PUSAKA
JURNAL KHAZANAH KEAGAMAAN
email: pusakajurnal@gmail.com

‘Aqīdah, Qabīlah dan Ghanīmah: Reformulasi Trialektika Politik Islam-Arab al-Jābirī dalam Membaca Sejarah Kemunduran Islam

'Aqidah, Qabīlah and Ghanīmah: Reformulation of al-Jābirī's Trialectics of Arab-Islamic Politics in Reading the History of Islamic Decline

Aldi Hidayat
Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga
Jalan Laksda Adisucipto, Papringan, Caturtunggal, Kabupaten Sleman
Email: hidayataldi66@gmail.com

Info Artikel

Diterima
18 Juni 2024

Revisi I
15 September 2024

Revisi II
21 Oktober 2024

Disetujui
30 Oktober 2024

Abstract

Kemunduran Islam merupakan topik perdebatan antar akademisi, intelektual, ulama dan cendekiawan setidaknya mengenai faktor-faktornya. Akan tetapi, jarang disorot tentang kapan kemunduran tersebut berlangsung. Mayoritas mengidentifikasi kemunduran Islam terjadi pasca runtuhnya Baghdād pada 1258 M dan hancurnya Andalusia pada 1492 M. Persepsi ini secara tidak langsung memosisikan sejarah Islam sebagai peristiwa yang sistematis, bukan simultan. Artikel ini hendak mengungkap sisi tak terbaca dari kemunduran Islam menggunakan dua pisau analisis, yaitu signifikasi tanpa henti Umberto Eco dan struktur-superstruktur Karl Marx. Menjawab sisi tak terbaca itu, penulis mengajukan dua rumusan masalah. *Pertama,* apa tolok ukur kemunduran Islam? *Kedua,* bagaimana proses sosio-politik yang mengantarkan Islam pada kemunduranya? Berseberangan dengan persepsi dominan, artikel ini memunculkan dua kesimpulan bahwa kemunduran Islam sudah terjadi pada periode awal, tepatnya pada era sahabat, era yang selama ini ditahbiskan sebagai fase Islam ideal. Kemunduran itu bertopang pada distopia sejarah terhadap utopia Islam sebagai gerakan dakwah kultural berbasis iman. Itu terbaca dari dominasi motif *qabīlah* dan *ghanīmah* dalam keislaman periode awal. Dominasi dua motif ini menimbulkan tragedi-tragedi kelam Islam periode awal yang menghambat pembumian dimensi ideal dari Islam.

Kata Kunci: 'aqīdah, qabīlah, ghanīmah, reformulasi, kemunduran Islam

The decline of Islam is a topic of debate between academics, inttelectuals, ulama and pundits regarding at least its factors. However, it is rarely highligted when the setback occured. The majority identified the decline of Islam as occuring after the fall of Baghdād in 1258 AD and the destruction of Andalusia in1492 AD. This

perception indirectly positions Islamic history as a systematic events, not simultaneous. This article aims to reveal the unreadable side of Islamic decline using two analytical tools, namely Umberto Eco's unlimited signification and Karl Marx's structure-superstructure. Answering this unreadable side, I propose two problem formulations. First, what is the benchmark for the decline of Islam? Second, what was the socio-political process that led Islam to its decline? Contrary to the dominant perception, this article raises two conclusions tha the decline of Islam occured in the early period, precisely in the era of Companions, an era tha has been concentrated as the ideal phase of Islam. This decline is based on the hystorical dystopia to Islamic utopia as a faith-based cultural missionary movement. This can be seen from the dominance of qabīlah and ghanīmah motifs in the early Islamic period. The dominance of these two motifs gave rise to the dark tragedies of early Islamic which hampered the grounding of ideal dimensions of Islam.

Keywords: *'aqīdah, qabīlah, ghanīmah, reformulation, the decline of Islam*

PENDAHULUAN

Kajian tentang sejarah Islam dominan bermuara pada tiga tahapan, yaitu sejarah pertumbuhan, sejarah perkembangan dan sejarah kemunduran. Tiga tahap ini seringkali ditempatkan secara gradual; dalam artian, ketiganya tidak terjadi secara simultan seperti tertera dalam beberapa karya (Al-Azizi, 2017; Al-Usairy, 1999). Di sisi lain, sejarah Islam didominasi oleh sejarah politik, sementara analisis sosial atas sejarahnya jarang disorot (Azra, 2002, p. 157).

Sementara itu, analisis mutakhir yang demikian tajam mengenai sejarah kemunduran Islam dilakukan oleh Ahmed T. Kuru. Hanya saja, kajian T. Kuru masih memotret Islam pasca periode awal (Nabi Saw dan para sahabat), khususnya pada abad 11 M dalam mengungkap apa dan bagaimana Islam merosot (Kuru, 2019). Ditinjau dari faktornya, kemunduran Islam secara umum berpangkal pada dua alasan; invasi non-muslim, khususnya imperialisme Barat (Loka, 2023) dan disintegrasi politis, terutama pada era dinasti (Nasution, n.d.). Dua faktor ini cenderung bernada politis, tidak mencakup akar-akar sosio-politik sejak periode Islam awal.

Mengisi celah tersebut, penulis akan membaca ulang trialektika tiga unsur peradaban Islam versi al-Jābirī dalam *al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabī*. Buku ini menganalisis nalar politik Arab-Islam yang masih jarang dipertajam analisisnya oleh kebanyakan peneliti dalam kaitannya dengan kemunduran Islam jauh sejak awal-awal agama ini tumbuh dan berkembang. Kajian-kajian tentang karya tersebut pun cenderung masih deskriptif dan sisanya korelatif. Belum dijumpa kajian yang membedah karya tersebut secara reformulatif.

Menggunakan pembacaan reformulasi, *aqīdah, qabīlah* dan *ghanīmah* sebagai unsur trialektis dalam buku tersebut akan penulis baca ulang untuk selanjutnya penulis terapkan dalam memahami kembali sejarah kemunduran Islam. Untuk memperjelas persoalan yang bakal penulis angkat, penulis hendak memetakan terlebih dahulu kajian tentang nalar politik Islam-Arab yang al-Jābirī gagas.

Kajian Pustaka

Berdasarkan survei pustaka, penulis mendapati dua tipe kajian

mengenai nalar politik Arab-Islam yang digagas oleh al-Jābirī. *Pertama,* kajian deskriptif yaitu penelitian yang fokus membahas, menggambarkan dan mengulas nalar politik al-Jābirī tanpa intensi menyandingkannya dengan topik-topik lain, misal artikel Jamal Abdul Aziz (J. A. Aziz, 2015). *Kedua,* kajian dialogis yaitu menghubungkan gagasan al-Jābirī mengenai nalar politik Arab-Islam dengan gagasan tokoh lain. Artikel Abd. Aziz termasuk dalam kategori ini di mana ia mendiskusikan al-Jābirī dengan Ḥasan Ḥanafī mengenai topik Islam dan negara (Abd. Aziz, 2017).

