



AL-AFKAR: Journal for Islamic Studies

Journal website: <https://al-afkar.com>

P-ISSN : 2614-4883; E-ISSN : 2614-4905
<https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v7i4.1199>

Vol. 7 No. 4 (2024)
pp. 1275-1293

Research Article

Kritik Akal Arab: Membaca Jalur Pengetahuan Muhammad Abid Al-Jabiri

Saidil Yusron¹, Mohammad Muslih²

1. Universitas Darussalam Gontor; saidilyusron36@student.afi.unida.gontor.ac.id
2. Universitas Darussalam Gontor; mohammadmuslih@gmail.com



Copyright © 2024 by Authors, Published by AL-AFKAR: Journal For Islamic Studies. This is an open access article under the CC BY License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

Received : February 14, 2024

Revised : July 12, 2024

Accepted : September 07, 2024

Available online : December 02, 2024

How to Cite: Saidil Yusron and Mohammad Muslih (2024) "Criticism of Arab Reason: Reading Muhammad Abid Al-Jabiri's Path of Knowledge", *al-Afkar, Journal For Islamic Studies*, 7(4), pp. 1275-1293. doi: 10.31943/afkarjournal.v7i4.1199.

Criticism of Arab Reason: Reading Muhammad Abid Al-Jabiri's Path of Knowledge

Abstract. The central theme of the idea of renewal of thought in Islam lies in the key word l'aadatul Islam; That is the desire of the Muslim community to restore the role of the Islamic world in the global arena of world civilization. If Muhammad Abduh made Tajdid Al-Fahm (Renewing the Understanding of Islam) as a key word in his thought pattern, Rashid Rida had the concept of Tathbiq Al-Shari'ah or Tathbiq Qanun Al-Shar'iyyah, then, contemporary Islamic thinkers – Hasan Hanafi, Muhammad Arkoun and 'Abid Al-Jabiri – for example prefer to focus on the reconstruction of the understanding of tradition and criticism of the reason or system of thinking of Muslims. Al-Jabiri's concern for the decline of the Arabs and the failure of the Islamic revival in general, prompted him to examine the

causes that led to this failure. The main problem that has not been resolved is how to respond and position heritage (turast) with the flow of modernization. The study should take into account the thoughts of the owner of the dal text. Studies must take into account the thoughts of the owner of the text in the context of its historical time, and reveal the ideological function desired by the thought intended in the realm of general knowledge to which it belongs. Thus, making the text contemporary for itself means separating it (*fashl*) from us and relating it (*rabth*) to the reality it produces.

Keywords: Al-Jabiri, Aql, Turats

Abstrak. Tema sentral ide pembaharuan pemikiran dala Islam terletak pada kata kunci l'aadatul Islam; yakni keinginan Masyarakat muslim untuk mengembalikan peran dunia Islam dalm percaturan global peradaban dunia. Jika Muhammad Abduh menjadikan Tajdid Al-Fahm (Memperbaharui Pemahaman Islam) sebagai kata kunci dlam pola pemikirannya, Rashid Rida mempunyai konsep Tathbiq Al-Syari'ah atau Tathbiq Qanun Al-Syar'iyyah, maka, para pemikir Islam kontemporer – Hasan Hanafi, Muhammad Arkoun dan 'Abid Al-Jabiri – misalnya lebih memilih focus dalam rekonstruksi terhadap pemahaman atas tradisi dan kritik terhadap nalar atau system berfikir umat Islam. Keprihatinan Al-Jabiri terhadap keterpurukan bangsa Arab dan gagalnya Upaya kebangkitan Islam pada umumnya, mendorongnya untuk meneliti sebab-sebab yang mengakibatkan kegagalan ini. Problem utama yang belum bisa terselesaikan adalah cara menyikapi dan mendudukkan warisan (turast)¹ dengan arus modernisasi. Studi harus mempertimbangkan pemikiran pemilik teks dalam konteks waktu sejarahnya, dan mengungkapkan fungsi ideologis yang diinginkan oleh pemikiran yang dimaksudkan dalam ranah pengetahuan umum tempat ia berada. Dengan demikian, membuat teks menjadi kontemporer untuk dirinya sendiri berarti memisahkannya (*fashl*) dari kita dan menghubungkannya (*rabth*) dengan realitas yang dihasilkannya.

Kata Kunci: Al-Jabiri, Aql, Turats

PENDAHULUAN

Tema sentral ide pembaharuan pemikiran dala Islam terletak pada kata kunci l'aadatul Islam; yakni keinginan Masyarakat muslim untuk mengembalikan peran dunia Islam dalm percaturan global peradaban dunia. Jika Muhammad Abduh menjadikan Tajdid Al-Fahm (Memperbaharui Pemahaman Islam) sebagai kata kunci dlam pola pemikirannya, Rashid Rida mempunyai konsep Tathbiq Al-Syari'ah atau Tathbiq Qanun Al-Syar'iyyah, maka, para pemikir Islam kontemporer – Hasan Hanafi, Muhammad Arkoun dan 'Abid Al-Jabiri – misalnya lebih memilih focus dalam rekonstruksi terhadap pemahaman atas tradisi dan kritik terhadap nalar atau system berfikir umat Islam.²

Keprihatinan Al-Jabiri terhadap keterpurukan bangsa Arab dan gagalnya Upaya kebangkitan Islam pada umumnya, mendorongnya untuk meneliti sebab-

¹ *Turast* secara literal berarti warisan atau peninggalan (heritage, patrimoine, legacy). Dalam ranah pemikiran kontemporer, turast adalah kekayaan tradisi kebudayaan dan khazanah intelektual yang diwariskan oleh para pendahulu. Turast merupakan warisan tradisi masa lalu – baik masa lalu yang jauh atau dekat – yang hadir di Tengah-tengah kita dan menyertai kekinian kita. Nomenklatur turast merupakan asli produk wacana Arab kontemporer, dan tidak ada equivalent atau padanan yang tepat dalam literatur Bahasa Arab klasik untu mewakili istilah tersebut. Lihat: Muhammad Abid Al-Jabiri, *At-Turast Wal Haddatsah*, 3 ed. (Beirut: Markaz Dirasat Al Wihdah Al Arabiyah, 2006).

² Mohammad Muslih dkk., "Mengurai Disrupsi Paham Keislaman Indonesia Dalam Perspektif Tipologi Epistimologi Abid Al- Jabiri" 6, no. 2 (2021): 16, <https://doi.org/DOI :10.15575/jaqfi.v6i2.14028>.

sebab yang mengakibatkan kegagalan ini. Problem utama yang belum bisa terselesaikan adalah cara menyikapi dan mendudukkan warisan (turast)³ dengan arus modernisasi.

Sejak awal tulisannya, Al-Jabiri berusaha keras untuk membentuk pandangan baru terhadap warisan Arab Islam (*at-turast al-'arabiy al-islamiy*). Dia menciptakan metodologi modern dalam penelitian, pemahaman, dan pengertian yang melampaui pandangan umum yang terwakili dalam tiga pembacaan yang tidak bermakna terhadap warisan intelektual dan budaya Arab: *Pertama*, pemahaman Salafi terhadap warisan, yang merupakan pembacaan yang tidak bersifat sejarah, dan oleh karena itu hanya dapat menghasilkan satu jenis pemahaman terhadap warisan, yaitu pemahaman warisan dari warisan itu sendiri. Warisan mengandungnya, tetapi ia tidak dapat mengandungnya; karena warisan mengulangi dirinya sendiri. *Kedua*, Pemahaman Orientalis terhadap warisan, yang dihasilkan oleh liberal Arab yang melihat warisan Arab Islam dari perspektif saat ini yang dijalani oleh Barat Eropa, membacanya dengan pembacaan Eropa yang memiliki kecenderungan, yaitu melihatnya dari kerangka referensi Eropa, dan karena itu dia hanya melihat apa yang dilihat oleh orang Eropa. *Ketiga*, Pembacaan kiri yang disebut Al-Jabiri sebagai Salafi dalam kata-katanya: "Pemikiran kiri Arab tidak mengadopsi metodologi argumen sebagai metodologi aplikasi, tetapi mengadopsinya sebagai metodologi terapannya. Dengan demikian, warisan Arab Islam harus menjadi cermin dari konflik antar kelas, di satu sisi, dan medan konflik antara materi dan idealisme di sisi lain. Oleh karena itu, tugas pembacaan kiri terhadap warisan adalah menetapkan posisinya dalam konflik ganda ini. Jika pemikiran kiri Arab tidak dapat melaksanakan tugas ini dengan cara yang diinginkan, dan inilah yang terjadi, dan ini yang membuatnya gelisah, ia mengkritik sejarah Arab yang tidak tertulis atau alasan sulitnya analisis di hadapan kompleksitas besar yang ditunjukkan oleh peristiwa sejarah kita. Dan jika beberapa pengkritik bersikeras mengejar tantangan ini, mereka memecah realitas sejarah ke dalam kerangka teori⁴

Al-Jabiri mengkritik cara pandangan kaum kiri Arab terhadap metodologi, karena membuat pembacaan mereka terhadap warisan Arab Islam (*at-turast al-islamiy*) berakhir dengan salafisme Marxisme. Mereka mencoba menerapkan metode Salafi Marxian untuk metodologi argumen, seolah-olah tujuan mereka adalah membuktikan kebenaran metode yang diterapkan bukan menerapkan metode itu sendiri⁵.

