

SIGNIFIKANSI NALAR IJTIHAD AL-JÂBIRÎ TERHADAP PEMAKNAAN ULANG KONSEP JIHAD ERA KONTEMPORER

Abid Rohmanu*

Abstract

Nowadays, in the modern era, we can obviously witness some groups of moslems still commit some terrors action to other religion and/or to out-group-moslems just because of different understanding of Islamic dogma. These radical groups of moslem claim that their actions are on behalf of religious' belief. But, since the very beginning of revelation, Islam ask its followers to spread peace, harmony and prosperity among human being, as Islam have essential principle "rahmah li al-'alamin". So, certain perspectives or ways of understanding Islamic teaching applied by those groups are assumed to have emerged their negative response to other religion and out-group-moslems.

This paper examines the significance of rational understanding to Islam proposed by al-Jâbirî to reinterpretation of jihad in the modern context. The point of al-Jâbirî's rational view is relevant factor to eliminate and minimize normative understanding to Islam.

Keywords: *Bayânî, Irfânî, Burhanî, Qiyâs, Jihad, the Other, Ijtihad, Humanisme, Rasional.*

BELAKANGAN masih sering terjadi tindakan-tindakan kekerasan yang mengatasnamakan agama, dengan bungkus doktrin jihad, yang dilakukan oleh sekolompok umat Islam. Tindakan itu— yang mewujud dalam bentuk teror dan perilaku anarkis,

*Penulis adalah dosen Institut Agama Islam Sunan Giri Ponorogo (INSURI) Ponorogo. e-mail: nada_cuty2@yahoo.com.

pelukaan fisik, penghilangan nyawa, dan pengrusakan properti serta harta benda—tidak saja ditujukan kepada *the other* tetapi juga kepada sesama umat Islam hanya karena perbedaan pemahaman keagamaan. Segala tindak kekerasan tersebut pada akhirnya memunculkan stigma bahwa Islam adalah agama teror, radikal, keras, dan ekstrim. Stigma tersebut jelas mendegradasikan Islam sebagai sebuah agama yang oleh pemeluknya diklaim sebagai *rahmatan li al-‘âlamîn*. Islam, dan tentu semua agama, diyakini pemeluknya mempunyai cita ideal humanisme (kemanusiaan), akan tetapi dalam perjalanan sejarahnya sering kali antara cita ideal tersebut dengan tataran praksis keagamaan terjadi gap. Pada tataran kedua justru sering berlangsung proses atau gejala dehumanisasi.

Banyak pihak menilai fenomena di atas, selain kadang bersifat politis, merupakan imbas dogmatisme dan tekstualisme dalam mempersepsi ajaran agama. Karena bagaimanapun pola keberagamaan seperti itu akan mempengaruhi sikap mental dan tindakan penganutnya dalam bentuk tindak kekerasan, klaim-klaim kebenaran, ekslusivitas semisal pemurtadan, pengkafiran (*takfir*) dan bahkan fatwa hukum mati. Kalau persoalannya demikian, maka bentuk perlawanan terhadapnya adalah dengan mengikis pemahaman keagamaan yang literal-dogmatik dan mewacanakan serta menpraktekkan pendekatan terhadap Islam yang lebih rasional dan kontekstual. Hal tersebut dilakukan dengan menawarkan nalar ijtihad yang peka terhadap realitas sosial dan kemaslahatan kemanusiaan. Bagaimanapun, nalar ijtihad yang rasional akan menjadi kebutuhan tak terelakkan untuk membangun proyek humanisasi agama, tidak saja bagi mujahid *an sich*, akan tetapi juga masyarakat awam.

Rasionalisme sebagai karakter yang melekat pada filsafat akan sangat membantu bagi proyek humanisasi agama. Apa yang dilakukan oleh Muhammad ‘Abid al-Jâbirî dengan mega-proyeknya “kritik nalar Arab” (KNA) yang ia wujudkan dalam trilogi kritik akal Arab relevan dengan tema bahasan ini. Dalam

proyeknya, al-Jâbirî mengkampanyekan kesadaran ilmiah terhadap tradisi (*turâts*)¹ dengan pendekatan-pendekatan epistemologis. Dalam studinya terhadap sistem nalar Arab-Islam yang selama ini beroperasi dalam budaya Arab-Islam, al-Jâbirî tiba pada kesimpulan bahwa sistem epistemologi Arab-Islam yang berkembang selama ini didominasi oleh epistem *bayâni* yang teraplikasikan secara teoritis dalam *qiyâs*.² Epistem *bayâni*,³ menurutnya, terlalu bersifat skripturalistik dengan bahasa sebagai basis logika yang membuatnya tidak peka terhadap realitas kemanusian.

Mengenal Sekilas al-Jâbirî

Muhammad 'Âbid al-Jâbirî adalah filosof Maroko kontemporer yang lahir pada tahun 1936 di kota Fekik, Maroko Tenggara,⁴ bagian dari wilayah Maghribi yang telah menelorkan banyak filosof klasik kenamaan semisal Ibn Rusyd, Ibn Khaldûn, Ibn Hazm dan al-Syâthibî. Kenyataanya, al-Jâbirî mengidolakan tokoh-tokoh tersebut karena dinilai sebagai motor semangat rasionalisme dalam konstelasi ilmu-ilmu keislaman.⁵ Maroko juga merupakan wilayah yang pernah menjadi daerah protektoriat

¹Dalam perspektif al-Jâbirî, tradisi adalah kekayaan ilmiah atau metode berpikir yang diwariskan oleh orang-orang terdahulu (*al-Qudâma*). Muhammad 'Abid al-Jâbirî, *Post Tradisionalisme Islam*, pen. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), 24.

²Qiyâs adalah mempertautkan asal (*al-ashâb*) dengan cabang (*far'*), yang diketahui, nyata, riil (*syâhid*) dengan yang tidak diketahui (*ghâib*) dan musyabbah dengan *musyabbah bib* karena adanya *illâh* (causa yang sama).