Sementara itu, kemunduran Islam merupakan tema populer yang diperbincangkan hingga kini. Sorotan atas multisektoral tema ini sedemikian massif. Penulis mendapati beberapa fokus kajian dari tema umum ini. Salah satu penelitian mempertanyakan alasan di balik mundurnya negara-negara Islam sekarang. Tariq Al Fozaie dan Hairunnizam melacak akar-akar kemunduran negara-negara muslim dengan satu pertanyaan apakah semua itu karena Islam anti-kemajuan atau terdapat faktor lain? Serupa dengan T. Kuru, dua peneliti ini mengalamatkan faktor kemunduran kepada tatanan sosio-politik dan ekonomis muslim. Berbeda dengan T. Kuru, artikel keduanya membidik situasi kekinian 49 negara-negara muslim masa kini dengan menggunakan pendekatan Sys-GMM (System Generalized Method of Moments) (Wahid, 2022, p. 45).

Serupa namun berbeda, Ozcan mempertanyakan status Islam sebagai penghambat kemajuan. Dia mengawali penelitiannya dengan anggapan banyak ilmuwan sosial, khususnya di Barat bahwa Islam bertanggungjawab atas kemunduran muslim zaman sekarang. Dengan mendasarkan argumen pada tesis Weber bahwa Protestan telah mencetak kemajuan masa kekinian, namun Islam ternyata tidak menghasilkan capaian yang sama. Memakai temuan Prof. Zeyauddin di Kelantan, Ozcan mendapati kriteria kemajuan yang berbeda dalam komunitas muslim sehingga mereka menggapai prestasi yang berbeda bahkan tampak kalah secara kontestatif dibanding negara-negara yang notabene non-muslim. Meski demikian, Ozcan mendapati bahwa komunitas muslim punya ambisi dan militansi yang sama dengan komunitas non-muslim (Ozcan, 1995, p. 1).

Dari dua kajian dalam dua tema di atas, penulis menempatkan diri pada kajian reformulatif. Kajian ini hendak memperhadapkan tiga kata kunci nalar politik Arab-Islam, yakni *'aqīdah, qabīlah* dan *ghanīmah* dengan idealita Islam. Lebih tegasnya, akidah dan dimensi idealis lain dari Islam akan penulis uji dengan mengungkap fakta-fakta historis muslim periode awal. Dari pengungkapan data tersebut, penulis mengekstrapolasi trialektika politik Islam-Arab dari posisinya sebagai bahan utama muslim periode awal menuju statusnya sebagai penyebab kemunduran Islam itu sendiri.

METODE

Pokok persoalan yang akan penulis reformulasi ialah pemaknaan *'aqīdah, qabīlah* dan *ghanīmah* dalam kaitannya dengan kemunduran Islam. Pemaknaan tiga kata kunci ini oleh al-Jābirī masih dalam bayang-bayang deskripsi, yaitu menggambarkan politik Arab-Islam berdasarkan ketiganya. Jadi, ketiga istilah itu oleh al-Jābirī dinobatkan sebagai gerbang dalam

memahami bagaimana unsur politik Arab-Islam.

Penulis mendapati sisi lain melalui tiga kata kunci tersebut dalam kaitannya dengan realitas. Sisi lain dimaksud ialah bahwa *'aqīdah, qabīlah* dan *ghanīmah* selain sebagai tiga unsur nalar politik Arab-Islam, ketiganya juga merupakan benih yang tak disadari bagi kemunduran Islam pada beberapa abad berikutnya setelah ia turun dan menyebar di dataran Timur Tengah.

Sisi lain tersebut dalam ranah semiotik merupakan hal *liyan* yang selama ini terpinggirkan oleh sistem penandaan (Audifax, 2017, p. 223). Mengacu pada semiotika Umberto Eco yang fokus pada isu-isu faktual, seperti sejarah, kebudayaan, seni dan lain sebagainya, (Hoxha, 2022, p. 1), penemuan sisi lain dari teks sejarah dimungkinkan, karena fenomena *unlimited signification* (signifikasi tanpa henti) adalah fenomena paten dalam dunia tanda (Eco, 1994, p. 23). Signifikasi tanpa henti adalah perkembangan dan perluasan terhadap suatu tanda lantaran persentuhan tanda dengan pembaca yang memiliki sistem kode tersendiri (Eco, n.d., pp. 187–198). Melalui konsep ini, penulis akan memaknai ulang kemunduran Islam dalam kaitannya dengan lintasan sejarah 14 abad Islam.

Di sisi lain, meminjam gagasan Marx bahwa struktur memengaruhi superstruktur (agama, politik, budaya, pendidikan dll) (Engels, 2022, p. 26), penulis akan membedah tatanan material pada periode Islam awal. Pembedahan atas tatanan material ini menghasilkan suatu temuan bahwa stratifikasi sosial tetap terjadi pada periode Islam awal. Dari situ, Islam yang pada mulanya menyelamatkan Arab dari fanatisme kesukuan pada persaudaraan berbasis iman ternyata mencipta kelas sosial baru, yaitu muslim dan non-muslim dari segi teologis. Bersaman dengannya, kesenjangan tribalistik dan ekonomis cukup kentara pada masa itu, sehingga berdistopia dengan idealita Islam sekaligus mengindikasikan suatu kemunduran.

Menggabungkan signifikasi tanpa henti Eco dan pemikiran Marx, artikel ini akan mengungkap fakta-fakta material dan sosial, suatu variabel yang sebenarnya tidak bernafas Islam pada periode muslim awal. Dari data tersebut, rekonstruksi bekerja pada pemahaman atas tiga kata kunci atau tiga unsur sebelumnya dalam membaca ulang sejarah kemunduran Islam. Untuk itu, penulis akan memulainya dengan proyek kritik nalar Arab al-Jābirī.

PEMBAHASAN

1. Kritik Nalar-Arab Muḥammad 'Ābid al-Jābirī

Al-Jābirī lahir di Figuig, sebelah selatan Maroko, bertitimangsa 27 Desember 1935. Dia menempuh pendidikan dasar di Madrasah Hurrah Wathaniyyah, sekolah agama swasta yang didirikan oleh gerakan kemerdekaan kala itu. Selama 1951-1953, al-Jābirī menempuh pendidikan menengah. Usai Maroko resmi merdeka, al-Jābirī menyabet gelar Diploma Arabic High School. Al-Jābirī pernah belajar filsafat selama 1 tahun di Universitas Damaskus, Syiria.

Selanjutnya, al-Jābirī meraih gelar master di Sekolah Tinggi Filsafat Fakultas Sastra Universitas Muhammad V di Rabat dengan tesis bertajuk, *Falsafat al-Tārīkh 'Inda Ibn Khaldūn* (Filsafat Sejarah Ibnu Khaldun), di bawah bimbingan N. Aziz Lahbani.

