

<b>Accepted:</b> Desember 2019	<b>Revised:</b> Januari 2020	<b>Published:</b> April 2020
-----------------------------------	---------------------------------	---------------------------------

## **Etika *Al-Mashlahah*: Studi Pemikiran Moral Mohammad Abed Al-Jabiri**

**Achmad Bahrur Rozi**

Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah Aqidah Usymuni Sumenep, Indonesia

*email: [rozy170180@yahoo.com](mailto:rozy170180@yahoo.com)*

### ***Abstract***

*The point of this study is the thought of Muhammad Abed al-Jabiri about the moral concept in Islam. Al-mashlahah, according to al-Jabiri, is the moral principle of Islam. Al-mashlahah represent the pure principle of Islamic ethics stemming from al-Qur'an and as-Sunnah. This theory based on the principle of utility; good and ugly determined by consequence of act, non action itself. Worthwhile action in al-mashlahah category must be relied on universal of syari'at (taking care of religion, soul, clan, properties, and mind). Al-mashlahah woke up above principle of compatibility between mind activity and teks. Al-mashlahah does not characterizes secular and therefore can be made alternatively to Utilitarianism.*

**Keyword:** *utility, al-mashlahah, mind, revelations, Islamic ethics.*

### **Abstaksi**

Inti dari kajian ini adalah pemikiran Muhammad Abed Al-Jabiri tentang konsep moral dalam Islam. *Al-mashlahah*, menurut Al-Jabiri, adalah prinsip moral Islam. *Al-mashlahah* mewakili prinsip murni etika Islam yang tampak dari Al-Qur'an dan Sunnah. Teori ini didasarkan pada prinsip utilitas; baik dan buruk ditentukan oleh rangkaian perbuatan, bukan perbuatan itu sendiri. Perbuatan yang bermanfaat dalam kategori *Al-mashlahah* harus bergantung pada universalitas syariat (menjaga agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal). *Al-mashlahah* terbangun di atas prinsip kompatibilitas antara aktivitas akal dan teks. *Al-mashlahah* tidak mencirikan sekuler dan karena itu dapat dibuat sebagai alternatif untuk utilitarianisme.

**Kata kunci:** *utilitas, Al-mashlahah, pikiran, wahyu, etika Islam.*

## Pendahuluan

Islam sebagai agama sejak kelahirannya membawa sistem nilai yang khas. Karena itu, al-Qur'an sebagai warisan Islam yang murni pertama-pertama diyakini sebagai kitab moral. Terlebih *as-Sunnah* (sejarah hidup Nabi Muhammad) dalam konteks ini merupakan formulasi lain dari apa yang terdapat dalam al-Qur'an mengenai nilai dan moral. Kedua sumber pokok ajaran Islam ini selalu dijadikan referensi utama oleh umat Islam jika hendak memecahkan berbagai masalah kehidupan, baik yang menyangkut persoalan sosial, politik, ekonomi, budaya, lingkungan maupun yang menyangkut persoalan keagamaan umumnya.

Keberadaan nilai-nilai dasar al-Qur'an dan as-Sunnah dalam etika keberagamaan Islam tidak non-agama yang tumbuh berkembang sebelum hadirnya tawaran Islam. Sebaliknya, kehadiran nilai-nilai tersebut menjadi mitra dialog dalam memperkaya pemikiran Islam yang selanjutnya merangsang lahir dan berkembangnya kajian etika sebagai suatu disiplin tersendiri. Semenjak itu pula kajian tentang etika menunjukkan eksistensinya sebagai ilmu pengetahuan yang telah disistematisasikan dan dispesialisasikan dengan misi restorasi masyarakatnya.

Keterkaitan Islam dengan etika dapat pula dilihat dari ajarannya yang menekankan nilai-nilai yang harus dijadikan pegangan hidup oleh umatnya. Hal ini terutama karena Islam dalam konteks ini selalu berkembang. Islam – dalam kapasitasnya sebagai agama-agama Ibrahim (*Abrahamic religions*) – senantiasa mengacu pada moral yang terpuji, sekalipun berasal dari tradisi-tradisi lain di sekitarnya, serta menerima nilai-nilai terpuji (*makarimul akhlaq*) yang melekat pada tradisi tersebut. Bahkan Islam menganjurkan umatnya untuk menerima *hikmah* (kebijaksanaan) dari manapun asalnya. Keterbukaan Islam untuk menerima kebijaksanaan dari manapun asalnya menyebabkan melimpahnya unsur-unsur eksternal salam pemikiran Islam. Pluralitas nilai tersebut selanjutnya melahirkan berbagai macam mazhab, pendapat, dan cara pandang baik pada wilayah doktrin keagamaan, ilmu pengetahuan, ciri filsafat, prinsip moral, maupun madzhab hukum.

Pluralitas konsep dan pemaknaan tentang prinsip nilai dalam Islam lebih lanjut melahirkan pertanyaan: apakah sebenarnya yang menjadi prinsip nilai yang murni diwariskan Islam? Salah satu tokoh pemikir muslim kontemporer yang mempunyai kegelisahan terhadap persoalan ini adalah Muhammad Abed Al-

Jabiri, seorang pemikir muslim asal Maroko. Pandangan-pandangannya tentang etika Islam tertuang dalam karya utamanya *al-'Aql al-Akhlaqi al-'Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyah li Nuzum al-Qyam fi as-Tsaqafat al-Arabiyah* (Nalar Etika Arab: Analisis Kritis Terhadap Sistem Nilai dalam Kebudayaan Arab). *al-'Aql al-Akhlaqi al-'Arabi* merupakan rangkaian terakhir dari karya besarnya *Naqad al-Aql al-Arabi* (Kritik Nalar Arab) yang terdiri dari 1200 halaman lebih.

### **Biografi Muhammad Abed Al-Jabiri**

#### ***Latar Belakang Pendidikan dan Karya-Karyanya***

Muhammad Abed al-Jabiri lahir 1936 di Figuig (Fekik), bagian tenggara Maroko. Sejarah pendidikannya sebagai intelektual Arab kontemporer dimulai sejak dia lulus dan meraih gelar diploma dari Sekolah Tinggi Arab dalam bidang Ilmu Pengetahuan (*science*). Mengawali karirnya setelah menjadi sarjana dia bekerja pada jurnal *al-'Alam*, yang saat itu menjadi penerbit resmi bagi Partai Istiqlal. Pada tahun 1958 al-Jabiri mulai belajar Filsafat di Universitas Damaskus di Syria, akan tetapi satu tahun kemudian, dia pindah ke Universitas Rabat yang baru saja didirikan. Aktivitas politiknya tidak pernah berhenti, dan pada Juli 1963 dia dipenjara dengan tuduhan melakukan konspirasi menentang negara.

Pada 1964 al-Jabiri mengajar filsafat di tingkat sarjana muda, dan aktif dalam bidang evaluasi serta perencanaan pendidikan. Kemudian pada tahun 1966 bersama Mustafa al-Omari dan Ahmad as-Sattati, dia menerbitkan dua *text book*, yang didesain untuk tahun terakhir bagi para sarjana muda. Salah satunya tentang pemikiran Islam, dan yang lain tentang filsafat. Buku terakhir ini mempunyai dampak yang sangat besar bagi para mahasiswa selama akhir dekade 1960-an dan awal 1970-an. Buku ini menekankan hubungan antara kebudayaan dan masyarakat, serta peran penting yang dimainkan pendidikan dan ilmu pengetahuan dalam konteks masyarakat yang sedang menuju perubahan. Pada 1964 al-Jabiri mengajar filsafat di tingkat sarjana muda, dan aktif dalam bidang evaluasi serta perencanaan pendidikan. Kemudian pada tahun 1966 bersama Mustafa al-Omari dan Ahmad as-Sattati, dia menerbitkan dua *text book*, yang didesain untuk tahun terakhir bagi para sarjana muda. Salah satunya tentang pemikiran Islam, dan yang lain tentang filsafat. Buku terakhir ini mempunyai dampak yang sangat besar bagi para mahasiswa selama akhir dekade 1960-an dan awal 1970-an. Buku ini menekankan hubungan antara kebudayaan dan

masyarakat, serta peran penting yang dimainkan pendidikan dan ilmu pengetahuan dalam konteks masyarakat yang sedang menuju perubahan.

Setelah menyelesaikan ujian negaranya pada tahun 1967 –dengan tesis yang tidak diterbitkan, berjudul *Falsafat at-Tarikh 'inda Ibn Khaldun* (Filsafat Sejarah Ibn Khaldun), di bawah bimbingan M. Aziz Lahbabi- dia mulai mengajar filsafat pada Universitas Mohammad V di Rabat. Pada tahun 1970 dia menyelesaikan studi Ph.D-nya dengan disertasi tentang pemikiran Ibn Khaldun, di bawah bimbingan Najib Baladi. Selama dekade 1970-an, al-Jabiri mulai menerbitkan artikel berkala, tentang pemikiran Islam, yang segera menarik perhatian banyak kalangan intelektual dan akademisi dunia Arab, termasuk ketika dia pertama kali berkunjung ke Levant.<sup>1</sup>

Al-Jabiri adalah intelektual Arab kontemporer yang sangat produktif. Pada tahun 1976, pasca doktoralnya, al-Jabiri mempublikasikan dua jilid buku tentang epistemologi (satu tentang matematika dan Rasionalisme modern, satunya lagi tentang metode empiris dan perkembangan pemikiran ilmiah). Sebelum itu, tepatnya pada 1966, ketika al-Jabiri mengajar filsafat di tingkat sarjana muda dan aktif dalam bidang evaluasi serta perencanaan pendidikan. Bersama dua orang rekannya dia menerbitkan dua text book bagi para sarjana muda. Salah satunya tentang pemikiran Islam, dan yang kedua tentang filsafat yang mempunyai dampak yang besar bagi para mahasiswa selama akhir dekade 1960-an dan awal 1970-an.