³Epistem *bayâni* adalah seperangkat prinsip dan aturan untuk menafsirkan dan memproduk wacana dengan logika kebahasaan sebagai basis dan sumber pengetahuan. Al-Jâbirî, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabi, 1993), 64.

⁴Al-Jâbirî, *Kritik Pemikiran Islam; Wacana Baru Fikafat Islam*, ter. Burhan (Yogyakarta: Fakar Pustaka Baru, 2003), vi.

⁵Carol Kersten, "Review terhadap Buku al-Jâbirî *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*", dalam www.amazon.com, diakses bulan Mei 2003.

Perancis. Karenanya, Bahasa Arab dan Bahasa Perancis merupakan bahasa resmi di wilayah itu. Dan karena itu pula al-Jâbirî banyak berdialog dengan tradisi pemikiran Perancis yang banyak diwarnai oleh analisa sejarah, kritik filsafat dan kritik nalar serta jauh dari bentuk-bentuk formalisme.⁶

Al-Jâbirî adalah seorang dosen, seminaris, dan penulis yang cukup produktif. Ada 17 karya dalam bentuk buku yang telah dihasilkan selain yang berbentuk makalah seminar, artikel dan yang semisalnya.⁷ Di antara karya-karyanya yang cukup populer adalah tiga buku berseri-nya—seri I dirilis tahun 1982, seri II tahun 1986, dan seri III tahun 1990—yang mewadahi KNA-nya, *naqd al-‘aql al-‘arabi*.⁸ Karya-karyanya telah banyak mendapatkan respon dari kalangan akademisi, baik dalam bentuk kajian-kajian maupun penterjemahan-penterjemahan.

Kritik al-Jâbirî terhadap Nalar Ijtihad yang Membingkai Budaya Arab-Islam

Kalau dalam seri I triloginya al-Jâbirî telah memaparkan konstruksi nalar peradaban Arab-Islam, yakni pilahan-pilahan epistem *bayâni*, *‘irfâni*,⁹ dan *burhâni*,¹⁰ maka dalam seri II al-Jâbirî

⁶Al-Jâbirî, *Pos t...*, xvi.

⁷Untuk mengetahui lebih lengkap karya-karyanya, lihat antara lain, al-Jâbirî, *Post ...*, XIII.

⁸Buku I triloginya berjudul *Takwîn al-‘Aql al-‘Arabi* (Libanon: Markaz Dirasat al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 1989), *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi*; *Dirâsah Tahâlîyyah Naqdîyyah li al-Nuzbûm al-Mâ’rifah fî al-Thaqâfah al-‘Arabiyyah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, 1993), dan *al-‘Aql al-Siyâsî al-‘Arabi; Muhadidah wa Tajalliyâdih* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, 1991).

⁹Nalar *‘irfâni* adalah epistemologi pengetahuan yang berasal dari tradisi Persia yang mendasarkan diri pada *ilhâm*, *kasyf*, pengalaman langsung (*direct experience*) yang bersifat intuitif sebagai sumber pengetahuan. Lihat al-Jâbirî, *Bunyah...*, 251.

¹⁰*Ibid.*, 383. Epistem burhâni adalah sistem pengetahuan yang diadopsi dari tradisi Yunani. Dalam artian general, ia adalah aktivitas nalar untuk menetapkan kebenaran proposisi tertentu.

secara detail mengulas masing-masing epistem tersebut dan di akhir ulasannya ia menawarkan pilihan epistem atau mensintesakannya dalam rangka memulai era baru “*tadwîn*”.

Menurut al-Jâbirî, epistem yang *genuine* Arab adalah epistem *bayâni* dengan teori *qiyâs* sebagai titik sumbunya. Tidak mengherankan bila al-Jâbirî dalam banyak bukunya menyorot secara tajam sistem nalar ini. Sistem nalar ini merupakan pusat orientasi metodologis bagi keilmuan Arab-Islam, fikih (jurisprudensi), kalam (teologi), *nâhâ* dan *balâghah*. Semua disiplin keilmuan ini, menurutnya, digerakkan oleh logika kebahasaan.¹¹ Sementara logika dan sistem bahasa itu sendiri secara signifikan mempengaruhi corak berpikir bahkan membatasi ruang lingkup pemikiran penuturnya. Persoalannya adalah bahwa Bahasa Arab yang dijadikan basis logika adalah bahasa yang diadopsi pada era *tadwîn* dari masyarakat Badui, masyarakat yang bercirikan primitif dan tertutup. Tidak salah bila logika kebahasaannya bercirikan hal serupa; a-historis dan materil.¹²

Berbicara tentang nalar *ijtihad* dalam epistem *bayâni* berarti berbicara tentang teori *qiyâs*, sebab ialah teori yang *par excellence, the core of ijtihad* dalam nalar *bayâni*, baik dalam lingkungan bahasa, teologi ataupun jurisprudensi. Hanya bila dirunut dari aspek kesejarahan, teori *qiyâs* lebih dulu eksis dalam ranah kebahasaan. Karena itu menurut al-Jâbirî dalam buku pertamanya, *al-Syâfi’î* bukanlah master arsitek dari *qiyâs*, ia hanya mengembangkan teori tersebut dari ranah kebahasaan ke dalam hukum Islam.¹³

Sebagaimana peradaban Arab-Islam adalah peradaban teks, al-Jâbirî menyatakan bahwa *ijtihad* atau *qiyâs* dalam tradisi *bayâni* belum beranjak dari “seputar teks” (*hawâl al-nash*). Dua karakter yang sejak awal disandang teori ini adalah titik tolak dari *lafâzâh* menuju makna (*al-ashl fî al-lafâzâh la fî al-wâqi’*) dan orientasi

¹¹*Ibid.*, 13.

¹²Lihat al-Jâbirî, *Taknîn al-‘Aql al-‘Arabî* (Libanon: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 1989), 77.