Pendidikan doktoral dia selesaikan di almamater yang sama dengan disertasi berjudul *Al-'Aṣabiyyah wa al-Dawlah: Ma'ālim Naẓariyyah Khaldūniyyah fī al-Tārīkh al-Islāmī* (Fanatisme dan Negara: Aspek-Aspek Teoritis Khaldunian tentang Sejarah Islam). Disertasi ini lantas terbit pada 1971 (Ḥasan Ḥanafī dan Muḥammad ’Ābid al-Jābirī, 2015, pp. 380–381).

Al-Jābirī sejauh ini menulis 19 buku (Nugroho, 2007, p. 48), 4 di antaranya merupakan karya utama yang menuangkan Kritik Nalar Arab sebagai pokok pikirannya. Proyek kritik nalar Arab al-Jābirī terdiri dari 4 jilid karya, yaitu *Takwīn al-'Aql al-'Arabī; Bunyat al-'Aql al-'Arabī; al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabī* dan *al-'Aql al-Akhlāqī al-'Arabī* (Wijaya, 2012, p. 184). Beberapa kajian tentang al-Jābirī rata-rata mengacu pada 4 karya besar ini.

Kritik nalar Arab al-Jābirī bertujuan menjawab krisis identitas yang dialami bangsa Arab selama proses kebangkitan. Proses pencarian jati diri merupakan tema utama yang hendak dijawab al-Jābirī melalui proyek utama pemikirannya. Pencarian jati diri bangsa Arab tersebut sudah berlangsung selama 100 tahun, namun pencarian itu mengidap celah akut, yaitu definisi tegas mengenai nalar bangsa Arab dilihat dari sejarah panjangnya. Dengan satir al-Jābirī bertanya, "Bagaimana mungkin membangun kebangkitan dengan akal yang tidak bangkit, akal yang tidak merujuk secara komprehensif kepada mekanisme, pemahaman dan konsep-konsep di baliknya?" Karena itu, melalui jilid pertama, yakni *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*, al-Jābirī mengungkap agendanya,; menganalisis sejarah kebudayaan Arab Islam (M. ’Ābid al-Jābirī, 2002, pp. 5–6).

Memasuki jilid dua proyek pemikirannya, *Bunyat al-'Aql al-Arabī*, al-Jābirī memperkenalkan bahwa epistemologi Arab-Islam terdiri dari tiga, yaitu *bayānī*, *burhānī* dan *'irfānī*. *Bayānī* adalah epistemologi keislaman berbasis ilmu kebahasaan, seperti nahwu, sharraf, balaghah, ushul fiqih dan 'arūḍ. *Burhānī* adalah epistemologi berbasis filsafat Yunani, khususnya logika Aristotelian. *'Irfānī* adalah epistemologi berbasis intuisi/ilham dalam memahami Islam. Yang pertama berkembang terutama di lingkungan ulama fiqih, yang kedua di lingkungan teolog dan filsuf, sedangkan yang ketiga di lingkungan sufi. Menyambung terhadap persolana di jilid pertama, al-Jābirī menegaskan bahwa jika ditanya apakah modernisasi (*tajdīd*) itu perlu, maka jawabannya adalah bahwa modernisasi merupakan fenomena historis. Yang paling pokok bukan mencari jawaban dengan pertanyaan epistemologis, melainkan dengan pertanyaan praktis. Pertanyaan yang akan mengungkap sejarah asli nalar Arab (M. ’Ābid al-Jābirī, 2009, p. 568).

Jilid ketiga, *al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabī*, selaku objek material pertama artikel ini, mengulas pergeseran arah Islam dari dakwah menuju *dawlah*. *'Aqīdah, qabīlah, ghanīmah* merupakan trialektika elementer yang menggeser orientasi Islam periode awal (M. ’Ābid al-Jābirī, 2000, pp. 57–99). Arah pertama, yaitu dakwah bersifat kultural, sehingga relasi Islam dengan masyarakat Arab saat itu bernada resiprokal. Dalam budaya, penerimaan nilai, makna dan sistem tanda berlangsung secara egalitarian yang dengan sendirinya defisit potensi untuk mendiskriminasi dan mendiskreditkan. Artinya, otoritas pada ranah budaya diterima atas dasar persuasi yang

melandaskan diri pada kematangan persepsi dan kedewasaan pribadi (Fadl, 2014, p. 51).

Sebaliknya, tatkala arah Islam beralih ke *dawlah*, maka karakter politis inheren di dalamnya. Politik cenderung menyingkirkan hal-hal yang tidak sejalan, sebab nafas politik ialah menundukkan (Giddens, 1996, p. 17). Secara lebih radikal, politik kemudian tidak berhubungan dengan moral kecuali moralitas menjadi alat legitimasi bagi kepentingan dan kebijakan politik (Machiavelli, 1961, pp. 90–91). Arah menuju *dawlah* inilah poin utama penulis dalam membaca ulang sejarah kemunduran Islam yang sering dibayangkan terjadi pasca periode awal. Sebelum menuju ke sana, penulis akan menuntaskan uraian perihal kritik nalar Arab al-Jābirī.

Jilid keempat, *al-'Aql al-Akhlāqī al-'Arabī* mengkomparasikan segenap alam pikiran etis yang bergelayut sepanjang sejarah kebudayaan Arab Islam. Al-Jābirī mendiskusikan lima sistem etika, yaitu etika Persia yang berbasis pada ketaatan (*akhlāq al-ṭā'ah*), etika Yunani yang berlandaskan kebahagiaan (*akhlāq al-sa'ādah*), etika tasawuf yang berbasis pada pemurnian diri melalui fenomena yang serupa dengan moksa, yaitu *fanā'* (*akhlāq al-fanā'*), etika Arab yang bertopang pada harga diri (*akhlāq al-murū'ah*) dan terakhir etika Islam yang berdasarkan kemaslahatan (*akhlāq al-maṣlaḥah*) (M. 'Ābid al-Jābirī, 2001, pp. 5–6). Dari empat jilid karya di atas, penulis membidik jilid ketiga sebagai objek material reformulasi guna membaca ulang sejarah kemunduran Islam.

2. Deskripsi *'Aqīdah, Qabīlah* dan *Ghanīmah*

'Aqīdah dalam hal ini bukan seperangkat keyakinan yang rinci dalam Islam. Al-Jābirī mengartikannya secara sosio-antropologis, yaitu spiritualitas yang menyatukan orang, khususnya orang Arab saat Nabi Saw pertama kali membawa Islam, tanpa pandang bulu. Dalam konteks ini, *'aqīdah* sejauh kontribusinya bagi penampakan politik (*al-maẓhar al-siyāsī*) yang dituju oleh al-Jābirī (M. 'Ābid al-Jābirī, 2000, p. 57). Disebut demikian, karena memang *'aqīdah* berpusat pada Tuhan yang Maha Tunggal, sehingga dengan sendirinya, ikatan ini tidak bertali-temali dengan kriteria lain, seperti halnya kesukuan selaku tolok ukur moralitas sekaligus fenomena yang kental Arab saat itu (Watt, 1995, p. 12).

