ULIL ALBAB : Jurnal Ilmiah Multidisiplin
Vol.2, No.12, November 2023

Nalar Etika Arab Dalam Perspektif Abid Al-Jabiri

Muhammad Syamil Basayif
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga
E-mail: moe.syamil@gmail.com

Article History:
Received: 01 November 2023
Revised: 07 November 2023
Accepted: 08 November 2023

Keywords: *Nalar Etika, Etika Maslahah, al-Jabiri*

Abstract: *Abid al-Jabiri merupakan salah satu pemikir kontemporer Islam yang berjasa dalam bidang etika. al-Jabiri hadir dengan penawaran metodologis. Sebelum menuliskan gagasan utamanya, al-Jabiri terlebih dahulu menuliskan buku pengantar yang berjudul al-Turats wa al-Hadastah. Lantas dilanjut dua gagasan utamanya yang terkenal, yakni Kritik Nalar Arab dan Nalar Etika Arab. Dalam karyanya yang pertama, al-Jabiri mendeskripsikan tentang tipologi nalar yang digunakan oleh Bangsa Arab-Islam sejak era kodifikasi (ashr al-tadwin) hingga era modern saat ini. Sedangkan dalam karya keduanya, al-Jabiri melanjutkan usahanya ke bidang etika, meneliti tentang sumber etika dalam internal Islam. Hasilnya, etika Islam bersumber dari empat sistem etika lainnya, yakni etika Persia dengan tradisi kepatuhannya, etika Yunani dengan kebahagiaannya, etika Sufi dengan kecenderungan asketisnya, dan etika Arab yang mengutamakan nilai-nilai harga diri. Empat nilai etika tersebut saling berdialektika untuk merumuskan etika yang sepenuhnya bersumber dari ajaran Islam. Pada akhirnya, al-Jabiri menyimpulkan bahwa etika Islam yang murni adalah etika al-Maslahat, suatu spirit untuk menarik segala hal yang bermanfaat dan menghinadari segala hal yang merugikan.*

PENDAHULUAN

Ilmu Filsafat terbagi menjadi empat macam ilmu khusus. Yakni epistemologi, ontologi, aksiologi, dan logika. Cabang ilmu aksiologi ini terbagi lagi menjadi dua, etika dan estetika. Diskursus tentang etika merupakan kajian yang menarik dalam segi pengaplikasian, namun sering kali justru diabaikan oleh banyak peneliti. Padahal di antara cabang ilmu filsafat yang ada, etika berperan sangat penting, terutama dalam ranah praktis kehidupan sehari-hari. Etika, atau yang biasa disebut sebagai filsafat moral ini sudah banyak dikaji sejak zaman Yunani Kuno. Salah seorang filsus Yunani ternama, Socrates mengatakan, etika sedang membicarakan masalah yang tidak kecil, yakni bagaimana seseorang menjalani kehidupannya. (Rachels & Rachels, 2012) Dari sini nampak urgensi etika, yakni sebagai penuntun manusia dalam menentukan perbuatannya. Dengan etika, manusia bisa mengetahui antara mana yang baik dan mana yang

buruk. Dengan etia, manusia bisa bersikap bijak, baik pada dirinya sendiri maupun pada orang lain. Dengan etika pula, manusia bisa menjadi bermanfaat bagi orang lain dan tidak merugikan mereka.

Kendati pada mulanya berkembang dari tradisi filsafat Yunani, bukan berarti etika tidak memiliki korelasi dengan agama manapun, khususnya agama Islam. Etika hadir bukan sebagai penentang dari ajaran-ajaran Agama, sebaliknya, justru rumusan-rumusan masalah dalam etika selalu bersinergi dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai keagamaan. Agama dan etika akan berjalan beriringan, saling melengkapi antara satu dan lainnya (Magnis-Suseno, 1993). Ada dua masalah dalam moral agama yang tidak dapat dipecahkan tanpa menggunakan metode-metode etika. Pertama, perihal cara menginterpretasi segala macam perintah maupun larangan yang termaktub dalam wahyu. Kedua, penyikapan terhadap problematika moral yang baru, yang tidak disinggung di dalam wahyu. Disinilah masalah harus diselesaikan dengan spirit yang terdapat di dalam agama (Z. Zuhri, 2016).

Etika sendiri dalam ranah kajian Keislaman bukanlah hal yang baru. Etika biasa diterjemahkan ke dalam ilmu Keislaman sebagai *ilm al-akhlaq,* ilmu tentang akhlak. Etika bermakna perbuatan, dan ada sangkut pautnya dengan kata *al-khaliq* (pencipta) dan *al-makhluq* (yang diciptakan). Akan tetapi, ditemukan juga pengertian etika berasal dari kata jamak dalam bahasa Arab "al-a*khlaq*". Bentuk mufradnya adalah *al-khulq*, yang maknanya adalah perangai, budi pekerti, tabiat dan adab (Alfan, 2011). Maka dari itu, etika sangat erat kaitannya dengan persoalan-persoalan moralitas, tentang baik dan buruknya perbuatan manusia. Kendati memiliki kemiripan dengan ilmu akhlak, namun ada perbedaan mencolok di antara keduanya. Jika akhlak lebih bersifat aplikatif dan praktis, bagaimana bentuk perbuatannya, sedangkan etika lebih bersifat filosofis, membahas tentang apa yang baik dan apa yang buruk (Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1994).

Diantara prinsip mendasar yang membedakan etika di dalam Islam dengan etika Yunani adalah perbedaanya mengenai kedudukan wahyu. Dalam Islam, segala hal yang berkaitan dengan etika senantiasa disandarkan kepada wahyu, baik itu berupa al-Qur'an maupun al-Hadis. Etika dalam Islam tidak semata-mata disandarkan pada kondisi sosial budaya maupun pemikiran filosofis seseorang. Bahkan dalam kasus tertentu, jika terdapat pertentangan antara wahyu dengan prinsip yang lainnya, maka yang diunggulkan adalah wahyu.

Etika seperti halnya ilmu-ilmu keislaman lainnya bersumber dari ajaran Al-Qur'an. Al-Qur'an mendasarkan sistem keagamaan pada prinsip-prinsip etis, karenanya tidak banyak perbedaan antara Islam dan etika Islam. Di dalam Islam hukum-hukum perdata dan pidana serta ajaran moral tidak dapat dipisahkan secara ketat satu dengan yang lainnya dan tidak mungkin disebut sebagai sebuah sistem atau ilmu yang terpisah (Sa'ad, 2019).

Telah dikemukakan di atas bahwa etika Islam berasal dari sumber yang luas, dari Al-Qur'ân dan hadits sebagai sumber utama ajaran-ajaran dalam Islam, sampai pelbagai pemikiran yang berkembang dari kalâm hingga tasawuf. Sebuah studi yang dilakukan oleh Fakhry (1991) memberikan klasifikasi versinya terhadap aliran-aliran dan teori-teori etika dalam Islam. Dia menemukan empat aliran sebagai berikut: moralitas skriptural, etika teologis, moralitas filosofis, dan etika religius (Fakhry, 1996).

Namun belakangan muncul seorang tokoh pemikir Islam kontemporer yang menjadikan etika sebagai basis kajian metodologis. Tokoh itu adalah Muhammad Abid al-Jabiri, seorang pemikir dari Maroko. Di mata al-Jabiri, etika bukan semata persoalan filosofis maupun praktis, melainkan juga menyangkut konsep-konsep metodologis. Al-Jabiri memang merupakan tokoh yang memiliki keahlian di dalam aspek metodologis. Keahlian itu pula yang menjadikan al-Jabiri

unggul daripada pemikir muslim kontemporer lainnya. Namun sebelum membahas lebih banyak tentang konsep metodologisnya, penulis akan menampilkan biografi dan pemikiran al-Jabiri secara umum terlebih dahulu.