³ *Turast* secara literal berarti warisan atau peninggalan (heritage, patrimoine, legacy). Dalam ranah pemikiran kontemporer, turast adalah kekayaan tradisi kebudayaan dan khazanah intelektual yang diwariskan oleh para pendahulu. Turast merupakan warisan tradisi masa lalu – baik masa lalu yang jauh atau dekat – yang hadir di Tengah-tengah kita dan menyertai kekinian kita. Nomenklatur turast merupakan asli produk wacana Arab kontemporer, dan tidak ada equivalent atau padanan yang tepat dalam literatur Bahasa Arab klasik untuk mewakili istilah tersebut. Lihat: Al-Jabiri, *At-Turast Wal Haddatsah*.

⁴ Muhammad Abid Al-Jabiri, *Nahnu Wat Turast (Qira'ah Mu'ashirah Fii Turastinaa Al Falsafiy)*, 1 ed. (Beirut: Markaz Dirasat Al Wihdah Al Arabiyah, 2006). Hal. 17

⁵ Al-Jabiri.

Setelah menyajikan dan mengkritik pembacaan-pembacaan yang umum, Al-Jabiri mengusulkan pembacaan baru terhadap warisan Islam (*at-turast al-islamiy*) yang disebutnya sebagai "kontemporer". Kontemporer di sini memiliki dua makna, yaitu: *Pertama*, membuat teks yang dibaca menjadi kontemporer untuk dirinya sendiri, - dan *yang kedua*- kontemporer untuk kita pada saat yang sama.⁶ Teks menjadi kontemporer untuk dirinya sendiri dalam hal permasalahan, isi pengetahuan, dan konten ideologis. Oleh karena itu, maknanya dalam konteks khususnya adalah bahwa kita harus mempelajari teks-teks warisan sebagaimana adanya, dan menghindari segala bentuk pemahaman sebelumnya, yaitu menghindari penciptaan kesenjangan epistemologis dengan pembacaan-pembacaan sebelumnya terhadap warisan⁷. Studi harus mempertimbangkan pemikiran pemilik teks dalam konteks waktu sejarahnya, dan mengungkapkan fungsi ideologis yang diinginkan oleh pemikiran yang dimaksudkan dalam ranah pengetahuan umum tempat ia berada. Dengan demikian, membuat teks menjadi kontemporer untuk dirinya sendiri berarti memisahkannya (*fashl*) dari kita dan menghubungkannya (*rabth*) dengan realitas yang dihasilkannya.

Metode Al-Jabiri

Dan metode yang diikuti oleh Al-Jabiri untuk menyelesaikan tugas ini adalah metode analisis atau dekonstruksi (*at-tafkiikiy*), yang memecah hubungan-hubungan yang tetap dalam struktur suatu hal dengan tujuan mengubahnya menjadi struktur, menjadi sekadar transformasi. Ini mencakup mengubah yang tetap (*as-tsaabit*) menjadi variable (*al-mutaghayyir*), yang mutlak (*al-mutlaq*) menjadi relative (*al nisbiy*), yang tanpa Sejarah (*al-laa taarikhiiy*) menjadi bersejarah (*at-taarikhiiy*), dan yang tanpa waktu (*al-laa zamaaniy*) menjadi berwaktu (*az-zamaaniy*)⁸.

Sementara itu, ketika ia mengatakan "membuat teks menjadi kontemporer bagi kita dalam hal pemahaman dan rasionalitas," ini berarti memberikan rasionalitas pada bahan bacaan oleh pembaca, yaitu "mengangkut bahan bacaan ke dalam domain kepentingan pembaca, yang memungkinkan penggunaannya oleh pembaca untuk memperkaya dirinya atau bahkan untuk membangun ulang."⁹ Dengan demikian, warisan dihubungkan kembali sehingga menjadi topik yang dapat kita terlibat dan kita gunakan untuk mengembangkan rasionalitas kita yang berasal dari zaman kita, memungkinkan kita untuk membebaskan diri dari pengaruhnya dan menguasai warisan tersebut¹⁰. Dengan demikian, tujuan membuat warisan menjadi kontemporer bagi kita adalah membuatnya responsif terhadap kebutuhan kita dalam era ini.

Adapun mengenai metode yang digunakan Al-Jabiri dalam membaca teks-teks warisan, Al-Jabiri menegaskan bahwa sifat subjek dan jenis tujuan yang

⁶ Al-Jabiri.

⁷ Abdul Ilah Balqaziz, *Al-'Arab wal Haddatsah (Naqdat Turast)* 3, 1 ed. (Libanon: Markaz Dirasat Al Wihdah Al Arabiyah, 2014).

⁸ Al-Jabiri, *At-Turast Wal Haddatsah*. Hal: 47-48.

⁹ Al-Jabiri, *Nahnu Wat Turast (Qira'ah Mu'ashirah Fii Turastinaa Al Falsafiy)*. Hal: 16

¹⁰ Al-Jabiri, *At-Turast Wal Haddatsah*. Hal: 47

diinginkan memaksa untuk mengadopsi suatu metode tertentu, atau beberapa metode, atau bahkan menciptakan metode baru. Al-Jabiri mendefinisikan metode sebagai: "Seperangkat konsep yang digunakan oleh peneliti dalam memproses subjeknya dan cara di mana ia menggunakannya".¹¹ Dalam konteks ini, ia berbicara tentang pluralitas dan keragaman konsep yang digunakan dalam membaca ulang warisan, dan bahwa pembaca akan melihat keragaman ini. Ia mengatakan, "Pembaca akan melihat bahwa kami menggunakan konsep-konsep yang berasal dari berbagai filsafat, metodologi, atau pembacaan yang berbeda-beda, konsep-konsep yang dapat merujuk pada Kant, Freud, Bachelard, Altusser, atau Foucault, ditambah dengan sejumlah artikel Marxisme¹²."

Al-Jabiri menambahkan bahwa pembaca yang terbiasa dengan filsafat-filsafat dan metodologi ini akan melihat bahwa kita tidak terikat dalam menggunakan konsep-konsep tersebut dengan batasan dan pembatasan yang sama seperti dalam kerangka referensi aslinya, tetapi seringkali kita berinteraksi dengan mereka dengan kebebasan yang luas, dan kita sadar sepenuhnya akan hal ini.¹³ Hal ini karena kita tidak menganggap konsep-konsep tersebut sebagai kerangka final, melainkan hanya sebagai alat kerja yang harus digunakan dalam setiap subjek sesuai dengan kebutuhan yang dihasilkannya¹⁴.

Maka, Al-Jabiri mengakui bahwa hubungannya dengan konsep-konsep yang dia pinjam dari bidang ilmu humaniora bukanlah hubungan pengikut, artinya dia tidak mengambilnya begitu saja dan mengaplikasikannya pada topik yang sedang dia kerjakan sebagaimana konsep-konsep tersebut diterapkan dalam lingkungan yang melahirkannya. Melainkan, hubungannya dengan konsep-konsep ini adalah hubungan dialektis (*'alaqah jadaliyyah*), di mana dia mengambil dari konsep tersebut dan memberikan (ketika dia memasukkannya dalam problematika baru). Ini adalah hubungan tindakan dan adaptasi. Dalam hubungan ini, dia tidak mengkhianati makna referensial konsep-konsep, sebanyak dia memperkaya mereka karena makna tersebut bukanlah makna final, meskipun merupakan referensi.¹⁵

PEMBAHASAN

Konsep Akal Arab Menurut Al-Jabiri

Al-Jabiri berhasil menyelesaikan proyek pemikiran yang merupakan salah satu pencapaian intelektual terpenting yang dibangun dalam budaya Arab, pada sepertiga terakhir abad kedua puluh, berkat kemampuannya untuk menggunakan sumber daya konseptual yang diambil dari berbagai aliran pemikiran, dalam domain pemikirannya. Proyek istimewa ini, sebagaimana yang dia sebut "kritik

¹¹ Muhammad Abid Al-Jabiri, *Al-Khitaab Al-'Arabiyy Al-Mu'ashir (Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah)*, 5 ed. (Beirut: Markaz Dirasat Al Wihdah Al Arabiyah, 1994). Hal: 14

¹² Muhammad Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql Al-Siyaasiyy Al-'Arabiyy (Muhaddadatuhu Wa Tajalliyaatuhu)*, 4 ed. (Beirut: Markaz Dirasat Al Wihdah Al Arabiyah, t.t.). Hal: 13.