Ikatan spiritual bisa mempertemukan orang dari berbagai kalangan, kelas sosial, lapisan masyarakat, suku, bahasa, adat, budaya dan lain seterusnya. *'Aqīdah* ini yang sebenarnya merupakan motif khas Islam di balik politik Arab-Islam. Kendati punya daya kohesi sosial yang lebih luas, *'aqīdah* menurut al-Jābirī, tidak memainkan peran yang teramat sentral dalam membentuk dan menggerakkan muslim Arab kecuali pada periode Mekkah (M. 'Ābid al-Jābirī, 2000, pp. 60–61). Itu lantaran secara realistis, motif yang paling berperan adalah motif sosio-ekonomis. Berkenaan hal itu, al-Jābirī mengajukan dua motif berikutnya.

Qabīlah atau kesukuan yaitu ikatan masyarakat berdasarkan nasab atau sebagainya, seperti perjanjian damai, perjanjian kerja sama, ikatan pernikahan dan lain seterusnya. Jauh sebelum Islam datang, kesukuan sudah teramat kental dalam sejarah Arab.

Tentu saja, kedatangan Islam tidak serta-merta mampu menghapus budaya ini lalu menggantinya dengan budaya universal, yaitu persatuan bukan berdasarkan suku, tapi berdasarkan nilai-nilai yang adiluhung.

Qabīlah tidak sepenuhnya negatif. Ia juga punya peran positif bagi persebaran Islam selanjutnya. Nabi Saw lahir dan tumbuh dari suku Quraisy, suku terkuat di Arab kala itu. Kehadiran beliau dalam suku tersebut memberi dampak tersendiri bagi keamanan dan keberlangsungan dakwahnya tanpa bermaksud menafikan rintangan dan hadangan yang selalu beliau ladeni. Pasalnya, *qabīlah* dalam hubungannya dengan dakwah Nabi Saw di Mekkah terpecah kepada dua kelompok; pelindung Nabi Saw (*al-ḥāmī*) dan penentangnya (*al-mu'ādī*) (M. 'Ābid al-Jābirī, 2000, p. 86).

Qabīlah memainkan peran sentral bagi perkembangan politik muslim Arab ke depannya. Salah satu data yang menunjukkan demikian ialah bahwa populasi muslim baru meningkat pesat setelah Nabi Saw menaklukkan Mekkah. Dalam pada itu, manusia berduyun-duyun memeluk Islam. Al-Jābirī menegaskan bahwa rata-rata orang yang memeluk Islam pasca penaklukan Mekkah masih terikat kuat dengan budaya kesukuan. Secara *das sollen* (yang seharusnya di mana agama berada pada status ini) (Kleden, 2018, p. 201), Nabi Saw menegaskan supaya dakwah bermotifkan Tuhan, bukan kesukuan, tetapi *das sein* (yang senyatanya) kesukuan masih terpelihara kental sekaligus menentukan unsur ketiga politik Arab-Islam, yaitu *ghanīmah* (M. 'Ābid al-Jābirī, 2000, p. 96).

Jika dibandingkan secara kalkulatif, muslim yang relatif lebih steril dari budaya kesukuan adalah Muhajirin dan Anshar, mengingat keduanya masuk Islam jauh sebelum Islam menaklukkan lawan-lawannya. Artinya, keislaman mereka sedari awal lebih dipicu dan dipacu oleh motif *'aqīdah*, meski bukan sama sekali melepas budaya *qabīlah*. Akan tetapi, jumlah mereka tidak sepadan bila dibandingkan dengan muslim yang bukan kategori Muhajirin dan Anshar di mana keislaman mereka tidak sepenuhnya berangkat dari motif *'aqīdah*.

Setelah motif *qabīlah*, motif *ghanīmah* menduduki peran sentral bagi pergerakan politik Islam saat itu. Itu lantaran "negara" atau komunitas lain yang serupa dengannya butuh tentara yang dengan sendirinya butuh modal. Sumber penghasilan untuk komunitas besar muslim yang sudah mirip "negara" saat itu nyaris tidak ada yang menjanjikan kecuali melalui harta rampasan perang (*ghanīmah*).

Di samping *ghanīmah* memberi sumbangsih berarti bagi tegaknya "negara" Islam saat itu, ia juga menguntungkan bagi prajurit perang dan memotivasi para individu untuk berjihad (M. 'Ābid al-Jābirī, 2000, pp. 113). Tidak sebatas prajurit perang, muallaf (orang yang baru memeluk Islam) juga mendapatkan jatah dari harta rampasan perang. Fakta ekonomis ini tentu memikat non-muslim untuk menjadi bagian dari muslim.

Dari trialektika tiga motif di atas, nalar politik Arab-Islam menemukan momentum segar untuk terus bergerak dalam gelanggang politik internasional kala itu. Tak ayal, hanya dalam rentang tiga dasawarsa pemerintahan 4 khalifah, Islam sudah membentang luas ke luar jazirah Arab.

Paparan demikian banyak mengisi penelitian-penelitian politik Arab-Islam, terutama yang mengacu pada al-Jābirī. Paparan demikian tepat dalam menggambarkan sejarah Islam, tapi kurang lengkap dalam membaca mengapa Islam pada saat-saat berikutnya mengalami kemerosotan. Karena itu, penulis akan mengemukakan bagaimana tiga motif di atas, khususnya dua motif terakhir menjadi bumerang bagi Islam dan muslim itu sendiri.

3. Reformulasi *'Aqīdah, Qabīlah* dan *Ghanīmah* sebagai Trialektika Kemunduran Islam

Kemajuan (*development*) merupakan istilah keramat era modern yang memantik negara-negara seluruh dunia untuk bergerak. Istilah dan realita ini mendemarkasi beberapa negara kepada beberapa kelas. Rerata negara muslim menempati posisi terbelakang, mundur dan berkembang (*underdeveloped* atau *developing*). Negara maju memenuhi enam kriteria, yaitu pendapatan per kapita yang tinggi, tingkat kemiskinan yang rendah, pertumbuhan penduduk yang rendah, tingkat pendidikan penduduk tinggi, kemajuan teknologi yang tinggi, keadan sosial-budaya yang cenderung logis-rasional serta industrialisasi yang berkembang pesat (Rahmat, 2021, pp. 5–7).

Kegagalan memenuhi salah satu enam kriteria di atas menjadikan suatu negara terpental dari barisan negara maju. Enam kriteria ini tentu tidak dapat peneliti terapkan dalam membaca sejarah kemajuan dan kemunduran Islam, meski tidak berarti enam kriteria di atas sama sekali tidak relevan dijadikan sebagai tolok ukur kemajuan-kemunduran Islam sepanjang lintasan zaman. Permasalahan utama muslim masa kini, seperti korupsi, ketidakadilan sosial, tidak meratanya kesejahteraan merupakan kendala utama yang menghambat negara-negara muslim dari kemajuan (Bsoul, 2024, p. 120). Hal tersebut sejatinya juga menimpa pada periode Islam awal; satu fase yang selama ini dimistifikasi dan diglorifikasi sebagai solusi atas penderitaan multisektoral muslim zaman sekarang.

