

Dimensi Budaya Politik

Dalam Pembentukan Epistemologi Arab - Islam: Perspektif Muhammad 'Abid Al-Jabiri

Abstraks

Dalam mencermati sejarah pemikiran Islam, al-Jabiri mengemukakan ada tiga struktur epistemologi yang pernah berkembang di kalangan umat Islam, yaitu bayani, irfani dan burhani. Ketiga bangunan epistemologi ini masing-masing memiliki karakteristik tersendiri. Bayani dibentuk oleh ilmu-ilmu Arab-Islam murni, seperti ilmu bahasa dan agama; irfani mencakup akumulasi dari berbagai gagasan, keyakinan dan mitos yang dilegitimasi oleh agama yang diyakini oleh para ahlinya sebagai "hakekat" di balik teks. Sedangkan burhani merupakan keilmuan filsafat yang diadopsi dari "dunia luar" terutana Yunani. Meski ketiganya memiliki karakteristik tersendiri, tetapi dalam perjalanan sejarah saling mempengaruhi dan melengkapi membentuk dunia keilmuan Islam yang dinamis dan kreatif.

Akan tetapi dalam perkembangannya dewasa ini, hanya epistemologi bayani-lah yang mendominasi wacana pemikiran Islam. Akibatnya otoritas dan dominasi teks menjadi piranti metodologis keilmuan dalam dunia Islam. Otoritas teks secara ontologis-aksiologis menjadi suatu yang taken for granted, yang pada dataran epistemologis tak pernah ada batas untuk pertanyaan yang kritis dan paling radikal sekalipun.

Sesungguhnya ketiga bangunan epistemologi di atas tidak terlepas dari pengaruh faktor heuristik dan budaya politik yang dijalankan oleh penguasa-penguasa Islam. Kategori-kategori budaya politik aqidah, ghanimah dan kabilah yang dipetakan al-Jabiri, telah mempengaruhi dalam pembentukan epistemologi Islam. Tulisan ini mencoba menelusuri bagaimana pergumulan antara budaya politik umat Islam sejak zaman Nabi Muhammad sampai Abbasiyah awal dalam pembentukan epistemologi Islam, dengan mengacu pada pemikiran al-Jabiri.

I. Pendahuluan

Istilah budaya politik yang dipakai dalam judul di atas mengandung pengertian tidak jauh berbeda dari konsep ideologi. Perkembangan terakhir di bidang *comparative politick* lebih banyak menggunakan istilah budaya politik untuk mencakup pengertian ideologi sistem kepercayaan (*belief system*). Secara universal, ideologi diartikan sebagai suatu perangkat pandangan serta sikap-sikap dan nilai-nilai, atau suatu orientasi berfikir tentang manusia dan masyarakat. Dalam ideologi terdapat dua buah konsep yang berbeda yaitu bersifat doktriner (seperti konservatisme, liberalisme, sosialisme) dan konsep yang bersifat umum (*generic concept*). Dimensi kedua ini menyangkut hal-hal yang berhubungan dengan sifat, bentuk, ciri dan peranan ideologi terlepas dari orientasi doktriner dari ideologi tersebut.¹ Budaya politik mengandung nilai-nilai dan pandangan-pandangan tentang masalah-masalah yang dianggap pokok, yang biasanya diuraikan atau dirumuskan secara jelas. Uraian ini berkisar pada suatu atau beberapa nilai dasar (*pre-minent values*). Studi Karl

1 Albert Widjaja. *Budaya Politik dan Pembangunan Ekonomi*. Jakarta: LP3ES, 1982). hlm. 3-4

Mennheim tentang budaya politik menunjukkan bahwa pikiran manusia selalu diwarnai oleh pemikiran-pemikiran sosial yang hidup di masyarakat. Oleh sebab itu, persepsi manusia tentang realitas maupun tingkahlakunya sangat dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran tersebut.²

Budaya politik bangsa Arab-Islam bersumber dari produk akulturasi antara nilai-nilai dan konsepsi-konsepsi sosial politik Arab pra Islam dengan prinsip-prinsip ajaran Islam. Meskipun sebagian komunitas Muslim awal telah mengenal budaya Persia, Bizantium dan Etiopia, melalui hubungan-hubungan perdagangan yang mereka lakukan sejak pra Islam, akan tetapi penelitian-penelitian terakhir menunjukkan bahwa Muslim awal tidak memiliki pengetahuan yang cukup mengenai bagaimana kerajaan-kerajaan itu berfungsi secara politis. Pengetahuan mereka tentang raja dan kaisar tidak jauh berbeda dengan pengetahuan mereka tentang kepala *kabilah* dalam tradisi Arab Jahiliyah. Hanya menjelang tahun 750 mereka mulai menyadari bahwa ada yang bisa dipelajari dari tradisi politis pemerintahan Persia.³

Studi budaya politik Arab-Islam ini sangat penting sebagai kerangka acuan untuk merumuskan kebijakan-kebijakan politik mereka. Karena sesungguhnya kebijakan-kebijakan politik merupakan refleksi dari budaya politik. Kebijakan-kebijakan politik ini dalam perspektif sejarah peradaban Islam, sangat berpengaruh pada pembentukan struktur epistemologi dan produksi pemikiran Islam. Fenomena ini terlihat sejak proses kodifikasi teks-teks al-Qur'an itu sendiri, di mana kepentingan politik menuntut dimusnahkannya teks-teks al-Qur'an di luar teks produk kodifikasi yang masih terdapat di tangan beberapa sahabat.⁴ Kepentingan politik, apapun bentuk dan motivinya, sesungguhnya telah masuk ke wilayah otoritas keilmuan. Dalam konteks ini, menarik apa

2 *Ibid.*, hlm. 6

3 W. Montgomery Watt. *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1990), hlm. 45

4 Subhi as-Shalih. *Membahas Ilmu-Ilmu al-Qur'an*. Terjemahan Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hlm. 73-105

yang dikemukakan Jurgen Hebermass dan kawan-kawannya dari mazhab Frankurt, yang menyatakan bahwa kepentingan yang melatarbelakangi seluruh ilmu empiris adalah dipertahankannya penguasaan yang berlaku, dan tuduhan bahwa di belakang selubung obyektivitas ilmu-ilmu, tersembunyi kepentingan-kepentingan kekuasaan.⁵ Dalam perspektif filsafat ilmu kontemporer cenderung melihat bahwa faktor heuristik dan eksternal tidak dapat diabaikan dalam pembentukan ilmu pengetahuan. Itulah sebabnya maka sesungguhnya ilmu pengetahuan tidak bebas nilai.