Tahun 1980 dia mulai mengumpulkan dan menerbitkan sejumlah artikel yang dia tulis sebelumnya, dan telah dipresentasikan dalam berbagai konferensi tentang filsuf Islam. Judul volume buku tersebut adalah *Nahnu wa at-Turas* (Kita dan Tradisi). Dua tahun kemudian dia menulis karya tentang pemikiran Arab kontemporer, *al-Khitab al-'Arabi al-Mu'ashir: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah* (Wacana Arab Kontemporer: Studi Kritis dan Analitis). Buku ini kemudian disusul dengan tiga volume *magnum opus*-nya yang berjudul *Naqd al-'Aql al-'Arabi* (Kritik Nalar Arab) yang dipublikasikan pada tahun 1984, 1986, dan 1990.<sup>2</sup>

Dari tulisan-tulisannya ini Muhammad Abid al-Jabiri mulai dikenal dengan proyek "Kritik Nalar Arab" (*Naqd al-'Aql al-'Arabi*). Dalam membangun tradisi kritik pada pemikiran Islam, al-Jabiri membutuhkan tak kurang dari dua puluh

<sup>1</sup> Harmaneh, Walid, Pengantar dalam Muhammad Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab Islam* (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. xviii-xix

<sup>2</sup> Ibid, hlm. xix

tahun, sejak awal 1970-an, yang dihabiskan untuk sejumlah buku, di antaranya yang terkenal adalah trilogi “*Naqd al-'Aql al-'Arabi*” (Kritik Nalar Arab). Belakangan, al-Jabiri juga menekuni persoalan hebugan antar Islam dan politik, atau apa yang disebutnya sebagai “*al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi*” (Nalar Politik Arab). Kini tidak hanya tiga volume, karena sudah terbit volume keempat dengan judul *al-'Aql al-Akhlaq al-'Arabi* (Nalar Etika Arab) yang selanjutnya akan menjadi objek kajian tulisan ini.

Dalam seri pertama triloginya, *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, al-Jabiri mengembangkan berbagai konsep dasar yang dipergunakan dalam analisisnya, dengan mengkonsentrasikan analisisnya pada proses-proses historis, baik epistemologis maupun ideologis yang membentuk nalar Arab. Di sini al-Jabiri menegaskan bahwa kerangka referensi pemikiran Arab awal bukanlah priode pra-Islam (Jahiliyah), bukan pula masa Muhammad dan empat pengganti setelahnya, melainkan priode yang disebutnya dengan priode kodifikasi (*tadwin*) pada abad ke-2 H (8 M).

Kesimpulan ini ditindaklanjuti dengan upaya pelacakan atas berbagai gagasan utama yang terdapat dalam pemikiran Arab klasik, dan menyimpulkan bahwa dalam pemikiran Arab Islam terdapat tiga sistem epistemologis: sistem tekstual (*bayani*), gnosis (*'irfani*), dan demonstratif (*burhani*). Sistem epistemologis yang dimaksud al-Jabiri tidak lain merupakan term epistem yang dipahami oleh Michel Foucault; epistem bukan hanya dimaknai sekedar ragam aturan prosedural penelitian semata.<sup>3</sup> Dengan demikian, analisisnya sekaligus melibatkan proses-proses historis, baik epistemologis maupun ideologis, yang memungkinkan terbentuknya ketiga nalar tersebut beserta krisis-krisis yang menyertainya.<sup>4</sup>

Karya kedua yang berjudul *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* dicurahkan untuk menganalisis berbagai sistem epistemologis dalam kebudayaan Arab-Islam. Analisisnya berupaya mengembangkan pelbagai karakteristik dan konsep dasar, yang kemudian diikuti dengan analisis atas berbagai contoh yang sebagian besar diambil dari teks warisan yang dianggap mewakili posisi pemikiran Arab-Islam

---

<sup>3</sup> Ibid, hlm. xxvi-xxvii

<sup>4</sup> Ahmad Baso, *Post-Tradisionalisme Islam* (Yogyakarta; LkiS, 2000), hlm. xxxviii

klasik.<sup>5</sup> Lebih jauh dia berusaha menyingkap struktur internal masing-masing ketiga nalar di atas, lengkap dengan segenap basis epistemologinya. Pada bagian akhir konklusinya, di antaranya al-Jabiri menyatakan bahwa nalar yang diterima umat Islam dan digunakan untuk menafsirkan, menilai, dan memproduksi pengetahuan, tidak lain adalah nalar yang tidak berubah sejak priode kodifikasi.

Nalar ini menjadi dominan dalam bidang keilmuan pokok (*indiginus*), seperti filologi, yurisprudensi, fikih, tafsir (interpretasi, hermeneutika, dan eksegesis), teologi dialektis (*kalam*), dan teori sastra nonfilosofis. Sistem ini muncul sebagai kombinasi dari berbagai aturan dan prosedur untuk menafsirkan sebuah wacana, sekaligus menentukan berbagai prasyarat bagi pembentukan wacana. Karena itu al-Jabiri tidak sependapat dengan pandangan yang dikembangkan oleh mayoritas orientalis dan ilmuwan Islam lainnya yang menyatakan bahwa pergeseran paradigma berbagai ilmu dasar (*indiginus*), dari penekanan pada berbagai prasyarat pembentukan wacana, menuju penekanan pada aturan-aturan interpretasi adalah pengeruh pemikiran dan logika Yunani. Menurutnya, perubahan itu merupakan perkembangan lebih lanjut dari ilmu *Ushul al-Fiqh* (prinsip yurisprudensi). Sebab itu, ia membedakan antara logika *giyas* (silogisme Yunani/Aristotelian) dengan *qiyas* (analogi) ahli fikih dan gramatika Arab.<sup>6</sup>

Pada karya ketiga, *al-'Aql as-Siyasi al-'Arabi*, al-Jabiri menggeser fokus kajiannya dari pembongkaran sistem epistemologi yang membentuk pemikiran Arab menuju sistem epistemologi yang membentuk pemikiran tentang realitas. Karena itu, dia tidak menggunakan sistem klasifikasi yang telah ada sebelumnya, tetapi memperkenalkan beberapa konsep baru sesuai dengan objek kajiannya. Di antaranya dia memanfaatkan sejumlah konsep tentang *imaginaire sociale* (angan-angan sosial), yang bersumber dari pemikiran Prancis modern, sebagai pendukung bagi konsep-konsep yang diderivasi dari pemikiran Arab klasik. Berikutnya al-Jabiri mengembangkan gagasannya seputar tiga konsep: suku (*qabilah*), rampasan perang (*ghanimah*), dan dogma (*aqidah*) yang selanjutnya

---

<sup>5</sup> Harmaneh, Walid, Pengantar dalam Muhammad Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab Islam*, hlm. xxvii

<sup>6</sup> Mohammad Abed al-Jabiri, *Nahnu wa at-Turas: Qira'at Mu'ashirah fi at-Turasina al-falsafi* (Bairut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1993), hlm. 166.

dia mengkaji berbagai manifestasi dari kerangka konseptual ini, khususnya sejak priode akhir perkembangan negara Islam.<sup>7</sup>

Mengamati perkembangan diskursus intelektual di negeri Arab, tampak bahwa nama Muhammad Abed al-Jabiri bukan lagi fenomena dalam negaranya sendiri, Maroko. Intelektual muslim ini menempati posisi garda depan pemikiran Islam kontemporer, sederajat dengan tokoh-tokoh seperti Muhammad Arkoun, Hasan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zayd, Bassam Tibi, Muhammad Imarah, Fatimah Mernesi, dan sederajat nama-nama lainnya.

### ***Karakteristik Intelektual dan Corak Filsafat yang Mempengaruhinya***

Sebagai garda depan pemikir Islam kontemporer, al-Jabiri sudah tentu didukung oleh latar belakang lingkungan intelektual, budaya, dan situasi sosial-politik di sekitarnya. Maroko termasuk salah satu wilayah di negeri *Maghribi* (Islam wilayah Barat), di samping Aljazair dan Tunisia. Negeri di mana al-Jabiri lahir merupakan negeri yang pernah menjadi wilayah protektoriat Perancis. Setelah merdeka, negeri Maroko mengenal dua bahasa resmi, Arab dan Perancis. Menurut satu tesis kaum post-strukturalis, bahwa bahasa menentukan ukuran, bentuk dan kandungan pemikiran seseorang atau kelompok, maka tradisi bahasa Prancis memudahkan para sarjana Maroko mengenal warisan pemikiran yang menggunakan bahasa Prancis.