¹³ Balqaziz, *Al-'Arab wal Haddatsah (Naqdat Turast)* 3. Hal: 339.

¹⁴ Al-Jabiri, *Al-Khitaab Al-'Arabiyy Al-Mu'ashir (Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah)*. Hal: 14.

¹⁵ Abdul Ilah Balqaziz, *Fii Naqdil 'Aql Al-Nadzariyy: Al-Mafaahim Wal Fardhiyyat*, 1 ed. (Beirut: Markaz Dirasat Al Wihdah Al Arabiyah, 2012). Hal: 121.

akal Arab," (*naqd al-'aql al-'arabiy*)¹⁶ bekerja untuk merenungkan kembali sejarah budaya Arab dan Islam dari satu sisi, dan memulai peninjauan tentang entitas akal Arab dan mekanismenya dari sisi lain. Ini membuat proyek "kritik akal Arab" pada awalnya terbagi menjadi dua bagian terpisah tetapi saling terintegrasi, seperti yang dijelaskan oleh Al-Jabiri, bagian yang membahas "pembentukan akal Arab" (*takwiin al-'aql al-'arabiy*) dan bagian yang menganalisis "struktur akal Arab." (*bunyatul 'aql al-'arabiy*) Dia menggunakan metode analisis formatif (*at-tahliil at-takwiiniy*) dalam bagian pertama dan analisis structural (*at-tahliil al-bunyaaniy*) dalam bagian kedua, sesuai dengan pernyataannya.

Dalam bagian pertama, Al-Jabiri menetapkan konsep akal Arab berdasarkan perbedaan yang dilakukan oleh Lalande, filsuf rasionalis Prancis, antara akal yang membentuk (*al-'aql al-mukawwin*) atau yang bertindak (*La raison constituante*) dan akal yang dibentuk (*al-'aql al-mukawwan*) atau yang mendominasi (*La raison constituee*). Akal pertama adalah aktivitas pemikiran individu manusia yang membentuk konsep dan menetapkan prinsip, sedangkan akal kedua adalah akal yang dapat berubah (meskipun dalam batas tertentu), yaitu akal sebagaimana ada dalam suatu periode waktu tertentu¹⁷. Akal Arab yang dimaksudkan oleh Al-Jabiri adalah akal kedua, yaitu akal yang terbentuk, yaitu akal kolektif dalam fase tertentu.

Meskipun Al-Jabiri mengakui pentingnya perbedaan ini, dia menekankan hubungan saling memengaruhi antara akal yang bertindak dan akal yang mendominasi. Dari satu sisi, akal yang mendominasi bukanlah hal lain selain prinsip-prinsip dan aturan-aturan yang dibentuk dan sedang dibentuk oleh akal yang bertindak. Dalam konteks ini, Al-Jabiri mengatakan, "Dengan konfirmasi dari Lalande sendiri: akal yang mendominasi, yaitu sekumpulan prinsip-prinsip dan aturan-aturan mental yang mendominasi dalam suatu periode waktu tertentu, adalah hasil dari akal yang bertindak, yaitu aktivitas mental yang membedakan individu manusia dari hewan. Oleh karena itu, sumbernya berada di dalam akal itu sendiri, bukan di luar akal. Dari sisi lain, akal yang bertindak mengasumsikan adanya akal yang sedang dibentuk. Ini berarti - menurut Al-Jabiri - bahwa aktivitas akal - yang bertindak - hanya dapat dimulai dari prinsip-prinsip dan aturan, atau dengan kata lain, dimulai dari akal yang mendominasi. Ini mendorong kita untuk mengatakan bahwa akal Arab, bahkan dalam aspeknya yang bertindak, adalah hasil dari budaya Arab.¹⁸ Al-Jabiri menyimpulkan bahwa akal memiliki prinsip-prinsip yang bersifat universal dan diperlukan, tetapi hanya dalam konteks budaya tertentu dan pola-pola budaya yang mirip.

Komponen Dalam Akal Arab: Bahasa

Al-Jabiri fokus pada studinya tentang komponen-komponen akal Arab dengan berfokus pada bahasa Arab. Setiap bangsa berbicara sebagaimana mereka

¹⁶ Muhammad Abid Al-Jabiri, *Takwiin Al-'Aql Al-'Arabiy*, 10 ed. (Beirut: Markaz Dirasat Al Wihdah Al Arabiyah, 2009). Hal: 5

¹⁷ Al-Jabiri. *Takwiin Al-'Aql Al-'Arabiy*. Hal: 15

¹⁸ Al-Jabiri. *Takwiin Al-'Aql Al-'Arabiy*. Hal: 16

berpikir, dan mereka berpikir sebagaimana mereka berbicara, dengan merujuk pada upaya filsuf Jerman Herder untuk mengatur hubungan antara bahasa dan pemikiran. Herder melihat bahasa sebagai peran sentral dalam membentuk pandangan manusia terhadap alam semesta; itu bukan hanya alat untuk berpikir, tetapi juga cetakan di mana pemikiran terbentuk¹⁹. Karena bahasa Arab Fusha mencerminkan langsung realitas Arab, menjadi gambaran langsung dari lingkungan Arab, menurut Al-Jabiri, bahasa ini menjadi kerangka referensi utama untuk para ahli kalam. Mereka yang, dalam banyak kesempatan, mengambil penjelasan mereka tentang konsep-konsep yang mereka gunakan dari "Kata Bangsa Arab: ..." dan "Bangsa Arab mengatakan:..." serta merujuk pada apa yang "Bangsa Arab berkata:.." berarti merujuk pada dunia Arab di Semenanjung Arab pada masa Jahiliyah, dunia geografis, sosial, pemikiran, dan budaya mereka sebelum "tercampur"²⁰. Dengan demikian, budaya Ahl al-Arab telah mempengaruhi budaya ilmiah tidak langsung melalui bahasa, yang terus membentuk budaya dan pemikiran tanpa budaya dan pemikiran itu membentuknya.

Al-Jabiri meyakini bahwa pengumpulan dan konservasi bahasa Arab yang dilakukan pada masa penulisan (*ashrut tadwiin*) dari mulut orang Arab, yang menyebabkan pembekuan Bahasa (*tajmiid al-lughah*), menyebabkan kehidupan sosial yang tidak dapat membeku balas dendam dengan memberlakukan dialek "*Arabia amiyah*" (Bahasa Pasaran) yang telah dan masih lebih kaya daripada bahasa Arab Fusha. Tanpa keraguan, hal ini juga terjadi pada masa penulisan itu sendiri. Oleh karena itu, Al-Jabiri mengatakan, "Paradox yang berbahaya atau bahkan kekacauan mengerikan yang telah dan masih dialami oleh Bangsa Arab hingga hari ini adalah bahwa di satu sisi, mereka memiliki bahasa untuk menulis dan berpikir yang sangat maju dalam hal mekanisme internalnya, tetapi bahasa ini sendiri tidak membantunya dengan kata-kata yang diperlukan ketika ia ingin mengekspresikan hal-hal dari dunia kontemporer. Jika seorang intelektual Arab hari ini, atau bisa dimungkinkan memiliki serangkaian konsep dan istilah yang dipikirkan oleh nenek moyang kita dalam isu-isu mereka atau dalam isu-isu yang ditransfer kepada mereka, maka ia memiliki kekurangan materi bahasa yang diperlukan untuk mengekspresikan sisi ilmiah, industri, dan teknologi, khususnya, dalam dunia kontemporer kita²¹. Al-Jabiri melihat bahasa Arab Fusha yang kita gunakan hari ini adalah bahasa Ahl al-Arab (bangsa badui arab) yang masih bertahan hidup hingga masa penulisan (*ashrut tadwiin*), mereka terisolasi, namun Bahasa mereka masih tetap. Bahasa ini sendiri tidak berubah, meskipun berabad-abad berlalu dan terjadinya perubahan, kita masih menggunakannya hari ini, yang membuat warisan budaya masa lalu dalam masyarakat Arab kita lebih hidup dan dinamis daripada saat ini yang kita alami.

¹⁹ Al-Jabiri, *Takwiin Al-'Aql Al-'Arabiyy*. Hal: 77

²⁰ Muhammad Abid Al-Jabiri, *Bunyatul 'Aql Al-'Arabiyy (Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah Li Nadzmil Ma'rifah Fii Al-Tsaqafah Al-'Arabiyyah)* (Beirut: Markaz Dirasat Al Wihdah Al Arabiyah, 2009). Hal: 241, Lihat juga: *Nahnu Wat-Turast*. Hal: 80.

²¹ Al-Jabiri, *Takwiin Al-'Aql Al-'Arabiyy*. Hal: 79.