Dalam mencermati perkembangan pemikiran dalam Islam, al-Jabiri mengemukakan tiga struktur epistemologi,⁶ yang terdapat pada peradaban Arab-Islam, dan masing-masing memiliki karakteristik tersendiri, yaitu *bayani*, *irfani* dan *burhani*. *Bayani* didefinisikan sebagai wilayah keilmuan yang dibentuk oleh ilmu-ilmu Arab-Islam murni, yakni ilmu bahasa dan agama; *irfani* mencakup akumulasi dari berbagai gagasan, keyakinan dan mitos yang dilegitimasi oleh agama kemudian diyakini oleh para ahlinya sebagai "hakikat" yang tersembunyi di balik teks. Sedang *burhani* merupakan keilmuan filsafat yang masuk ke Dunia Islam melalui penerjemahan buku-buku filsafat.⁷ Secara metodologis, ketiga struktur epistemologi ini jelas berbeda. *Bayani* sangat terikat pada teks, *irfani* bersifat intuitif, mengutamakan tanggapan rasa (*dzauq*), dan *burhani* menggunakan pendekatan demonstratif. Akan tetapi dalam perjalanan sejarah, ketiga bangunan

5 Frans Magnis Suseno. *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hlm. 182-183; bandingkan dengan A. B. Shah. *Metodologi Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986), hlm. 85-86

6 Epistemologi berasal dari bahasa Yunani, *episteme*, yang berarti pengetahuan. Ia adalah cabang filsafat yang secara khusus membahas teori-teori, sumber-sumber dan sifat pengetahuan. Ada dua aliran pokok dalam epistemologi ini yaitu idealism atau rasionalism, dan realism atau empiricism. Amin Abdullah. *Aspek Epistemologis Filsafat Islam dalam Studi Agama Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 243-4

7 Muhammad Abid al-Jabiri. *Bunyah al-'Aql al-'Arabî* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqai al-'Arabi, 1993), hlm. 557

epistemologi ini bergumul saling mempengaruhi pemikiran Arab-Islam. Ada yang menggabungkan antara tradisi *bayani-irfani*, *bayani-burhani*, dan *burhani* dan *irfani*.⁸

Sejak al-Ghazali secara gemilang berhasil melancarkan serangan terhadap sebagian tesis-tesis para filsuf paripatetik terutama Ibn Sina,⁹ epistemologi *burhani* menjadi mandeg dan tidak berkembang. Tradisi bayanilah yang kemudian mendominasi wacana pemikiran di Dunia Arab-Islam sampai saat ini. Hal ini terbukti bahwa secara integral, tradisi pemikiran Arab-Islam didominasi oleh tiga otoritas utama yang diwariskan oleh para ulama pada periode kodifikasi, yaitu teks (*sulthath al-lafzt*), ashl (*sulthath al-ashl*) dan cara pandang okasionalisme (*sulthath at-tazwiz*) yang telah melahirkan sejumlah teori dan konsep yang berfungsi sebagai piranti metodologis keilmuan yang mengacu kepada dominasi peran otoritas teks dan ashl.¹⁰ Otoritas teks secara ontologis-aksiologis menjadi sesuatu yang *taken for granted*; suatu hal yang pada dataran epistemologis sesungguhnya tak pernah ada batas untuk pertanyaan yang paling radikal sekalipun. Hal ini karena mereka meninggalkan epistemologi *burhani* yang telah melahirkan tipe-tipe pemikiran kritis.

Ketiga struktur epistemologi di atas, sesungguhnya belum dapat memberikan pemahaman secara menyeluruh mengenai wacana pemikiran Arab-Islam, tanpa mempertimbangkan dimensi-dimensi heuristik lainnya, terutama dimensi sosial politik yang diduga telah berpengaruh dalam wacana pemikiran dan produksi ilmu-ilmu keislaman. Barangkali, atas dasar inilah kemudian

8 Al-Jabiri mempetakan bahwa pemikiran tasawuf sunni al-Harits al-Muhasibi mewakili tipe bangunan pemikiran bayani-irfani, al-Kindi memadukan tradisi bayani-burhani dan kelompok ikhwan ash-shafa dan filsuf Isma'ilyah mewakili tipe burhani-irfani. Al-Jabiri, *Op. cit.*, hlm. 486

9 Kritik al-Ghazali terhadap pemikiran para filosof paripatetik terutama pada wilayah metafisika, sedangkan logika formal masih tetap dipertahankan. Nurcholil Madjid. *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), hlm. 137; bandingkan: Oliver Leaman. *Fengantar Filsafat Islam*. (Jakarta: Rajawali Press, 1989), hlm. 1-33

10 Al-Jabiri, *Bunyah. . .*, *Op. cit.*, hlm. 487

al-Jabiri memandang perlu melengkapinya dengan epistemologi siyasi (politik). Makalah ini mencoba mencermati budaya politik bangsa Arab dan pengaruhnya terhadap wacana pemikiran Arab-Islam, dengan mengacu kepada pemikiran al-Jabiri.

II. Metodologi yang digunakan

Dalam menelaah tatanan sosial-politik masyarakat Arab sejak periode jahiliyah hingga dinasti Abbasiyah, al-Jabiri menggunakan pendekatan *Social Science* dan *Historical Rationality*. Pendekatan *Social Science* ini diakuinya merupakan pengembangan dari teori-teori sosiologi Ibn Khaldun, terutama teori 'Ashabiyahnya¹¹ yang terkenal. Teori ini menyatakan bahwa struktur sosial Arab Jahiliyah berdasarkan komitmen kepada ikatan-ikatan kesukuan. Ikatan bersumberkan pada tabi'at manusia, sebab silaturahmi merupakan suatu hal yang alamiah dalam setiap individu. Di antara sifat-sifatnya adalah rasa tidak senang bila melihat keluarga dan kerabat tertimpa malapetaka atau kehancuran. Dengan ikatan inilah terjadi penaklukan, dan dengan penaklukan berpindahlah kekuasaan atau negara. Menurut Ibn Khaldun, ada semacam hubungan antara kekuatan 'ashabiyah dengan seruan dan masalah-masalah keagamaan, seruan keagamaan tak akan terealisasi tanpa 'ashabiyah.¹² Teori ini berhasil menampilkan bentuk ikatan sosial yang paling kuat, dan solidaritas sosial yang paling penting dalam lingkungan-lingkungan geografis dan pemerintahan Arab-Islam sejak periode Madinah hingga Abbasiyah awal.