Di Maroko sendiri sudah muncul sejumlah terjemahan bahasa Arab atas karya-karya kaum post-strukturalis dan post-modernis, seperti karya Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, dan karya Levi Strauss yang keduanya diterbitkan oleh penerbit *al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi* (Pusat Kebudayaan Arab) di Casablanca, Maroko. Sebuah jurnal berbahasa Arab, *Bait al-Hikmah*, terbit di kota yang sama, pernah menurunkan dua edisi khusus masing-masing tentang pemikiran Levi Strauss (edisi keempat, Januari 1987) dan Foucault (edisi pertama, April 1986). Selain itu apresiasi terhadap pemikiran post-strukturalis dan post-modernis juga mengarah pada analisa kritik terhadap tokoh-tokoh kedua aliran pemikiran tersebut. Namun, apresiasi tidak hanya sebatas pada menerjemahkan karya-karya mereka atau mengkaji pemikirannya, apresiasi juga

---

<sup>7</sup> Walid Harmaneh, Pengantar dalam Muhammad Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab Islam* Harmaneh, Walid, Pengantar dalam Muhammad Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab Islam*, hlm. xxxii

mengarah pada aplikasi metodologis post-strukturalis dan post-modernis dalam studi-studi Islam, sebagaimana yang sedang dilakukan al-Jabiri.

Perkenalan al-Jabiri dengan tradisi pemikiran Prancis, bermula sejak ia masih kuliah di Universitas Muhammad al-Khamis, Rabat, Maroko. Saat itu, persisnya pada tahun 1950-an, pemikiran-pemikiran Marxisme sedang berkembang dengan suburnya di wilayah Arab. Ia sendiri sejak saat itu, seperti diakuinya, tumbuh sebagai pengagum Marxisme.<sup>8</sup> Sejumlah literatur Marxisme yang berbahasa Prancis dilahapnya, termasuk karya Karl Marx sendiri dalam terbitan Prancis. Namun, ketika dia mengkaji sejarah pemikiran Islam, keraguannya muncul terhadap efektifitas pendekatan ala-Marxian, saat itu ia sedang membaca karya Yves Lacoste tentang Ibnu Khaldun.<sup>9</sup> Lacoste berupaya membandingkan Karl Marx dengan Ibnu Khaldun, sebelum akhirnya sampai pada kesimpulan bahwa Ibnu Khaldun telah mendahului Marx menyangkut doktrin "Determinasi Sosial" dan "Materialisme Historis". Teknik perbandingan semacam ini, antara tradisi Islam dan tradisi Barat, telah mendorong al-Jabiri mempertanyakan asumsi-asumsi kaum orientalis yang terkesan memaksakan kepentingan mereka dalam mengkaji Islam. Di sini al-Jabiri menitikberatkan kritiknya pada aspek metodologi dan kerangka berpikir kaum orientalis, dan bukan pada detail-detail dan konklusi mereka.

Tulisannya pada tahun 1975 tentang filsafat al-Farabi merupakan eksperimen pertamanya membaca tradisi dengan pendekatan Strukturalisme. Dalam tulisan ini, istilah "*al-manzumah al-marja'iyah*" dan "*al-bunyah al-fikriyyah*" banyak disebut, sebagai terjemahan dari istilah *episteme* yang dipakai kaum strukturalis dan post-strukturalis. Selain itu, al-Jabiri juga mulai mempertanyakan model pembacaan yang mempertautkan pemikiran dan realitas sosial. Meski ia belum merumuskannya dalam bentuk yang lebih solid, namun ia sebenarnya dipengaruhi oleh model pembacaan Foucault yang mengkritik model pendekatan sosiologi pengetahuan yang berambisi mempertautkan antara pemikiran dan realitas sosial-politik, seperti yang kita lihat dalam *The Archaeology of Knowledge* dan *The Birth of the Clinic*. Sementara dalam tulisan tentang filsafat Ibn Sina (muncul pada tahun 1980), al-Jabiri menggunakan kata *hafriyyah* untuk menunjukkan makna arkeologi sebagaimana dipahami Foucault.

---

<sup>8</sup> Muhammad Abed Al-Jabiri, *At-Turats wa al-Hadasah: Dirasah wa Munaqasyah* (Bairut: al-Markaz as-Saqafi, 1991), hlm. 307

<sup>9</sup> Ibid, hlm. 307-308.



Tapi dalam tulisan pengantarnya pada buku yang sama, al-Jabiri dengan tegas menyatakan posisinya dalam membaca tradisi pemikiran Islam. Di situ al-Jabiri membatasi tawaran metodologisnya pada metode strukturalis Prancis semata, yang melihat pemikiran sebagai sebuah sistem yang unsur-unsurnya saling terkait satu sama lain. Yang diajukan al-Jabiri adalah pendekatan "historisitas" (*tarikhiyyah*), "obyektifitas" (*maudu'iyyah*) dan "kontinuitas" (*istimroriyah*). Historisitas dan obyektifitas sama-sama dalam arti *fasl al-qari' 'an al-maqrū'* (pemisahan antara pembaca dan obyek bacaanya), sedangkan kontinuitas berarti *wasl al-qari' 'an al-maqrū'* (menghubungkan pembaca dengan obyek bacaannya).<sup>10</sup>

Setelah merampungkan studinya tentang Ibnu Khuldun, konsentrasi al-Jabiri memang lebih banyak pada persoalan tradisi Arab Islam. Hal tersebut dilakukannya setelah dia banyak menekuni sejumlah teori Barat dalam bidang filsafat ilmu, sejarah filsafat, sosiologi, psikologi, dan psikoanalisa.<sup>11</sup> Dengan mengadopsi pendekatan analisa sejarah, al-Jabiri berupaya untuk mengembalikan watak kesejarahan dari tradisi, yaitu dengan menempatkannya dalam konteks sosial, politik, kultural, dan ideologisnya. Penulis teks misalnya dikaitkan dengan lingkup kesejarahannya dengan maksud untuk mengukur bukan cuma pada tingkat keabsahan logisnya, lebih dari itu adalah keabsahan "kemungkinan historis"-nya. Kemungkinan historis semacam ini akan membantu menjelaskan makna-makna yang dikandung oleh sebuah teks, yakni fungsi sosial politik yang diembannya dalam satu ruang sejarah tertentu.<sup>12</sup>

Dengan begitu, al-Jabiri bisa digolongkan pada kelompok tipologi pemikiran "reformistik" yang menggunakan metode dekonstruksi terhadap tradisi (*turas*), yang dipengaruhi oleh gerakan post-strukturalis Prancis dan tokoh-tokoh post-modernis, seperti Levi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault, Derrida dan Gadamer. Pemikir lain yang menggunakan atau tergolong dalam

---

<sup>10</sup> Ahmad Baso, *Post-Tradisionalisme Islam*, hlm. xxi-xxii.

<sup>11</sup> Muhammad Abed Al-Jabiri, *At-Turats wa al-Hadasah: Dirasah wa Munaqasyah*, hlm. 9.

<sup>12</sup> Abied Shah, Muhammad Aunul dkk, "Kritik Nalar Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik al-Jabiri" dalam M. Aunul A.S (ed.), *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Jakarta: Penerbit Mizan, 2001), hlm. 303.

kelompok ini adalah M. Arkoun, M. Bennis, Abdul Kabir Khatibi, Salim Yafut, Aziz Azmeh dan Hasyim Saleh.<sup>13</sup>

Al-Jabiri adalah sosok pemikir yang sangat mengagungkan akal. Karena itu tidak heran ketika trend Rasionalisme filsafat Islam klasik mencapai puncaknya pada pemikiran Ibnu Rusyd, al-Jabiri meniti jejaknya, baik sebagai landasan legitimatif, maupun –terutama– dengan mengambil semangat intelektualnya. Karenanya, tak salah kiranya kalau dikatakan bahwa kontentum ideologis yang mengarahkan jalan pemikiran al-Jabiri adalah Rasionalisme Averroisme, atau dalam istilah faforitnya: *al-'Aql al-Burhani ar-Rusydi*.<sup>14</sup> Kontentum ideologis (*al-madmun al-aydiyuluji*) inilah yang kita lihat kentara dalam buku-bukunya, termasuk Trilogi Kritiknya.

### **Pemikiran Muhammad Abed al-Jabiri Tentang Sejarah Etika Islam**

Sebagai langkah awal al-Jabiri membedakan antara nilai-nilai tindakan yang dilarang dan dianjurkan oleh al-Qur'an dan hadis dengan karya ilmiah dalam bidang etika Islam. Yang pertama mengambil bentuk perilaku seseorang terhadap etika tertentu, sedangkan yang kedua merupakan karya sistematis yang menformulasikan ajaran moral secara teoritis sesuai dengan metode ilmiah.<sup>15</sup>

Etika dalam pengertian yang pertama sifatnya a-politik karena pada masa Nabi politik bukanlah isu yang signifikan sebagai akibat terpusatnya kekuasaan pada diri Nabi. Mempermasalahkannya berarti melanggar ketaatan atau ingkar (*kufur*) kepada Allah. Jika yang pertama erat kaitannya dengan nilai-nilai dalam bentuk anjuran dan larangan dalam al-Qur'an dan as-Sunnah, maka yang kedua, lebih pada kajian tentang nalar etika yang mengambil objek komentar nalar ini mengenai moral.

Pada konteks yang kedua inilah al-Jabiri mencoba menyingkap lebih jauh etika dari perspektif historis, dan sejauh mana etika ini dipengaruhi struktur nalar yang dikendalikan *epistem* tertentu. Metodologi yang digunakan al-Jabiri sebenarnya bertujuan untuk mencari formulasi asli dari apa yang disebut dengan

<sup>13</sup> A. Lutfi Assyaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer" Jurnal *Paramadina*, (Jakarta), Vol. 2. No. 1, Juli-Desember, 1998, hlm. 64-65.

<sup>14</sup> Abied Shah, Muhammad Aunul dkk, "Kritik Nalar Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik al-Jabiri" dalam M. Aunul A.S (edt.), *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, hlm. 302.

