahwa Islam dan Arab adalah dua hal yang berbeda.²⁵

Fakta persoalan bukan hanya dari masalah Islam dan Arab semata, batasan-batasan *nudhum al-qiyam* untuk konteks berbeda juga merupakan persoalan lain. Sebagai contoh, ukuran *murū‘ah* bagi masyarakat muslim Arab akan berbeda dengan ukuran *murū‘ah* bagi muslim Jawa. Begitu juga dengan yang lain. Fakta demikian (konsep *universal value* untuk seluruh umat manusia) itu tidak ditemukan solusinya dalam pemikiran al-Jābirī karena memang bukan itu yang dicari oleh al-Jābirī.

Yang dipresentasikan oleh al-Jābirī adalah *value construction* peradaban Arab-Islam era lampau untuk kepentingan *value reconstruction* demi kemajuan bangsa Arab sekarang ini, dan Islam secara keseluruhan. Oleh karena itu, tugas kita sekarang adalah belajar dari karya al-Jābirī dan belajar dari bagaimana al-Jābirī mempelajari etika suatu masyarakat dan/atau agama tertentu.

Daftar Pustaka

- Gushaib, Hisyam. *hal hunaka aql ‘arabi: qira’ah naqdiyyah li masyru’ Muhammad abid al-jabiri*, Bairut: dar al-tanwir, 1993.
- al-Jābirī, Muhammad Abid. *al-turats wa al-hadatsah*, Bairut: markaz dirasat al-wahdah al-arabiyah, 1994.
- . *takwin al-‘aql al-‘arabi*, Bairut: markaz dirasat al-wahdah al-arabiyah, 1989.
- . *bunyah al-‘aql al-arabi*, Bairut: markaz dirasat al-wahdah al-arabiyah, 1993.
- . *al-‘aql al-siyasi al-arabi*, Bairut: markaz dirasat al-wahdah al-arabiyah, 1991.

²⁵ Al-jabiri, *wijhah nadhr: nahwu l’adah bina qadhaya al-fikr al-arabi al-mu’ashir*, (Bairut: markaz dirasat al-wahdah al-arabiyah, 1994), 17-32.

- . *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*, Austin: The University of Texas Press, 1996.
- . *al-‘aql al-akhlāqī al-‘arabī*, Bairut: markaz dirasat al-wahdah al-arabiyah, 2001.
- . *wijhah nadhr: nahwu l’adah bina qadhaya al-fikr al-arabi al-mu’ashir* (Bairut: markaz dirasat al-wahdah al-arabiyah, 1994).
- Rahman Fazlur. “Law and Ethics in Islam”, dalam Richard G. Hovannisian (ed.) *Ethics in Islam: Ninth Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference*, California: Udena Publications, 1985.
- . “Some Key Ethical Concepts of the Qur’an” dalam *Journal of Religious Studies*, vol. 11 (1983).
- Scruton, Roger. *A Short History of Modern Philosophy*, London: Routledge, 1995.
- Wartenberg, Thomas E. “Reason and the Practice of Science”, dalam Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

* Penulis adalah staf pengajar jurusan Aqidah dan Filsafat Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