Meskipun sebagian komunitas Arab pra Islam menetap di wilayah-wilayah Jantung Semenanjung Arabia yang tertutup,

11 Menurut Abd al-Raziq al-Maki, kata 'ashabiyah erat kaitannya dengan kata 'ashab yang berarti hubungan dan kata 'ishabah yang berarti ikatan. Pada mulanya kata 'ashabiyah berarti ikatan mental yang menghubungkan orang-orang yang mempunyai hubungan kekeluargaan. Zuhairi al-Khudri. *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*. Terjemahan Ahmad Rofi' Utsmani (Bandung: Pustaka Salman, 1979), hlm. 144

12 'Effat al-Sarqawi. *Filsafat Kebudayaan Islam*. Terjemahan Ahmad Rofi' Utsmani (Bandung: Pustaka Jaya, 1986). hlm. 335

akan tetapi mereka telah berhasil merealisasikan salah satu fase partisipasi ekonomi di antara mereka. Menurut hukum mereka, kekayaan suku adalah milik suku dan menjadi usaha bersama yang dinikmati seluruh anggota suku sesuai dengan kebutuhan masing-masing. Sebaliknya, semua anggota suku berusaha mengembangkan kekayaan itu sesuai dengan potensi yang dimiliki. Menurut Hiti, kemah dan peralatan memang milik pemiliknya, tetapi air, tempat pengembalaan, dan lahan untuk menanam gandum adalah milik bersama semua anggota suku.¹³ Ini berarti suku merupakan suatu keluarga dan kekayaan adalah milik bersama. Demikian pula dengan peperangan dan harta jarahan merupakan tonggak-tonggak struktur ekonomi dan sistem sosial yang mendatangkan kekayaan, dinikmati oleh seluruh anggota suku.¹⁴

Ada dua sistem sosial ekonomi yang berkembang pada masyarakat Arab Jahiliyah, yaitu sistem suku dan sistem kaum pengembara. Kedua sistem ini terdapat kecenderungan ke arah partisipasi dan kerjasama ekonomi. Dengan demikian kederewanan bangsa Arab yang sering digambarkan dalam sastra Arab-Jahiliyah tujuannya adalah usaha perwujudan partisipasi ekonomi. Tampaknya kesulitan ekonomi di padang pasir, kerasnya kondisi-kondisi ekonomi, dan bayang-bayang kelaparan bisa memaksa setiap orang untuk terpanggil dalam partisipasi ekonomi ini.¹⁵

Berangkat dari teori-teori sosiologi ini, Al-Jabiri berusaha menelusuri konsepsi-konsepsi sosial politik Masyarakat Arab-Islam sejak zaman Nabi sampai dinasti Abbasiyah secara kronologis. Ada kesinambungan kultural yang intens antara konsepsi-konsepsi

13 Ahmad Syalabi. *Mausu'ah al-Tarikh al-Islami* (Kairo: Makhtabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1974), hlm. 138

14 Apabila dalam sistem sosial masyarakat nomaden gurun pasir setiap individu terikat pada adat suku dan statusnya ditentukan, maka sebaliknya ekonomi Mekkah mendorong individualisme dan motivasi prestasi. Bryan S. Turner. *Sosiologi Islam : Suatu Telaah Analisis Atas Tesa Sosiologi Weber*. Terjemahan G. A. Ticoulu (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 49

15 Effat al-Sharqawi. *Op. cit.*, hlm. 42

politik Arab-Jahiliyah dengan Arab-Islam. Prilaku politik para elite Arab sebagian mengacu kepada nilai-nilai sosio-kultural dan politik masyarakat Arab Jahiliyah. Mereka sudah mengenal *kabilah-kabilah* dan federasi *kabilah*, hubungan antara pemimpin dan anggota-anggota biasa dari *kabilah*, dan sistem perlindungan bagi *kabilah* atau kelompok yang lemah oleh yang kuat. Dengan demikian struktur politik dari kemaharajaan yang mereka kuasai sedemikian cepatnya itu diselenggarakan dengan cara-cara yang sudah mereka kenal.

Pendekatan kedua yang digunakan al-Jabiri adalah pendekatan *Historical Rationality* dan *Multy Dimensional*, yaitu dengan berupaya menelusuri sejarah perkembangan pemikiran politik dan pemikiran bangsa Arab secara kronologis sejak zaman Nabi di Mekkah hingga Abbasiyah awal. Al-Jabiri melihat ada keterkaitan antara aktivitas politik dengan aktivitas pemikiran dan produksi ilmu. Atau dengan kata lain, aktivitas intelektual atau produksi ilmu tergantung sejauh mana para elite politik menafsirkannya dalam konteks kepentingan politik.

III. Peta Budaya Politik Arab-Islam

Dalam mencermati budaya politik bangsa Arab sejak zaman jahiliyah hingga Abbasiyah awal, al-Jabiri mengemukakan tiga kategori kunci, yaitu *kabilah*, *ghanimah* dan *'aqidah*. *Kabilah* identik dengan *clan*. Katagori *kabilah* mengandung makna cara penetapan keputusan atau perilaku sosial politik yang berlandaskan hubungan keluarga, bukan berdasarkan keterampilan dan prestasi seperti pada masyarakat maju. *Ghanimah* dapat didefinisikan sebagai etika ekonomi yang bukan berdasarkan pada hubungan produksi. Makna *ghanimah* kadang-kadang terekspresi dalam bentuk *kharaj*, *jizyah*, *fa'i* dan lain-lain. Sedang *Aqidah* tidak dalam konteks pengertian agama wahyu melainkan efek behavioristik dari keyakinan dan ikatan kelompok.¹⁶ Karena

16 Al-Jabiri. Siyasi , *Op. cit.* , hlm. 48-49

logika politik yang dirumuskan sejak Aristoteles bukan didasarkan pada prinsip-prinsip demonstratif (*burtani*) dan logika individual (*'aql al-fardi*), tetapi didasarkan pada logika yang digerakkan oleh masyarakat (*'aql al-jama'ah*).¹⁷ Secara filosofis, al-Jabiri menggunakan tiga kategori tersebut dengan "makna transenden-tal",¹⁸ yaitu semacam dorongan kesadaran yang menjadi dasar perilaku manusia.