<sup>15</sup> Mohammad Abed al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlaq al-'Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li Nuzum al-Qyam fi as-Tsaqafah al-'Arabiyah* (Bairut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyah, Bairut. 2001), hlm. 535.

etika Islam. Karena itu, sebelum sampai pada pandangannya tentang etika Islam yang murni, terlebih dahulu ia memetakan empat corak warisan pemikiran etika yang mengisi wacana pemikiran etika Islam, yaitu *akhlaq at-ta'ah* (etika ketaatan), *akhlaq as-sa'adah* (etika kebahagiaan), *akhlaq al-fana'* (etika illuminatif), *akhlaq al-muruah* (etika harga diri).

### ***Al-Mashlahah* Sebagai Prinsip Etika Islam**

Setelah panjang lebar membahas asal-usul (*origins*) etika dalam nalar pemikiran Arab, al-Jabiri sampai pada analisis mengenai prinsip etika yang sumbernya murni berasal dari ajaran Islam. Dalam *al-'Aql al-Akhlaq al-'Arabi*, al-Jabiri mengatakan bahwa prinsip etika Islam harus bersumber dari warisan Islam itu sendiri dan prinsip warisan itu adalah al-Qur'an (*wa at-takhalluq bi khuluq al-Qur'an*).<sup>16</sup> Lebih lanjut ia menyimpulkan bahwa nilai sentral dari "etika al-Qur'an" adalah "tindakan yang bermanfaat" (*al-amal as-shalih*). Menurut al-Jabiri,<sup>17</sup> dari asumsi ini ditarik kesimpulan bahwa etika Islam adalah etika tindakan yang bermanfaat (*akhlaq al-amal as-shalih*) atau dengan sebutan lain *al-mashlahah*.

Sumber nilai dalam setiap agama adalah iman terhadap agama tersebut serta mengamalkannya. Di samping itu, dalam Islam, iman tidak hanya berorientasi kepada Allah, tetapi juga pada manusia. Sebab itu, kata iman dan seluruh derivasinya dalam al-Qur'an umumnya bersamaan dengan kata-kata dan ungkapan-ungkapan lain yang mengarah pada aspek sosial dan nilai-nilai kemanusiaan. Dalam al-Qur'an, kata "tindakan yang bermanfaat" (*al-amal as-shalih*) selalu berada di balakang kata iman.

Gabungan iman dan *amal shalih* ini akan dihasilkan nilai keagamaan lain yang diambil dari nilai-nilai yang lebih tinggi dalam setiap agama, yaitu takwa (*taqwa*). Dalam al-Qur'an, takwa menempati posisi yang paling tinggi. Dari konteksnya, kata takwa seluruhnya menunjukkan bahwa kata tersebut tidak hanya berupa nilai yang mengisyaratkan keutamaan (*fadlilah*) yang menghubungkan seorang mukmin dengan Allah, tetapi juga keutamaan yang mengarah pada manusia dan makhluk-makhluk yang lain.

Urgensi amal shalih dapat dilihat dari makna takwa yang mensyaratkan keberadaan amal shalih di samping iman. Dengan kata lain, iman saja bukanlah

---

<sup>16</sup> Ibid, hlm. 594.

<sup>17</sup> Ibid, hlm. 595.

takwa tetapi harus disertai *amal shalih* (tindakan yang bermanfaat). Karena takwa merupakan nilai inti dari setiap agama, yang menjadi karakteristik Islam dalam hal ini adalah iman yang didasari *amal shalih*.

Sejalan dengan asumsi di atas, Dr. Husein Mu'nis mengatakan bahwa al-Qur'an memang bersumber dari Tuhan, tetapi tujuan-tujuan akhirnya adalah untuk kemaslahatan manusia belaka. Setiap ayat al-Qur'an dan Hadis dimaksudkan untuk kebajikan manusia secara mutlak; sisi kemaslahatan itu berlaku tanpa memenangkan manusia yang satu dengan yang lain, kecuali atas asas ketakwaan dan apa yang bisa disumbangsihkan untuk kebajikan umat manusia (*al-birr*).

Menurut Mu'nis, Islam datang untuk kebajikan seluruh umat manusia. Manusia, secara mutlak, merupakan sentral agama (antroposentris). Al-Qur'an memang bersumber dari Tuhan, tapi tujuan-tujuan akhirnya semua diperuntukkan bagi manusia. Sementara itu, Tuhan selamanya tidak butuh akan alam semesta (*ghaniyyun 'ani al-'alamin*). Al-Qur'an secara keseluruhannya, sekalipun berbeda-beda untuk sapaannya, tetap ditujukan sebagai panggilan untuk manusia. Nabi sendiri adalah manusia yang diperuntukkan bagi kemanusiaan secara universal.<sup>18</sup>

Semua ulama Islam berpandangan sama bahwa tidak ada pesan Tuhan yang bersifat sia-sia atau tanpa kandungan kemaslahatan di dalamnya. *Mashlahat* adalah kosa kata Arab yang secara harfiah berarti kebajikan dan kemanfaatan. *Mashlahat* biasanya diartikan sebagai segala sesuatu yang mengandung manfaat. Sebagai lawannya adalah *mafsadat* yang berarti kerusakan. Asal kata kemaslahatan dan turunannya yang identik dalam al-Qur'an terhitung sekitar 267 tempat. Di antara 267 tempat itu 62 kali dengan kata khusus *al-shalihah* atau kebajikan. Kadang-kadang kata *maslahat* juga dipakai dengan menggunakan kalimat *an-naf'u* atau kemanfaatan.<sup>19</sup>

Dalam kamus bahasa Arab *al-mashalah* berarti kemanfaatan yang sebenarnya, dan secara metafor dihubungkan dengan tindakan yang mengandung kemanfaatan. Misalnya ungkapan bahwa perniagaan adalah suatu kemaslahatan, mencari ilmu juga suatu kemaslahatan. Kedua tindakan itu disebut kemaslahatan karena dapat menjadi sebab kemanfaatan baik materil maupun non materil.

<sup>18</sup> Husein Mu'nis, *Dustur Ummat al-Islam* (Undang-undang Umat Islam) Kairo: Dar al-Rasyad, 1998), hlm. 51-52

<sup>19</sup> Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif, Memahami Islam Sebagai Ajaran Rahmat* (Jakarta: LSIP, 2004), hlm. 59.

Maslahat dengan pengertian ini adalah lawan kata dari kerusakan (*al-mafsadah*), sebagaimana juga kemanfaatan dengan kerusakan. Sementara manfaat adalah kenikmatan baik dalam arti produktif maupun repetitif.<sup>20</sup>

Di kalangan pemikir Islam, utamanya pakar hukum Islam, terdapat perbedaan dalam mengartikan maslahat. Al-Ghazali misalnya mendefinisikan kemaslahatan sebagai menarik manfaat atau menolak kesusahan. Namun al-Ghazali memberikan catatan bahwa menarik manfaat dan menolak kesusahan di sini adalah menurut maksud dan tujuan Tuhan, bukan berdasarkan pertimbangan manusia. Secara umum ada lima tujuan syari'at (Tuhan) terhadap manusia: menjaga agama (*hifz ad-din*), menjaga jiwa (*hifz an-nafs*), menjaga akal (*hifz al-'aql*), menjaga keturunan (*hifz an-nasl*), dan menjaga kekayaan (*hifz al-mal*). Jadi segala yang bertujuan untuk menjaga lima prinsip di atas, menurut al-Ghazali, adalah kemaslahatan, begitu juga sebaliknya segala yang berlawanan dengan prinsip-prinsip tersebut adalah kerusakan.<sup>21</sup>

Penekanan al-Ghazali terhadap kemaslahatan adalah teks wahyu, al-Qur'an dan sunnah. Dengan kata lain, yang dimaksud dengan kemaslahatan menurut al-Ghazali adalah apa yang ditetapkan dalam teks al-Qur'an dan hadis itu sendiri, dan berada di luar otoritas akal manusia. Jadi, kemaslahatan baginya, tidak lebih dari apa yang telah dinyatakan oleh teks-teks wahyu di atas. Karena itu, al-Ghazali tidak memasukkan kemaslahatan sebagai bagian dari dalil syari'at, tetapi sebatas keadaan yang relevan (*al-washf al-munasib*).<sup>22</sup>

Teori *al-mashlahah* paling revolusioner diajukan oleh Imam Syatibi (w. 790 H/1388 M) dalam *al-Muwafaqat*-nya. Syatibi adalah tokoh yang berhasil mengawinkan teori-teori Ushul Fiqh dengan konsep *maqashid al-syari'ah* (tujuan-tujuan syari'at) sehingga produk hukum yang dihasilkan lebih hidup dan kontekstual karena mampu mempertautkan antara teks dan konteks.

Menurut Syatibi, Allah menurunkan syariat (aturan hukum) tiada lain adalah untuk mengambil kemaslahatan dan menghindari kerusakan (*jalbul mashalih wa dar'ul mafasid*). Dengan bahasa yang lebih mudah, aturan-aturan hukum yang Allah tentukan hanyalah untuk kemaslahatan manusia itu sendiri.

---

<sup>20</sup> Husein Hamid Hasan, *Fiqh al-Mashlahah wa Tatbiqatuhu al-Mu'ashirah* (Saudi Arabia: Al-Ma'had al-Islam li al-Buhus wa at-Tadrib, 1993), hlm. 11.

<sup>21</sup> Ibid, hlm. 11.

<sup>22</sup> Ibid, hlm. 13.