Mistifikasi dan glorifikasi Islam sayangnya menjelma suatu sikap tertutup dan subjektif. Dikatakan demikian, karena pembongkaran atas selaksa realita periode awal Islam tidak benar-benar diutarakan. Eco menyebut tanda sebagai kesatuan transendental yang menampakkan diri pada dunia, padahal tanda dibangun dari segenap perbedaan yang dipangkas sedemikian rupa menjelma sebongkah kesamaan (Eco, 1986, pp. 25–26). Pada ranah itu, tanda menjadi suatu identitas; suatu represi dan opresi tanda-tinanda suatu komunitas hingga kemudian mengesampingkan esensialitas dan substansialitas. Hal demikian bercokol kokoh dalam sejarah filsafat, apalagi sejarah agama yang notabene mengaksentuasi ketundukan dibanding pertanggungjawaban nalar.

Menyangkut trialektika, adalah *'aqīdah* yang merupakan motif asli Islam, mengingat ia adalah pengikat spiritual yang dapat menyatukan siapa saja dari berbagai kalangan. Selain itu, sedari awal, Islam adalah agama universal. Dengan sendirinya, tolok ukur keagamaan dalam Islam bersifat egaliter, sehingga siapa saja bisa mengaksesnya tanpa pandang suku atau pun kelas sosial dan ekonomi.

Tak heran, rukun Islam menurut Sunni, selaku aliran dominan, adalah ketuhanan (syahadat, shalat, puasa dan

haji) dan kemanusiaan (zakat). 5 rukun ini berlaku bagi siapa saja tanpa memandang stratifikasi sosial, ekonomi dan politik. Apalagi, jika penulis kerucutkan inti Islam, maka Islam pada hakikatnya berisi dua, yaitu iman dan amal shaleh. Inti ini bersifat universal dalam artian berlaku untuk siapa saja. Akan tetapi, pada saat yang sama, lantaran inti tersebut bersifat universal, maka siapa saja *harus* berlelaku berdasarkan keduanya.

Persoalannya, apakah kenyataan menunjukkan bahwa rata-rata atau bahkan secara pukul rata, muslim Arab pada periode awal mengacu pada keduanya? Atau apakah realitas muslim Arab pada periode awal mencerminkan egaliterianitas dan universalitas Islam? Di sinilah, penulis akan membidik akar kemunduran Islam yang ternyata sudah bercokol sejak periode awal dengan berpegang pada dua motif terakhir, yaitu *qabīlah* dan *ghanīmah.*

Pertama, pasca wafatnya Nabi Saw, komunitas muslim segera geger dengan suksesi kepemimpinan. Belum selesai jasad Nabi Saw diurus sebagaimana mestinya mayat, terjadi perdebatan sengit di Ṡaqīfah Banī Saʾīdah mengenai siapa yang akan meneruskan kepemimpinan Nabi Saw? Salah satu opsi liar yang mencuat saat itu ialah Muhajirin memiliki pemimpin, sedangkan Anshar juga punya pemimpin. Kericuhan itu–singkat kisah–kemudian diselesaikan oleh keputusan sepihak 'Umar ibn al-Khaṭṭāb dengan mengangkat Abū Bakr sebagai pengganti.

Dalam perdebatan sengit tersebut, hampir tidak ada argumen teologis yang membenarkan masing-masing calon pemimpin. Masing-masing kubu mengajukan argumen profan, khususnya menyangkut kesukuan. Terpilihnya Abū Bakr sebagai khalifah tidak semata-mata karena perannya yang pernah mengganti Nabi Saw menjadi imam shalat, namun lebih karena dia berasal dari suku Quraisy, suku terbesar dan terkuat sekaligus suku lahirnya Nabi Saw, ditambah lagi posisinya sebagai muslim Muhajirin, selaku muslim paling senior dalam barisan komunitas muslim saat itu. Selain itu, dia juga merupakan mertua Nabi Saw (Hourani, 2012, p. 59). Artinya, landasan skriptural tentang syarat-syarat pemimpin tidak dipertimbangkan saat suksesi tersebut.

Argumen profan yang berbasis kesukuan dalam suksesi kepemimpinan Abū Bakr menyiratkan kegagalan Islam pada periode awal. Tampak bahwa pemilihan tidak mengacu pada nilai-nilai universal, seperti kecakapan, ketangkasan, keberanian, kecerdasan dan lain seterusnya. Memang argumen profan dimaksud tidak membawa dampak fatal bagi keberlangsungan Islam dan muslim pasca wafatnya Nabi Saw. Akan tetapi, pendasaran pada argumen kesukuan adalah secercah kegagalan betapa nilai-nilai universal Islam belum sepenuhnya meresap dalam kesadaran rata-rata orang kala itu.

Di sisi lain, tidak dapat dielakkan bahwa tidak semua mualaf mendasarkan diri pada ketulusan. Pada zaman Nabi pun, cukup banyak orang masuk Islam atas dasar profan. Sebut saja sebagai misal, dampak sosiopolitik pasca perang Tabūk. Perang ini berakhir gagal, lantaran pasukan Romawi menarik pasukannya dari medan pertempuran. Akibat penarikan ini, tidak sedikit pasukan muslim yang kecewa dan kesal, lantaran rampasan perang, selaku barang idaman gagal didapatkan. Kekesalan dan kekecewaan

sebagian mereka menunjukkan betapa peperangan muslimin saat itu tidak murni atas dasar iman akan Islam, melainkan motif harta dan benda berharga lainnya.

Di pihak lain, penarikan mundur pasukan Romawi membawa kesan luar biasa bagi kabilah Arab Selatan, seperti Yaman dan Oman. Penarikan mundur itu menyisakan kesan betapa kekuatan muslimin sudah sedemikian luar biasa. Dalam pada itu, terbesit hasrat dalam diri mereka untuk bergabung bersama muslim (Haekal, 2015, pp. 730–731). Disebut hasrat, lantaran mereka menganggap muslim sebagai simbol persatuan Arab untuk selanjutnya di kemudian hari bersatu merebut kekuasaan Romawi dan Persia. Dari fenomena tersebut, sejumlah besar non-muslim memilih Islam karena terpesona oleh kekuasaan, sebab kuasa memang memesona, sehingga tidak jarang manusia rela menderita demi kuasa (Haryatmoko, 2016, p. 9).

Motif politis berpadu dengan kesukuan–singkat sejarah–selanjutnya menancapkan pengaruh yang begitu kentara pada periode Abū Bakr. Dimulai dari prosesi pemilihannya yang mengatasnamakan Quraisy sebagai suku terkuat yang tentu saja melegitimasi asumsi bahwa kesukuan belum sepenuhnya terhapuskan (Ayoub, 2003, pp. 27–31). Pada tahap berikutnya, peperangan antara Abū Bakr dan tiga pasukan pemberontak, yaitu nabi palsu dan pengikutnya, orang yang enggan bayar zakat dan orang murtad (Syalabī, 1959, pp. 198–199) juga tidak lepas dari motif politis, di mana keberadaan *ummah*, selaku simbol persatuan Islam terancam dan pastinya kemapanan rezim Abū Bakr pun juga terancam. Alhasil, perang tak dapat dihindarkan.