Biografi Abid al-Jabiri

Nama lengkapnya adalah Muhammad Abid al-Jabiri. Ia dilahirkan di Kota Figuig, Maroko, pada 27 Desember 1935. Sebagian menyebutnya lahir pada tahun 1936. Ia mengawali pembelajaran masa kecilnya dengan sekolah di Madrasah Sufi yang bernama Madrasah Hurran Wathaniyyah. Ia lantas melanjutkan pendidikan tingkat menengahnya di sekolah modern yang beraliran Prancis. Lulus dari sekolah tingkat menengah, pendidikan sekolah tingginya pertama kali di Diploma Universitas Damaskus Syria dan mengambil jurusan filsafat. Namun itu tidak bertahan lama, hanya bertahan satu tahun (1958). Walaupun tidak bertahan lama, di universitas inilah ketertarikan al-Jabiri terhadap ilmu filsafat mulai muncul.

Baru kemudian al-Jabiri serius menekuni dunia perkuliahannya di Universitas Muhammad V, tepatnya di Sekolah Tinggi Filsafat Fakultas Sastra. Di Universitas inilah al-Jabiri meraih gelar magisternya pada tahun 1967 dengan tesis yang berjudul *Falsafah al-Tarikh 'inda Ibn Khaldun* (Filsafat Sejarah Ibnu Khaldun). Tesis inilah yang menunjukkan ketertarikan al-Jabiri akan pemikiran Ibnu Khaldun. Ibnu Khadun sendiri merupakan salah satu tokoh yang sangat berpengaruh terhadap corak pemikiran al-Jabiri. Bukan hanya tesisnya saja, al-Jabiri melanjutkan penelusurannya terhadap sosok Ibnu Khaldun pada perkuliahan tingkat doktoralnya. Al-Jabiri menulis disertasi yang berjudul *al-Ashabiyyah wa al-Dawlah, Ma'alim Nazariyyah Khalduniyyah fi Tarikh al-Islami* (Fanatisme dan Negara: Elemen-elemen Teoritik Khaldunian dalam Sejarah Islam). Dengan disertasi ini, ia meraih gelar doktoralnya pada tahun 1970 (Abied Shah, 2001).

Sembari menyelesaikan pendidikan tingkat doktoral, al-Jabiri juga disibukkan dengan mengajar dan menjadi dosen. Pada 1965-1967, ia menjadi pengawas dan pengarah pendidikan bagi guru-guru filsafat di tingkat menengah atas. Ia juga menjadi dosen di almamater tempat ia belajar dulu, Universitas Muhammad V dan bahkan sampai menjadi guru besar di bidang Filsafat dan Pemikiran Islam di Fakultas Sastra.

Disamping bergelut dengan dunia akademik, al-Jabiri juga aktif dalam gerakan politik. Ia tercatat sebagai anggota partai politik yang berideologi sosial. Ia ikut ambil bagian dari Partai *Union Nationale des Forces Popularies* (UNFP). Al-Jabiri berhasil mencapai puncak karirnya dalam dunia politik tatkala ia menjadi salah satu pendiri partai *Union Socialiste des Forces Popularies* (USFP). Merasa sudah mendapat kepuasan dalam dunia politik, al-Jabiri perlahan mulai mengendurkan perhatiannya dan mulai kembali pulang pada rumah tempat ia bermula, dunia akademik dan intelektual (Khairina, 2016).

Kendatipun tidak pernah mengenyam pendidikan di Barat, bukan berarti al-Jabiri tidak paham sama sekali mengenai kontestasi pemikiran filsafat Barat. Sebaliknya, al-Jabiri justru banyak sekali terpengaruh wacana filsafat Barat, terutama aliran Marxisme. Sebab memang pada saat itu aliran tersebut memang tengah tumbuh subur di kawasan Arab. Al-Jabiri pun secara terang-terangan mengaku ia sebagai pengagum ajaran Marx. Apalagi, ia lahir dan tumbuh di Maroko yang merupakan negara bekas protektoriat Prancis, tentu tidak sulit baginya mengakses buku atau pemikiran berbahasa Prancis. Oleh karena itu, ia banyak menggunakan pendekatan pemikiran kaum strukturalis maupun kaum post-modernis yang lahir di Prancis (Sholeh, 2003).

Dalam ranah pemikiran, al-Jabiri dikenal sebagai pemikir kontemporer (*modern thinker*) sekaligus sebagai kritikus (*naqid*) pemikiran Arab-Islam. pasalnya, ia memiliki suatu proyek besar yang disebutnya sebagai *naqd al-aql al-arabi,* atau kritik nalar Arab (al-Jabiri, 2003). Hal

ini juga tercerminkan dari banyak karya tulisnya yang membahas tema seputar hal itu. Seri pertama tulisannya berjudul *Takwin al-Aql al-Arabi* (Pembentukan Nalar Arab) terbit pada tahun 1982. Tulisan berikutnya berjudul *Bunyah al-Aql al-Arabi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nuzum al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-Arabiyyah* (Struktur Nalar Arab: Kajian Kritis Analaitis terhadap Sistem Pemikiran dalam Kebudayaan Arab) yang terbit pada tahun 1986. Dan yang terakhir berjudul *al-Aql al-Siyasi al-Arabi: Muhaddidah wa Tajalliyyah* (Nalar Politik Arab: Faktor Penentu serta Manifestasinya) yang terbit pada tahun 1990.

Proyek Besar al-Jabiri: *Naqd al-Aql al-Arabi* (Kritik Nalar Arab)

Sebelum masuk pada gagasan inti dari al-Jabiri, ia telah menuliskan banyak buku yang menjadi semacam pengantar bagi wacana kritik nalarnya. Pertama, al-Jabiri menuliskan *Nahnu wa al-Turats: Qira'ah Mu'ashirah fi Turatsina al-Falsafi* (1980). Buku ini menjadi seperangkat metodologi yang digunakan oleh al-Jabiri dalam membangun argumen kritiknya. Yang menarik dari buku ini, al-Jabiri seolah mempertanyakan kembali suatu problematika yang dianggap sudah mapan dalam nalar Arab-Islam, yakni bagaimana mereka memahami suatu teks (*al*-turats) dan bagaimana teks itu diimplementasikan dalam dunia modern (*al-hadatsah*). Al-Jabiri mengajak para pembaca untuk berpikir ulang terhadap pemahamannya selama ini.

Setelah pembaca memahami buku pertamanya, barulah al-Jabiri meneruskan pada proyek intinya, kritik nalar Arab. Proyek besar Abid al-Jabiri ini pada dasarnya merupakan suatu usaha untuk mengelaborasi ilmu pengetahuan dengan mengajukan dua gagasan spektakuler, yang belum pernah terpikirkan oleh para pemikir sebelumnya. Ia menjelaskan, ia sengaja membatasi penelitiannya pada nalar Arab, bukan nalar Islam, sebab literatur yang banyak digeluti olehnya adalah literatur klasik berbahasa Arab yang lahir dalam lingkungan geografis, kultural, dan sosial politik masyarakat Arab (Mohammad Abed Al-Jabiri, 2000). Dengan limitasi yang jelas ini, al-Jabiri sama sekali tidak menyinggung literatur non-Arab seperti Persia dan India, kendatipun itu ditulis oleh seorang pemikir Muslim.

Dua gagasan yang ajukan oleh al-Jabiri adalah menjelaskan kajiannya atas pembentukan struktur rasionalitas Arab-Islam dan mengedepankan suatu rekontruksi realitas Arab-Islam. Pada tahap ini, al-Jabiri melakukan sebuah kritik nalar epistemologis. Istilah epistemologi sendiri bermakna sekumpulan kaedah berpikir yang bisa dipakai dalam berbagai macam kondisi. Dalam pandangan al-Jabiri, muatan epistemologis filsafat Arab-Islam yang berisikan ilmu dan metafisika memiliki kecenderungan intelektual yang berbeda dengan muatan ideologisnya. Karena dalam muatan metodologis sangat berkaitan erat dengan konflik sosial dan politik ketika ideologi ini muncul. Kata kunci untuk membahas poin ini adalah epistemologis dan ideologis (Boullata, 2001).