Syatibi kemudian membagi kemaslahatan menjadi tiga bagian penting yaitu *dharuriyyat* (primer), *hajiyyat* (skunder) dan *tahsinat* (tersier, lux).

*Maqashid* atau *Maslahat Dharuriyyat* adalah sesuatu yang mesti adanya demi terwujudnya kemaslahatan agama dan dunia. Apabila hal ini tidak ada, maka akan menimbulkan kerusakan bahkan hilangnya hidup dan kehidupan.<sup>23</sup> Contoh dalam hal ini adalah seperti makan, minum, shalat, puasa dan ibadah-ibadah lainnya. Ada lima prinsip yang digolongkan pada *maslahat* atau *maqashid dharuriyyat* yaitu: agama (*al-din*), jiwa (*al-nafs*), keturunan (*an-nasl*), harta (*al-mal*) dan akal (*al-aql*).<sup>24</sup> Perbedaannya dengan yang dikemukakan al-Ghazali adalah pada urutannya saja. Susunan menurut al-Ghazali adalah; agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

Cara kerja dari kelima *dharuriyyat* di atas adalah masing-masing harus berjalan sesuai dengan urutannya. Menjaga agama harus lebih didahulukan daripada menjaga yang lainnya; menjaga jiwa harus lebih didahulukan dari pada menjaga akal dan keturunan begitu seterusnya.

*Maqashid* atau *mashlahat hajiyyat* adalah sesuatu yang sebaiknya ada agar dalam melaksanakannya leluasa dan terhindar dari kesulitan. Kalau sesuatu ini tidak ada, ia tidak akan menimbulkan kerusakan atau kematian hanya saja akan mengakibatkan kesukaran dan kesempitan. Adanya keringanan dalam masalah ibadah seperti shalat *jama* dan *qashar* bagi *musafir* adalah salah satu contohnya.

*Maqashid* atau *mashlahat tahsinat* adalah sesuatu yang sebaiknya ada demi sesuainya dengan keharusan akhlak yang baik atau dengan tuntunan adat. Ada atau tidak adanya tidak akan menimbulkan kerusakan dan juga tidak akan menimbulkan kesulitan dalam melaksanakannya, tetapi hanya dinilai tidak pantas dan tidak layak menurut ukuran tatakrama dan kesopanan.<sup>25</sup>

Jika para pemikir di atas melihat kemaslahatan dari sudut pandang legal formal, maka secara lebih khusus, al-Jabiri memposisikan kemaslahatan sebagai seperangkat prinsip beretika yang murni bersumber dari Islam. Dengan mengutip pandangan Ibnu ‘Abdissalam, al-Jabiri mengertikan *al-mashlahah* sebagai kenikmatan dan kebahagiaan termasuk sarana (penyebab) pada kenikmatan dan

---

<sup>23</sup> Abu Ishaq Ibrahim As-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, ed. M. Muhyi ad-Din ‘Abd al-Hamid (Kairo: Matba’at Muhammad ‘Ali Subayh, 1970), hlm. 7.

<sup>24</sup> Ibid, hlm. 8.

<sup>25</sup> Ibid, hlm. 9.

kebahagiaan, begitu juga sebaliknya *mafsadah*.<sup>26</sup> Tidak ada perbedaan mendasar antara konsep *mashlahah* dan *mafsadah* yang dikemukakan al-Jabiri dengan konsep *mashlahah* dan *mafsadah* yang dipahami pada wilayah legal formal (fikih). Keduanya masih berkisar pada kaidah yang populer "menarik kemanfaatan dan menolak kerusakan" (*jalb al-mashalih wa dar'u al-mafasid*).

Secara umum, al-Jabiri membedakan tiga model kemaslahatan bagi manusia: kemaslahatan manusia di dunia, kemaslahatan manusia di akhirat, dan kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat sekaligus. Mengenai kriteria kemaslahatan dunia, termasuk unsur-unsur yang merusak kemaslahatan tersebut, menjadi tugas akal budi untuk menentukannya. Kemaslahatan-kemaslahatan tersebut dapat diketahui berdasarkan kebutuhan (yang bersifat rasional), eksperimen, tradisi, dan praduga-praduga yang mempunyai kemungkinan benar. Jika indikasi semacam itu tidak ditemukan, maka kemaslahatan dapat ditelusuri lebih jauh melalui dalil-dalil yang ada.

Di sini tugas akal sangat sentral, yaitu untuk mengetahui kemaslahatan dan kerusakan mana yang lebih utama dengan pertimbangan tidak ada ketentuan teks (wahyu) yang mengaturnya. Terkecuali dalam bidang ritual, hukum menurut al-Jabiri, seharusnya dibangun berdasarkan pertimbangan-pertimbangan rasional. Tidak berhenti sebatas bermanfaat atau merugikan, lebih dari itu perlu diketahui apakah tindakan itu baik atau buruk.<sup>27</sup>

Kemaslahatan dunia dan akhirat sekaligus telah ditentukan oleh syari'at yang dalil-dalilnya diambil dari Al-Qur'an, Sunnah, *Ijma'* (konsensus), dan *Qiyas* (analogi). Kemaslahatan-kemaslahatan tersebut terbagi ke dalam tiga kategori: *pertama*, kemaslahatan-kemaslahatan yang diperkenankan Allah (*mubah*). *Dua*, kemanfaatan yang disukai (*sunnah*). *Tiga*, kemaslahatan yang diwajibkan (*wajib*). Sebaliknya, kerusakan (*mafsadah*) ada dua macam: *pertama*, kerusakan-kerusakan yang tidak disukai Allah (*makruh*). *Dua*, kerusakan-kerusakan yang diharamkan Allah (*haram*). Hal-hal yang wajib dan disenangi (*sunnah*) dibedakan menjadi tujuan dan sarana (*maqasid* dan *wasail*), begitu juga hal-hal yang tidak disenangi dan diharamkan ada dua, tujuan dan sarana. Di dalam sarana tersebut terdapat tujuan-tujuan hukum. Sarana untuk mencapai tujuan yang lebih utama adalah sarana yang lebih utama, dan sarana pada tujuan yang lebih rendah

<sup>26</sup> Mohammad Abed al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlaq al-'Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li Nuzum al-Qyam fi as-Tsaqafah al-'Arabiyyah*, hlm 598.

<sup>27</sup> Ibid, hlm. 600.

adalah sarana yang lebih rendah. Jadi, sarana-sarana itu memiliki hirarki sesuai tingkat nilai kemanfaatan dan kerusakannya.

Di luar kemaslahatan-kemaslahatan yang sudah menjadi ketentuan teks, kelima kategori kemanfaatan dan kerusakan di atas menjadi norma-norma yang melandasi hukum Islam yang tidak ditetapkan oleh teks. Wilayah ini menjadi wilayah kerja akal tentu dengan mempertimbangkan aspek-aspek kemanfaatan dan kerugiannya. Solusi hukum untuk sebuah kasus hukum yang tidak ada ketentuan teksnya harus tetap memiliki salah satu dari kelima kategori; wajib (*wajib*), sunnah (*mandub*), dibolehkan (*mubah*), dilarang (*haram*), dan tidak disukai (*makruh*). *Wajib* menggambarkan pekerjaan yang bila dilakukan akan mendapatkan pahala, dan bila ditinggalkan berdosa.<sup>28</sup>

Nilai kedua, *sunnah*, menggambarkan tindakan yang pelaksanaannya mendapatkan pahala, tetapi tidak berdosa jika ditinggalkan. Tujuan dari nilai ini adalah untuk mendorong kesalehan, karena itu tidak melaksanakannya tidak dianggap melanggar hukum. Nilai ketiga adalah *mubah* yang jika dikerjakan atau ditinggalkan sama-sama diperbolehkan. Tidak ada pahala atau hukuman dalam menjalankan atau meninggalkan pekerjaan tersebut. Kategori keempat adalah pekerjaan *haram* yang jika dilakukan akan berdosa. Kategori kelima tindakan *makruh*, yaitu tindakan yang berpahala apabila ditinggalkan, tetapi tidak sampai berdosa jika dilakukan.<sup>29</sup>

Dari kelima kategori di atas, *mubah* mendapat perhatian khusus karena sifatnya yang netral, mengerjakan atau meninggalkan tindakan ini sama sekali bukan sesuatu yang terpuji ataupun tercela. Syatibi memiliki analisis dan taksonomi baru mengenai *mubah*. Tindakan yang berkategori *mubah* menurutnya dapat dikelompokkan menjadi dua bagian, yang masing-masing terbagi lagi menjadi dua sub-kategori. Bagian pertama adalah tindakan yang dalam skala sempit berstatus *mubah*, namun ketika tindakan itu menjadi sesuatu yang dibutuhkan dalam skala yang lebih luas, maka akan menjadi *sunnah* atau *wajib*. Bagian kedua adalah tindakan yang dalam skala kecil berstatus *mubah*, tetapi ketika tindakan itu merugikan dalam skala yang lebih luas, maka tindakan itu menjadi *makruh* atau *haram*.

---

<sup>28</sup> Weal B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam, Pengantar untuk Usul Fiqh Mazhab Sunni* (Jakarta: Rajawali Pers, 2000), hlm. 59.

<sup>29</sup> Ibid, hlm. 60-61.