¹³*Ibid.*, 124.

berlebihan pada hal-hal yang partikular, parsial dan atomistik dari pada yang universal (perhatian pada kata atau lafaz dari pada tujuan-tujuan *syara'*). Dalam tradisi *bayâni* kerja akal hanya dalam bingkai "elaborasi teks" (*istitsmâr al-nash*) dan inilah yang disebut dengan ijtihad dalam tradisi tersebut.¹⁴ Rasionalitas dan petunjuk hanya mungkin bila disandarkan dan mengabdi pada kandungan teks (*ma'qûl al-nash*).

Nalar ijtihad Arab-Islam, menurut al-Jâbirî, hanya berkisar pada level *dilâlah al-khithâb* (petunjuk wacana) yang kurang bisa menyentuh realitas sehingga signifikansi wacana menjadi absurd. *Dilâlah al-khithâb* bisa dalam bentuk petunjuk teks (*dilâlah al-nash*) atau petunjuk kandungan teks (*ma'qûl al-nash*).¹⁵ Petunjuk yang terakhir inilah yang bermuara pada teori *qiyâs*, itu artinya persoalan baru (*al-far*) harus dirujukkan (disamakan) secara ketat pada kandungan teks (*ma'qûl al-nash*) sebagai *al-ashl* untuk memperoleh penyelesaian atau status hukum. Sementara dalam proses tersebut mujtahid harus berjibaku dengan persoalan hubungan *lafazh* dan makna yang menurut al-Jâbirî relasi pasangan tersebut bermasalah (*musykilah al-zawj; al-lafz wa al-mâ'na*).¹⁶ Model seperti itu seringkali terjebak pada eksplanasi kebahasaan dari pada sisi intelektual-logis. Ijtihad dalam bingkai kebahasaan ini disebut oleh al-Jâbirî sebagai *ijtibâd fi al-lughah* dengan *maqâshid al-lughah* sebagai kata pemutus.¹⁷ Karena itu al-Jâbirî sampai pada kesimpulan bahwa teori *qiyâs* dalam nalar *bayâni* lebih banyak mengabdi pada "kuasa asal" (*sulthâb al-ashl*),¹⁸ "kuasa lafaz" (*sulthâb al-lafz*), dan "kuasa keserababolehan"

¹⁴Al-Jâbirî, *Bunyâb* ..., 53 dan 63.

¹⁵*Ibid.*, 56.

¹⁶*Ibid.*, 41.

¹⁷*Ibid.*, 63 dan 105.

¹⁸*Ibid.*, 563. *Sulthâb al-Ashl* (kuasa asal) bisa merujuk pada *sulthâb al-salaf* atau pada teori *qiyâs*. "Kuasa salaf" sendiri pada dasarnya adalah "kuasa lafaz", karena kaum salaf mentransfer "kuasa-nya" kepada generasi sesudahnya (*khalaf*) melalui piranti khabar, yakni lafaz itu sendiri. Karena itu

(*sulthah al-tajwîz*).¹⁹ Lafaz dan makna, asal dan cabang, *jawhar* dan *'aradâb* dalam tradisi *bayâni* merupakan pasangan-pasangan yang membungkai aktivitas berpikir dan relasi pasangan-pasangan tersebut bersifat *tajwîz* (keserabolehan, bukan relasi kausalitas).

“Kuasa keserabolehan” (*sulthah al-tajwîz*), tidak saja mewarnai relasi *lafazh* dan makna, akan tetapi juga mewarnai bagian dari kontruksi *qiyâs*, yakni ‘*illah*. ‘*Illah* adalah pilar utama dalam teori *qiyâs*, karena tanpanya tidak mungkin ada *qiyâs* antara *al-far'* dan *al-ashl*. ‘*Illah* adalah sifat, sebagaimana sifat “memabukkan” pada *khamr* untuk melegitimasi keharaman *khamr* dan minuman lain yang sejenis. Mujtahid dengan metode-metode yang telah ditetapkan melakukan pencarian (*istinbâth*) ‘*illah* sebagai alat jastifikasi (*tabrîr*) bagi berlakunya hukum asal pada cabang dengan perangkat wawasan kebahasaan dan unsur idiomatis-teologis yang disandangnya.²⁰ Karena itu ‘*illah* bersifat *zhan* (spekulatif) dan karena itu pula relasi antara *al-ashl* dan *al-far'* adalah relasi keserabolehan, bukan relasi kemestian sebagaimana dalam mantiq,²¹ dan itu yang terjadi pada *qiyâs al-'illah* dalam *ushûl al-fiqh*, *qiyâs al-dalâlah* (*qiyâs al-syâhid 'ala al-ghâib*) dalam kalam dan *tasyibîh* dalam disiplin bahasa.

Memberikan Pondamen Rasional terhadap Nalar Ijtihad

Dalam bukunya *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, sebagaimana dalam buku-bukunya yang lain, al-Jâbirî secara lantang menunjukkan keberpihakannya pada epistem *burbâni* yang dianggapnya bisa mewadahi semangat rasionalismenya. Tetapi, sebagai muslim, ia tidak bisa mengelak keterlibatannya dengan tradisi *bayâni*. Sebagaimana dikatakannya bahwa interaksi tradisi *bayâni* dengan

otoritas yang dipatuhi dalam bingkai peradaban Arab-Islam tidak saja otoritas teks dalam pengertiannya yang divine dan primer, akan tetapi bahkan yang profan dan sekunder seperti *qawl al-salaf al-shâlih*.

¹⁹*Ibid.*, 560 – 561.

²⁰*Ibid.*, 158, 171.