Ada tiga buku yang ditulis oleh al-Jabiri. Pertama adalah *Takwiin al-Aql al-Arabi* (Struktur Nalar Arab). Pada buku ini, al-Jabiri menjelaskan secara runtut mengenai proses pembentukan nalar yang dilakukan oleh Bangsa Arab sejak zaman dahulu. Proses yang dilakukan oleh al-Jabiri dengan menelusuri dimensi keaslian (*al-ashalah*) dan ketidakaslian (*ghairu ashalah*) konsep nalar (*al-aql*) yang menjadi pokok pembahasannya (H. Zuhri, 2008). Al-Jabiri menyimpulkan bahwa nalar arab adalah struktur tersembunyi yang menjadi penopang peradaban Arab Islam. Oleh karena itu, basis pembentukan pola nalar ini bukan merupakan kajian yang bersifat ideologi ataupun metafisika, melainkan kajian atas basis, pola pemahaman, dan daya intrinsik yang pada akhirnya membentuk persepsi, sudut pandang, serta pemahaman Bangsa Arab terhadap objek dan metode dalam ilmu pengetahuan. Pola yang semacam ini mencapai puncaknya pada masa kodifikasi. Kesimpulan yang didapatkan oleh al-Jabiri, ternyata struktur penalaran Bangsa Arab tidak semata asli dari mereka, melainkan juga terdapat campur tangan

dari filsafat Yunani dan tradisi iluminasi Persia. Polarisasi ini muncul karena berbagai faktor. Dan faktor terbesarnya dalah peran politik kekuasaan (Mohammad Abed Al-Jabiri, 1996).

Satu catatan penting dari al-Jabiri mengenai proses pembentukan ini adalah betapa besarnya porsi teks sehingga ia menyebutnya sebagai *hadharat al-nash* (peradaban tekstualis). Peradaban Arab-Islam pada masa awalnya sangat bergantung pada teks-teks keislaman, baik berupa al-Qur'an maupun al-Hadis. Kekuatan inilah yang mengantarkan Bangsa Arab-Islam mencapai puncak tertingginya. Uniknya, sebab dominasi yang sama juga mengakibatkan kemerosotan serta kemunduran Islam pada masa-masa berikutnya. Jika ditelisik lebih lanjut mengapa peradaban teks ini amat mendominasi, maka al-Jabiri menjawab sebab karena peradaban inilah yang merupakan warisan yang orisinal dari Bangsa Arab-Islam. Nalar inilah yang oleh al-Jabiri disebut sebagai nalar *Bayani* (H. Zuhri, 2008).

Menurut 'Âbid Al-Jâbirî, nalar bayâni memiliki dua pengertian berbeda tergantung sudut pandangnya. Dalam tinjauan ontologis, nalar bayani bermakna terpisah (*al-fashl wa al*-infishal). Sedangkan dalam tinjauan epistemologi, bayani bisa bermakna yang jelas (*al-zuhur wa al-izhar*). Nalar yang semacam ini banyak digunakan dalam ilmu kebahasaan, nahwu, fikih (yurisprudensi Islam), teologi (ilmu kalam) dan ilmu balaghah. Nalar bayâni bekerja dengan menggunakan mekanisme yang sama, berangkat dari dikotomi antara *lafz/al-ma'nâ*, *al-ashl/al-far'* dan *al-jauhar/al-'ard* (Muhammad Abid Al-Jabiri, 1991).

Keberadaan paradigma penalaran yang demikian ini juga berperan melahirkan paradigma penalaran yang lain. Berkat peran teks, Bangsa Arab-Islam berhasil melakukan penerjemahan khazanah intelektual dari Yunani, Persia, dan India. Tentu dengan hadirnya ketiga corak penalaran tersebut membuat penalaran internal Bangsa Arab-Islam semakin beragam. Dari India dan Persia, Bangsa Arab-Islam banyak belajar tentang diskursus penalaran yang bersifat sufistik dan iluminatif. Yang demikian ini oleh al-Jabiri disebut sebagai nalar *Irfani.* Kata *irfani* sendiri memiliki asal suku kata yang sama dengan *al-ma'rifah* (pengetahuan). Dalam diskursus ilmu Tasawuf, *ma'rifat* adalah puncak dari berbagai fase yang dialami oleh seorang sufi. Sebuah maqom dimana seorang sufi mendapatkan pengetahuan langsung dari Tuhannya, baik melalui jalan *kasyf* (terbuka hatinya) maupun ilham langsung yang berbisik ke dalam hatinya. Kendatipun nalar *Irfani* Bangsa Arab-Islam ini dianggap terpengaruh dari Persia dan India, namun pada dasarnya corak nalar yang demikian ini juga sudah berkembang sejak era Hellenisme Yunani Kuno. Masing-masing memiliki representasinya tersendiri. Jika Aristotelian mengembangkan nalar burhani, maka corak *irfani* ini terwakili oleh sosok filsuf Hermes.

Terlepas dari perdebatan yang ada, yang jelas, dari Yunani kemudian muncullah apa yang disebut nalar *Burhani* (demonstratif). Secara bahasa, *burhan* bermakna bukti yang jelas. Nalar ini banyak berkembang dalam diskursus kajian teologi dan filsafat, khususnya filsafat penalaran (logika). Dalam istilah ilmu logika, *burhani* bisa diartikan sebagai cara berpikir yang dalam untuk memutuskan sesuatu dengan menggunakan metode deduksi (*istintaj*). Sedangkan dalam pandangan al-Jabiri sendiri, nalar burhani merupakan cara berpikir bangsa Arab yang berpusat pada kekuatan natural akal manusia dalam mendapatkan suatu pengetahuan. Pengetahuan ini berkaitan erat dengan konsep kausalitas (sebab akibat). Disebut berasal dari Yunani sebab logika yang demikian ini tak lebihnya merupakan pengejawantahan logika Yunani yang digagas oleh Aristoteles ke dalam dunia Islam (Faisol, 2010).

Dari proses penelitian yang panjang tersebut, secara sederhana, buku *Takwiin al-Aql al-Arabi* menghasilkan sebuah kesimpulan bahwa proses penalaran Arab-Islam memiliki tiga corak yang berbeda dan saling melengkapi, yakni nalar *bayani,* nalar *burhani,* dan nalar *irfani.*

Setelah menjelaskan berbagai tipologi nalar keislaman dalam buku pertamanya, al-Jabiri

kemudian beranjak pada buku kedua, *Bunyah al-Aql al-Arabi* (Struktur Nalar Arab). Dalam buku ini, al-Jabiri menjelaskan bahwa berbagai macam nalar yang ada itu bekerja sama untuk membentuk peradaban inteletual umat Islam. Ketiganya juga merupakan aktivitas inti dalam memperoleh ilmu pengetahuan dan yang menjadi rumpun ilmu pengetahuan. Yang mana di dalam aktivitas dan rumpun pengetahuan tersebut terdapat konsep-konsep dasar yang membentuk sebuah bangunan epistemologi ilmu-ilmu keislaman (al-Jabiri, 1991).

Dalam perkembangannya, terkadang tiga macam tipologi episteme tidak jarang ditemukan perdebatan di antara satu dengan lainnya. Perdebatan itu terwakili dalam berbagai disiplin keilmuan dalam Islam. Misalnya perdebatan antara para fuqaha dengan para sufi, sesungguhnya merupakan perdebatan antara nalar *bayani* melawan nalar *'irfani.* Perdebatan di kalangan fuqaha dengan para filsuf merupakan manifestasi dari ketidakcocokan antara nalar *bayani* dengan nalar *burhani.* Sedangkan perdebatan di antara para sufi dengan para filsuf jelas merupakan perwujudan antara nalar *irfani* dengan nalar *burhani.* Dari sini kemudian al-Jabiri menemukan apa yang disebutnya sebagai *al-bunyah al-muhasshalah,* struktur yang dihasilkan atau kesimpulan dari dialektika berbagai macam penalaran yang ada. Kesimpulan menurutnya adalah, bangunan nalar Bangsa Arab-Islam memiliki tiga otoritas tertinggi. Pertama, otoritas teks, karena mereka terlalu mengedepankan teks-teks keagamaan. Kedua, otoritas salaf, sebab mereka selalu mengutip pendapat para ulama salaf terdahulu, tanpa berani mengkreasi dan berinovasi dengan pendapat yang sesuai dengan masa kini. Ketiga, otoritas serba-boleh yang menjadi antitesis dari dua otoritas awal. Akibatnya, bangsa Arab-Islam menjadi tidak kreatif dan inovatif. Mereka menjadi miskin akan konsep dan teori (al-Jabiri, 1991).