Komponen Akal Arab: Fikih

Dari bahasa Fusha yang merupakan hasil dari masa penulisan dan tetap sama selama lima belas abad atau lebih, Al-Jabiri beralih ke dunia fikih, yang bersama dengan ilmu bahasa menyumbang pada budaya Arab Islam. Di sini, Al-Jabiri memberikan perhatian khusus pada karya yang dilakukan oleh Muhammad bin Idris al-Syafi'i (115 H - 204 H), karena menurutnya, aturan metodologis yang ditempatkan oleh Imam Syafi'i dalam kitab "ar-risaalah" - menurut Al-Jabiri - sama pentingnya dengan pembentukan pikiran Arab seperti aturan metodologis yang ditempatkan oleh "Descartes" untuk pembentukan pemikiran Prancis, Itulah sebabnya Imam Syafi'i-lah - menurut pemikir Maroko ini - yang memulai proyek terbesar dalam pemikiran Arab (*al-'aql al-'arabiy*).

Imam Syafi'i belajar banyak dari ahli bahasa dan tata bahasa yang pada saat itu, menurut Al-Jabiri, serius dalam bekerja untuk menstandarisasi bahasa dan tata bahasa berdasarkan "prinsip-prinsip" yang jelas dan terdefinisi dengan baik, terutama Al-Khalil dan Sibawayh. Mereka berhasil menutup kerangka bahasa dengan ketat dan tidak memperbolehkan adanya yang baru kecuali jika itu memiliki dasar di dalam kerangka tersebut.²² Al-Syafi'i, pada masa mudanya, bersamaan dengan Al-Khalil dan muridnya, Sibawayh, yang mengumpulkan aturan-aturan bahasa Arab dan membentuk dasar-dasarnya dalam kerangka yang masih mempertahankan kekakuan hingga hari ini, menolak perubahan dengan keras. Namun, hal yang tidak dapat diabaikan, kata Al-Jabiri, adalah pengaruh pendekatan bahasa dan tata bahasa dalam "risalah" Imam Syafi'i, baik dari segi bentuk maupun isi²³. Kemudian, pembawa proyek untuk memindahkan akal Arab membongkar otoritas yang diadopsi Imam Syafi'i dalam pekerjaannya, dengan mengatakan, "Al-Khalil mengatur *"sihr al-bayan"* dalam kata dan *wazn*, dan Sibawayh mengatur ilmu *i'rab* dan tasyrif, dan ini Imam Syafi'i mulai risalahnya dengan menjelaskan *"kayfa al-bayan"*: Bahasa Arab sudah diatur dengan baik di tingkat tata bahasa dan makna, yang menetapkan hubungan antara makna dan kata dalam retorika Al-Quran, berasal dari "bahwa penjelasan (*al-bayaan*) terdiri dari asas dan cabang (*ushuul wal furuu'*), dan hubungan antara asas dan cabang diatur oleh pengetahuan tentang bahasa Arab²⁴."

Setelah itu, Imam Syafi'i mengambil langkah-langkah untuk membangun fondasi *ilmu ushul*²⁵, yaitu kitab dan sunnah, *ijma'*, dan *qiyas/ijtihad*. Untuk membatasi akal, setelah sebelumnya akal itu bebas pada masa Abu Hanifah, yang membuat "kitab risalah" memberikan pengaruh negative terhadap gerakan *ijtihad* sebagai mana menurut Arkoun, Nasr Hamid, dan yang lainnya.

Al-Jabiri berpendapat bahwa pentingnya kaidah-kaidah yang dibuat oleh Imam Syafi'i terletak pada "pemandu epistemologis" yang telah dia tetapkan dan yang mengendalikan pikiran Arab selama berabad-abad dan masih memiliki

²² Al-Jabiri. *Takwiin Al-'Aql Al-'Arabiy*. Hal: 79.

²³ Al-Jabiri. *Takwiin Al-'Aql Al-'Arabiy*. Hal: 103

²⁴ Al-Jabiri. *Takwiin Al-'Aql Al-'Arabiy*. Hal: 103.

²⁵ George Tharabisiy, *Min Islaamil Qur'an Ilaa Islaamil Hadiist* (Beirut: Darus Saaqii, 2010). Hal: 106 - 177.

dampak mendalam hingga hari ini²⁶. Oleh karena itu, akal Arab adalah akal fiqhi yang selalu mencari sesuatu yang lama untuk diukur oleh yang baru.

Perkembangan Akal Arab

Kemudian, Al-Jabiri mengungkapkan, melalui pelacakan atas tahapan perkembangan akal Arab, semua jenis pengetahuan dalam budaya Arab Islam dapat diklasifikasikan menjadi tiga sistem: *Pertama*, "Sistem Pengetahuan Linguistik" (*an-nidzam al-ma'rifiy al-bayaaniy*) di dalamnya ada tata bahasa, fikih, retorika, dan sastra – yang merupakan kegiatan ilmiah pertama yang dijalankan oleh akal Arab sebelum langsung terlibat dalam dialog langsung dengan warisan kuno (*at-turast*) dan ilmu pengetahuan tradisional dan rasional. *Kedua*, "Sistem Pengetahuan Spiritual" (*an-nidzam al-ma'rifiy al-'irfaaniy*) di dalamnya ada tasawuf, pemikiran Syiah, filsafat Ismaili, penafsiran batiniyah Al-Quran, filsafat Iluminasi, kimia, kedokteran, pertanian, astronomi, sihir, dan takhayyul. Sistem pengetahuan ini disebut "Rasio Tanpa Akal" (*al laa ma'quul al-'aqliy*). *Ketiga*, "Sistem Pengetahuan Rasio" (*an-nidzam al-ma'rifiy al-burhaaniy*) di dalamnya ada logika, matematika, ilmu alam (dalam cabangnya yang berbeda), teologi, bahkan metafisika. Sistem pengetahuan ini disebut "Akal Rasio" (*al ma'quul al-'aqliy*),²⁷ dan yang ketiga inilah yang mencapai ruang budaya Arab Islam, setelah konsep dan mekanisme dari kedua sistem sebelumnya meresap ke dalamnya.

Melalui analisis ketiga sistem pengetahuan tersebut, Al-Jabiri menegaskan bahwa gerakan di dalam budaya Arab adalah gerakan adopsi dan getaran, gerakan benturan dan saling tumpang tindih antara tiga sistem pengetahuan, bukan gerakan "perpindahan" (*naqlah*) (yaitu gerakan yang membawa kita berpindah dari satu tahap ke tahap berikutnya, yang akan datang dapat menembus yang lalu: dengan membuang dan menghilangkannya, setelah tersimpan, yang dapat diterima untuk kehidupan dan pembaharuan). Ini berarti bahwa budaya Arab Islam terus-menerus memproduksi dirinya sendiri sejak masa penulisan (*'ashru at-tadwiin*)²⁸, tetap terjebak dalam produksi era tersebut, membuat akal Arab kontemporer menjadi suatu wilayah yang meluas dari era penulisan pada abad kedua Hijriah hingga sekarang, dan bahwa kegagalan pemikiran ini hanyalah kegagalan untuk mencapai pemutusan epistemologis dan beralih ke ruang epistemik yang baru.²⁹

Dengan demikian, Al-Jabiri mendorong untuk melepaskan diri dari konsekuensi era penulisan (*'ashru at-tadwiin*), terutama qiyas fikih, dan memulai era penulisan baru (*'ashru at-tadwiin al-jadiid*) yang tugasnya adalah menulis ulang komponen-komponen budaya Arab berdasarkan alat dan mekanisme pengetahuan yang modern, sambil tetap mempertahankan unsur-unsur kultural Arab Islam seperti Ibnu Rusyd, Ibnu Khaldun, Al-Shatibi, Ibnu Taimiyah, dan lainnya.

²⁶ Al-Jabiri, *Takwiin Al-'Aql Al-'Arabiyy*. Hal: 105

²⁷ Al-Jabiri, *Takwiin Al-'Aql Al-'Arabiyy*. Hal: 334

²⁸ Al-Jabiri, *Takwiin Al-'Aql Al-'Arabiyy*. Hal: 334

²⁹ Mukhtar Al-Fajjari, *Al-Fikr Al-'Arabiyy Al-Islamiyy (Min Takwiliyyatil Ma'na Ilaa Takwiliyyatil Fahm)*, t.t. Hal: 246

Berdasarkan penjelasan singkat tentang proyek "Kritik Pemikiran Arab", kita dapat menyimpulkan: Ini adalah proyek pembaharuan dengan gaya yang tidak biasa dalam percakapan Arab yang datang untuk mengkritik mekanisme interpretasi tradisional yang berpusat pada "pemusatan pada makna dan korespondensinya, serta menolak ketidaksetaraan." Lebih dari itu, wacana "Kritik Pemikiran Arab" adalah wacana metodologis yang mengkritik instrumen yang menghasilkan pengetahuan setelah pemikiran tersebut selama beberapa dekade yang hanya membatasi diri pada kritik produk-produk pengetahuan³⁰. Ini menjadikannya prestasi intelektual yang signifikan dari segi ilmiah, dengan mendapat perhatian mendalam dalam berbagai lingkungan budaya Arab.