²¹*Ibid.*, 172.

teks merupakan bagian dari kenyataan sejarah, akan tetapi yang perlu dikritisi adalah cara dan metode kaum salaf dalam memahami teks tersebut yang dinilai kelewatan konservatif.²² Terlebih, di tangan Syafi'i, sistem nalar tersebut dibakukan lewat teori *qiyâs* dan rumusan empat-sumber hukumnya, al-Qur'an, al-Sunnah, *ijma'* dan *qiyâs*. Dengan hal itu, ia pada dasarnya tidak mengorientasikan manusia agar mengamalkan sumber yang empat itu—sesuatu yang telah dilakukan oleh generasi-generasi sebelumnya—akan tetapi membatasi *scope* nalar Arab-Islam yang pengaruhnya sangat dirasakan,²³ tidak saja bagi mereka bangsa Arab, akan tetapi semua wilayah yang berafiliasi kepadanya.

Memberikan solusi terhadap masalah itu, al-Jâbirî menawarkan adanya kolaborasi antara epistem *bayâni* (rasionalitas teks) yang *genuine* Arab dengan epistem *burhâni* (rasionalitas objektif) yang telah ditransfer oleh bangsa Arab dari tradisi Yunani lewat proses penterjemahan. Al-Jâbirî menyebut penyelarasan kedua sistem nalar tersebut sebagai *ta'sîs al-bayân 'ala burhân'*²⁴ (memberi landasan "rasionalitas-burhâni" pada tradisi *bayâni*) atau *ta'shîl al-ushûl*²⁵ (membangun dasar nalar *ijtihad*). Sementara itu ia menolak peran nalar *'irfâni* yang menurutnya telah mengesampingkan akal dan menyerang dua epistem lainnya dari dalam. Al-Jâbirî menyebut nalar *'irfâni* (irrasionalitas yang rasional) sebagai sebuah pandangan dunia yang bersifat magis dan subjektif—dengan model *kasyf* dan *ilhâm*-nya—yang tidak mengenal obyektivitas dan parameter keilmuan karena tidak didasarkan pada alat-alat psiko-fisik manusia; potensi indera dan akal.²⁶

²²*Ibid.*, 562.

²³*Ibid.*, 110.

²⁴*Ibid.*, 567; Al-Jâbirî, *al-Turâts wa al-Hadâtsah; Dirâsât wa Munâqasyat* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1989), 188.

²⁵Al-Jâbirî, *al-Dîn wa al-Dawlah wa Tathbîq al-Syâ'îah* (Libanon: Markaz Dirâsah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1996), 157.

²⁶Al-Jâbirî, *Bunyah...*, 372 dan 379.

Karena itu yang dimunculkan kemudian adalah metode yang beroperasi dalam sistem *burhanî*, yakni *al-istintâj* (deduksi, *qiyâs* silogisme) dan *al-istigra'* (induksi) sebagai alternatif bagi *qiyâs al-'illah*.²⁷ Hal itu dilakukan dengan sepenuhnya berpegang pada *al-maqâshid* (tujuan-tujuan syari'ah) sebagai alternatif dari *dilâlah al-lafâz* (petunjuk *lafâz*), *al-kulliyat* (universalisme) alternatif dari atomisme, *al-naâzârah al-târikhiyyah* (analisis sejarah) alternatif dari analisis teks dan *idrâk al-sabab wa al-musâbab* (prinsip kausalitas) sebagai alternatif dari prinsip *al-tajwîz* (keseraboblehan).

Al-Istintâj adalah aktivitas penalaran untuk menetapkan kebenaran proposisi (*qâdîyyah*) dengan cara mengaitkan proposisi yang satu dengan yang lain yang telah terbukti secara aksiomatis. Aktivitas berpikir ini mensyaratkan pengetahuan tentang *al-hâd al-awsâth* (term tengah, term perantara) yang menyatukan kedua proposisi tersebut. Selain itu juga harus ada keserasiaan relasi antar terma dan kesimpulan, yang terakhir ini muncul secara otomatis. Sebaliknya *al-istigra'* adalah determinasi analitis dari relasi sejumlah fenomena, kemudian diiringi proses generalisasi.²⁸

Model penalaran *qiyâs al-'illah* yang pada dasarnya adalah *al-tamtsîl* dan *al-muqârabah*, menurut al-Jâbirî—mengutip pendapat Aristoteles—merupakan varian dari *al-istigra'* yang paling lemah dari sudut mantiq. Jadi bukan varian dari *al-istintâj*. Ia digolongkan pada *al-istigra' al-khîthâbi* (inferensi wacana) karena hanya merupakan *tasyâbîh* (penyamaan) dan *al-muqârabah* (kedekatan). Dalam tradisi *bayâni*, 'illah sendiri dipersyaratkan *munâsib* (berkesesuaian). *Al-Munâsib* sendiri secara etimologis adalah *al-muqârabah*, karena *munâsib*-nya 'illah bermakna sifat yang mendekatkan pada hukum (*al-wâshf al-muqârib li al-hukm*).²⁹

²⁷*Ibid.*, 522 dan 567.

²⁸*Ibid.*, 376. Lihat juga tentang model logika ini dalam John Grier Hibben, *Logic; Deductive and Inductive* (New York, Chicago, Boston: Charles Scribner's Sons, 1905), 195. lihat juga, Irving M. Copi, *Introduction to Logic* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1978), 3.

²⁹*Ibid.*, 244.

Mainstream Pemaknaan Konsep Jihad

Militansi dan radikalisme yang berkembang selama ini lebih banyak dijustifikasi oleh pelakunya dengan doktrin keagamaan.³⁰ Suatu yang ironis memang, tatkala di sisi lain agama diyakini oleh pemeluknya sebagai penebar keselamatan, kasih sayang, dan kesejahteraan. Dalam konteks ajaran Islam, kekerasan terhadap “yang lain” selama ini lebih banyak diwadahi oleh doktrin jihad yang dimanipulasi pemaknaannya untuk kepentingan-kepentingan subjektif-ideologis kelompok-kelompok tertentu.