Setelah banyak bersentuhan dengan dimensi epistemologi keilmuan, al-Jabiri kemudian mencoba masuk ke dalam diskursus politik. Di buku ketiganya, *Aql al-Siyasi al-Arabi* (Nalar Politik Arab), al-Jabiri tidak lagi berbicara epistemologi pemikiran, melainkan berbicara tentang epistemologi realitas, lebih spesifiknya tentang politik. Ia berusaha mencari tahu akan sejarah panjang pertarungan antar politik umat Islam sejak zaman terdahulu. Hasilnya ia menyimpulkan bahwa nalar politik bangsa Arab bermula dari masalah kesukuan (*qabilah*), ekonomi *(ghanimah*), dan teologi *(aqidah*), yang semuanya memiliki dasar ideologi yang sama, yakni ideologi kekuasaan. Artinya, tiga aspek tersebut yang memunculkan berbagai konfrontasi politik umat Islam. Dari sinilah al-Jabiri memulai proyeksinya yang kedua, tentang etika. Al-Jabiri menuliskan karya khusus yang berjudul *al-Aql al-Akhlaq al-Arabi* (Nalar Etika Arab).

Buku ini pula yang menjadi rangkaian penutup dari megaproyek al-Jabiri mengenai kritik nalar Arab yang sudah dipresentasikan olehnya selama 20 tahun (Muhammad Abid Al-Jabiri, 2001). Berbeda dengan tema-tema buku sebelumnya yang banyak membahas tentang epistemologi, maka dalam karya ini al-Jabiri lebih fokus membahas tentang etika. Buku ini merupakan usaha untuk memberikan warna baru dalam kajian etika Islam berdasarkan perspektif kebudayaan Arab-Islam. Buku ini juga merupakan kontribusi dari al-Jabiri untuk meramaikan khazanah kajian tentang etika dalam Islam dan sebagai bantahan atas tuduhan bahwa Bangsa Arab-Islam tidak memiliki konsepsi etika yang independen, selama ini Bangsa Arab-Islam hanya mengekor pada konsepsi etika yang diambil dari para filosof Yunani. Sebelum al-Jabiri, memang sangat sedikit sekali para tokoh yang berbicara tentang etika Islam. Di antara kajian yang terkenal adalah buku *al-Akhlaq 'inda al-Ghazali* yang ditulis oleh Zaki Mubarok, *al-Islam wa Ushul al-Hukum* yang ditulis Ali Abdul Raziq, dan *Fi al-Syi'ir al-Jahili* karya Thaha Husein (Burhanuddin, 2009a). Disinilah kemudian umat Islam dituduh tidak memiliki konsep etika sendiri. Dan dengan buku ini, al-Jabiri justru membalikkan tuduhan tersebut, dan secara jelas menunjukkan bahwa etika dalam Islam memiliki corak dan karakteristiknya tersendiri yang unik.

Proyek Etika al-Jabiri: *Aql al-Akhlaq al-Arabi* (Nalar Etika Arab)

Selesai merampungkang proyek besarnya yang pertama, al-Jabiri kemudian beranjak melanjutkan penelusurannya dalam bidang etika Islam. Terdapat kesamaan dan perbedaan dari dua proyek besar ini. Persamaannya, al-Jabiri memiliki metodologi yang khas, ia menggunakan metodologi yang sama dalam dua proyek besarnya. Ciri khas dari metodologi yang digunakan al-Jabiri terletak pada tiga aspek. Pertama, pendekatan strukturalisme (*al-mu'alajah al-bunyawiyah*). Kedua, analisis historis (*al-tahlil al-tarikhi*). Dan yang ketiga, kritik ulang ideologi (*al-tarhu al-idiyulujiyu*) (H. Zuhri, 2008). Sedangkan perbedaanya, sebab sumber data yang dihasilkan berbeda, maka kesimpulan yang dihasilkan juga berbeda. Dari sinilah kemudian al-Jabiri menghasilkan khazanah yang luar biasa dalam bidang etika Islam.

Dalam buku ini, al-Jabiri membagi pokok permasalahannya mengenai nilai etika ke dalam empat tipologi etika yang berbeda. Menurutnya, konsep etika dalam Islam bersumber dari empat macam nalar yang berbeda. Pertama, etika kepatuhan yang merupakan suatu warisan dari etika yang berkembang di Persia. Kedua, etika kebahagiaan. Etika ini semacam pengkajian ulang atas etika yang berkembang dari Yunani. Ketiga, Etika Fana, yakni konsepsi nilai-nilai etika yang bersumber dari teori-teori tasawuf, khususnya tasawuf falsafi. Keempat, etika muru'ah (harga diri, kehormatan), etika ini merupakan konsep etika yang murni berasal dari internal Bangsa Arab sendiri.

Sebagai tindak lanjut dari proyek besarnya yang pertama, tentu buku *al-Aql al-Akhlaq al-Arabi* ini tidak bisa dipisahkan dari induknya. Dari empat tipologi etika ini, masing-masing bisa ditemukan aspek epistemologinya sesuai dengan pembagian tiga macam epistemologi *bayani, burhani,* dan *irfani.* Etika kepatuhan (Persia) dan etika fana (Tasawuf) berkaitan dengan konsepsi epistemologi *Irfani,* sebab epistemologi ini memang semula berkembang di Persia dan sangat erat kaitannya dengan bisikan-bisikan dari Tuhan. Etika kebahagiaan berhubungan erat dengan epistemologi *Burhani,* karena konsepsi tentang kebahagiaan di Yunani selalu bersumber dari akal manusia. Begitu halnya dengan penentuan baikk dan buruk yang sepenuhnya ditentukan oleh akal dan nalar manusia. Sedangkan etika muru'ah merupakan warisan dari epistemologi *bayani,* sebab bangsa Arab memang memiliki tradisi teks literatur yang kuat sejak zaman jahiliyyah (Burhanuddin, 2009b).

Langkah awal yang dilakukan al-Jabiri dalam penelitian ini adalah mengkaji konsep etika yang berkembang dalam dunia Arab-Islam. Cakupannya hanya terbatas pada kategori teks keislaman, mulai dari masa kodifikasi (*al-ashr al*-tadwin) berkembang sampai dengan abad ke-10 Hijriyah. Penelurusan ini hanya difokuskan pada teks yang bertemakan filsafat, tasawuf, fikih, dan tentu saja etika, tanpa menyentuh tema lain sepeti *tafsir, hadist,* dan *ushul fiqih.* Yang menjadi kata kunci dari al-Jabiri adalah tata nilai (*al-qimah*), adab, dan etika (*al-akhlaq*).

Etika Persia: Etika Kepatuhan (*al-Akhlaq al-Tha'at*)

Hasil dari penelitian tersebut menyimpulkan bahwa konsepsi-konsepsi tentang adab, ketundukan, dan kepatuhan merupakan kata kunci yang erat keaitannya dengan suasana politik kala itu. Dan penelusuran lebih lanjutnya menyimpulkan bahwa itu semua terpengaruh dengan tradisi kesultanan yang berkembang di Persia. Diantara buktinya adalah, pada era Dinasti Umayyah, mayoritas sekretaris negara mengenyam pendidikan yang bertradisi Persia. Sebut saja sektretaris yang bernama Salim bin Abdur Rahman dan Abdul Hamid al-Katib. Tradisi itu berlanjut setelah era keduanya, tatkala jabatan sekretaris negara dipegang oleh Ibn Abi Rabi' dan Ibn al-Muqaffa. Justru pada era dua sekretaris inilah penerjemahan buku-buku dari Persia dan India berkembang pesat. Nama terakhir juga menuliskan buku khusus yang bertemakan etika yang berjudul *al-Durrah al-Yatimah* (Mutiara yang Sangat Bagus). Muatan dalam kitab tersebut

mayoritas bertemakan politis seperti kewajiban taat kepada penguasa, etika seorang penguasa, etika seorang sekretaris, dan adab jiwa (Muhammad Abid Al-Jabiri, 2001).