Dari dua pembagian ini kemudian melahirkan empat sub-kategori. *Pertama*, tindakan yang pada dasarnya *mubah*, namun secara keseluruhan bisa menjadi *sunnah*. Pengadaan sandang, pangan, dan papan, misalnya, dalam batas-batas tertentu berstatus *mubah*. Tetapi ketika ia selamanya dianggap sesuatu yang bebas secara kategoris, maka tindakan semacam itu merupakan pelanggaran terhadap apa yang oleh hukum dipandang sebagai *sunnah*. *Kedua*, tindakan yang pada awalnya berstatus *mubah*, namun pada skala yang lebih luas menjadi *wajib*. Misalnya, suami boleh tidak melakukan hubungan suami istri dalam jangka waktu tertentu, sebuah pilihan yang tidak dilarang. Namun, jika semua laki-laki memutuskan untuk tidak melakukan hubungan suami istri, maka tindakan semacam itu tidak lagi berstatus *mubah* karena mengganggu kategori tujuan universal (*kully daruriyyat*) yang menghendaki terjaganya keturunan.

*Ketiga*, tindakan yang dalam batas-batas tertentu berstatus *mubah* tetapi dalam skala besar menjadi *makruh*, misalnya keharusan untuk menikah. *Keempat*, tindakan yang pada saat tertentu berstatus *mubah*, namun dalam kerangka yang lebih luas ia menjadi *haram*.<sup>30</sup> Jadi, garis yang membedakan antara tindakan *mubah* atau tidak (dalam hal ini, *sunnah*, *wajib*, *makruh*, dan *haram*) adalah faktor kadar dan frekuensi kemanfaatan atau kerusakan dari suatu tindakan.

Begitu juga tindakan-tindakan *sunnah* dan *makruh* dapat dianalisa dengan taksonomi serupa, seperti tindakan *sunnah* yang dalam kadar tertentu menjadi *wajib*. Demikian juga tindakan yang dipandang *makruh* dalam kadar tertentu bisa menjadi *haram*. Dengan demikian, *sunnah* adalah pelengkap dari *wajib*, seperti halnya *makruh* merupakan pelengkap dari *haram*. Sementara itu, *mubah*, berdasar pada analisis Syatibi, merupakan pelengkap dari keempat norma yang lain.<sup>31</sup>

Sejalan dengan pembagian tiga kemanfaatan di atas, maka tindakan manusia juga dibedakan menjadi tiga macam: *pertama*, tindakan yang menyebabkan kemanfaatan dan kerugian di dunia. *Kedua*, tindakan yang menyebabkan kemanfaatan dan kerugian di akhirat. *Ketiga*, tindakan yang menyebabkan kemanfaatan dan kerugian di dunia dan akhirat. Tindakan yang bisa menyebabkan kemanfaatan diperintahkan, dan perintah itu semakin kuat sesuai dengan tingkat kebaikan dan kebenaran. Sebaliknya, tindakan yang

<sup>30</sup> Abu Ishaq Ibrahim As-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, hlm. 70-80.

<sup>31</sup> *Ibid*, hlm. 92

menyebabkan kerugian dilarang, dan larangan itu semakin kuat sesuai dengan intensitas keburukan dan kejelekannya.

Sementara kemanfaatan dan kerugian berdasarkan hakikatnya diklasifikasikan menjadi empat macam: kenikmatan dan penyebab kenikmatan, kebahagiaan dan penyebabnya. Begitu juga kerusakan ada empat: kepedihan dan penyebabnya, kesedihan dan penyebabnya. Kedua kemanfaatan dan kerusakan ini ada yang bersifat duniawi dan ukhrawi.

Berbeda antara kemanfaatan dan kerusakan dalam dirinya sendiri dengan hal yang menyebabkan kemanfaatan dan kerusakan. Bisa saja sesuatu yang menyebabkan kemanfaatan itu merusak tetapi dianjurkan atau diperbolehkan. Kerusakan itu dianjurkan karena sifatnya sebagai sebab bagi kemanfaatan, seperti potong tangan, “jihad”, dan sanksi-sanksi syari'at lainnya yang pada dasarnya bertujuan untuk mempertahankan jiwa. Hal-hal yang merusak tersebut diwajibkan oleh syari'at untuk mencapai kemanfaatan yang sebenarnya. Disebut dengan kemanfaatan karena bisa menjadi penyebab kemanfaatan.

Demikian juga sebaliknya, mungkin saja sesuatu yang menyebabkan kerusakan adalah kemanfaatan karena itu dilarang oleh syari'at. Kemanfaatan itu dilarang karena menjadi sebab kerusakan dan kerugian yang sesungguhnya. Misalnya usaha untuk mendapatkan kenikmatan yang *haram*, *syubhat* (tidak jelas), *makruh*, dan kesenangan-kesenangan dengan meninggalkan kesulitan-kesulitan yang diwajibkan dan dianjurkan. Seperti penyebab kemanfaatan di atas, disebut kerusakan karena menjadi penyebab kerusakan.

Jadi, menurut al-Jabiri, apa yang disebut dengan kemanfaatan dan kerusakan murni, yaitu keadaan yang dalam dirinya sendiri bermanfaat dan merusak jumlahnya sangat sedikit. Sebagian besar mengandung hal-hal yang bermanfaat dan merugikan sekaligus. Al-Jabiri tidak memberikan contoh lebih konkrit tentang bentuk-bentuk kemanfaatan dan kerusakan murni (*mashlahah wa mafsadah li zatiha*).

Dari asumsi ini, manusia hanya diminta pertanggungjawabannya dari masalah-masalah yang bersumber dari akibat tindakan dan usaha manusia sendiri. Kriteria pahala dan dosa hanya berkaitan dengan tindakan yang dilakukan secara sengaja, dan itu tidak terjadi kecuali secara langsung atau sebagai sebab. Karenanya, dalam Islam, orang yang tertimpa musibah bukan karena usaha sadarnya tidak mempunyai konsekuensi apapun. Sebaliknya, sabar menerima keadaan itu akan diberi pahala karena sabar. Tetapi musibah yang

diakibatkan oleh suatu tindakan yang dilakukan secara sadar, jika berakibat pada keburukan akan diminta pertanggungjawabannya di dunia maupun akhirat.

Mengenai sifat-sifat nilai yang statusnya netral, al-Jabiri mengatakan : “Sifat-sifat alamiah itu netral. Artinya, tidak ada konsekuensi dosa dan pahala mengenai hal itu. Semua sifat yang berkaitan dengan watak seseorang yang tidak disebabkan oleh usaha manusia seperti ketampanan, postur tubuh, perangai terpuji, keberanian, kedermawanan, sifat malu, kesemangatan, agresifitas, dan kecerdasan tidak dituntut pertanggungjawabannya, termasuk keutamaan dan kemulyaannya, karena bukan sifat yang dihasilkan oleh tindakan manusia. Ganjaran, pahala dan dosa, hanya buah dari tindakan yang disengaja. Demikian juga seluruh sifat atau karakter jelek yang bukan tindakan yang disengaja tidak ada pahala dan dosa karenanya, seperti tampang jelek, bodoh, sifat tercela, penakut, rakus, tamak, cenderung pada sifat-sifat yang hina, bengis, dan sebagainya. Orang yang mengarahkan sifat-sifat ini pada hal-hal yang dilarang syari’at, maka dia tidak dihukum karena sifat-sifat itu jelek, tetapi karena tindakannya yang jahat. Begitu juga, siapapun yang melawan sifat-sifat ini dan bertindak sesuai dengan ketentuan syari’at, akan diberi pahala karena kesadarannya menghindari sifat-sifat tersebut, bukan karena secara esensial sifat-sifat itu jelek”.<sup>32</sup>

### **Konsep Nilai dan Motivasi Tindakan Moral Dalam Teori Etika al-Jabiri**

Setidaknya terdapat dua aliran dalam kajian nilai, yakni aliran Naturalisme dan aliran non-Naturalisme. Bagi Naturalisme, nilai adalah sejumlah fakta, karenanya setiap keputusan nilai dapat diuji secara empirik. Sementara bagi non-Naturalisme, nilai tidak sama dengan fakta. Artinya, fakta dan nilai adalah dua hal yang berbeda dan secara absolut tidak tereduksi satu sama lain. Oleh karena itu, nilai tidak dapat diuji secara empirik.<sup>33</sup>

Dengan menganggap nilai sebagai fakta, maka bagi Naturalisme sifat prilaku yang baik dan sifat prilaku yang buruk menjadi indikator untuk memberikan predikat kepada seseorang sebagai berperilaku baik atau tidak baik.

---

<sup>32</sup> Mohammad Abed al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlaq al-'Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyah li Nuzum al-Qyam fi as-Tsaqafah al-'Arabiyah*, hlm. 601-602.

<sup>33</sup> Paul W. Taylor, 1967, *Problems of Moral Philosophy and Introduction to Ethics* (California: Dickenson Publishing Company, 1967), hlm. 355-356.

Di samping itu, akibat setiap tindakan juga menjadi indikator untuk menetapkan perbuatan seseorang itu baik atau tidak baik. Jadi keputusan nilai, menurut Naturalisme bersifat ungkapan faktual, sehingga dapat diuji secara empirik.