Jihad menjadi begitu identik dengan kekerasan dan sekaligus hal ini seakan menjadi faktor pemberar bagi persepsi kaum orientalis. Jihad berasal dari akar kata j-h-d yang dalam kitab *Mu'jam al-Maqâyîs fî al-Lughah*, sebagaimana dikutip Quraysh Shihab, bermakna letih atau sukar karena memang jihad itu sukar dan meletihkan. Ada juga yang menyatakan bahwa jihad bermakna *al-thaqâb wa al-wus'u* (kekuatan dan kemampuan). Kata ini bila tampil dalam bentuk perintah (*sîghâb al-amr*) bermakna *al-istîfrâgh*, yakni mencurahkan kekuatan dan kemampuan. Pengertian tersebut kemudian cenderung dimaknai secara fisik (perang), terlebih ada kata lain yang mempunyai akar kata yang sama, “ijtihâd” yang telah mempunyai batasan makna pada sesuatu yang non-fisik, olah pikir, dan ide.

Pemaknaan jihad juga mendapatkan inspirasinya dari interpretasi parsial terhadap al-Qur'an yang banyak menampilkan kata jihad dengan berbagai derivasinya dalam pengertian “berjuang” terutama ketika kata jihad tersebut dipersambungkan dengan kata dampingan “*fî sâbil al-Lâh*”.

³⁰Radikalisme keagamaan tentu bukan hanya pengalaman sejarah Islam. Agama Kristen, misalnya, pernah mentransformasikan “salib” dari simbol penderitaan dan pengorbanan suci kepada bendera perang berdasar klaim Konstantin, Kaisar Kristen Pertama, bahwa ia mendapat bisikan ilahi, “dengan salib engkau akan menang”. Hal ini dianggap sebagai restu tuhan untuk melakukan perang atas nama agama. Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif; Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1998), 283.

Seringkali pemaknaan konsep jihad juga hanya didasarkan pada pendekatan textual-etimologis sebagaimana yang telah dikonstruksi para ulama pada era *tâdhwîn* dengan makna “perang” dan “pembunuhan”.³¹ Pemaknaan ini semakin menemukan signifikansinya tatkala sentimen terhadap kelompok, golongan, dan agama lain sengaja disulut oleh mereka yang hendak mempolitisasi agama untuk kepentingan partisian. Jihad dalam artian fisik sebagaimana yang telah terjadi pada era Rasul juga lebih banyak dimaknai secara normatif dan dijadikan acuan dalam menyikapi kelompok lain.

Padahal, hal tersebut murni kepentingan sosiologis dalam rangka memberikan ketentraman dan kesejahteraan dari gangguan secara fisik kelompok kafir Quraisy masa itu. Pendekatan terhadap teks keagamaan dan teks kesesepuhannya yang textual-legalistik inilah yang membawa kepada militansi, ekstrimitas dan fundamentalisme. Pendekatan textual-legalistik dalam memahami konsep jihad akan mereduksi makna jihad itu sendiri. Jihad yang pada dasarnya mempunyai banyak makna yang bisa dikategorikan sebagai jihad menjadi identik dengan doktrin perang atau *holy war* dalam bahasa orientalis. Jihad kemudian hanya mempunyai makna yang sangat parsial seiring dengan telaah terhadap teks-teks keagamaan, utamanya al-Qur'an, yang juga bersifat parsial. Pendekatan terhadap teks-teks

³¹Salah satu contoh dalam hal ini adalah karya Ibn Rusyd, ulama yang hidup pada abad pertengahan, *Bidâyah al-Mujtabid*. Dalam kitab tersebut persoalan-persoalan perang dan damai diberi titel *kitâb al-jihâd*. Wajar bila kemudian masyarakat awam menilai jihad adalah perang. Sementara Mahmûd Syâlthûth, ulama abad modern, dengan bahasan yang sama memberikan judul tulisannya *al-Qur'ân wa al-Qitâl*. Lihat M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an; Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), 513. Dan memang untuk memperjelas subtansi jihad agar tidak diidentikkan dengan “memanggul senjata” al-Qur'an membedakan antara konsep *qitâl* (interaksi bersenjata) dengan konsep jihad. Lihat Alwi Shihab, *Islam* ..., 284.

tentang jihad yang dilakukan tidak secara tematis semakin mendegradasi konsep jihad yang sejatinya kaya makna.³²

Pendekatan textual-legalistik ini, menurut Komarudin Hidayat, masih terasa dominan dalam wacana keislaman di Indonesia, terutama dalam dunia pesantren dan masyarakat secara umum. Menguatnya pendekatan textual-legalistik tidak bisa lepas dari kuatnya arus keilmuan fiqh di tingkat masyarakat yang belum banyak mengalami kontekstualisasi sejak keilmuan tersebut dibaku-bukukan pada era *tadwîn*. Sementara ada kesadaran yang cukup dalam dari masyarakat untuk tidak terjatuh pada kubangan dosa karena melanggar larangan Allah. Karena itu mereka mencari rujukan aturan-aturan hukum yang tegas dan populer yang terhimpun dalam kitab-kitab fikih klasik.

Pemaknaan konsep *ijtihad* selama ini lebih bersifat teosentris. Kekerasan-kekerasan yang mengatasnamakan agama diyakini sebagai sebuah pembelaan, pengabdian, dan dedikasi yang ditujukan kepada Tuhan, walaupun kemaslahatan kemanusiaan menjadi taruhannya. Prinsip bahwa agama diturunkan demi kepentingan dan kemaslahatan manusia dilupakan. Kesadaran akan kodrat dan hakikat manusia yang bebas dan rasional menjadi terkebirikan.

Tahap-tahap perkembangan pola berpikir manusia terpilah menjadi tiga fase; fase kosmosentris, teosentris, dan antroposentris.³³ Selama ini kebanyakan umat Islam masih terjebak pada kungkungan teosentrisme yang menjadikan mereka kurang sensitif terhadap problem kemanusiaan yang mengitari mereka. Islam menurut Kuntowijoyo adalah agama

³²Pemahaman terhadap jihad bahkan seharusnya tidak saja bersifat tematis, bahkan juga melibatkan pemahaman-pemahaman terhadap ayat-ayat lain yang mengusung semangat toleransi, kerukunan dan persahabatan, selama ayat-ayat tersebut berada dalam konteks sosiologis yang sama.