1. Wahyu

Wahyu atau wahyu adalah masdar (*infinitif*) yang memberikan dua pengertian dasar, yaitu tersembunyi dan cepat. Pengertian wahyu secara etimologi berarti: 1) Ilham sebagai bawaan dasar manusia. 2) Ilham berupa naluri binatang. 3) Isyarat yang cepat menurut rumus dan kode.³¹ 4) Bisikan dan tipu daya setan untuk menjadikan yang buruk kelihatan indah dalam diri manusia. 5) Apa yang disampaikan Allah kepada para malaikatnya berupa suatu perintah untuk dikerjakan. Namun makna wahyu sebagai istilah adalah "kalam Allah yang diturunkan kepada seorang Nabi". Definisi ini menggunakan pengertian *ma'ul*, yaitu *al-mu'ha'* dengan arti "yang diwahyukan"³².²¹ Oleh karena itu, penjelasan mengenai sumber ilmu ditekankan pada: pertama, kalam Allah, berupa kitab suci Al-Qur'an, kedua adalah Nabi atau Rasul sebagai penerima wahyu, untuk kemudian disyariatkan pada manusia.³³²² Namun demikian, sumber dari Al-Quran dan Sunnah mengafirmasi sumber ilmu lainnya, yaitu „aql dan hati (*qalb*) serta indera-indera yang terdapat dalam diri manusia.

Wan Mohd. Nor Wan Daud mengatakan bahwa wahyu sebagai sumber asli pengetahuan memberi kekuatan yang sangat besar terhadap bangunan pengetahuan bila mampu mentransformasikan berbagai³⁴ bentuk ajaran normatif-doktriner menjadi teori-teori yang bisa diandalkan. Disamping itu wahyu memberikan bantuan intelektual yang tidak terjangkau oleh kekuatan rasional dan empiris. Wan Mohd. Nor Wan Daud mengatakan bahwa wahyu sebagai sumber asli pengetahuan memberi kekuatan yang sangat besar terhadap bangunan pengetahuan bila mampu mentransformasikan berbagai bentuk ajaran normatif-doktriner menjadi teori-teori yang bisa diandalkan. Disamping itu wahyu memberikan bantuan intelektual yang

³⁰ Al-Fajjari. *Al-Fikr Al-'Arabiyy Al-Islamiyy (Min Takwiliyyatil Ma'na Ilaa Takwiliyyatil Fahm)*. Hal: 242.

³¹ Nirhamna Hanif Fadillah, Amir Reza Kusuma, dan Rofiqul Anwar Anwar, "Comparative Study of Ijtihad Methods Between Ahlussunnah and Syiah," *Tasfiah: Jurnal Pemikiran Islam* 6, no. 1 (9 Februari 2022): 83, <https://doi.org/10.21111/tasfiah.v6i1.6837>.

³² Manna Khalil Al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'a>n*, Pustaka Literal Antar Nusa, Jakarta, Cetakan Ke-6, 2001, h. 37-38

³³ Munzier Suparta, *Ilmu Hadis*, Rajawali Pers, Jakarta, Cetakan Ke-7, 2011, h. 4

³⁴ Rakhmad Agung Hidayatullah dkk., "Membangun Islamic Human Resource Development (I-HRD) di Perguruan Tinggi Berlandaskan Worldview Ekonomi Islam" 9, no. 1 (2023): 973-86, <https://doi.org/10.29040/jiei.v9i1.8492>.

tidak terjangkau oleh kekuatan rasional dan empiris. Wahyu juga bisa dijadikan sebagai sumber pengetahuan, baik seseorang ketika menemui jalan buntu ketika melakukan perenungan secara radikal maupun dalam kondisi biasa. Artinya wahyu bisa dijadikan sebagai rujukan pencarian pengetahuan kapan saja dibutuhkan, baik yang bersifat inspiratif maupun terkadang ada juga yang bersifat eksplisit.³⁵

Fungsi wahyu menurut definisi di atas,³⁶ ketika seseorang menempuh jalan buntu, dalam menggunakan akal maupun indera, wahyu merupakan sumber ilmu yang dibutuhkan, meskipun dalam kondisi biasa ia pun juga membutuhkannya.

a. Al-Qur'an

Sebagaimana yang dikutip oleh Suparman Syukur, menurut Manna Khalil Al-Qaththan, Al-qur'an secara etimologi, berasal dari kata ,qara'a, yaqra'u, qira>'atan, atau qur'anān' yang berarti mengumpulkan dan menghimpun huruf serta kata-kata dari satu bagian ke bagian lain secara teratur.²⁴³⁷

Al-Qur'an menurut definisi mayoritas para ulama' adalah kalam atau firman Allah Swt, yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw, yang pembacaannya merupakan ibadah.²⁵³⁸ Al-Qur'an memiliki berbagai keistimewaan yang tidak dimiliki kitab-kitab terdahulu, karena kitab-kitab terdahulu diperuntukan bagi zaman-zaman tertentu. Al-Qur'an dapat memecahkan problem kemanusiaan dalam berbagai segi kehidupan, yaitu jasmani dan rohani, masalah sosial serta ekonomi. Al-Qur'an menyediakan kaidah-kaidah umum, yang dapat dijadikan landasan bagi langkah-langkah manusia di setiap zaman dan tempat.²⁶³⁹

Yusuf Al-Qaradha'wi menyatakan, lafald dan makna Al-Qur'an bersumber dari Ilahi yang diwahyukan kepada Rasulullah, Muhammad Saw, melalui wahyu yang jelas dan dibawa turun oleh seorang utusan dari jenis malaikat, yaitu Jibril, kepada seorang utusan dari jenis manusia. Al-Qur'an adalah Ruh Rabbani yang dengannya akal dan hati menjadi hidup, sebagaimana ia merupakan dustur Ila>hi> yang mengatur kehidupan individu dan masyarakat.²⁷⁴⁰

Selain sebagai sumber utama epistemologi, Al-Qur'a>n juga menunjukkan kepada sumber ilmu lainnya berupa kajian dan orientasi penting yang dapat melengkapi ilmu wahyu. Sumber-sumber ilmu itu menurut Muhammad Iqbal adalah fenomena alam, psikologi manusia, dan sejarah yang pada dasarnya diambil dari sumber yang sama,⁴¹ yaitu Allah Swt. Namun, karena ilmu yang tidak diwahyukan

³⁵ Wan Mohd. Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed Muhammad Naquib Al-Attas*, Terj. Hamid Fahmy, M. Arifin Ismail, dan Iskandar Amel, Bandung, Mizan, 2003, h. 103

³⁶ Nur Hadi Ihsan dkk., "WORLDVIEW SEBAGAI LANDASAN SAINS DAN FILSAFAT: PERSPEKTIF BARAT DAN ISLAM," t.t., 31, <https://doi.org/DOI: 10.28944/reflektika.v17i1.445>.

³⁷ Suparman Syukur, *Studi Islam Transformatif (Pendekatan Di Era Kelahiran, Perkembangan, dan Pemahaman Kontekstual)*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2015, h. 55

³⁸ Munzier Suparta, *op. cit.*, h. 4

³⁹ *Ibid.*, h. 14-15

⁴⁰ Yusuf Al-Qarad}hawi, *Bagaimana Berinteraksi Dengan Al-Qur'an*, Pustaka Al-Kautsar, Jakarta, Cetakan Ke 4, 2006, h. 3-4

⁴¹ Amir Reza Kusuma, "Konsep Jiwa Menurut Ibnu Sina dan Aristoteles," *Tasamuh: Jurnal Studi Islam* 14, no. 1 (2022): 30, <https://doi.org/10.47945/tasamuh.v14i1.492>.

dan diberikan langsung kepada manusia serta mudah dibantah karena keterbatasan metodologis maupun aksiologisnya, maka sumber ilmu tersebut kedudukannya lebih rendah dibanding ilmu wahyu.⁴²

Menurut Muhammad Al-Ghazali, pada dasarnya Al-Qur'an memberikan kepada umat Islam wawasan yang luas dan metode pemikiran yang jelas dan dapat digunakan oleh setiap generasi serta ilmu yang dibarengi dengan iman, yang sama sekali tidak ada pertentangan di antara keduanya,⁴³ Al-Qur'an seharusnya tidak hanya difokuskan sebagai sumber ilmu fiqh saja, namun juga ayat yang memerintahkan untuk mengkaji, melihat, dan menganalisis, harus dijadikan basis untuk berkembangnya ilmu-ilmu kemanusiaan, yang sebenarnya banyak disinggung oleh Al-Qur'an, inilah yang dilakukan oleh generasi pertama Islam yang telah membuka pintu berbagai cabang disiplin ilmu, sehingga melahirkan cabang disiplin ilmu Islam yang begitu tinggi.³⁰⁴⁴

Najati mengatakan, bahwa Allah memberikan perhatian yang sangat besar terhadap ilmu pengetahuan. Hal ini bisa dibuktikan dengan turunnya ayat yang pertama kali menyeru manusia untuk membaca, mengajarkan ilmu pengetahuan yang ⁴⁵belum diketahuinya serta menunjukkan kedudukan qalam, yaitu alat yang digunakan Allah untuk mengajar manusia untuk menulis.⁴⁶ Al-Qur'an di samping untuk memotivasi mencari pengetahuan, juga sebagai sumber pengetahuan, karena ia memberikan pesan-pesan intelektual, baik yang berkaitan dengan keimanan, ritual, hubungan sosial dan disiplin ilmu pengetahuan lainnya, di dalam Al-Qur'an terkandung benih-benih ilmu pendidikan, hukum, sosiologi, sejarah, ekonomi, teologi, sains, dan sebagainya.