Perpindahan sistem etika Persia ke dalam dunia Islam ini sebenarnya sudah terjadi sejak era Khalifah Abdul Malik bin Marwan (berkuasa 685-705 M). Kendatipun nampaknya penulisan dan penerjemahan buku-buku etika ini nampaknya murni bernuansa keilmuan, namun sejatinya penuh dengan tujuan-tujuan politis tertentu, terutama untuk melanggengkan posisi kekuasaan khalifah. Dalam kasus yang lebih ekstrem, etika ini terkadang juga menyamakan penguasa yang otoriter dengan Tuhan, bahwa kepatuhan terhadap penguasa bermakna kepatuhan kepada Tuhan. Penyebab lain yang membuat Dinasti Umayyah ini berhubungan erat dengan Persia adalah letak geografisnya. Pada saat itu pusat pemerintahan Dinasti Umayyah terletak di Damaskus, Syria.

Pasca Dinasti Umayyah runtuh dan digantikan oleh Dinasti Abbasiyyah, corak etika kepatuhan ini belum juga luntur, justru semakin dipertegas lagi oleh Abu Ja'far al-Manshur sang pendiri Dinasti Abbasiyyah. Kampanye etika kepatuhan ini semakin mendapatkan angin segar dengan dukungan dari nilai-nilai teologi keislaman seperti dalam masalah keinginan dan kehendak Allah Swt (*iradah wa masyi'ah Allah*). Dalam pidatonya, Abu Ja'far al-Manshur juga terang-terangan mengakui bahwa khalifah di dunia ini merupakan pengganti dari Allah. "Aku adalah kekuasaan Allah yang dilimpahkan oleh-Nya di muka bumi. Aku menjadi pemimpin kalian bertkat taufik, tuntunan, pertolongan dari-Nya. Dan Akulah penjaga harta-Nya dan mengaturnya berdasarkan izin-Nya (Mohammad Abed Al-Jabiri, 2009). Demikian bunyi salah satu manuskrip pidatonya. Maka dari itu dia menyebut kata "*khalifah*".[1] Ia juga menyebutnya sebagai *sulthanah fi al-Ardh,* penguasa di muka bumi. Dengan legitimasi ini, tentu peran khalifah meniscayakan rakyatnya untuk taat secara penuh kepada sang khalifah, sebagaimana mereka taat secara penuh kepada Allah Swt.

Tidak hanya di kalangan Mu'tazilah, etika kepatuhan ini juga tumbuh subur di kalangan Sunni. Salah seorang ulama Sunni yang bernama Ibn Abi Rabi' bahkan menuliskan buku sebagai hadiah kepada Khalifah al-Mu'tashim yang berkuasa kala itu. Buku itu berjudul *Suluk al-Malik fi Tadbir al-Mamalik* (Pedoman Raja dalam Mengatur Pemerintahan). Buku ini erat dengan muatan politis. Dalam bukunya Ibn Abi Rabi' menegaskan bahwa rakyat harus sepenuhnya patuh kepada penguasa. Ia juga memuji khalifah sebagai pemimpin yang baik, adil, dan bijaksana. Ia juga melampirkan ayat al-Qur'an sebagai dasar bagi kepatuhan terhadap raja dengan menukil QS. Al-An'am [06]:165. Dan QS. An-Nisa [04]:59 (Sjadzali, 1991).

Pemikiran ini terus berlanjut hingga era Hujjatul Islam Imam al-Ghazali. Ia adalah seorang ulama yang sejalan dengan pemerintahan dan karya-karyanya banyak dianggap bermuatan politis. Salah satu yang menonjol adalah *al-Iqtishad fi al-I'tiqad.* Dalam karyanya ia menegaskan bahwa kekuasaan negara bersifat mutlak dan suci, sehingga syariat tidak memperkenankan perilaku pemberontakan (*bughat*) kepada pemerintahan yang sah.

Dalam pandangan al-Jabiri, etika kepatuhan ini mengandung sisi negatif. Sebab justru akan membunuh dialektika antara pemimpin dan rakyatnya serta membuat penguasa semakin otoriter. Namun itu bukan berarti al-Jabiri tidak mendukung kepatuhan kepada negara. Baginya, kepatuhan yang ideal adalah kepatuhan yang muncul dari proses dialketika antara rakyat dan penguasa, sehingga penguasa juga berhak untuk dikritik. Hal ini juga sesuai dengan prinsip demokrasi yang berkembang di dunia masyrakat modern yang bersifat terbuka dan egaliter, tanpa ada pengaruh kekuasaan dan intervensi dari negara (Lewis, 2002).

Etika Yunani: Etika Kebahagiaan (*al-Akhlaq al-Sa'adah*)

[1] Khalifah secara bahasa diambil dari kata *khalafa* yang bermakna mengganti. Khalifah adalah bentuk *isim fa'il* (pelaku), maka maknanya adalah pengganti.

Etika ini juga disebut dengan *philosophical ethics* (filsafat etika), sebab sumbernya berasal dari para filsuf Yunani seperti Aristoteles. Corak etika ini berbanding terbalik dengan etika kepatuhan yang orientasinya kepada penguasa. Dalam etika kebahagiaan, kebahagiaan yang ideal tidak ada kaitannya dengan penguasa, justru ia bersumber dari rakyat untuk rakyat sendiri. Itulah mengapa filsafat Yunani tidak menyerukan kekuasaan (*The King*), melainkan *Republic* dari Plato, *The Polity* dari Aristoteles, dan dalam dunia Islam *al-Madinah al-Fadilah* dari al-Farabi. Ciri khas dari etika ini adalah mengkolaborasikan etika Yunani Aristotelian dengan norma yang diwariskan internal umat Islam sendiri berdasarkan spirit al-Qur'an dan al-Hadist (Muhammad Abid Al-Jabiri, 2001).

Pelopor dari etika kebahagiaan dalam dunia Islam adalah Ibnu Miskawaih (w. 1030 M) yang menulis buku *Tahdzib al-Akhlaq* (Pendidikan Akhlak) dan al-Farabi (w. 950 M) yang menulis *al-Siyasah al-Madaniyyah* (Politik Kenegaraan), *Ara' Ahl al-Madinah al-Fadilah* (Pandangan Penduduk Negara yang Utama), dan *Tahshil al-Sa'adah* (Jalan Menggapai Kebahagiaan). Pola yang berkembang dalam karya-karya tersebut mayoritas bersifat dikotomis, berusaha mendudukkan antara dua hal yang berbeda. Seperti membedakan antara fisik (*al-jasad*) dengan jiwa (*al-nafs*), daya intelegensi (*al-quwwah al-aqilah*) dengan daya emosi (*al-quwwah al-syahwaniyyah*). Tujuan kebahagiaan tidak melulu bersifat material *(al-maddah*), melainkan juga besifat psikis (*al-nafsiyyah*). Dari pola dikotomi ini menghasilkan kebahagiaan yang sejati, kebahagiaan yang lahir dari dialektika antara fisik dan mental hingga menghasilkan *al-sa'adah.*

Dalam tradisi etika Yunani, terdapat kategori etika pengetahuan (*ethic-scientific*) dan etika filosofis (*philosophical ethic*). Etika pengetahuan bersifat individual dan rasional. Artinya, seorang individu yang sehat secara fisik dan psikis (mampu mencapai kebahagiaan) ialah individu yang mampu bertindak secara benar. Sedangkan dalam filosofis lebih berorientasi mendudukkan pertentangan wacana filsuf Yunani, antara idealisme milik Plato dan realisme milik Aristoteles. Ibnu Bajah menerjemahkan ke dalam dunia Islam dengan istilah kekuatan psikis (*al-quwwah al-nafsiyyah*) dan kekuatan fisik (*al-quwwah al-thabi'iyyah*). Harus terdapat keseimbangan di antara keduanya.