³³Amir Mu'allim, *Mendalamî Ide Islam Humanis* (Salatiga: Pustaka Digital Millennials, 2005), 27.

yang humanis.³⁴ Humanisme Islam menghendaki adanya pendekatan-pendekatan yang bersifat antroposentris, manusia sebagai tujuan sentral. Beragama adalah kepentingan manusia, bahkan kewajiban ritual agama dari Tuhan-pun merupakan bagian dari kepentingan manusia.

Relevansi Rasionalisme al-Jâbirî terhadap Pemaknaan Jihad Kontemporer

Dari sekian referensi tentang pemikiran al-Jâbirî, penulis belum mendapatkan tema jihad yang dikupas al-Jâbirî. Walaupun begitu, dalam beberapa tulisannya, penulis temukan tentang sikapnya terhadap *the big other* (golongan di luar dirinya khususnya Barat) ketika berbicara dalam konteks kebangkitan Arab-Islam. Menurut al-Jâbirî, kebangkitan Arab-Islam lebih banyak didominasi oleh “mekanisme bela diri” dan bukan “mekanisme kebangkitan” yang sebenarnya.³⁵ Artinya, bahwa kebanyakan masyarakat Islam mempersepsi *the big other* sebagai ancaman yang serius terhadap eksistensi dan identitas sang subjek yang inferior. Oleh karenanya, respons yang muncul adalah lebih pada perasaan sentimen, emosional, dan kebanggaan untuk berlindung dan memecahkan persoalan dengan rujukan tradisi masa lalu yang dianggap nyaris tanpa cacat.³⁶ Wajar bila kemudian, semangat jihad dalam artian perang

³⁴Happy Susanto, “Islam dan Problem Kemanusiaan” *REPUBLIKA*, 8 Agustus 2003.

³⁵Al-Jâbirî, *Post ...*, 204.

³⁶Al-Jâbirî menyatakan bahwa pengetahuan (tradisi) baik keagamaan, maupun yang rasional, metodologi dan industri adalah warisan dari para pendahulu yang harus disikapi secara objektif tanpa apriori bahwa keilmuan tertentu datang dari Barat dan harus dijauhi. Semuanya adalah bagian dari tradisi dan khazanah kemanusiaan yang mempunyai kontribusi terhadap peradaban manusia secara umum. Lihat Hasan Hanafi dan Muhammad ‘Abid al-Jâbirî, *Membunuh Setan Dunia; Meleburkan Timur dan Barat dalam Cakrawala Kritik dan Dialog*, ter. Umar Bukhori (Yogyakarta: Ircisod, 2003), 113.

lebih mudah dikobarkan. Menurut al-Jâbirî, semestinya respons sang subjek menghadapi *the other* yang perannya memang ambivalen³⁷ adalah tetap bersikap objektif sembari tetap pada kesadaran kejatidiriannya untuk melakukan *passing over* atas masa lalu dan masa kini sekaligus menuju masa depan dalam tingkat ide dan praksis.³⁸

Apa yang dilakukan al-Jâbirî dengan proyeknya *ta'sîs al-bayân 'ala burhân* adalah sebentuk jihad intelektual dalam melawan bangunan kesadaran dan pemikiran Arab-Islam yang terhegemoni oleh masa lalu dalam bentuk teks dan bahasa. Bangunan pemikiran tersebut terasa normatif dan sempit sehingga membawa kepada praksis keagamaan yang rigid, eksklusif dan intoleran. Ia menawarkan bangunan epistemologi yang khas, yakni melalui pendekatan *burhâni* (rasional) dengan tetap mempertimbangkan tradisi pemikiran lokal. Semangat rasionalismenya yang tercermin dari tawaran metodenya, *burhâni*, *silogisme* atau *al-qiyâs al-jâmi* dengan tetap berpegang pada *maqâshid al-syâri'ah*, hikmah dan kemasyarakatan sebagai landasan paradigmatis pada dasarnya lebih memperlihatkan nilai epistemologis ketimbang kekakuan logika formal sebagaimana teori *qiyâs al-'illah* yang hanya mencari preseden-preseden ortodoksi dan otentisitas.

Pendekatan *burhâni* (rasional) dimunculkan untuk menghasilkan pengetahuan yang valid dan bangunan pengetahuan yang meyakinkan tentang persoalan alam dan sosial. Metode ini juga diakui telah menjauhkan tendensi subyektivitas dan emosional dalam penalaran, karena sebagai basis pengetahuan ilmiah empiris, epistem *burhâni* selalu menekankan pada akurasi, konsistensi, koherensi, dan

³⁷Ambivalensi *the other* dalam hal ini Barat adalah bahwa satu sisi ia mewakili kekuatan dominasi, hegemoni dan imperialisme. Di sisi lain Barat juga merupakan simbol kemajuan dan kemodernan dengan segenap unsur yang dikandungnya.

³⁸Al-Jâbirî, *Post...*, 205.

keterukuran pengetahuan. Nalar ijtihad, ketika pergumulan agama dengan kehidupan kontemporer semakin kompleks dan majemuk, menyaratkan keterlibatan metode *burhâni* yang tentu tidak lagi hanya bisa disandarkan pada proposisi-proposisi yang bersifat metafisik dan teks dalam pengertiannya yang ketat. Keberpihakan kepada kemaslahatan manusia, pendekatan antara teks dengan realitas, antara normativitas dan historisitas merupakan karakter metode *burhâni* yang sekaligus merupakan tuntutan dari Islam humanis. Dengan model seperti ini teks-teks keagamaan bisa dipahami dalam rasionalitas kehidupan sosial yang plural sehingga nilai Islam sebagai *rahmatan li al-âlamîn* tidak sekedar klaim.