Menurut beberapa tokoh di atas, secara umum yang dimaksud dengan Al-Qur'an adalah kalam Allah Swt, yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw, sebagai petunjuk hidup manusia, dan membacanya merupakan ibadah.

b. Al-Hadith dan As-Sunnah

Sebagaimana yang dikutip Suparman Syukur, Utang Ranuwijaya mengatakan bahwa hadith secara bahasa adalah baru, dekat dan khabar (cerita). Sedangkan dalam tradisi hukum Islam, hadith berarti segala perkataan, perbuatan dan keinginan Nabi Muhammad Saw. Seluruh umat Islam, telah sepakat bahwa hadith merupakan salah satu sumber ajaran Islam.⁴⁷ Ia menempati kedudukan setelah Al-Qur'an, keharusan mengikuti hadith baik berupa perintah maupun larangannya, sama halnya dengan

⁴² Wan Mohd. Nor Wan Daud, *Konsep Pengetahuan Dalam Islam*, Terj. Munir, Pustaka, Bandung, Cetakan Ke-1, 1997, h. 38-39

⁴³ Syaikh Moh}ammad Al-Ghaza>li>, *Berdialog Dengan Al-Qur'a>n*, Bandung, Mizan, Cetakan Ke 4, 1999, h. 40

⁴⁴ *Ibid.*, h. 109-110

⁴⁵ Amir Reza Kusuma, "TAUHID SEBAGAI LANDASAN KEBUDAYAAN MASYARAKAT" 9, no. 1 (2023), <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.53429/spiritualis.v9i1.453%20ofor%20articles>.

⁴⁶ M. U. Najati, *Jiwa Manusia Sebagai Sorotan Al-Qur'a>n*, Terj. Ibn Ibrahim, CV. Cendekia Sentra, Jakarta, 2002, h. 14

⁴⁷ Mohammad Muslih, Fachri Khoerudin, dan Amir Reza Kusuma, "TELAAH PROBLEM HADIS PERSPEKTIF SEKULER: SEBUAH PENGANTAR," *Journal for Islamic Studies* 5 (2022): 17, <https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v5i1.245>.

kewajiban mengikuti Al-Qur'an. Hal ini karena hadith merupakan mubayyin bagi Al-Qur'an, yang karenanya siapa pun tidak bisa memahami Al-Qur'an tanpa dengan memahami dan menguasai hadith.⁴⁸

An-Nahlawi menjelaskan secara harfiah Sunnah berarti jalan, metode, program. Sedangkan secara terminologi, Sunnah adalah sejumlah perkara yang dijelaskan melalui sanad yang sah, baik perkataan, perbuatan, peninggalan, sifat, pengakuan, larangan, hal yang disukai dan dibenci, peperangan, tindak-tanduk dan semua kehidupan Nabi Muhammad Saw.³³⁴⁹

Wan Mohd. Nor Wan Daud mengatakan bahwa As-Sunnah tidak hanya mengkaji hal-hal di masa sekarang, akan tetapi juga mengkaji hal-hal yang bersifat transendental, seperti alam ghaib yang tidak dapat ditangkap indera manusia. Pengetahuan pokok yang didapat dari As-Sunnah, bukanlah pengetahuan yang bersifat praktis dan berkaitan dengan kemajuan yang terus berkembang hingga saat ini. Tentang teknis urusan duniawi, As-Sunnah memberikan hak prerogatif sepenuhnya kepada manusia.³⁴⁵⁰

Menurut beberapa tokoh di atas, hadith atau Sunnah adalah segala sesuatu mulai dari perkataan, perbuatan, ketetapan Nabi Saw. Sedangkan perbedaan antara hadith dan Sunnah, jika hadith terbatas pada perkataan, perbuatan, takrir yang bersumber dari Nabi Saw. Sedangkan Sunnah adalah⁵¹ segala hal yang bersumber dari Nabi Saw, baik perkataan, perbuatan, ketetapan, sifat, budi pekerti, atau perjalanan hidup Nabi, baik sebelum diangkat jadi Rasul, maupun sesudahnya.

2. Akal dan Rasio

Secara etimologis, kata „aql dalam bahasa Arab berasal dari kata kerja aqala, ya'qilu, aqlan. Kamus-kamus Arab memberikan arti 'aql (secara harfiah) dengan pengertian al-imsak „menahan“, al-ribath „ikatan“, al-hijr „menahan“ al-nahy „melarang“ dan man'u „mencegah“. ⁵²⁵³ Orang yang berakal (al-'aql) adalah orang yang mengekang dirinya dan keinginan hawa nafsunya⁵³. Merujuk pada Kamus Besar Bahasa Indonesia, akal mempunyai beberapa pengertian yang berbeda, akal mempunyai beberapa pengertian yang berbeda, yaitu: 1) Daya pikir (untuk mengerti dan sebagainya). 2) Daya, upaya, melakukan sesuatu. 3) Tipu daya, muslihat. 4) Kemampuan melihat cara-cara memahami lingkungan.⁵⁴

⁴⁸ Suparman Syukur, *Studi Islam Transformatif*, *op. cit.*, h. 58

⁴⁹ A. R. An-Nahlawi, *Pendidikan di Rumah, Sekolah dan Masyarakat*, Terj. Shihabuddin, Gema Insani Press, Jakarta, 1995, h. 31

⁵⁰ Wan Mohd. Nor Wan Daud, *op. cit.*, h. 150-151

⁵¹ Nur Hadi Ihsan, Fachri Khoerudin, dan Amir Reza Kusuma, "Konsep Insan Kamil Al-Jilli Dan Tiga Elemen Sekularisme," *Journal for Islamic Studies* 5, no. 4 (2022): 18, <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v5i4.323>.

⁵² Taufik Pasiak, *Revolusi IQ/EQ/SQ*, Mizan, Bandung, 2008, h. 193

⁵³ Sayyid Muhammad Az-Za'labi, *Pendidikan Remaja; Antara Islam dan Ilmu Jiwa*, Gema Insani, Jakarta, 2007, h. 46

⁵⁴ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Balai Pustaka, Jakarta, Cetakan Ke-3, 1990, h. 14

Secara terminologi, sebagaimana yang dikutip oleh Suparman Syukur. Menurut Al-Ghazali pengertian akal adalah fitrah instintif sebagai cahaya orisinal yang menjadi sarana manusia dalam memahami realitas segala sesuatu.⁵⁵

Ibn Taimiyah berkata bahwa al-‘aql menurut kaum Muslimin dan mayoritas ulama’ sebenarnya adalah sifat. „Aql merupakan potensi yang terdapat dalam diri seseorang yang berakal. Ibnu Taimiyah mendasarkan pendapatnya dalam Al-Qur’a>n yaitu dalam firman La’allakum ta’qilun>n (agar kalian mengerti). Juga pada Qad bayyanna lakum al ayati in kuntum ta’qilun>n „telah kami terangkan ayat-ayat kami jika kamu mengerti“, dan lain-lain. Sehingga beliau berkesimpulan bahwa kata al-‘aql tidak bisa dipakai untuk menyebut al-‘ilmu „ilmu“ yang belum diamankan oleh pemilikinya, juga tidak bisa dipakai untuk menyebut amal yang tidak dilandasi ilmu. Kata al-‘aql hanya bisa disebut ilmu yang diamankan dan yang dilandasi ilmu.⁵⁶

Rene Descartes, sebagaimana yang dikutip oleh Biyanto dalam Kamus Filsafat karya Loren Bagus dan *History of Western Philosophy* Karya Bertrand Russell, mengatakan bahwa rasionalisme sebagai pendekatan filosofis yang menekankan akal budi (rasio) sebagai sumber utama pengetahuan, unggul atas, dan bebas dari pengaruh pengalaman inderawi. Menurut perjalanan sejarahnya, Descartes merupakan filsuf Perancis yang sangat rasional dan ahli dalam bidang matematika, fisika, astronomi. Ia adalah peletak dasar filsafat modern di Eropa hingga dikenal sebagai pendiri filsafat modern. Ia memiliki kapasitas filosofis yang sangat tinggi dengan ditunjang keahliannya dibidang ilmu-ilmu pasti.⁵⁷⁵⁸