Politik, kesukuan dan ekonomi di kemudian hari turut mencengkram 'Umar (Shaban, 1994, pp. 28–59), 'Uṡmān dan 'Alī. Segelintir data berikut ini akan mengulasnya. *Pertama*, tatkala tampuk kepemimpinan di tangan 'Umar, terjadi urbanisasi besar-besaran masyarakat Arab menuju Iraq dan Iran. Masyarakat urban Arab oleh 'Umar diangkat sebagai pasukan militer yang bertugas menjaga kawasan taklukan dari serangan musuh. Adapun masyarakat pribumi tetap pada profesi semula, seperti petani, pedagang, peternak dan lain sebagainya guna memberi asupan upeti kepada negara. Upeti itu lantas salah satunya disalurkan kepada pasukan militer. Klasifikasi profesi ini tidak bisa bertahan lama. Akulturasi dan asimilasi meniscayakan Arab beralih ke profesi pribumi dan pribumi pindah ke profesi militer. Taruhlah misal, warga Arab di Marw, salah satu wilayah di Iran. Pada 670 M, jumlah mereka sebanyak 50.000 keluarga. 60 tahun kemudian, tepatnya 730 M, hanya tersisa 15.000 keluarga Arab yang aktif dalam profesi militer. Selebihnya terjun ke pertanian, perdagangan dan profesi lain, membaur bersama masyarakat pribumi.

Adapun kebebasan beragama tetap dijamin kala itu, meski secara administratif, non-muslim dalam kawasan taklukan muslim diposisikan sebagai pihak kedua. Pada gilirannya, muslim menciptakan kasta sosial baru, di mana sebelum Islam, Arab memprioritaskan orang atas dasar ikatan darah, maka pasca Islam, muslim Arab memprioritaskan orang berdasarkan keyakinan. Meski begitu, inklusivitas dan toleransi masih cukup kuat. Pasalnya, non-muslim masih dizinkan terlibat dalam sebagian tahta politik (Lapidus, 2002, pp. 38–44).

Hanya saja, penulis melihat pengaruh kesukuan tampak lebih kuat ketimbang keyakinan. Terbukti, pada masa 'Uṡmān, keluhan, bahkan pemberontakan berasal dari sesama muslim. Hal itu ditengarai oleh "pilih kasih" 'Uṡmān atas keluarga dan kerabatnya sendiri dalam hal jabatan dan kekayaan.

Kedua, sebagaimana lumrah diketahui bahwa pemberontakan pertama dalam Islam terjadi pada masa 'Uṡmān. Hal itu salah satunya dipicu dan dipacu oleh kesenjangan ekonomi yang sangat menganga antara suku Quraisy dan suku-suku lainnya. Kesenjangan ini bisa ditinjau dari kebijakan 'Umar dalam memberi tunjangan terhadap umat Islam, yang mana kalangan elit muslim rata-rata dari Muhājirīn alias Quraisy lalu disusul Anṣār.

Sebelumnya, Abū Bakr memberikan tunjangan kepada muslim secara sama rata. Pada masa 'Umar, tunjangan itu diubah. Partisipan perang Badar yang notabene berasal dari Quraisy mendapat 5.000 dirham, orang yang mualaf antara selesainya perang Badar dan perjanjian Ḥudaybiyah memperoleh 4.000 dirham, mualaf antara pasca Ḥudaybiyah dan selesainya perang *riddah* (melawan pemberontak pada masa Abū Bakr) mendapatkan 3.000 dirham, mualaf pasca perang *riddah* serta terlibat dalam perang Qādisiyyah dan Yarmūk memperoleh 3.000 dirham serta mualaf pasca dua perang terakhir itu (Qādisiyyah dan Yarmūk) mendapat kisaran 1.000-2.000 dirham. Masing-masing tunjangan diberikan 1 tahun sekali.

Lebih lanjut, suku Quraisy dari dulu sudah terbiasa memanfaatkan harta untuk mendulang keuntungan melalui perdagangan. Tentu saja, tunjangan di atas merupakan bekal menggiurkan dalam meningkatkan pundi-pundi kekayaan. Di pihak berbeda, suku lain kurang terbiasa dalam memanfaatkan harta sebagai modal bisnis. Tak pelak lagi, kesenjangan ekonomi pun tak bisa dihindari. Kekayaan dimaksud kian nampak pada masa 'Uṡmān. Sebagai misal, Zubayr ibn al-'Awwām memiliki 50.000 dinar, 1.000 budak perempuan dan 1.000 kuda. Ṭalḥah ibn 'Ubaydillāh al-Taymī mendulang penghasilan tiap hari sebesar 1.000 dinar. 'Abd al-Raḥmān ibn 'Auf mempunyai kekayaan sebesar 10.000 kambing, 1.000 unta, bahkan 4/8 hartanya saja pasca wafatnya mencapai angka 84.000 dinar. Sebagian kekayaan Zayd ibn Ṡābit sungguh fantastis, yakni 100.000 dinar. Ya'lā ibn Munabbah memiliki harta yang lebih mencengangkan lagi, yakni sebanyak 500.000 dinar.

Kekayaan yang luar biasa ini salah satunya bersumber dari tunjangan pribadi 'Uṡmān atas kerabatnya secara khusus dan kaum Muhājirīn secara umum. Pemberian itu diambil dari harta Ṣāfī, yaitu harta rampasan perang yang menjadi hak privat khalifah. Karena menjadi hak privat, maka khalifah punya kebebasan untuk menyalurkannya kepada siapa saja yang dia kehendaki (Kusnadi, 2018, p. 5).

Di pihak lain, 'Uṡmān mulai membebastugaskan beberapa gubernur lalu menggantinya dengan kerabatnya sendiri. Sebagai contoh, Abū Mūsā al-Asy'arī, gubernur Baṣrah diganti oleh 'Abdullāh ibn 'Āmir, Sa'd ibn Abī Waqqāṣ, gubernur Kūfah diganti oleh al-Walīd ibn 'Uqbah, 'Abdullāh ibn 'Sa'd ibn Abī al-Sarḥ, gubernur Mesir diganti oleh 'Amr ibn al-'Āṣ Akibatnya, banyak keluarga Banī Umayyah memegang tampuk eksekutif, suatu tatanan yang menurut banyak sejarawan adalah nepotis (Al-Azizi, 2017, pp. 101–102).