Berbagai tindak kekerasan yang dilakukan oleh sebagian umat Islam dengan slogan jihadnya, tak pelak merupakan hasil dari konstruksi nalar *bayâni* sebagai sistem nalar yang dominan. Otoritas teks dan otoritas salaf yang hegemonik telah memunculkan pemaknaan konsep jihad yang berbau fisik saja. Fakta historis tersebut adalah, pertama; bahwa dalam interaksinya dengan kekuatan eksternal (nonmuslim), Islam sejak awal telah berhasil menancapkan kakinya melalui ekspansi militer jauh dari titik geografisnya. Kedua; hubungan internal umat Islam, terutama kelompok oposisi dan penguasa, sering kali diwarnai dengan konflik-konflik berdarah, sebagaimana kasus ‘Utsmân bin ‘Affân.³⁹ Selain itu banyak teks-teks keagamaan yang secara literal-normatif mengabsahkan kekerasan dan menempatkan *holy war* sebagai jalan agama dalam memberangus mereka yang tidak sepaham. Menghadapi teks-teks seperti tersebut di atas meniscayakan pembacaan yang kritis dan kontekstual-*bahtsîyyah*, bukan tekstual-*ijtihâdiyyah* yang mengarah pada sikap mental dogmatik, defensif, apologis, dan polemis.

³⁹Shihab, *Islam* ..., 283.

Islam yang teraktualisasikan dalam sejarah, terutama era pasca kenabian tidak boleh dijadikan acuan tanpa telaah yang rasional dan kontekstual. Pada masa kenabian, perang sering kali merupakan pilihan yang wajar, karena tanpanya mustahil akan *survive*. Sebagaimana dikatakan oleh Ahmad Amîn, bahwa pada masa awal Islam, sentimen antar kelompok begitu dominan disebabkan masyarakat belum disatukan di bawah kepemimpinan atau pemerintahan tertentu.⁴⁰ Masyarakat masih lebih suka disatukan pada ikatan-ikatan yang bersifat priomordial, kabilah, klan, dan ikatan darah. Selain itu, kemunculan Islam dengan klaim universalitasnya merupakan ancaman teologis dan ekonomis bagi masyarakat Arab nonmuslim. Untuk ancaman yang terakhir, bahwa seorang nabi, pemimpin keagamaan dalam konteks masa tersebut identik dengan kebesaran dan pengaruh golongan yang berimbang pada iklim dan kekuasaan ekonomi. Karenanya wajar bila terjadi ketegangan (*tension*) dan berlaku hukum rimba.

Pemberian landasan rasioanalitas *burhâni* pada sistem nalar *bayâni*—sebagaimana ide besar al-Jâbirî—akan menciptakan pemaknaan-pemaknaan yang kreatif terhadap konsep jihad, karena otoritas yang hegemonik bukan lagi preseden-preseden masa lampau, akan tetapi realitas (*al-ashl fi al-wâqi' la fi al-nash*) dan kebutuhan zaman. Penafsiran Islam yang humanis lebih melihat realitas dan kenyataan sosial dari pada teks dan orisinalitas masa lalu. Akal tidak lagi berperan mengukuhkan kebenaran teks akan tetapi menjalin relasi yang berkesesuaian (*muthâbaqah*) dengan hukum alam, sosial dan humanitas. Dalam konteks jihad, diakui memang bahwa perang dalam artian fisik merupakan bagian dari jihad, tapi itu bukan satu-satunya dan bisa saja hal tersebut hanya bersifat tentatif sesuai dengan konteks zaman. Jihad sebagai produk budaya harus dimaknai

⁴⁰Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm* (Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyyah, 1950), 225.

secara progresif dengan dihadapkan pada problem kemanusiaan kontemporer. Dalam konteks ini jihad bisa dimaknai secara emansipatoris sebagai upaya perlawanan terhadap peradaban yang destruktif dan penyusunan rencana strategis pemberdayaan masyarakat sipil (*civil society*).⁴¹

Quraish Shihab dalam tafsirnya menyatakan bahwa selaras dengan perkembangan kontemporer, jihad bisa mempunyai bermacam-macam bentuk; memberantas kebodohan, kemiskinan, dan penyakit.⁴² Hal ini selaras dengan pernyataan Dawam Rahardjo bahwa jihad dalam perkembangannya dimaknai sebagai upaya yang terarah dan terus menerus untuk menciptakan perkembangan (*development*) Islam dengan penekanan sarana nonsenjata.⁴³ Ini berarti bahwa era kontemporer mengharuskan adanya penggeseran penekanan makna jihad dari bernuansa fisik kepada seruan untuk berkompetisi secara mental dan intelektual, tidak saja terhadap *the others*, akan tetapi juga terhadap sesama saudara seagama.

Dalam konteks humanisasi keilmuan Islam, kontribusi nalar *‘irfâni* seyogyanya tetap dipertimbangkan, dalam hal-hal yang memang positif. Bagaimanapun, ilmu-ilmu keagamaan (*‘ulûm al-dîn*) sebagai bagian dari ilmu humaniora tentu tidak bisa mengikuti secara total tata kerja ilmu pengetahuan empiris-ilmiah dengan prinsip kausalitasnya. Nalar ijtihad kontemporer idealnya mempertimbangkan secara komprehensif kisi-kisi moral-spiritual dan pengalaman-pengalaman intelektual sekaligus.

Epistemologi al-Qur'an mengajarkan bahwa ilmu pengetahuan tidak "bebas nilai" akan tetapi harus berorientasi pada yang ruhaniah, spiritual, moral serta mempunyai relevansi

⁴¹Zuhairi Misrawi, "Dekontruksi Syari'at; Jalan Menuju Desakralisasi, Reinterpretasi dan Depolitisasi", *Tashwirul Ajskar*, 12 (2002), 22.