Konsepsi etika kebahagiaan ini mencapai kesempurnaannya di tangan Ibnu Miskawaih. Sebagai seorang filsuf muslim, ia dengan ciamik meramu nilai-nilai etika Plato, Aristoteles, dan Galen yang sesuai dengan ajaran Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan Hadist. Dalam pandangannya, etika berasal dari jiwa, oleh karena itu, sebelum membahas tentang etika, seseorang harus paham dengan makna jiwa, spesifikasinya, kekuatan di dalamnya, serta kebaikan serta keburukan jiwa. Maka dari itu konsepsi etikanya sangat erat dengan permasalahan kejiawaan. Etika Ibnu Miskawaih dimulai dari pembahasan tentang makna kebahagiaan. Baginya, kebahagiaan selalu berkaitan dengan akal (kesadaran rasional). Akal sendiri adalah sesuatu yang paling mulia dalam diri manusia. Maka Ibnu Miskawaih menyimpulkan, mencapai kebahagiaan adalah tujuan tertinggi manusia (Miskawaih, 2011). Ia kemudian menyatukan antara kebahagiaan tertinggi dengan kebaikan tertinggi. Itulah kemudian yang diperkenalkan oleh Ibnu Miskawaih sebagai konsep keutamaan (*al-fadhilah*). (Abdullah, 2020).

Mengomentari etika Ibnu Miskawaih ini, al-Jabiri menyebutnya sebagai etika eklektik (*al-nuz'ah al-talfiqiyyah*), karena ia telah mencampur adukkan gagasan etika para filsuf Yunani (Plato, Aristoteles, Galen), dengan nilai keislaman. Dampaknya, ada banyak nilai-nilai etika Aristotelian yang terdistorsi, tidak sesuai dengan tujuan asalnya dan justru bertentangan (Muhammad Abid Al-Jabiri, 2001). Karya yang ditulis oleh Ibnu Miskawaih dalam bidang etika adalah *Tahdzib al-Akhlaq* (Pendidikan Akhlak) dan *al-Hikmah al-Khalidah* (Kebijaksanaan yang Abadi). Selain Yunani, dalam karya-karya tersebut juga sarat akan muatan filsafat Persia, India,

Arab, dan Romawi yang sesuai dengan nilai-nilai keislaman.

Etika Sufistik: *Akhlak al-Fana* (Etika Fana)

Tasawuf merupakan salah satu dari tiga ajaran inti Umat Islam disamping akidah (teologi) dan syariah (fikih, yurisprudensi). Tasawuf berperan penting dalam menjaga ibadah umat Islam agar tidak semata berupa gerakan-gerakan tubuh semata, melainkan ada nilai spiritual yang meresap di dalamnya. Jika fikih merupakan jasad dari Islam, maka tasawuf menjadi ruh yang menopang di dalamnya. Secara historis, ada berbagai pro-kontra mengenai kemunculan tasawuf dalam dunia Islam. pendapat yang kuat mengatakan bahwa tasawuf bersumber dari internal umat Islam, khususnya dari tradisi asketik di kalangan Bangsa Persia. Hal ini dibuktikan dengan tokoh yang dianggap pemrakarsa ilmu tasawuf, Hasan al-Bashri (642 – 728 M), yang lahir di Kota Bashrah, Iraq. Ia merupakah tokoh Sunni yang mengenalkan tradisi hidup asketis (zuhud) kepada umat Islam. Tradisi inilah yang kelak berkembang hingga lahir nama Tasawuf.

Pasca Hasan al-Bashri yang Sunni, tasawuf juga berkembang di kalangan Syi'ah. Disana muncul nama-nama seperti Jabir bin Khayyan al-Sufi dan Abu Hasyim al-Shufi. Dua nama ini merupakan perintis ilmu tasawuf dalam dunia Syi'ah, kendatipun juga banyak tokoh Syi'ah yang menentang mereka.

Baik dalam dunia Sunni maupun Syi'ah, tasawuf memiliki tujuan akhir yang sama, yakni mengantarkan manusia menuju derajat spiritual yang paling tinggi, yakni bersatu bersama Allah Swt. Guna mencapai tujuan itu, tasawuf kemudian terpecaha menjadi dua macam. Tasawuf Sunni-Amali (praktis) dengan nama-nama seperti al-Ghazali, al-Qusyairi, dan Abdul Wahab al-Sya'rani, dan Tasawwuf Nadzari-Falsafi (teoritis) dengan tokoh-tokoh seperti Abu Yazid al-Basthomi, Ibn al-Arabi, dan Abu Mansur al-Hallaj. Pada awal kemunculannya, sejak abad pertama hingga ketiga hijriyah, Tasawuf Sunni mendominasi di kalangan umat Islam. namun sejak akhir abad ke-tiga, terdapat peralihan dari Tasawuf Sunni-Amali menuju Tasawwuf Nadzari-Falsafi. Dalam pandangan al-Jabiri, peralihan ini merupakan peralihan dari tasawwuf yang bersifat *bathini* menuju tasawwuf yang lebih bersifat etis (*adabi*).

Problematika etika dalam Tasawuf terbagi menjadi dua aspek, yakni adab kepada sesama manusia dan adab kepada Allah Swt. Pembagian yang pertama biasanya berorientasi pada sikap seorang pelaku tasawuf (*murid*) kepada pembimbingnya (*mursyid*), dimana seorang *murid* dituntut untuk taat sepenuhnya kepada *mursyid*-nya karena dialah yang akan membimbingnya menuju Allah Swt. Adab yang demikian bersumber dari kisah Nabi Musa As dengan Nabi Khidir As. Nabi Musa sebagai seorang murid harus sepenuhnya taat kepada gurunya walaupun secara *dzahir* nampaknya sang guru bertentangan dengan syariat Islam (al-Qusyairi, n.d.). Dalam dunia tasawuf, kedudukan seorang murid di hadapan syaikhnya seperti posisi seorang pasien di hadapan dokter atau layaknya seorang mayyit di hadapan orang yang memandikannya (*ka al-mayyit bayna yaday al-ghasil*).

Sedangkan pembagian yang kedua, adab kepada Allah Swt, pada dasarnya merupakan perpaduan dari fikih dengan tasawuf. Sebab domain fikih ada pada wilayah mengatur bagaimana seorang hamba beribadah (*ubudiyyah*). Tugas tasawuf disini adalah sebagai penyempurna dari ketentuan yang sudah diterapkan di dalam fikih. Maka dari itu, muncul ungkapan yang terkenal dari Imam Malik, "Barang siapa yang bertasawuf namun tidak berfikih maka akan fasik, barang siapa yang berfikih namun tidak bertasawuf maka akan zindiq, dan barang siapa yang berfikih sekaligus bertasawuf maka akan mendapatkan segalanya (Zaruq, 2015).

Jika seorang sufi sudah menyatukan dua adab di atas, maka puncaknya ia akan sampai pada maqam *fana,* suatu keadaan dimana seorang hamba larut dalam kenikmatan bersama dengan Tuuhannya. Inilah yang disebut dengan *al-akhlak al-fana* (etika yang fana).

Etika Arab: *al-Akhlak al-Muru'ah* (Etika Harga Diri)

Al-Jabiri setelah melakukan penelitian terhadap berbagai macam teks-teks yang berasal dari Arab-Islam, ia menyimpulkan bahwa etika yang murni bersumber dari Bangsa Arab sendiri adalah etika harga diri. Jika ditelisik secara historis, urgensi *muru'ah* juga bisa dipahami dari konteks sosial historis Bangsa Arab yang hidup bersuku-suku (*qabilah*). Mereka selalu berusaha menjaga harga diri suku masing-masing jika terjadi pertikaian di antar suku. Dalam tradisi mereka juga sering kali diadakan kontestasi syi'ir yang dilaksanakan di pasar-pasar Arab. Disanalah mereka berlomba-lomba mengagung-agungkan kehebatan suku mereka masing-masing. Definisi dari *muru'ah* sendiri adalah sebuah sikap meninggalkan segala perbuatan yang buruk dan melakukan hal-hal yang baik. Sikap ini bersumber dari spirit yang terkandung di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah (Muhammad Abid Al-Jabiri, 2001). Ini juga sangat relevan dengan anjuran tertinggi dalam ajaran Islam, anjuran untuk bertakwa. Sebab definisi dari takwa sendiri adalah meninggalkan segala maksiat (*tark al-ma'ashi*) dan melaksanakan segala ketaatan (*fi'il al-tha'at*).