Ketiga kategori tersebut pada dataran normatif, telah memberikan akar yang kuat terhadap budaya politik bangsa Arab. Kategori *kabilah* dan *ghanimah* pada masa Jahiliah, kategori *aqidah* pada masa kenabian, kategori *kabilah* pada masa Umayyah dan kategori *aqidah* pada masa Abbasiyah awal. Muatan-muatan dari kategori-kategori tersebut terekspresi secara bergantian pada masa *khulafa al-rasyidin* dan saling bertentangan pada masa-masa sesudah Abbasiyah awal.¹⁹

IV. Interaksi antara Budaya Politik dan Wacana Pemikiran Islam

Menurut al-Jabiri, da'wah yang dilakukan oleh Nabi Muhammad berlangsung dalam dua periode, yaitu periode Mekkah dan periode Madinah. Orientasi pada periode pertama menekankan pada dimensi aqidah, yaitu dengan menyeru umat manusia untuk beriman kepada Allah, para malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya dan mempercayai akan adanya hari pembalasan.²⁰ Orang-orang Muslim pada periode ini belum berbentuk umat, aktivitas mereka bersifat individual. Sedang periode kedua Nabi mulai melibatkan diri dalam kancah politik, yaitu dengan membentuk negara Islam. Sejak itulah konsep

17 *Ibid.*, hlm. 50

18 *Ibid.*, hlm. 52

19 *Ibid.*, hlm. 260

20 *Ibid.*, hlm. 59

umat baru dicanangkan Nabi. Dalam berbagai ayat al-Qur'an kata *umat* adalah suatu komunitas etnik atau linguistik yang dianggap sebagai obyek penyelamatan Illahi, umpamanya untuk menyebut kelompok yang mendapat perutusan Allah (nabi).²¹ Atas dasar ini, maka sistem pemerintahan Nabi di Madinah adalah teokrasi, yaitu "pemerintahan Tuhan" melalui perantaraan rasul-Nya, Muhammad.

Akan tetapi, bila mencermati "Konstitusi Madinah" yang berisi perjanjian-perjanjian antara beberapa *kabilah* Arab, maka dapat dikatakan bahwa negara Madinah berbentuk federasi, meskipun eksponen utamanya adalah Islam, tetapi secara politis *kabilah-kabilah* Arab yang terlibat dalam perjanjian itu tidak dapat diabaikan. Mereka sebagai pendukung-pendukung terbentuknya negara Madinah, memiliki hak dan kewajiban yang sama dalam negara. Sampai di sini kita dapat mengatakan bahwa pada periode kenabian pun tidak hanya menerapkan kategori 'aqidah sebagaimana dikatakan al-Jabiri, tetapi juga kategori *kabilah*.

Pada periode *khulafa al-rasyidin*, khalifah dipilih dari para sahabat berdasarkan musyawarah dan dibay'at oleh oleh umat. Ketika Abu Bakar terpilih sebagai khalifah, beliau telah menerapkan prinsip-prinsip kategori *aqidah*. Hal ini terlihat dalam pidato pengangkatannya: "Wahai manusia! aku telah memperoleh kepercayaan untuk memimpin kalian. Aku bukanlah orang yang paling baik di antara kamu sekalian. Apabila aku berbuat kebaikan, maka dukunglah aku, dan apabila berbuat kejahatan, jangan kalian ikuti".²² Dengan berpegang kepada prinsip-prinsip musyawarah untuk memperoleh konsensus yang terbaik, terlihat bahwa Abu Bakar telah menerapkan kategori *aqidah*. Konsensus atau 'ijma sesungguhnya dikemas dengan tujuan kemaslahatan umat, maka eksistensinya tidak terlepas dari kepentingan-ke-

21 Kata Arab yang umum dipakai untuk "kabilah" atau "rakyat" yaitu *kaum*, lihat: W. Montgomery Watt. *Op. cit.*, hlm. 46

22 Al-Jabiri. *Op. cit.*, hlm. 334

pentingan politik penguasa. Begitu juga dengan kekhilafahan Umar bin Khattab cenderung menerapkan kategori aqidah ketimbang kategori-kategori lainnya. Namun ketika kekhilafahan berada di tangan Utsman bin Affan, kategori aqidah itu mulai tergeser oleh kategori *kabilah*. Salah satu faktornya karena Utsman berasal dari *kabilah* Bani Umayyah. Kebijakan nepotisme Utsman telah menimbulkan reaksi dari berbagai kelompok oposisi. Konflik-konflik politik ini membutuhkan basis ideologis yang dapat memperkuat gerakan mereka, maka bermunculanlah teks-teks hadits yang dinisbatkan kepada Nabi sebagai sumber legitimasi bagi aktivitas-aktivitas politik mereka. Keterikatan kepada teks-teks keagamaan yang merupakan karakteristik epistemologi *bayani*, berkaitan dengan aktivitas politik.

Tampilnya Mu'awiyah dalam panggung politik Arab-Islam dengan mendirikan dinasti Bani Umayyah setelah kemenangan diplomasinya atas Ali. Menurut al-Jabiri, sepanjang sejarah pemerintahannya, Ali yang dikenal keras dan adil, banyak bertindak reaktif terhadap para sahabat yang mendadak kaya-raya akibat penaklukan. Mereka kebanyakan dari kalangan keluarga Umayyah, yang memang dikenal sebagai pelaku ekonomi sejak Pra Islam. Dan yang terpenting, mereka memperoleh kesempatan dan fasilitas sebagai elite-elite politik pada masa pemerintahan nepotistik Utsman. Ali kemudian memecat mereka, meskipun Ibn Abbas dan Mughirah ibn Syu'bah pernah memperingatkan Ali agar menunda kebijakannya yang radikal itu, tetapi Ali tidak menggubrisnya.²³ Kebijakan Ali ini menurut al-Jabiri, dilatarbelakangi oleh suatu keinginan menerapkan kategori *aqidah* secara ketat, tetapi pada saat yang sama menafikan kategori *ghanimah* yang secara tak disadari terpendam dalam diri para sahabat dari kalangan Umayyah.²⁴ Misalnya Ali tidak

23 *Ibid.*, hlm. 193

24 *Ibid.*, hlm. 195

memberi bayaran yang memadai kepada tentaranya dalam perang jamal. Ali menerapkan kebijakan non-politic pada masalah-masalah yang bersifat politis.