Tidak hanya itu, suku-suku yang tergabung dalam komunitas muslim awalnya tidak terbiasa dengan kepemimpinan yang terpusat. Mereka masih berada dalam zona nyaman fanatisme kesukuan. Tentu saja, keunggulan Quraisy dalam banyak hal menyita perhatian dan menyulut api kedengkian. Contoh konkretnya ialah protes seorang lelaki dari kabilah 'Abd Qays terhadap Zubayr. Dia berkomentar bahwa dia rela atas pengangkatan Abū Bakr dan 'Umar sebagai khalifah, walaupun kabilahnya tidak dimintai pendapat. Lantaran tidak dimintai pendapat, boleh jadi dia, bahkan beberapa atau rata-rata anggota kabilahnya, jengkel sejak semula. Puncaknya ialah pengangkatan 'Uṡmān sebagai khalifah di mana kabilah ini juga tidak dimintai pendapat. Alhasil, komplitlah sudah faktor-faktor profan yang menjadi jurang pemisah antarsesama muslim. Puncaknya ialah pemberontakan dan terbunuhnya 'Uṡmān ibn 'Affān. Jadi, dimensi profan pada masa awal Islam begitu kuat menyelubungi relasi antara Arab dan Non-Arab, bahkan antarsesama Arab sendiri. Karena itu, menurut al-Jābirī penulisan kembali sejarah Arab penting dilakukan (M. ʾĀbid al-Jābirī, 2002, p. 332). Pengaruh dimensi profan terus berlanjut pada periode 'Alī sebagaimana akan dikupas oleh poin di bawah ini.

Ketiga, 'Alī yang memerintah selama 35-40 H/656-661 M (Nasution, 2017, p. 103) memindah ibu kota dari Madīnah ke Kūfah, Iraq. Itu lantaran suku dan kabilah pemberontak sudah menyesaki Madīnah, sehingga mengurangi kondusifitas 'Alī dalam menjalankan roda kepemimpinan. Alasan pemindahan ibu kota ke Kūfah adalah banyaknya sahabat senior dan kekayaan di sana. Tentu saja, roda kepemimpinan butuh senioritas untuk menerbitkan kebijakan yang matang, pun juga butuh dana yang besar.

Sayangnya, fanatisme kesukuan masih cukup kuat di Kūfah, sehingga ibu kota baru ini lalu menjadi bumerang bagi 'Alī. 'Alī sendiri berkomitmen menjalankan kepemimpinan atas dasar Islam, di mana kesukuan sudah kadaluwarsa dan persamaan total atas dasar agama menjadi penggantinya. Komitmen dimaksud jelas bertentangan dengan akar budaya Kūfah itu sendiri.

Singkat sejarah, munculnya Khawārij, sekte radikal (Syahrastānī, n.d., pp. 101–123) yang merasa kecewa atas keputusan 'Alī menerima arbitrase, secara terang-benderang bermuasal dari motif politis yang kemudian merambah kancah teologis. Rata-rata pengikut Khawārij adalah kabilah-kabilah di Baṣrah dan Kūfah. Dalam suatu diskusi, Ibnu 'Abbās dari kubu 'Alī mempertanyakan alasan mereka memusuhi 'Alī, padahal sebelumnya adalah para pendukungnya. Mereka mendasarkan diri pada ayat 58, surat al-Zukhruf (sebenarnya mereka adalah kaum yang suka bertengkar). Dengan tegas utusan berkata bahwa Quraisy adalah objek dari penggalan ayat tadi. Demikian paparan singkat terkait relasi Arab dan Non-Arab pada masa awal Islam di mana fase 4 khalifah seringkali menjadi rujukan muslim zaman sekarang mengenai Islam yang ideal (M. ʾĀbid al-Jābirī, 1994, pp. 73–74). Kesukuan masih bergentayangan, sehingga asas persamaan sebagai muslim masih belum sepenuhnya membumi. Di sisi lain, motif dan kesenjangan ekonomis begitu kentara; suatu fenomena yang cenderung berlawanan dengan etos Islam yang berkiblat pada kemanusiaan universal.

Mengikuti analisis Marx, sejarah selalu ditentukan oleh ekonomi selaku struktur yang kemudian memengaruhi tatanan besar di atasnya, yaitu agama, politik, seni, sains dan lain seterusnya sebagai satu rumpun berumbul superstruktur (Islam, 2018, p. 108). Beberapa data di atas menunjukkan betapa suku Quraisy, khususnya kaum Muhājir dan Anṣār mendominasi sektor ekonomi politik yang kemudian berimbas pada kecemburuan sosial suku lain dan komunitas muslim periferal. Kesenjangan sendiri merupakan kendala besar kemajuan suatu bangsa yang ternyata juga menjangkiti Islam periode awal sebagai fase yang sering diagung-agungkan tanpa pertanggungjawaban ilmiah atas keabsahannya. Islam yang menolak fanatisme kesukuan mengantarkan komunitas muslim pada tatanan feodal di mana Quraisy atau suku yang berafiliasi dekat dengannya menduduki posisi sentral.

PENUTUP

Mengacu pada uraian di atas, artikel ini mengajukan dua kesimpulan signifikan. *Pertama*, kemunduran Islam adalah kesenjangan antara realita muslim dengan idealita Islam. Sebagai idealita, Islam adalah gerakan iman dalam rangka memperadabkan manusia. Pada realitanya, pertumbuhan Islam bahkan pada periode awal didominasi oleh motif-motif profan, seperti motif persatuan bangsa Arab guna menggalang kekuatan raksasa. Selain itu, persatuan ini menjanjikan keuntungan ekonomis melalui harta rampasan perang. *Kedua*, dominasi motif profan terekam jelas dalam fenomena pasca perang Tabuk, pengangkatan khalifah Abū Bakr, kesenjangan sektor ekonomi antara beberapa sahabat senior dibanding umat Islam lainnya yang kemudian memicu kecemburuan sosial berujung pemberontakan pada masa 'Uṡmān dan lain seterusnya.

Rekomendasi

Romantisisme masa lalu akan kejayaan Islam kerap diaspirasikan oleh sejumlah muslim baik dari kalangan cendekiawan hingga kalangan awam. Sayangnya, romantisisme itu tidak diimbangi dengan objektifitas membaca data-data sejarah bahwa Islam pada masa silam tidak lebih baik dibanding Islam masa sekarang. Justru berbagai motif profan hingga tragedi kemanusiaan kerap terjadi. Hal itu penting disadari oleh elit agama di masa kini, baik di lingkungan swasta maupun negeri, baik dai maupun akademisi, baik ulama maupun awam. Dengan begitu, cara pandang atas Islam akan lebih bernafaskan objektifitas. Melalui objektifitas, umat Islam akan lebih sadar mengenai kebutuhan sesungguhnya mereka dalam memperbaiki tatanan di masa sekarang.

Ucapan Terima Kasih

Perampungan artikel berhutang jasa dan gagasan kepada segenap pihak. Penulis menyampaikan segenap terima kasih antara lain kepada konsentrasi Hermeneutika al-Qur'an, jurusan Interdisciplinary Islamic Studies (IIS), fakultas Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. Terima kasih pula penulis sampaikan kepada jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IQT), Institut Ilmu Keislaman Annuqayah (Instika) yang sebentar lagi akan *merger* dengan Universitas Annuqayah, Guluk-guluk, Sumenep Madura. Penulis juga berterima kasih kepada Komunitas

Kutub Yogyakarta, pondok-*cum*-komunitas tempat penulis menempa diri secara intelektual, spiritual dan profesional. Terakhir, kepada segenap pihak baik langsung maupun tidak yang turut berkontribusi bagi penyelesaian artikel ini, terima kasih tanpa hingga penulis haturkan.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Azizi, A. S. (2017). *Sejarah Terlengkap Peradaban Islam: Menelusuri Jejak-Jejak Agung Peradaban Islam di Barat dan Timur*. Noktah.