Muru'ah ini juga berhubungan dengan sifat kemuliaan (*al-karam*) dan sikap kedermawanan (*al-juud*). Untuk mempertahankan harga diri seorang individu mereka, Bangsa Arab menganjurkan untuk menjaga diri dari sikap meminta-minta dan merepotkan orang lain, saling membantu dengan sesama, bersikap jujur, *husnudzan* (berbaik sangka), dan bersikap sopan dan baik hati, menepati janji, rukun dengan tetangga, bertutur kata yang lembut, wajah yang selalu merona (*bast al-wajhi*), menjaga kebersihan badan dan pakaian, berpenampilan wangi dan menarik, dan bertakwa kepada Allah Swt (Muhammad Abid Al-Jabiri, 2001).

Di mata Bangsa Arab, etika Muru'ah ini berhubungan erat dengan spirit keagamaan. Dalam salah satu *atsar* yang masyhur dari Hasan al-Bashri disebutkan bahwa "Agama tidaklah sempurna tanpa adanya sikap muru'ah". Etika *muru'ah* ini juga berkembang di kalangan pemerintahan negara, terutama di kalangan aristokrat dinasti Umayyah.

Berbicara mengenai muru'ah, ada satu tema yang masih diperdebatkan oleh para ahli, yakni, sikap muru'ah itu muncul sebagai bentuk pembelaan harga diri ketika dijatuhkan atau memang murni sebagai bentuk ekspresi dari sikap terpuji. Jika berkaca pada penjelasan Imam al-Mawardi dalam bukunya *Adab al-Dunya wa al-Din,* konsep *muru'ah* merupakan rumusan nilai etika yang digunakan dalam konteks kemasyarakatan. Terlepas dari berbagai variannya, tolak ukur muru'ah kembali pada tuntutan al-Qur'an dan al-Sunnah. Artinya, selama itu sesuai dengan tuntunan keduanya maka itu sesuai dengan nilai-nilai muru'ah. Maka dari itu konsep ini berbeda sepenuhnya dengan rumusan etika Persia yang berhubungan dengan kekuasaan. Etika ini murni bersifat individu dan hubungannya dengan sosial masyarakatnya. Masih menurut al-Mawardi, etika *muru'ah* ini dilakukan bukan atas tuntutan pribadinya, melainkan terkadang sebab ada faktor untuk meraih kedudukan dan dipandang secara sosial (Muhammad Abid Al-Jabiri, 2001).

Etika Islam: Etika Maslahat

Setelah meneliti panjang lebar tentang sumber etika dalam Islam dan mengungkapkan kelebihan serta kekurangannya, al-Jabiri kemudian menyimpulkan bahwa konsep etika yang murni bersumber dari ajaran Islam adalah etika *maslahat.* Etika ini dianggap dari internal Islam karena memang merupakan hasil dari dialektika realitas sosial kemasyarakatan yang tumbuh dalam Islam. Sosok yang berperan dalam mengembangkan etika ini adalah Haris al-Muhasibi (w. 243), dia merupakan tokoh yang sangat prihatin akan kondisi umat Islam di zamannya yang dianggap sudah sangat melenceng jauh dari ajaran Islam yang sebenarnya. Menyikapi hal ini, al-Muhasibi menulis dua buku yang bertemakan etika. Pertama, etika yang membahas tentang hubungan antara hamba dengan Tuhannya (*ri'ayah huquq Allah*), ia menulis buku berjudul *al-Akhlaq al-Dini* (Etika Keagamaan). Kedua, yang membahas tentang hubungan manusia dengan

sesamanya, terutama bagaimana dia hidup di dunia. Tentang ini al-Muhasibi menulis *al-Akhlak al-Dunya* (Etika Dunia).

Sekilas, dua karya al-Muhasibi ini kemudian disempurnakan oleh al-Mawardi dalam bukunya yang berjudul *Adab al-Dunya wa al-Din* (Etika Dunia dan Agama). Lebih lanjut kajian ini kemudian disempurnakan oleh al-Raghib al-Asfahani dalam bukunya yang berjudul *al-Dzari'ah ilaa Makarim al-Akhlak.* Dalam karya ini, al-Asfahani dianggap telah melakukan Islamisasi etika Yunani dengan memberikan referensi keagamaan terhadap konsepsi etika Yunani.

Etika dalam Islam berhasil mencapai puncaknya ketika al-Ghazali menuliskan *Ihya' Ulum al-Din* (Menghidupkan Ilmu-ilmu Agama). Dalam karya ini, al-Ghazali seakan memadukan empat sumber etika umat Islam di atas. Ia memasukkan nilai-nilai etika Persia yang bernuansa ketaatan kepada pemerintah dalam Bab Etika Persahabatan (*Adab al-Ulfah wa al-Ukhuwwah wa al-Shuhbah wa al-Mu'asyarah ma'a Ashnaf al-Khalq*). Ia memasukkan unsur Etika Yunani dalam Bab Kebahagiaan. Ia juga memasukkan etika sufistik dalam dua kitab terakhirnya, *rubu' al-muhlikat* (hal-hal yang dapat merusak) dan *rubu' al-munjiyat* (hal-hal yang bisa menyelamatkan). Dan juga memasukkan nuansa etika Arab yang berupa etika Muru'ah.

Dari konsepsi etika al-Ghazali yang sudah dianggap sempurna tersebut, muncullah Izzuddin bin Abdissalam yang berusaha mencari spirit etika dalam umat Islam. Jika al-Ghazali menuliskan secara terperinci dan partikular, kehadiran Izzuddin dianggap penting karena ialah yang yang bisa memunculkan inti spiritnya. Disinilah Izzuddin mengenalkan sebuah konsep yang disebut dengan al-Maslahat. Maslahat yang dimaksud disini adalah menarik segala kemanfaatan (*jalb al-mashalih*) dan menghindari segala hal yang merugikan (*dar'u al-mafasid*) (Hasan, 2003). Izzuddin menuliskan mahakarya agungnya yang berjudul *Qawaid al-Ahkam fi Mashalih al-Anam* (Kaidah Hukum-hukum untuk Kemaslahatan Manusia). Dalam pandangan Izzuddin, al-maslahat tidak lagi berorientasi masa lalu, melainkan lebih melihat pada kondisi masa depan. Dalam wacana *ushul fiqih,* diskursus pembahasan ini dikenal dengan sebutan *Maqashid al-Syari'ah* (Tujuan-tujuan Syariat). Ada lima tujuan umum dari diterapkannya syariat Islam. Yakni menjaga agama, menjaga jiwa (nyawa), menjaga akal, menjaga keturunan, dan menjaga harta. Segala hal yang memiliki spirit yang sejalan dengan lima aspek tersebut dikategorikan sebagai maslahat, dan yang bertentangan dengannya dianggap sebagai mafsadat (Hasan, 2003).

Etika al-Maslahat ini berhasil mencapai puncaknya pada masa al-Syathibi. Dia menulis satu kitab khusus dalam bidang *Maqashid al-Syari'ah* yang berjudul *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam.* Berkat karya itu pula al-Syathibi mendapatkan gelar sebagai "Bapak Maqashid al-Syari'ah". Al-Syathibi membagi kemaslahatan ke dalam tiga pembagian, yakni *dharuriyat* (primer), *hajiyyat* (sekunder), dan *tahsiniyyah* (tersier) (al-Syathibi, 2010).