⁴²M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1998), 518.

⁴³Rahardjo, *Ensiklopedi* ..., 516.

sosial di samping relevansi intelektual.⁴⁴ Untuk itu Amin Abdullah merumuskan model hubungan sirkuler antara tradisi *bayâni*, *‘irfâni*, dan *burbâni*.⁴⁵ Akan tetapi sebelumnya harus dilakukan *face off* terhadap citra tradisi *‘irfâni* yang telah banyak diselewengkan kelompok-kelompok tarekat yang banyak keluar dari mainstream tradisi tersebut.⁴⁶ Peradaban-peradaban Arab-Islam atau yang berafiliasi kepadanya kebanyakan berada di wilayah timur sering dicitrakan Barat—terlepas dari kontroversi pencitraan ini—dengan feminin, peka secara emosional dan spiritual. Ini tak lepas dari tradisi *‘irfâni* yang tolak ukur serta validitas keilmuannya adalah *universal reciprocity*, empati, simpati, dan *understanding others*.⁴⁷

Catatan Akhir

Berdasarkan paparan di atas, tergambar bahwa humanisasi praksis ajaran Islam mensyaratkan pendekatan yang rasional terhadap ajaran. Hal ini sesuai dengan tawaran al-Jâbirî bahwa sistem nalar Arab-Islam, *bayâni*, yang hegemonik harus dicairkan dan diberi landasan nalar *burbâni*. Otoritas *al-asl* dan otoritas *lafâz* yang hanya berujung pada *taqdîs al-afkâr al-diniyyah* sudah selayaknya digantikan oleh otoritas akal dengan varian teori yang mendekatkan pada realitas humanitis dengan tetap berpijak pada nilai-nilai yang terkandung dalam teks, yakni *maqâshid al-syâri‘ah*.

⁴⁴Nanang Tahqiq, *Dimensi Rasionalitas dan Spiritualitas dalam Ilmu Pengetahuan* (Salatiga: Pustaka Digital Millennials, 2005), 6.

⁴⁵Hubungan sirkuler antara tradisi *bayâni*, *‘irfâni* dan *burbâni* menurut Amin Abdullah ditandai dengan adanya kerja sama antara ketiga tradisi pemikiran tersebut dengan masing-masing memberi masukan dan kritik yang membangun terhadap yang lain. Hal ini dilakukan dalam suasana dialogis, jauh dari eksklusifitas, dominasi dan hegemoni. Lihat M. Amin Abdullah, "al-Ta’wil al-‘Ilmi; Ke Arah Paradigma Penafsiran Kitab Suci," dalam *al-Jami’ah*, 39 (Juli – Desember), 387.

⁴⁶Lihat *Ibid.*, 375..

⁴⁷*Ibid.*, 377 dan 382.

Selain itu, polesan nalar *‘irfâni* dengan “pengalaman” (*experience*) sebagai sumber pengetahuan dan pendekatan yang intersubjektif akan semakin melapangkan proyek Islam humanis. Oleh karenanya, dalam konteks bahasan ini, jihad bisa bermakna perlawanan terhadap segala yang berbau dehumanisme dan secara bersamaan berarti pula menciptakan tatanan kehidupan yang humanitarian (berperikemanusiaan). Dengan praktik tersebut diharapkan pesan Islam sebagai agama yang *rahmatan lil al-‘âlamîn* “tidak jauh panggang dari api”. Semoga!●

Daftar Pustaka

- A. Luthfi al-Syaukanie, “*Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*”, *Paramadina*, Vol. I, No. I, Juli–Desember 1998.
- Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm* (Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyyah, 1950).
- Al-Jâbirî, *al-Dîn wa al-Dawlah wa al-Tathbîq al-Syârî’ah* (Libanon: Markâz Dirâsah al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 1996).
- _____, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabî* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-‘Arabî, 1993).
- _____, *Kritik Pemikiran Islam; Wacana Baru Filsafat Islam*, ter. Burhan (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003).
- _____, *Takwîn al-‘Aql al-‘Arabî* (Libanon: Markâz Dirâsat al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 1989).
- Alwi Shihab, *Islam Inklusif; Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1998).
- Amir Mu’allim, *Mendalami Ide Islam Humanis* (Salatiga: Pustaka Digital Millenials, 2005).
- Carol Kersten, “Review terhadap Buku al-Jâbirî *Arab-Islamic Philosophy; A Contemporary Critique*”, dalam [www.amazon.com.](http://www.amazon.com/), diakses bulan Mei 2003.
- Happy Susanto, “Islam dan Problem Kemanusiaan” *REPUBLIKA*, 8 Agustus 2003.

- Hasan Hanafi dan Muhammad 'Abid al-Jâbirî, *Membunuh Setan Dunia: Meleburkan Timur dan Barat dalam Cakrawala Kritik dan Dialog*, ter. Umar Bukhori (Yogyakarta: Ircisod, 2003).
- Irving M. Copy, *Introduction to Logic*, New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1978.
- John Grier Hibben, *Logic; Deductive and Inductive* (New York, Chicago, Boston: Charles Scribner's Sons, 1905).
- M. Amin Abdullah, "al-Ta'wil al-Ilmi; Ke Arab Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *al-Jami'ah*, Volume 39, Juli-Desember, 2002.
- M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an; Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996).
- M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1998).
- Muhammad 'Abid al-Jâbirî, *Post Tradisionalisme Islam*, ter. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000).
- Nanang Tahqiq, *Dimensi Rasionalitas dan Spiritualitas dalam Ilmu Pengetahuan* (Salatiga: Pustaka Digital Millennials, 2005).
- Pier Paolo Giglioli (ed.), *Language and Social Context* (New York: Penguin Books, 1985).
- Zuhairi Misrawi, "Dekontruksi Syari'at; Jalan Menuju Desakralisasi, Reinterpretasi dan Depolitisasi", *Tashwirul Afskar*, 12, 2002.