Sebaliknya, bagi non-Naturalisme, nilai bersifat normatif karena itu bukan fakta. Dengan demikian, keputusan nilai pada kelompok ini tidak dapat diketahui melalui uji empirik, tetapi hanya dapat diketahui melalui apa yang disebut dengan intuisi moral (*moral intuition*) yang dimiliki manusia, yaitu kesadaran langsung akan adanya nilai murni seperti benar atau salah dalam setiap perilaku, objek atau seseorang.<sup>34</sup>

Dua pandangan lain dalam mempresentasikan kajian tentang nilai, yaitu pandangan teleologis dan pandangan deontologis. Teleologis merupakan sistem pemikiran filsafat moral dalam menetapkan suatu perbuatan tentang baik dan buruk sama sekali ditentukan pada nilai instrinsik dari konsekuensi perbuatan tersebut. Sebaliknya, bagi deontologis, untuk menetapkan sesuatu perilaku itu baik atau tidak baik sama sekali tidak ditentukan pada nilai instrinsik dari konsekuensi perbuatan yang dilakukan, tetapi pada perbuatan itu sendiri.<sup>35</sup>

Deontologis dan *prima facies duties* dapat digolongkan pada non-naturalisme, sementara teleologis dan Utilitarianisme masuk dalam kerangka Naturalisme. Jika bagi deontologis suatu tindakan itu benar karena perbuatan itu sendiri, maka bagi teleologis dan Utilitarianisme tindakan itu karena akibat (*consequences*) dari tindakan. Sehingga bisa dikatakan juga bahwa jika pada deontologis nilai moral dari suatu tindakan itu bersifat instrinsik, maka pada Utilitarianisme bersifat ekstrinsik (Taylor, 1967: 356).<sup>36</sup> Dengan demikian dapat dikatakan bahwa nilai ekstrinsik suatu perbuatan sangat tergantung pada nilai instrinsik dari pengaruhnya.

Sebaliknya bagi deontologis, nilai moral suatu perbuatan bersifat instrinsik, yang berarti suatu perbuatan dapat diketahui baiknya tanpa memperhatikan bagaimana bentuk konsekuensi dan relasinya terhadap yang lain. Untuk menetapkan nilai itu instrinsik di antaranya adalah apabila sesuatu itu diinginkan atau diusahakan karena sesuatu itu sendiri atau karena tujuan yang ada dalam

---

<sup>34</sup> Ibid, hlm. 365.

<sup>35</sup> Ibid, hlm. 213

<sup>36</sup> Ibid, hlm. 365.

dirinya, atau bernilai dalam dirinya sendiri.<sup>37</sup> Immanuel Kant adalah tokoh paling terkemuka pada kelompok ini yang menetapkan prinsip yang disebutnya dengan *autonomy*<sup>38</sup> dan *heteronomy*<sup>39</sup> dalam menetapkan moralitas.

Memposisikan al-Jabiri dalam konteks pemetaan di atas, maka secara teoritis akan tampak pemikirannya tentang nilai bertolak belakang dengan pandangan non-Naturalis karena menjadikan akibat tindakan sebagai tolok ukur untuk menetapkan suatu tindakan itu baik atau tidak baik. Ini berarti pula kecenderungan pemikiran nilainya lebih cenderung pada Naturalisme. Kecenderungan teori etika al-Jabiri pada Naturalisme jelas terlihat pada

---

<sup>37</sup> Charles, A. Baylis, "Grading, Values and Choice" dalam Paul W. Taylor, *Problems of Moral Philosophy and Introduction to Ethics*, hlm. 443.

<sup>38</sup> Maksud *autonomy* menurut Kant adalah otonomi kehendak (*the autonomy of the will*) di mana seseorang sebagai makhluk rasional dan berbudi melakukan tindakan moral atas dasar kehendak (*the will*) yang telah menjadi ketetapan bagi dirinya untuk melakukan perilaku moral. Dengan konsep ini pula seseorang melakukan perilaku moral berdasarkan ketentuan yang dibuat oleh otonomi kehendak manusia itu sendiri sebagai pembuat hukum universal. Perilaku moral yang dilakukan oleh seseorang dengan demikian bukan didesak oleh kepentingan atau kecenderungan lain seperti ditemukan pada apa yang disebut dengan *heteronomy*. Bagi Kant, prinsip *autonomy* ini telah menjadi prinsip dasar moral dan hukum moral, terutama dalam konteks kategoris imperatif sebagai bentuk tertinggi motivasi manusia berperilaku moral tanpa diikuti yang lainnya. Immanuel Kant, "Fundamental Principles of the Metaphysic of Moral", dalam Paul W. Taylor (ed), *Problem of Moral Philosophy an Introduction to Ethics*, hlm. 256.

<sup>39</sup> *heteronomy* atau juga disebut dengan *heteronomy of the will* menurut Kant adalah suatu prinsip moral di mana perilaku moral muncul dari luar kehendak (*the will*) manusia yang biasanya terkait dengan kecenderungan-kecenderungan atau konsep-konsep dasar rasio. Dengan kata lain, suatu perilaku moral dilakukan karena berbagai hal lain di luar kehendak (*the will*) manusia itu sendiri, meskipun tujuan moralnya adalah untuk kesempurnaan diri sendiri. Pada prinsip ini, menurut Kant, kehendak tidak menjadikan dirinya sebagai ketetapan (*the law*), tetapi ketetapan itu diberikan oleh objek tertentu melalui hubungannya dengan kehendak (*the will*). Hal seperti inilah yang menjadikan prinsip ini hanya dalam bentuk hipotesis imperative. Ibid, hlm. 257.

pandangannya tentang kemaslahatan sebagai prinsip etika Islam yang menekankan kemanfaatan dalam menentukan nilai baik dan buruk.

Seperti telah dijelaskan, al-Jabiri membedakan tiga macam kemanfaatan, yaitu: kemanfaatan *duniawi*, kemanfaatan *ukhrawi*, dan kemanfaatan *duniawi* dan *ukhrawi*. Ketiga kemanfaatan ini berpengaruh pada tiga kriteria manusia dalam bertindak: *pertama*, tindakan yang menyebabkan kemanfaatan dan kerugian di dunia. *Kedua*, tindakan yang menyebabkan kemanfaatan dan kerugian di akhirat. *Ketiga*, tindakan yang menyebabkan kemanfaatan dan kerugian di dunia dan akhirat.<sup>40</sup> Berdasarkan kriteria tindakan ini ditentukan nilai dari akibat suatu tindakan, tindakan itu baik apabila berakibat pada kemanfaatan, sebaliknya tindakan itu buruk jika berakibat merugikan. Dari kemanfaatan dan kerusakan yang diakibatkan suatu tindakan menurut al-Jabiri kemudian akan terungkap baik dan buruk, manfaat dan bahaya, bagus dan jelek. Berarti pula apa yang disebut nilai etis bagi al-Jabiri bersifat ekstrinsik, yaitu konsekuensi perbuatan yang dilakukan, bukan perbuatan itu sendiri.

Al-Jabiri tetap mengakui keberadaan baik dan buruk yang memiliki nilai instrinsik. Namun, seperti dikatakannya, kebaikan dan keburukan yang berupa manfaat dan kerugian yang hakiki, yakni hal-hal yang dalam dirinya bermanfaat dan merugikan, jumlahnya tidak banyak, dan sebagian besar mengandung hal-hal yang bermanfaat dan merugikan sekaligus. Argumentasi al-Jabiri adalah sabda Nabi yang mengatakan bahwa: "*Surga itu tertutup oleh hal-hal yang tidak menyenangkan dan neraka tertutup oleh kesenangan-kesenangan syahwati*". Kejelekan itu merusak karena keberadaannya menyusahkan dan tidak disukai, sementara *syahwat* merupakan kemanfaatan karena keberadaannya sebagai kenikmatan yang diinginkan. Manusia tentu akan lebih mengutamakan hal-hal yang lebih bermanfaat daripada yang merusak. Sebaliknya, manusia akan menghindari hal-hal yang merusak daripada yang bermanfaat.<sup>41</sup>

Al-Jabiri mengatakan bahwa baik dan buruk yang bersumber dari sifat-sifat alamiah sifatnya netral, termasuk semua sifat yang berkaitan dengan tabiat bawaan seseorang, dan bukan karena hasil usaha sadar. Sifat perilaku terpuji juga sifat tabiat yang tercela dari seseorang tidak berkonsekuensi etis sebelum sifat dan watak tersebut diarahkan secara sadar pada suatu tindakan yang akan

<sup>40</sup> Mohammad Abed al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlaq al-'Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li Nuzum al-Qyam fi as-Tsaqafah al-'Arabiyah*, hlm. 600.

<sup>41</sup> Ibid, hlm. 602.

berakibat pada kemanfaatan atau kerusakan.<sup>42</sup> Dari sini nampak kecenderungan al-Jabiri pada Naturalisme yang mengutamakan akibat sebagai ukuran dalam menetapkan nilai etis suatu tindakan.<sup>43</sup>

Pandangan ini didukung oleh pandangan bahwa di dalam Islam kriteria pahala dan dosa dikaitkan dengan tanggung jawab seseorang terhadap tindakannya yang dilakukan dengan sengaja dan penuh kesadaran.<sup>44</sup> Dengan demikian perilaku atau tindakan seseorang yang tidak dilakukan secara sadar seperti lupa atau gila tidak mempunyai konsekuensi etis apapun, baik dalam hubungannya dengan Tuhan atau dengan sesama manusia. Dari sini sebenarnya pandangan nilai al-Jabiri lebih pada pengakuan bahwa “baik” dan “buruk” tidak mempunyai nilai dalam dirinya sendiri (ekstrinsik).