Maslahat Dharuriyyat (Primer) adalah sesuatu yang harus ada demi terwujudnya kemaslahatan dunia dan agama. Jika kemaslahatan ini hilang, maka akan mengakibatkan adanya ketidakseimbangan dalam kehidupan. Hal ini meliputi segala tujuan *maqashid al-syariah* di atas. *Maslahat Tahsiniyyat* adalah segala hal yang disyariatkan dalam rangka memudahkan manusia dan menghindarkan mereka dari kesulitan yang menimpa. Hal ini seperti kebolehan *jama'* dan *qashar* sholat. Sedangkan *Maslahat Tahsiniyyat* adalah segala hal yang sebaiknya ada sebagai manifestasi akhlak yang baik ataupun tuntunan adat tertentu. Dari adanya rumusan al-Syatihibi ini al-Jabiri kemudian menyimpulkan bahwa al-maslahah adalah segala kenikmatan dan kebahagiaan, pun begitu dengan sarana (*wasilah*) untuk meraihnya (Muhammad Abid Al-Jabiri, 2001). Tidak ada perbedaan mencolok di antara keduanya. Pada intinya, dalam kajian etika Islam, *al-Maslahah* adalah segala hal yang bermanfaat untuk manusia. Lawannya adalah *al-mafsadat,* yakni segala hal yang dapat merugikan manusia.

KESIMPULAN

Al-Jabiri telah meninggalkan khazanah pemikiran yang luar biasa bagi umat Islam. dialah orang pertama yang berhasil mengkaji aspek etika tidak hanya dari segi teoritis saja, melainkan sampai le ranah metodologis. Al-Jabiri memang merupakan pemikir kontemporer yang terkenal memiliki keahlian di bidang metodologis. Dari keahliannya itu, al-Jabiri kemudian menuliskan proyek besarnya yang berjudul *Naqd al-Aql al-Arabi* (Kritik Nalar Arab). Dalam karyanya itu, Al-Jabiri berusaha menggali khazanah espitemologi yang berkembang dalam dunia intelektual umat Islam. Hasilnya, ia menemukan bahwa epistemologi Islam memiliki tiga ragam epistemologi. Yakni nalar *bayani* (tekstualis), *burhani* (demonstratif), dan *irfani* (iluminatif). Dari ketiga macam nalar tersebut, epistemologi nampak yang paling mendominasi. Berkat nalar tersebut, umat Islam di masa awal perkembangannya bisa menggapai puncaknya. Kekayaan teks-teks Keislaman bisa ditransmisikan dan diaplikasikan dengann baik berkat nalar *bayani.* Sayangnya, kecenderungan yang berlebihan terhadap *nalar bayani* membuat umat Islam pada akhirnya tidak berani berkreasi menciptakan hal-hal baru. Sepenuhnya terpaku pada teks. Hal ini pula yang membuat umat Islam terjerumus dalam lubang kemerosotan.

Selepas selesai dengan proyek kritik nalar Arabnya, al-Jabir melanjutkan penelitiannya ke bidang etika. Ia pun meneliti nilai-nilai etika yang terdapat dalam umat Islam. Hasilnya, etika Islam bersumber dari empat sistem etika lainnya, yakni etika Persia dengan tradisi kepatuhannya, etika Yunani dengan kebahagiaannya, etika Sufi dengan kecenderungan asketisnya, dan etika Arab yang mengutamakan nilai-nilai harga diri. Empat nilai etika tersebut saling berdialektika untuk merumuskan etika yang sepenuhnya bersumber dari ajaran Islam.

Pada akhirnya, al-Jabiri menyimpulkan bahwa etika yang sepenuhnya bernuansa Islam adalah etika al-Maslahat, suatu spirit untuk menarik segala hal yang bermanfaat dan menghinadari segala hal yang merugikan. Dalam hal ini al-Jabiri terinspirasi dari tiga tokoh yang dianggap telah meletakkan dasar-dasar *Maqashid al-Syari'ah,* yakni Haris al-Muhasibi, Izzuddin bin Abdissalam, dan al-Syathibi. Dengan ditemukannya etika maslahat ini, maka orientasi etika Islam tidak selalu berkaca pada teks-teks di masa lalu, melainkan juga kemanfaatan yang kan dicapai di masa depan.

DAFTAR REFERENSI

Abdullah, F. (2020). *KONSEPSI IBNU MISKAWAIH TENTANG MORAL, ETIKA DAN AKHLAK SERTA RELEVANSINYA BAGI PENDIDIKAN ISLAM*. *3*(1).

Abied Shah, M. A. (2001). *Islam garda depan: Mosaik pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Penerbit Mizan.

al-Jabiri, M. A. (1991). *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Araby.

al-Jabiri, M. A. (2003). *Formasi nalar arab: Kritik tradisi menuju pembebasan dan pluralisme wacana interreligius / al-Jabiri* (1st ed.). Jakarta: IRCiSoD.

al-Qusyairi, A. al-Qasim. (n.d.). *Al-Risalah al-Qusyairiyah* (1st ed., Vol. 1). Kairo: Dar al-Ma'arif.

al-Syathibi, A. al-Ishaq. (2010). *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Alfan, M. (2011). *Filsafat Etika Islam* (1st ed.). Bandung: Pustaka Setia.

Al-Jabiri, Mohammad Abed. (1996). *Takwin al-Aql al-Araby*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah.

Al-Jabiri, Mohammad Abed. (2000). *Post tradisionalisme Islam* (A. Baso, Trans.). Yogyakarta: LKiS.

Al-Jabiri, Mohammad Abed. (2009). *Al-Din wa al-Dawlah wa Tathbiq al-Syari'ah*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah.

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

Al-Jabiri, Muhammad Abid. (2001). *Al-Aql al-Akhlaq al-Araby* (Vol. 1). Beirut: Markaz al-Dirasah al-Islamiyyah.

Boullata, I. J. (2001). *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikran Arab Islam* (1st ed.; I. Khoiri, Trans.). Yogyakarta: LKiS.

Burhanuddin, N. (2009a). Transmisi Etika Ke Tatanan Politik Perspektif Muhammad Abid Al-Jabiri. *Al Qalam*, *26*(1), 151–169.

Burhanuddin, N. (2009b). TRANSMISI ETIKA KE TATANAN POLITIK PERSPEKTIF MUHAMMAD ABID AL-JABIRI. *ALQALAM*, *26*(1), 151. https://doi.org/10.32678/alqalam.v26i1.1549

Faisol, M. (2010). Struktur Nalar Arab-Islam Menurut Abid al-Jabiri. *TSAQAFAH*, *6*(2), 335. https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v6i2.124

Fakhry, M. (1996). *Etika dalam Islam* (Cet. 1). Yogyakarta: Diterbitkan Pustaka Pelajar bekerjasama dengan Pusat Studi Islam Universitas Muhammadiyah Surakarta.

Hasan, H. H. (2003). *Fiqh al-Maslahat wa Tathbiqatuhu al-Mu'asirah*. Saudi Arabia: al-Ma'had al-Islam.

Khairina, A. I. (2016). KRITIK EPISTIMOLOGI NALAR ARAB MUHAMMAD ABED AL-JABIRI. *El-Wasathiya: Jurnal Studi Agama*, *4*(1), 16.

Lewis, B. (2002). *Islam liberalisme demokrasi: Membangun sinergi warisan sejarah, doktrin dan konteks global* (M. Sirry, Trans.). Jakarta: Paramadina.

Magnis-Suseno, F. (1993). *Etika dasar: Masalah-masalah pokok filsafat moral* (Cet. 5). Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Miskawaih, I. (2011). *Tahdzib al-Akhlak*. Beirut: Mansyurat al-Jamal.

Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa (Ed.). (1994). *Kamus besar bahasa Indonesia* (2. ed., 3. cetakan). Jakarta: Balai Pustaka.

Rachels, S., & Rachels, J. (2012). *The elements of moral philosophy* (7. ed). New York, NY: McGraw-Hill.

Sa'ad, M. (2019). *Etika Sufi Ibn al-'Arabi*. Probolinggo: CV. Mandiri Publishing.

Sholeh, A. K. (Ed.). (2003). *Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela.

Sjadzali, M. (1991). *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Jakarta: INIS.

Zaruq, A. (2015). *Qawaid al-Tasawwuf wa Syawahid al-Ta'arruf*. Beirut: al-Markaz al-Araby.

Zuhri, H. (2008). Dari al-Jabiri tentang Nalar Etika Islam. *Refleksi Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam*, *8*(1), 56–74.

Zuhri, Z. (2016). *Etika: Teori, Praktik, dan Perspektif* (Vol. 1). Yogyakarta: FA Press.