Sementara lawannya, Mu'awiyah memiliki kemampuan menonjol sebagai penguasa. Dia memiliki sifat yang disebut *hilmi* yang terkenal di kalangan masyarakat Arab Mekkah. Terjemahan yang paling dekat mungkin adalah "ketenangan", tetapi konsepsinya paling baik dipahami dengan melihat pada keburukan-keburukan yang berlawanan dengan kata itu, yaitu sikap yang tergesa-gesa dan kurang pikir serta bertindak pada saat dipengaruhi oleh emosi. Kata itu berarti tidak mudah bingung, tetapi menimbang konsekuensi-konsekuensi dan implikasi-implikasi suatu tindakan sebelum benar-benar bertindak. Dalam suatu aspek hal itu adalah kebajikan dari seorang penguasa yang cerdas, tetapi dalam aspek lainnya menggambarkan kematangan watak. Pada saat yang bersamaan dia juga memiliki keterampilan praktis dalam mengendalikan orang-orangnya.²⁵ Karena itu dia sanggup mengatasi kesulitan-kesulitan yang timbul dalam kerajaan yang baru mulai tumbuh yang diperintahnya, dan berhasil menyelesaikan masalah-masalah yang merepotkan Utsman dan Ali.

Belajar dari kekalahan Ali, Mu'awiyah kemudian mempraktekkan keseimbangan antara ketiga kategori tersebut. Sebagaimana dikatakan oleh Ibn Khaldun bahwa semua urusan dalam *kabilah* ditetapkan berdasarkan paksaan. Prinsip inilah yang menyebabkan ideologi *kabilah* pada dasarnya adalah Jabariyah. Karena setiap individu dalam *kabilah* tidak berkehendak sendiri, sehingga tidak ada tanggung-jawab pribadi melainkan menggambarkan citra ideal *kabilah*. Perang dan jarahan harta atas *kabilah* lain misalnya, bukanlah berdasarkan motif individu melainkan penekanan oleh norma sosial *kabilah* yang telah disepakati bersama. Sehingga sangat mungkin seorang individu melakukan sesuatu di luar kehendak pribadi, karena ia tidak menisbatkan

²⁵ Montgomery Watt. *Op. cit.*, hlm. 19

kegagalan kepada, dirinya melainkan kepada *kabilah* secara integral. Kegagalan individu berarti kegagalan *kabilah* secara menyeluruh berarti hancurnya tatanan *kabilah* dan lenyapnya citra ideal kelompok.²⁶ Di sini terlihat bahwa budaya politik Umayyah cenderung fatalism, sebagai konsekuensinya setiap gerakan-gerakan politik senantiasa disandarkan kepada kehendak Illahi. Orang harus mengikuti semua kebijakan-kebijakan pemerintah karena hal itu merupakan manifestasi dari komitmennya kepada etika *kabilah*.

Masyarakat Arab Jahiliyah, seringkali menisbatkan kegagalan kepada waktu, mereka juga menisbatkan kepada *qadha* dan *qadar*. Di sini terlihat bahwa ideologi Jabariyah yang dianut oleh penguasa Bani Umayyah, tidaklah dilakukan karena motif pendustaan atau kemunafikan, melainkan murni sebagai refleksi kesadaran yang diadopsi dari citra ideal kategori *kabilah*. Hal ini terekspresi dari pidato Mu'awiyah di berbagai kesempatan. Di hadapan tentaranya di Siffin, Mu'awiyah mengatakan: "Sudah terjadi keputusan Allah mengarahkan kita kepada takdir menuju sebagian bumi dan telah terjadi sesuatu antara kita dan penduduk Irak dan kita menunggu takdir Allah".²⁷ Ideologi Jabariyah ini kemudian dimodifikasi oleh Ma'awiyah melalui justifikasi hadits-hadits Nabi.²⁸ Meskipun hadits-hadits tersebut mungkin dikategorikan sebagai *dla'if*, ini nampaknya dilihat dari sudut politik tidaklah begitu penting. Karena dimensi politis erat kaitannya dengan masalah-masalah sekular dimana Nabi sendiri pernah menyatakan bahwa "Kamu lebih mengetahui urusan duniamu". Faktor-faktor inilah yang menyebabkan kesuksesan Mu'awiyah dan para khalifah Umayyah umumnya dalam menjalankan roda pemerintahan mereka. Pada masa pemerintahan Mu'awiyah praktis dapat mengatasi gejolak-gejolak sosial yang terjadi sejak masa Utsman.

26 Al-Jabiri, *siyasi Op. cit.* , hlm. 260

27 *Ibid.* , hlm. 301

28 *Ibid.* , hlm. 302

Di satu segi, kebijakan ekspansi Umayyah yang spektakuler, telah membawa peningkatan-peningkatan kesejahteraan, terutama bagi umat Islam yang ikut dalam ekspedisi-ekspedisi militer, karena wilayah-wilayah yang ditaklukkan oleh umat Islam itu termasuk wilayah-wilayah yang kaya akan sumber daya alam. Mereka bukan saja memperoleh harta rampasan perang yang begitu melimpah, juga banyak di antara mereka kemudian menetap di daerah-daerah tersebut karena dirasakan memperoleh kehidupan yang lebih baik. Dan yang terpenting adalah mengalirnya pajak pertanian, perdagangan dan *jizyah*. Fenomena ini jelas merupakan implementasi dari tradisi *kabilah* dan *ghanimah* masyarakat Arab Jahiliyah yang dimodifikasi oleh khalifah-khalifah Umayyah. Di segi lain, para khalifah Bani Umayyah begitu tegas mengontrol bentuk-bentuk pemikiran bebas yang berkaitan dengan perbuatan manusia (Qadariyah). Sehingga paham teologi ini bisa dikatakan kurang memperoleh perkembangan yang pesat karena bersebrangan dengan ideologi Umayyah. Kebijakan ini adalah wajar, karena percaya kepada kehendak bebas manusia berarti menentang kekuasaan yang dibangun berdasarkan ideologi *takdir Tuhan* dan basis ideologi *kabilah* yang cenderung mengandung unsur paksaan.