Sinyalemin ke arah ini secara tegas diungkapkan oleh al-Jabiri ketika menjelaskan *mashlahat* dan *mafsadat*. Menurutnya, mungkin saja sesuatu yang menyebabkan kemanfaatan merusak tetapi dianjurkan atau diperbolehkan. Kerusakan itu dianjurkan karena sifatnya sebagai sebab bagi kemanfaatan. Sesuatu yang merusak tersebut diwajibkan oleh syari'at untuk mencapai kemanfaatan yang sebenarnya. Disebut kemanfaatan karena bisa menyebabkan kemanfaatan. Demikian juga sebaliknya, bisa saja sesuatu yang menyebabkan kerusakan adalah kemanfaatan karena itu dilarang oleh syari'at. Kemanfaatan itu dilarang karena dapat menyebabkan kerusakan dan kerugian yang

---

<sup>42</sup> Ibid, hlm. 600.

<sup>43</sup> Istilah “pramoral” yang dikemukakan oleh K. Bertens mungkin bisa lebih menjelaskan maksud al-Jabiri mengenai netralitas sifat-sifat alamiah atau sifat-sifat bawaan. Seperti dikatakan Bertens, dalam arti tertentu nilai moral bukan merupakan suatu kategori nilai tersendiri di samping kategori-kategori nilai yang lain. Setiap nilai dapat memperoleh suatu bobot moral, jika diikutsertakan dalam tingkah laku moral. Kejujuran, misalnya, merupakan suatu nilai moral, tapi kejujuran itu sendiri kosong jika tidak diterapkan pada nilai-nilai lain yang bersifat praktis. Karena itu, terdapat istilah yang disebut dengan “pramoral” yang mendahului tahap moral. Nilai-nilai di atas bisa mendapat bobot moral karena diikutsertakan dalam tingkah laku moral. K. Bertens, *Etika*, (Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 2002), hlm. 142-143.

<sup>44</sup> Mohammad Abed al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlaq al-'Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li Nuzum al-Qyam fi as-Tsaqafah al-'Arabiyah*, hlm. 603.

sesungguhnya.<sup>45</sup> Dengan kata lain, dari *mashlahah* dan *mafsadah* akan terungkap baik dan buruk, manfaat dan bahaya, bagus dan jelek.

Jika akibat suatu perbuatan dijadikan sebagai indikator bagi kriteria baik dan buruk, otomatis pandangan al-Jabiri tentang kemanfaatan dan kerusakan berada pada posisi Naturalisme. Demikian juga dilihat dari persepektif perbedaan antara teleologis dan deontologis, teori nilai yang diajukan al-Jabiri bisa diposisikan pada sistem teleologis karena jelas-jelas menetapkan baik dan buruk suatu tindakan berdasarkan nilai instrinsik dari konsekuensi suatu perbuatan. Dengan demikian, teori kemaslahatan al-Jabiri mengakui bahwa baik (*right*) mendahului baik (*good*) yang berarti bahwa setiap perbuatan yang dinilai benar juga merupakan perbuatan yang baik.

Di sini perlu dijelaskan apa yang dimaksud nilai instrinsik menurut al-Jabiri. Berbeda dengan Utilitarianisme dan aliran teleologis yang, al-Jabiri tidak meletakkan kebahagiaan sebagai nilai instrinsik, tetapi ditetapkan oleh Tuhan di dalam teks-teks kitab suci yang diwahyukannya. Tugas akal budi manusia menurut al-Jabiri adalah menginterpretasi tujuan-tujuan Tuhan dalam teks tersebut. Kemanfaatan dan kerusakan menurutnya tidak bisa dilepaskan dari pertimbangan-pertimbangan tersebut.

Karena itu, yang penting dari al-Jabiri adalah argumen bahwa akal merupakan prinsip dari etika.<sup>46</sup> Akal manusia memiliki kemampuan untuk menjelaskan hakikat kemaslahatan yang diinginkan Tuhan dalam kitab suci, termasuk alasan-alasan serta tujuannya. Dari sini dapat ditarik kesimpulan bahwa fungsi akal menurut al-Jabiri adalah untuk mengetahui kebenaran suatu tindakan sehingga dapat diputuskan bermanfaat atau tidaknya tindakan tersebut sesuai dengan tujuan-tujuan syari'at.

## Penutup

Teks al-Qur'an dan Hadis harus diakui menjadi dua unsur penting yang tidak bisa diabaikan ketika berbicara tentang filsafat Islam sebagai suatu tradisi yang utuh yang mempunyai sejarah berkesinambungan selama kurang lebih 12 abad dan masih tetap hidup hingga saat ini. Fenomena ini menunjukkan bahwa filsafat Islam mempunyai akar yang kuat pada kedua sumber rujukan tersebut. Filsafat Islam dengan demikian bukan sekedar unsur asing yang dikembangkan di dunia Islam dan dilakukan oleh kaum muslim, melainkan juga karena

---

<sup>45</sup> Ibid, hlm. 602.

<sup>46</sup> Ibid, hlm. 600.



merupakan jabaran dari prinsip-prinsip yang bersumber dari otoritas wahyu Islam.

Kehadiran al-Qur'an dan sentralitas posisi wahyu (teks) secara radikal telah merombak arena di mana para filsuf Islam berfilsafat. Semua filsuf Islam hidup dan bernapas di dalam sebuah dunia yang didominasi oleh realitas al-Qur'an dan sunnah Nabi. Karena itu, seperti dinyatakan oleh Seyyed Hossein Nasr,<sup>47</sup> apa yang disebut sebagai *philosophy* dalam bahasa Inggris harus dilacak dalam konteks peradaban Islam tidak hanya dalam berbagai mazhab filsafat Islam, melainkan juga dalam mazhab yang memakai sebutan-sebutan lain, khususnya *kalam*, *ma'rifah*, *ushul al-fiqh*, dan juga disiplin-disiplin lain seperti tata bahasa (*nahw*) dan sejarah (*tarikh*) yang mengembangkan cabang-cabang tertentu filsafat.

Apa yang dilakukan al-Jabiri dalam mengemukakan *al-mashlahah* sebagai prinsip etika juga dalam konteks perluasan makna filsafat Islam itu sendiri sebagai suatu yang berakar dari otoritas teks wahyu. Selama ini kajian tentang *al-mashlahah*, harus diakui, merupakan wilayah yang melekat pada disiplin *ushul fiqh* atau filsafat hukum Islam. Jika menilik pemikiran etika al-Jabiri, maka sebenarnya teorinya dibangun di atas landasan disiplin *ushul al-fiqh* (prinsip-prinsip fikih). Usahnya untuk menghindari sedapat mungkin pengaruh-pengaruh pemikiran di luar ajaran Islam yang murni menemukan jawabannya pada apa yang selama ini oleh pemikir muslim selalu dilihat dari segi legal formal, yaitu kaidah-kaidah hukum Islam. Pada wilayah inilah menurut al-Jabiri sebenarnya genesis prinsip-prinsip etika Islam ditemukan. Prinsip-prinsip tersebut bersumber dari teks al-Qur'an dan Hadis yang ditopang dengan aktifitas akal budi manusia (*ta'sis al-bayan 'ala al-'irfan*) sebagai dua hal yang selaras dan tidak berseberangan.

---

<sup>47</sup> Sayyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (edit), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam* (buku pertama) (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 29.

## Daftar Pustaka

- Walid Harmaneh, Pengantar dalam Muhammad Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab Islam* (Yogyakarta: Islamika, 2003)
- Ahmad Baso, *Post-Tradisionalisme Islam* (Yogyakarta; LkiS, 2000)
- Mohammad Abed al-Jabiri, *Nahnu wa at-Turas: Qira'at Mu'ashirah fi at-Turasina al-falsafi* (Bairut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1993)
- Muhammad Abed Al-Jabiri, *At-Turats wa al-Hadasah: Dirasah wa Munaqasyah* (Bairut: al-Markaz as-Saqafi, 1991)
- Abied Shah, Muhammad Aunul dkk, "Kritik Nalar Arab: Pendekatan Epistemologis terhadap Trilogi Kritik al-Jabiri" dalam M. Aunul A.S (edt.), *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Jakarta: Penerbit Mizan, 2001)
- A. Lutfi Assyaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer" *Jurnal Paramadina*, (Jakarta), Vol. 2. No. 1, Juli-Desember, 1998
- Mohammad Abed al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlaq al-'Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyah li Nuzum al-Qyam fi as-Tsaqafah al-'Arabiyah* (Bairut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyah, Bairut. 2001)
- Husein Mu'nis, *Dustur Ummat al-Islam* (Undang-undang Umat Islam) Kairo: Dar al-Rasyad, 1998)
- Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif, Memahami Islam Sebagai Ajaran Rahmat* (Jakarta: LSIP, 2004)
- Husein Hamid Hasan, *Fiqh al-Mashlahah wa Tatbiqatuhu al-Mu'ashirah* (Saudi Arabia: Al-Ma'had al-Islam li al-Buhus wa at-Tadrib, 1993)
- Abu Ishaq Ibrahim As-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, edt. M. Muhyi ad-Din 'Abd al-Hamid (Kairo: Matba'at Muhammad 'Ali Subayh, 1970)

Weal B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam, Pengantar untuk Usul Fiqh Mazhab Sunni* (Jakarta: Rajawali Pers, 2000)

Paul W. Taylor, 1967, *Problems of Moral Philosophy and Introduction to Ethics* (California: Dickenson Publishing Company, 1967)

K. Bertens, *Etika*, (Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 2002)

Sayyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (edit), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam* (buku pertama) (Bandung: Mizan, 2003)

Copyright © 2020 *Journal El Faqih*: Vol. 6, No. 1, April 2020, e-ISSN: 2503-314X; p-ISSN: 2443-3950

Copyright rests with the authors

*Copyright of Journal El Faqih is the property of Journal El Faqih and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.*

*<https://ejournal.iaifa.ac.id/index.php/faqih>*