Menurut Muhammad Abduh, sebagaimana yang dikutip oleh Suparman Syukur, pengertian akal ialah daya yang hanya dimiliki manusia dan oleh karena itu dialah pembeda dari makhluk lainnya. Akal adalah tongkat kehidupan manusia dan dasar kelanjutan hidupnya.⁵⁹

Ahmad Tafsir mengatakan bahwa rasionalisme adalah paham yang mengatakan bahwa akal itulah alat pencari dan pengukur pengetahuan. Pengetahuan dicari oleh akal dan temuannya diukur dengan akal pula. Dicari dengan akal ialah berpikir dengan logis. Diukur dengan akal artinya diuji apa temuan tersebut logis atau tidak. Bila logis, benar; bila tidak, salah. Dengan akal itulah aturan untuk mengatur manusia dan alam itu dibuat, itu juga berarti bahwa kebenaran itu bersumber dari akal.⁶⁰

Menurut beberapa tokoh di atas, akal atau rasio adalah alat untuk mencapai kebenaran, dengan proses berpikir yang melalui liku-liku untuk mencapai pengetahuan atau kebenaran. Oleh karena itu, ia disebut sebagai salah satu dari sumber ilmu.

⁵⁵ Suparman Syukur, *Epistemologi Islam Skolastik*, Pustaka Pelajar dan IAIN Walisongo, Yogyakarta, 2007, h. 64

⁵⁶ Sayyid Muhammad Az-Za‘labi, *op. cit.*, h. 54

⁵⁷ Biyanto, *op. cit.*, h. 236

⁵⁸ Mohamad Latief, Amal Fathullah Zarkasyi, dan Amir Reza Kusuma, “PROBLEM SEKULER HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA MENURUT ALI ABDUL RAZIQ” 7 (2022), <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.25217/jf.v7i2.2542>.

⁵⁹ Suparman Syukur, *Epistemologi Islam Skolastik*, *op. cit.*, h. 65

⁶⁰ Ahmad Tafsir, *Filsafat Ilmu: Mengurai Ontologi, Epitemologi dan Aksiologi Pengetahuan*, Rosda Karya, Bandung, 2004, h. 7

3. Empiris dan Indera

Sebagaimana yang dikutip oleh Biyanto, dalam kamus filsafat, Loren Bagus menjelaskan bahwa istilah empirisme (*empiricism*) semakna dengan bahasa Yunani; *empeiria* atau *empeiros* (berpengalaman dalam, berkenalan dengan, atau terampil untuk). Sedangkan dalam bahasa Latin, *empiricism* bermakna *experientia* (pengalaman). Empirisme adalah aliran dalam filsafat yang mengatakan bahwa sumber seluruh pengetahuan harus dicari dalam pengalaman. Doktrin utamanya adalah seluruh pengetahuan dimulai dengan pengalaman. Sebagai salah satu teori asal pengetahuan empirisme adalah antitesis dari rasionalisme. Itu karena rasionalisme berpandangan sebaliknya, bahwa akal merupakan sumber satu-satunya pengetahuan.⁶¹

Francis Bacon sebagaimana yang dikutip Biyanto, dengan *Novum Organum*-nya, yang berarti logika baru, ia menekankan bahwa data seharusnya dikumpulkan melalui eksperimen dan pengamatan yang terorganisasi untuk menyibak rahasia alam. Selanjutnya, ia merumuskan prinsip bahwa pengetahuan yang benar harus berdasarkan pengalaman. Inilah embrio metode ilmiah yang berkembang pesat sepanjang era modern.⁶²⁶³

John Locke sebagaimana yang dikutip Biyanto, mengatakan bahwa semua pengetahuan kita (terkecuali logika dan matematika) berasal dari pengalaman. Ia juga menjelaskan ide-ide kita berasal dari dua sumber; a) indera, dan b) persepsi hasil kerja pikiran kita, yang disebut "indera internal". Karena kita hanya dapat berpikir dengan ide-ide, dan karenasemua ini berasal dari pengalaman, maka jelas tidak ada pengetahuan yang mendahului pengalaman.⁶⁴

Ali Abdul Azhim berpendapat, sebagaimana yang dikutip Adian Husaini, bahwa kedua sumber ilmu tersebut tidak terpisah dan tidak berdiri sendiri-sendiri sebagaimana maz\hab empirisme dan rasionalisme. Allah Swt, senantiasa menyuruh manusia untuk menggunakan nikmat indera dan akal secara simultan.⁴⁶
⁶⁵Sebagaimana firman Allah Swt;

"Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatupun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur." (Q.S An-Nahl: 78)⁴⁷⁶⁶

Indera yang dianugerahkan Allah Swt kepada manusia, akan dimintai pertanggung jawabannya kelak di akhirat, oleh karena itu manusia harus berupaya memelihara indera mereka dan menggunakannya hanya untuk hal-hal yang bermanfaat bagi diri dan agamanya. Sebagaimana firman Allah Swt;

⁶¹ Biyanto, *Filsafat Ilmu dan Ilmu Keislaman*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, Cetakan Ke I, 2015, h. 241

⁶² Biyanto, *op. cit.*, h. 241-242

⁶³ Mohammad Latief dkk., "Framework Richard Walzer Terhadap Filsafat Islam Dalam Bukunya; Greek Into Arabic Essay On Islamic Philosophy" 7, no. 1 (t.t.): 14, <https://doi.org/DOI:10.15575/jaqfi.v7i1.12095>.

⁶⁴ Biyanto, *lok. cit.*

⁶⁵ Adian Husaini, et. al. *op. cit.*, h. 107

⁶⁶ Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir, *Al-Qur'a>n dan Terjemahannya*, Departemen Agama, 1986, h. 413

*Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggung jawaban. (Q.S Al-Isra>': 36)*⁶⁷

Beberapa ayat-ayat tersebut tampak jelas bahwa Al-Qur'an telah menempatkan tugas yang berat atas fakultas indera dalam kaitannya sebagai sumber ilmu. Menurut Al-Ghazali pancaindera lebih menguasai manusia adalah hal yang fitrah. Manusia lebih menerima dan mengikuti konklusi pancaindera dan khayal (wahn) karena pancaindera ada terlebih dahulu daripada akal yang baru hadir dan diterima apabila akal mempunyai posisi yang kuat dan dapat menguasai pancaindera dan wahn.⁶⁸

Menurut Al-Ghazali, pancaindera merupakan sarana penangkap pertama yang muncul dari dalam diri manusia, disusul dengan daya khayal yang menyusun aneka bentuk susunan, dari partikular-partikular yang ditangkap indera, kemudian tamyiz daya pembeda yang menangkap sesuatu di atas alam empirik sensual di sekitar usia tujuh tahun, kemudian disusul oleh akal yang menangkap hukum-hukum akal yang tidak terdapat pada fase-fase sebelumnya. Pancaindera diibaratkan seperti tentara kalbu yang disebar ke dunia fisis sensual, dan beroperasi di wilayahnya masing-masing dan laporannya berguna bagi akal, yang paling dominan di antara pancaindera tersebut menurut Al-Ghazali adalah indera penglihatan.⁶⁹

Menurut beberapa tokoh di atas, indera atau empiris adalah suatu alat yang dianugerahkan kepada manusia untuk mencapai ilmu pengetahuan atau kebenaran. Oleh karena itu, dalam Islam ia disebut sebagai salah satu dari sumber ilmu.

4. Intuisi

Henry Bergson (1859-1941) menyatakan bahwa intuisi merupakan suatu sarana untuk mengetahui secara langsung dan seketika. Unsur utama bagi pengetahuan adalah kemungkinan adanya suatu bentuk penghayatan langsung (*intuitif*), di samping pengalaman oleh indera. Setidaknya dalam beberapa hal intuisiisme tidak mengingkari nilai pengalaman inderawi, kendati diakui bahwa pengetahuan yang sempurna adalah diperoleh melalui intuisi.⁷⁰

Harold H. Titus menyatakan bahwa intuisi adalah suatu jenis pengetahuan yang lebih tinggi, wataknya berbeda dengan pengetahuan yang diungkapkan oleh indera dan akal. Intuisi ditemukan oleh orang dalam penjabaran-penjabaran mistik, yang memungkinkan kita untuk mendapatkan pengetahuan langsung yang mengatasi (*transcendent*) pengetahuan kita yang diperoleh melalui indera dan akal.⁷¹

Sebagaimana yang dikutip oleh Suparman Syukur, bahwa Jujun S. Suriasumantri menjelaskan yang dimaksud intuisi adalah pengetahuan yang didapat tanpa melalui proses penalaran tertentu. Seseorang yang sedang terpusat pemikirannya pada suatu masalah tiba-tiba saja menemukan jawaban atas

⁶⁷ *Ibid.*, h. 429

⁶⁸ Adian Husaini, et. al. *op. cit.*, h. 109

⁶⁹ Saeful Anwar, *Filsafat Ilmu Al-Ghazali*, Pustaka Setia, Bandung, 2007, h. 182-183

⁷⁰ Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian Atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, Belukar, Yogyakarta, 2004, h. 12

⁷¹ Muhammad Muslih, *lok. cit.*

permasalahan tersebut. Tanpa melalui proses berpikir yang berliku-liku, tiba-tiba saja sudah sampai di situ.⁷²

Menurut beberapa tokoh di atas, intuisi adalah suatu bentuk pengetahuan yang datang secara langsung, tanpa melalui proses seperti, penyelidikan, pengamatan, dan penalaran terlebih dahulu, dalam Islam istilah intuisi biasa disebut sebagai ilham.