Sesungguhnya sistem kerajaan yang dijalankan oleh Bani Umayyah yang berbasiskan ideologi *kabilah* itu sendiri memperlihatkan watak paksaan, meskipun dalam setiap pengangkatan khalifah masih menggunakan sarana *bay'at* sebagai legitimasi agama, tapi *bay'at* itu sendiri diperoleh melalui paksaan. Banyak kasus mengenai hal ini. Akan tetapi fenomena tersebut berarti bahwa aspek "religiusitas" sebagai refleksi dari kategori aqidah masih tetap dipertahankan dalam kehidupan bernegara, meskipun aspek relius pada periode ini sering hanya diasumsikan atau disiratkan saja. Asumsi ini didasarkan bahwa, orang-orang Arab pada umumnya berkecenderungan untuk menggarap berbagai aspek kehidupan secara sendiri-sendiri, padahal bukannya

tidak mungkin justru agamalah yang mempersatukan dan memberikan keutuhan kepada kehidupan dalam pemerintahan Umayyah.

Pada tahun 132 H. Daulah Abbasiyah berdiri dengan memperoleh dukungan dari kelompok Mawali terutama yang berasal dari Persia. Kelompok ini dimasa Umayyah mengalami nasib kurang beruntung sebagai akibat kebijakan politik Ashabiyah yang dijalankan oleh Bani Umayyah. Mereka berada pada posisi kelas dua dalam struktur sosial-politik dan ekonomi komunitas Muslim. Sesungguhnya mereka sangat menghendaki perlakuan sama seperti perlakuan yang diberikan kepada saudara-saudara mereka dari keturunan Arab. !29 □ Pada waktu yang bersamaan, para Mawali yang berpengaruh dalam bidang politik itu sebagian besar adalah orang-orang kota, yang memperoleh penghasilan sebagai saudagar kecil atau pengrajin; karena itu mereka menentang kebijakan ekspansionis yang dijalankan oleh khalifah-khalifah Umayyah, mereka lebih menyukai kebijakan yang menuju pada stabilitas, ketertiban dan kemakmuran melalui pengembangan perdagangan. Diam-diam secara tidak kentara dinasti Abbasiyah menuju ke arah itu. Mereka menghentikan operasi-operasi militer besar di luar perbatasan. Ekspedisi-ekspedisi yang mereka kirim melawan Bizantium bisa disebut sebagai pertahanan diri; bukan ekspansionis. Atas dasar inilah maka al-Jabiri menyebut revolusi Abbasiyah ini sebagai Revolusi Persia Dalam Menentang Arab. !30□

Di samping itu, kelahiran Abbasiyah disebabkan pecahnya persatuan *kabilah-kabilah* Arab, kristalisasi kekecewaan sebagian besar apa yang disebut Montgomery Watt sebagai anggota-anggota gerakan keagamaan umum, dan menyebarkan kerinduan bagi seorang juru selamat politis, seorang pemimpin kharismatik. Kemenangan ketiga kekuatan ini akan membawa perubahan-per-

29 Penjelasan yang cukup kritis mengenai peranan Mawali pada masa Abbasiyah ini lihat: W. Montgomery Watt. *Op. cit.*, hlm. 99-100

30 Al-Jabiri, *Op. cit.*, hlm. 329

ubahan besar dalam struktur sosial budaya dan politik. Yang terpenting barangkali ialah kelahirannya telah didahului oleh suatu revolusi intelektual yang disebut oleh al-Jabiri sebagai *arakah tanwiriyyah*. Eksponen penting gerakan ini seluruhnya adalah orang-orang yang sangat rasional,³¹ dan percaya kepada kehendak bebas manusia. Merekalah yang sesungguhnya sebagai arsitek utama revolusi Abbasiyah. Secara intelektual, bersebrangan dengan basis ideologi etnis jabariah yang dianut oleh penguasa Umayyah. Perkembangan kelompok Mu'tazilah pada masa Abbasiyah awal, berkaitan dengan gerakan *tanwiriyyah* ini.³² Implikasinya, ideologi politik dinasti Abbasiyah bersumber pada kehendak bebas manusia. Kehendak bebas manusia dipahami sebagai refleksi kehendak bebas Allah. Kehendak Allah dan kehendak manusia secara simbolis menyatu dalam diri "amir" (*sulthan Allah fi ardihi*).³³ Sebagai sulthan Allah, para khalifah memiliki kedudukan khas dalam struktur masyarakat. Mengingat kedudukannya setara dengan kedudukan Allah, maka dia harus membuat jarak dengan rakyat. Untuk mewujudkan kehendaknya, sebagai refleksi kehendak Allah, amir membentuk kelompok *khashshah*; kelompok kelas menengah yang berfungsi membawa umat untuk mentaati amir.³⁴

Karena dinasti Abbasiyah merupakan hasil dari suatu revolusi politik dan intelektual, maka tidak mengherankan apa yang mereka tawarkan adalah suatu penjungkirbalikan terhadap kebijakan-kebijakan sosial politik Bani Umayyah. Stratifikasi sosial Bani Umayyah telah memisahkan antara eksponen ulama dengan Umara dalam suatu kelompok yang berbeda. Demikian pula dengan tentara.³⁵ akibatnya secara politis, terdapat jurang pemisah antara agama dan negara. Para ulama seringkali terjadi konflik dengan para penguasa. Sedang Stratifikasi Abbasiyah yaitu

31 *Ibid.*, hlm. 325

32 *Ibid.*, hlm. 328

33 *Ibid.*, hlm. 338

34 *Ibid.*, hlm. 342

35 *Ibid.*, hlm. 332

pertama, khalifah dan para 'Amir berasal dari *Ahlul Bait*, kedua, para wazir dan pembesar-pembesar negara berasal dari kalangan ulama, fuqaha, pemimpin-pemimpin *kabilah* dan konglomerat. **Ketiga**, para tentara yang memiliki kedudukan khusus, dan rakyat biasa.³⁶ Meskipun kelompok ulama ditempatkan pada posisi "kelas dua" dalam struktur sosial, akan tetapi khalifah-khalifah Abbasiyah awal berusaha menampilkan diri sebagai pelindung agama.