Al-Usairy, A. (1999). *Sejarah Islam: Sejak Zaman Nabi Adam Hingga Abad XX*. Akbar.

Audifax, Y. A. P. dan. (2017). *Kecerdasan Semiotik: Melampaui Dialektika dan Fenomena*. Cantrik.

Ayoub, M. M. (2003). *The Crisis of Muslim History: Religion and Politics in Early Islam*. Oneworld Publication.

Aziz, Abd. (2017). Konsep Turas sebagai Upaya Meredam Ketegangan Hubungan Islam dan Negara: Telaah atas Pemikiran Abid al-Jabiri dan Hassan Hanafi. *Asy-Syari'ah*, *III*(1).

Aziz, J. A. (2015). Pemikiran Politik Muhammad 'Abid al-Jabiri: Telaah terhadap Buku al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi: Muhaddidatuhu wa Tajalliyatuh. *Miqot*, *XXXIX*(1).

Azra, A. (2002). *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas dan Aktor Sejarah*. Gramedia Pustaka Utama.

Bsoul, L. A. (2024). Obstacles to Sustainable Development in the Islamic World. *Invest: Journal of Sharia and Economic Law*, *4*(1).

Eco, U. (n.d.). *Tamasya dalam Hiperealitas*. Jalasutra.

Eco, U. (1986). *Semiotics and the Philosophy of Language* (Midland Book Edition). Indiana University Press.

Eco, U. (1994). *The Limits of Interpretation Advances in Semiotics*. Indiana University Press.

Engels, K. M. dan F. (2022). *The German Ideology*. Foreign Languages Press.

Fadl, K. M. A. el-. (2014). *Speaking in God's Name; Authority, Islamic Law and Women*. Oneworld Oxford.

Giddens, A. (1996). *The Nation-State and Violence: Volume Two of a Contemporary Critique of Historical Materialism*. Blackwell Publisher Ltd.

Haekal, M. H. (2015). *Sejarah Hidup Muhammad: Biografi Rasulullah yang Legendaris dan Terpercaya*. Pustaka Akhlak.

Haryatmoko. (2016). *Membongkar Rezim Kepastian: Pemikiran Kritis Post-Strukturalis*. Kanisius.

Hourani, A. (2012). *A History of the Arab Peoples*. Faber and Faber.

Hoxha, B. (2022). *Umberto Eco's Semiotics: Theory, Methodology and Poetics*. Cambridge Scholars Publishing.

Islam, M. S. (2018). Conceptualizing Development and Underdevelopment: From Classical Modernization to Contemporary Post-Development Discourse. *Journal of Asian Development*, *4*(2).

Jābirī, Ḥasan Ḥanafī dan Muḥammad 'Ābid al-. (2015). *Dialog Timur*

dan Barat: Menuju Rekonstruksi Metodologis Pemikiran Politik Arab yang Progresif dan Egaliter. IRCiSoD.

Jābirī, M. ’Ābid al-. (1994). *al-Khiṭāb al-’Arabī al-Mu’āṣir: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah*. Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-’Arabiyyah.

Jābirī, M. ’Ābid al-. (2000). *al-’Aql al-Siyāsī al-’Arabī: Muḥaddidātuhū wa Tajalliyātuhū* (4th ed., Vol. 3). Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-’Arabiyyah.

Jābirī, M. ’Ābid al-. (2001). *al-’Aql al-Akhlāqī al-’Arabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nuẓum al-Qiyam fī al-Ṡaqāfah al-’Arabiyyah* (Vol. 4). Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-’Arabiyyah.

Jābirī, M. ’Ābid al-. (2002). *Takwīn al-’Aql al-’Arabī* (8th ed., Vol. 1). Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-’Arabiyyah.

Jābirī, M. ’Ābid al-. (2009). *Bunyat al-’Aql al-’Arabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nuẓum al-Ma’rifah fī al-Ṡaqāfah al-’Arabiyyah* (9th ed., Vol. 2). Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-’Arabiyyah.

Kleden, I. (2018). Ilmu-Ilmu Sosial dan Teologi Kontekstual. *Jurnal Ledalero, 17*(2).

Kuru, A. T. (2019). *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison*. Cambridge University Press.

Kusnadi, J. (2018). Kebijakan Ekonomi Khalifah Umar bin Khattab. *MPRA: Munich Personal RePEc Archive*.

Lapidus, I. M. (2002). *A History of Islamic Societies* (2nd ed.). Cambridge University Press.

Loka, M. K. R., Minarwati dan Dara Puspita. (2023). Pemikiran Modern Kontemporer Islam: Masa Kemunduran Islam dan Penjajahan Barat terhadap Dunia Islam. *Jurnal Religion: Jurnal Agama, Sosial Dan Budaya, 1*(2).

Machiavelli, N. (1961). *The Prince*. Penguin Books.

Nasution, S. (n.d.). Penyebab Kemunduran Peradaban Islam pada Abad Klasik. *Jurnal An-Nida’: Jurnal Pemikiran Islam*, *41*(1), Juni 2017.

Nasution, S. (2017). *Sejarah Perkembangan Peradaban Islam*. Asa Riau.

Nugroho, S. E. (2007). *M. ’Abid al-Jabiri: Studi Pemikirannya tentang Tradisi (Turats)* [Skripsi]. UIN Sunan Kalijaga.

Ozcan, Y. Z. (1995). Is Islam an Obstacle to Development?: Evidence to Contrary and Some Methodological Considerations. *Intellectual Discourse, 3*(1).

Rahmat, A. (2021). Konsep Perbandingan Geopolitik, Sosial Budaya dan Ekonomi Negara-Negara Maju dan Negara Berkembang. *Edukasia Multikultura, 3*(1).

Shaban, M. A. (1994). *Islamic History: A New Interpretation*. Cambridge University Press.

Syahrastānī, M. ibn ’Abd al-Karīm al-. (n.d.). *al-Milal wa al-Nihal: Aliran-Aliran Teologi dalam Sejarah Umat Manusia*. Bina Ilmu.

Syalabī, A. (1959). *Al-Tārīkh al-Islāmī wa al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah*. Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah.

Wahid, M. T. A. F. dan H. (2022). Why Are Muslim Countries

Underdeveloped?: A System GMM Approach. *Journal of Economic Cooperation and Development*, *43*(4).

Watt, W. M. (1995). *Pengantar Studi Al-Qur'an*. Raja Grafindo Persada dan Rajawali Press.

Wijaya, A. (2012). *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Membincang Dialog Kritis Para Kritikus Muslim; al-Ghazali, Ibnu Rusyd, Thaha Husein, Muhammad Abid al-Jabiri*. Komunitas Kajian Proliman bekerja sama dengan Nadi Pustaka.