Konsep ilmu yang digagas oleh Seyyed Hosein Nasr di atas, yang paling ditekankan adalah bagaimana menanamkan spiritualitas di dalam kajian dan *science* itu sendiri. Nasr menjelaskan hakikat ilmu itu seperti apa, dari mana *science* itu berasal, kemudian solusi Nasr mengenai problem ilmu pengetahuan, dengan dibangunnya konsep *scientia sacra*, yang di dalamnya didukung dan diperjelas pula oleh konsep-konsep untuk mencapai konsep tersebut. Terdapat beberapa konsep yang digunakan untuk mendukung *scientia sacra*, di antaranya adalah konsep wujud, konsep hijab, konsep kehendak baik dan buruk (realitas Ilahi), proses inteleksi, dan tujuan dari *scientia sacra* itu sendiri yakni menjadikan totalitas kehidupan manusia menjadi suci.

KESIMPULAN

Melalui analisis ketiga sistem pengetahuan tersebut, Al-Jabiri menegaskan bahwa gerakan di dalam budaya Arab adalah gerakan adopsi dan getaran, gerakan benturan dan saling tumpang tindih antara tiga sistem pengetahuan, bukan gerakan "perpindahan" (*naqlah*) (yaitu gerakan yang membawa kita berpindah dari satu tahap ke tahap berikutnya, yang akan datang dapat menembus yang lalu: dengan membuang dan menghilangkannya, setelah tersimpan, yang dapat diterima untuk kehidupan dan pembaharuan). Ini berarti bahwa budaya Arab Islam terus-menerus memproduksi dirinya sendiri sejak masa penulisan (*'ashru at-tadwiin*) tetap terjebak dalam produksi era tersebut, membuat akal Arab kontemporer menjadi suatu wilayah yang meluas dari era penulisan pada abad kedua Hijriah hingga sekarang, dan bahwa kegagalan pemikiran ini hanyalah kegagalan untuk mencapai pemutusan epistemologis dan beralih ke ruang epistemik yang baru.

Dengan demikian, Al-Jabiri mendorong untuk melepaskan diri dari konsekuensi era penulisan (*'ashru at-tadwiin*), terutama qiyas fikih, dan memulai era penulisan baru (*'ashru at-tadwiin al-jadiid*) yang tugasnya adalah menulis ulang komponen-komponen budaya Arab berdasarkan alat dan mekanisme pengetahuan yang modern, sambil tetap mempertahankan unsur-unsur kultural Arab Islam seperti Ibnu Rusyd, Ibnu Khaldun, Al-Shatibi, Ibnu Taimiyah, dan lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Fajjari, Mukhtar. *Al-Fikr Al-'Arabiyy Al-Islamiyy (Min Takwiliyyatil Ma'na Ilaa Takwiliyyatil Fahm)*, t.t.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Al-'Aql Al-Siyaasiyy Al-'Arabiyy (Muhaddadatuhu Wa Tajalliyaatuhu)*. 4 ed. Beirut: Markaz Dirasat Al Wihdah Al Arabiyah, t.t.

⁷² Suparman Syukur, *Epistemologi Islam Skolastik*, op. cit., h. 58, 188-189

- . *Al-Khitaab Al-'Arabiy Al-Mu'ashir (Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah)*. 5 ed. Beirut: Markaz Dirasat Al Wihdah Al Arabiyah, 1994.
- . *At-Turast Wal Haddatsah*. 3 ed. Beirut: Markaz Dirasat Al Wihdah Al Arabiyah, 2006.
- . *Bunyatul 'Aql Al-'Arabiy (Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah Li Nadzmil Ma'rifah Fii Al-Tsaqqafah Al-'Arabiyyah)*. Beirut: Markaz Dirasat Al Wihdah Al Arabiyah, 2009.
- . *Nahnu Wat Turast (Qira'ah Mu'ashirah Fii Turastinaa Al Falsafiy)*. 1 ed. Beirut: Markaz Dirasat Al Wihdah Al Arabiyah, 2006.
- . *Takwiin Al-'Aql Al-'Arabiy*. 10 ed. Beirut: Markaz Dirasat Al Wihdah Al Arabiyah, 2009.
- Balqaziz, Abdul Ilah. *Al-'Arab wal Haddatsah (Naqdut Turast)* 3. 1 ed. Libanon: Markaz Dirasat Al Wihdah Al Arabiyah, 2014.
- . *Fii Naqdil 'Aql Al-Nadzariy: Al-Mafaahim Wal Fardhiyyat*. 1 ed. Beirut: Markaz Dirasat Al Wihdah Al Arabiyah, 2012.
- Fadillah, Nirhamna Hanif, Amir Reza Kusuma, dan Rofiqul Anwar Anwar. "Comparative Study of Ijtihad Methods Between Ahlussunnah and Syiah." *Tasfiyah: Jurnal Pemikiran Islam* 6, no. 1 (9 Februari 2022): 83. <https://doi.org/10.21111/tasfiyah.v6i1.6837>.
- Hidayatullah, Rakhmad Agung, Fuad Mas'ud, Amir Reza Kusuma, dan Usmanul Hakim. "Membangun Islamic Human Resource Development (I-HRD) di Perguruan Tinggi Berlandaskan Worldview Ekonomi Islam" 9, no. 1 (2023): 973–86. <https://doi.org/10.29040/jiei.v9i1.8492>.
- Ihsan, Nur Hadi, Fachri Khoerudin, dan Amir Reza Kusuma. "Konsep Insan Kamil Al-Jilli Dan Tiga Elemen Sekularisme." *Journal for Islamic Studies* 5, no. 4 (2022): 18. <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v5i4.323>.
- Ihsan, Nur Hadi, Amir Reza Kusuma, Djaya Aji Bima Sakti, dan Alif Rahmadi. "WORLDVIEW SEBAGAI LANDASAN SAINS DAN FILSAFAT: PERSPEKTIF BARAT DAN ISLAM," t.t., 31. <https://doi.org/DOI:10.28944/reflektika.v17i1.445>.
- Kusuma, Amir Reza. "Konsep Jiwa Menurut Ibnu Sina dan Aristoteles." *Tasamuh: Jurnal Studi Islam* 14, no. 1 (2022): 30. <https://doi.org/10.47945/tasamuh.v14i1.492>.
- . "TAUHID SEBAGAI LANDASAN KEBUDAYAAN MASYARAKAT" 9, no. 1 (2023). <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.53429/spiritualis.v9i1.453%20for%20articles>.
- Latief, Mohamad, Amal Fathullah Zarkasyi, dan Amir Reza Kusuma. "PROBLEM SEKULER HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA MENURUT ALI ABDUL RAZIQ" 7 (2022). <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.25217/jf.v7i2.2542>.
- Latief, Mohammad, Cep Gilang Fikri Ash-Shufi, Amir Reza Kusuma, dan Fajrin Dzul Fadhlil. "Framework Richard Walzer Terhadap Filsafat Islam Dalam Bukunya; Greek Into Arabic Essay On Islamic Philosophy" 7, no. 1 (t.t.): 14. <https://doi.org/DOI:10.15575/jaqfi.v7i1.12095>.
- Muslih, Mohammad, Fachri Khoerudin, dan Amir Reza Kusuma. "TELAAH PROBLEM HADIS PERSPEKTIF SEKULER: SEBUAH PENGANTAR." *Journal for Islamic Studies* 5 (2022): 17. <https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v5i1.245>.

Muslih, Mohammad, Ryan Arief Rahman, Amir Reza Kusuma, Abdul Rohman, dan Adib Fattah Suntoro. "Mengurai Disrupsi Paham Keislaman Indonesia Dalam Perspektif Tipologi Epistemologi Abid Al- Jabiri" 6, no. 2 (2021): 16. <https://doi.org/DOI :10.15575/jaqfi.v6i2.14028>.

Tharabisi, George. *Min Islaamil Qur'an Ilaa Islaamil Hadiist*. Beirut: Darus Saaqii, 2010.