Khalifah sendiri tidak lagi menjadi *primus inter peres* seperti seorang syekh Arab tetapi dengan jelas dijunjung di atas orang-orang lainnya. Kursinya lebih tinggi dari kursi orang-orang lain, dan untuk menemuinya lebih sulit dibanding menemui orang-orang biasa, karena ada sederetan pejabat yang harus dilewati. Kekuasaan mutlaknya atas hidup dan mati ditandai oleh kehadiran algojo dalam setiap pertemuan. Gelar "Khalifatullah" mungkin paling kerap dipakai, sedangkan "Bayangan Allah di Bumi" juga dipakai, hanya sekarang dengan pengertian kehormatan yang tampaknya dimaksudkan sebagai "orang yang ditunjuk Allah sebagai pelindung umat-Nya". Sebagian perubahan ini mungkin dilakukan terutama demi efisiensinya, karena ada beberapa petunjuk bahwa dinasti Umayyah juga bergerak ke arah ini. Atau mungkin juga ada kesengajaan untuk meniru praktek kemaharajaan Persia (Sasania), yang dapat dikatakan merupakan intisari dari pengalaman manusia menjalankan kemaharajaan di daerah ini selama lebih dari dua ribu tahun.

Sering disinggung bahwa sebuah lagi ciri Persia diadopsi oleh dinasti Abbasiyah; yaitu jabatan *wazir*. Namun penelitian belakangan menunjukkan bahwa hipotesa mengenai asal-usul Persia sejauh ini belum terbukti. Kata *wazir*, tampaknya berasal dari bahasa Arab, tadinya berarti 'pembantu' atau 'penunjang', dan dipakai dua kali dalam al-Qur'an sehubungan dengan posisi Harun terhadap Musa. Sementara lebih disukai untuk sementara ini mengakui bahwa asal-usul kewaziran belum terpecahkan,

36 *Ibid.*, hlm. 332

tidak disangsikan lagi bahwa terjadinya pertumbuhan jabatan itu dimulai sejak al-Mansur dan seterusnya. Abu Salamah, Gubernur Abbasiyah di Kufah dalam tahun 749, disebut sebagai "wazir keluarga Muhammad", tetapi gelar ini tampaknya tidak dimaksudkan bagi kewaziran belakangan. Contoh-contoh awal yang menonjol adalah Bani Barmakiyah, walau tidak seluruhnya tipikal, karena mereka terdiri dari seorang ayah (Yahya bin Khalid) dan dua puteranya (al-Fadil dan Ja'far), yang bekerjasama. Pada dasarnya wazir menggabungkan sebagian fungsi perdana menteri dengan fungsi-fungsi menteri dalam negeri. Dia harus menjalankan perintah-perintah khalifah, tetapi pada saat yang sama dia memiliki peran yang penting dalam pembentukan kebijakan dan bidang tanggung jawab yang luas.

Suatu hal di mana Abbasiyah berbeda dari Umayyah adalah dalam pemakaian apa yang disebut sebagai "gelar tahta". Khalifah-khalifah Abbasiyah memakai nama-nama yang biasanya dipakai orang-orang Arab periode itu; demikian maka al-Mansur tadinya adalah Abu Ja'far Abdullah bin Muhammad, dan mungkin juga pernah dipanggil al-Hasyimi. Nama itu berarti 'yang di-anugerahi Allah kemenangan', tidak disangsikan lagi dipilih bukan saja untuk mengagungkan kewibawaan khalifah tetapi juga untuk meyakinkan mereka yang mencari-cari juru selamat bahwa khalifah memang benar-benar dilindungi Allah. Semua gelar tahta Abbasiyah yang belakangan mengandung acuan tidak langsung kepada Allah menyangkut bimbingan-Nya, pertolongan-Nya dan seterusnya. Kalau menyebutkan nama resmi khalifah maka acuan kepada Allah itu bisa saja tegas, walau selalu dihilangkan dalam penyebutan sehari-hari. Demikianlah maka al-Mutawakkil, 'yang berserah diri', seharusnya adalah *al-Mutawakil ala-llah*, 'yang berserah diri kepada Allah'. Beberapa anak mahkota Abbasiyah yang tidak menjadi khalifah memiliki nama-nama seperti ini. Dalam bahasa asing sudah umum untuk menyebut khalifah Abbasiyah kelima dengan namanya sendiri Harun ditambah dengan gelar-tahta al-Rasyid, 'yang bijaksana'.

Masa Abbasiyah ditandai dengan munculnya kelompok-kelompok etnik yang masing-masing memiliki kepentingan tersendiri. Sebagai diketahui bahwa paling tidak ada empat kelompok yang mendukung Abbasiyah, yaitu Mawali yang tidak puas, para anggota gerakan umum keagamaan yang kecewa, dan mereka yang percaya akan suatu pemimpin kharismatik yang juga kecewa, dan secara negatif terdapat pertikaian antara orang-orang Arab mengenai hal-hal yang makin lama makin kurang relevan pada peristiwa-peristiwa waktu itu. Dengan demikian kepentingan-kepentingan yang mendukung Abbasinah adalah demikian heterogen sehingga tidak dapat dihindari bahwa sebagian dari mereka akan tidak puas walaupun kemenangan sudah di tangan. Para Mawali dari Persia yang bersimpati pada paham Mazdakiyah dan anak cucu Ali yang menganggap diri mereka lebih berkharisma dibanding Abbasiyah. Namun bila kejadian-kejadian besar dalam abad-abad berikutnya diteliti maka tampaklah bahwa beberapa kelompok besar yang mendukung revolusi Abbasiyah tidak sepenuhnya puas. Kelompok-kelompok ini paling baik dipahami bila dipandang sebagai mengelompok menjadi dua blok besar, yaitu blok 'konstitusionalis' dan 'otokratik'.

Yang paling terkemuka dalam blok konstitusional adalah gerakan umum keagamaan dari periode Umayyah yang adalah orang-orang yang berpendapat bahwa kegiatan-kegiatan pemerintahan dan peradilan harus didasarkan kepada al-Qur'an. Bahkan di bawah dinasti Umayyah orang-orang ini tidak sependapat mengenai masalah-masalah hukum dan politis tertentu, dan di bawah Abbasiyah berkembang perbedaan lebih jauh lagi. Al-Qur'an tidak memberikan petunjuk cukup bagi semua kebutuhan kerajaan yang kompleks dalam hal kehidupan perkotaan dan pertanian, dan karena itu harus dilengkapi dengan al-Hadits. Untuk beberapa lama terjadi ketegangan antara mereka yang menganggap pentingnya al-Hadits, dengan mereka yang lebih suka mengikuti apa yang di kota mereka dikenal sebagai Sunnah

atau praktek standar Nabi; tetapi menjelang abad ke-9 pandangan yang diterima secara umum adalah bahwa Sunnah harus dikuatkan oleh Hadits.

Penerimaan, paling tidak sebagian, oleh dinasti Abbasiyah atas asas bahwa negara harus didasarkan pada Syari'ah sedikit demi sedikit menimbulkan suatu 'lembaga keagamaan'. Pemerintah banyak mengambil hakim-hakim dari kelompok ini. Pada perkembangannya, pemerintah sendiri merasa berkepentingan untuk melibatkan diri dalam masalah-masalah materi hukum sehubungan semakin kompleksnya permasalahan-permasalahan yang dihadapi. Di sinilah terjadinya benturan-benturan kepentingan antara ulama di satu pihak dengan penguasa di pihak lain.

IV. Penutup

Epistemologi siyasi yang ditawarkan al-Jabiri barangkali dapat memberikan nuansa baru dalam memahami wacana pemikiran Islam klasik yang belum dapat disentuh oleh *bayani*, *irfini* dan *burhani*. Karena berdasarkan suatu asumsi bahwa dimensi kepentingan politis tidak dapat diabaikan dalam pembentukan keilmuan Islam. Fenomena ini terlihat sejak proses kodifikasi al-Qur'an, dimana hasil kodifikasi itu dijadikan satu-satunya corpus, sementara teks-teks yang lain diperintahkan oleh khalifah Utsman untuk dimusnahkan. Demikian juga dengan pemikiran-pemikiran teologi, umpamanya konsepsi jabariah dan qadariyah mengenai perbuatan manusia, tidak terlepas dari kepentingan-kepentingan politik ini. Unsur kepentingan politik apapun bentuknya, sesungguhnya telah masuk ke jantung otoritas keilmuan Islam. Dengan demikian, sesungguhnya konflik sepanjang sejarah peradaban Islam adalah konflik ideologi politik, bukan konflik antara pemikiran keilmuan dan doktrin agama.

Kepentingan-kepentingan politik berkaitan dengan ideologi atau budaya politik yang dianut oleh suatu rezim. Budaya

politik Arab-Islam sesungguhnya bersumber dari hasil suatu proses akulturasi antara konsepsi-konsepsi sosial politik Arab jahiliyah dengan prinsip-prinsip ajaran Islam yang dilakukan para elite politik Arab-Islam dengan cara legitimasi. Al-Jabiri secara gemilang berhasil mengedepankan tiga kategori budaya politik Arab-Islam sejak masa Nabi sampai Abbasiyah awal. Ketiga kategori itu adalah kategori *kabilah*, *ghanimah* dan *aqidah*. Tekanan kepada kategori-kategori ini membawakan konsekuensi tersendiri dalam merumuskan kepentingan-kepentingan politik.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995
- *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar; 1996
- Abdullah, Taufik, ed. *Ilmu Sejarah dan Historiografi Arab dan Perspektif*. Jakarta: PT. Gramedia, 1985
- Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Al-'Aql as-Siyaol al-Arabi*. Bairut: Markaz ats-Tsaqafi, 1991
- *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz ats-Tsaqafi, 1993
- Al-Ghazali, Imam. *Tihafut al-Falasifah*. Ditahkik oleh Sulaiman Dunya. Mesir: Darul Ma'arif, t. t.
- Arkoun, Mohamad. *Rethinking Islam*. Terjemahan Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- *Pemikiran Arab*. Terjemahan Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996

-
- Arkoun, Mohamad. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Beberapa Tantangan dan Jalan Baru*. Terjemahan Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS, 1994
- As Shalih, Subi. *Mabahits fi Ulum al-Qur'an*. Beirut Lebanon: Darul 'Ilm Lil Malayin, 1985
- Basya, Hasan. *Dirosat fi Tarikh al-Daulati al-Abbasiyah*. Mesir: Dar al-Nahdlah al-Arabiyah, 1975
- Hitti. Philip K. *The Arab: A Short History*. London: The Micmillan Press Ltd., hlm. 1968
- , *History of Arab*. London: The Micmillan Press, Ltd., 1970
- Kartodirdjo, Sartono. *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta: PT. Gramedia, 1993
- Leonard, Herman, dkk. *Studi Belanda Kontemporer Tentang Islam*. Jakarta: INIS, 1993
- Madjid, Nurcholis, ed., *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan-Bintang, 1984
- , *Islam Doktrin dan Peradaban: Telaah Kritis Terhadap Masalah-masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992
- Magnis Suseno, Frans. *Berfilsafat dari Konteks*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992
- Mansur, Laily. *Pemikiran Kalam dalam Islam*. Jakarta: LSIK, 1994
- Nasr, Seyyed Hossein. *Theology Philosophy and Spirituality*. Terjemahan Suharsono dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Nourouzzaman Shiddiqie. *Pengantar Sejarah Muslim*. Yogyakarta: Nur Cahya, 1983
- , *Jeram-jeram Peradaban Muslim*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
-

Shaban, M. A. *Sejarah Islam (Penafsiran Baru) 600-750*. Terjemahan Husein Machnun. Jakarta: Grafindo Persada, 1994

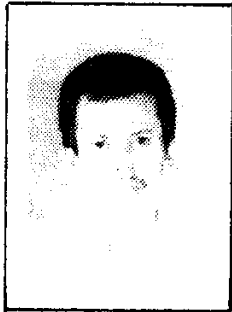
Sharqawi, al-'Efat. *Falsafah Kebudayaan Islam*. Terjemahan Ahmad Rofi 'Usmani. Bandung: Pustaka Salman, 1986

Syalabi, Ahmad, *Sejarah Kebudayaan Islam I*. Terjemahan Muhammad Lubis Ahmad. Jakarta: al-Husna, 1993

Watt. W. Montgomery. *The Majesty That was Islam*. Terjemahan Hartono Hadikusumo. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990

-----, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*. Terjemahan Umar Basalim. Jakarta: P3M, 1987

Drs. Ahmad Sugiri, M.Ag. dilahirkan di Serang, 12 Desember 1957.



Ia menamatkan pendidikan dasarnya di SDN Kragilan, Serang (1971), MTsN di Bekasi (1974), SP-IAIN Serang (1977). Kemudian mendapatkan gelar kesarjanaan (S1) di Fak. Abad IAIN Jakarta (1985) dan S2 Jurusan Agama dan Filsafat di IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta pada tahun 1998. Sehari-hari ia bekerja sebagai tenaga pengajar dan Sekretaris Jurusan Adab merangkap Ketua Program Studi SRI di Sekolah Tinggi

Agama Islam Negeri (STAIN) "Sultan Maulana Hasanuddin Banten" Serang.