

SKRIPSI

**SUMBER PENGETAHUAN UNIVERSAL DALAM PERSPEKTIF
MUHAMMAD HUSEIN TABATABA'I**

Disusun Oleh:
Intan Okta Lira
Nim: 16.5.1.211.023

Pembimbing:
Dr. Ikhlas Budiman M.Si

*Diajukan kepada STAI Sadra sebagai persyaratan untuk memperoleh gelar
Sarjana Agama*

**PROGRAM STUDI AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM SADRA
JAKARTA**

2023

LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI

Skripsi ini berjudul :

Sumber Pengetahuan Universal dalam Perspektif Muhammad Husein Tabataba'i

Disusun Oleh

Nama : Intan Okta Lira

NIM : 16.5.1.211.023

Pordi : Aqidah & Filsafat Islam

Telah disahkan oleh dewan sidang skripsi:

Dr.Khalid Al-Walid, M.Ag
Ketua Sidang

Tanggal: 21/2/2024



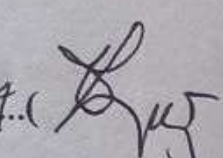
Hadi Kharisman, Ph.D
Penguji I

Tanggal: 31 Januari 2023



Basrir Hamdani, Ph.D
Penguji II

Tanggal: 21/2/2024



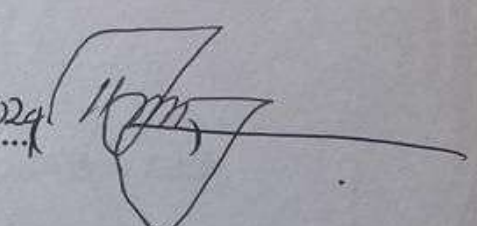
Dr. Ikhlas Budiman, M.Si
Pembimbing

Tanggal: 21-02-2024



Dede Jeri Adrian, S.Ag
Sekretaris Sidang

Tanggal: 21-02-2024



PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

SUMBER PENGETAHUAN UNIVERSAL DALAM PERSPEKTIF MUHAMMAD HUSEIN TABATABA'I

Disusun oleh:

Intan Okta Lira

NIM: 16.5.1.211.023

Pembimbing:

Dr. Ikhlas Budiman M.Si

PENELITIAN SKRIPSI

*Diajukan sebagai persyaratan untuk memperoleh gelar Sarjana
Agama*

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Penulisan skripsi ini merupakan karya asli penulis, tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam skripsi ini tanpa mencantumkan pengakuan dan keterangan. Apabila di kemudian hari karya ini terbukti plagiasi, maka penulis siap menerima sanksi akademik berupa pembatalan gelar yang diperoleh.

Jakarta, 23 Desember 2023

Intan Okta Lira

ABSTRAK

Skripsi ini mengulas pandangan Tabataba'i mengenai jawhar aqli (substansi intelek) yang dianggapnya bersifat immaterial. Penelitian ini menyoroti bagaimana substansi ini memuat semua forma dan ide universal dalam wujud 'ilmu ijmal yang tak tersegmentasi. Tabataba'i meyakini bahwa jiwa manusia berpadu dengan substansi intelek, memungkinkannya untuk memahami ide-ide ini sesuai dengan kapasitas individu. Baginya, akal yang immaterial memberikan pengetahuan mengenai forma-forma dan ide-ide umum. Substansi jawhar aqli ini menjadi penyimpan semua ide-ide tak berwujud ini. Ide-ide ini memiliki kemampuan berhubungan dengan beragam objek karena sifat universalnya, sementara benda-benda materi hanya terkait dengan satu objek saja. Selain itu, penelitian ini menegaskan pandangan Tabataba'i tentang substansi mitsali yang juga bersifat immaterial, menjadi sumber pengetahuan akan forma-forma atau ide-ide partikular atau spesifik. Substansi ini memuat semua forma atau ide imaginal yang bersifat partikular. Manusia, yang terhubung dengan substansi ini, mampu memahami forma-forma atau ide-ide ini sesuai dengan kemampuan yang khusus pada dirinya. Skripsi ini merangkum pandangan Tabataba'i yang menggambarkan kompleksitas substansi immaterial dalam memberikan pengetahuan akan ide-ide universal dan partikular serta hubungannya dengan kapasitas manusia dalam memahaminya. Penelitian ini menggunakan pendekatan studi kepustakaan dalam studi kualitatif deskriptif analitik, menjelaskan dan menganalisis data pustaka yang relevan dengan tema penelitian.

Kata Kunci: Jawhar Aqli, Sumber Pengetahuan, Universal

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Turābiyan* dengan beberapa pengecualian:

A. Konsonan

b = ب	z = ز	f = ف
t = ت	s = س	q = ق
th = ث	sh = ش	k = ك
j = ج	ṣ = ص	l = ل
ḥ = ح	ḍ = ض	m = م
kh = خ	ṭ = ط	n = ن
d = د	ẓ = ظ	h = هـ
dh = ذ	‘ = ع	w = و
r = ر	gh = غ	y = ي

B. Vokal

Pendek : a = َ; i = ِ; u = ُ
Panjang : ā = َا; ī = ِي; ū = ِو
Dipotong : ay = ِاي; aw = ِاو

C. Ta’Marbutah (ة)

Ta’ marbutah yang diidafahkan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti contoh lafal معرفة الله في ditulis *fi ma’rifat Allāh*. Ta’ marbutah yang disambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi mudaf, maka ditulis “h”, seperti contoh lafal المدينة الفاضلة ditulis *al-madīnah al-fāḍilah*.

D. Syaddah

Syaddah atau tasydid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggunakan dua huruf, seperti lafal عَقْلِيَّةٌ ditulis ‘*aqliyyah*, فَعْلِيَّةٌ ditulis *fi’liyyah*, dan قُوَّةٌ ditulis *quwwah*, sedangkan tasydid yang berada di akhir kata, seperti عَدُوٌّ maka tidak ditulis dengan menggunakan dua huruf, tetapi hanya satu huruf, yaitu ditulis ‘*aduw*.

E. Kata Sandang

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah huruf shamsiyyah maka ditulis dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf al-qamariyyah.

F. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa Arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia, seperti lafal سُنَّةُ اللَّهِ maka ditulis *sunnatullāh*, dan juga lafal asma al-husna, seperti عَبْدُ الرَّحْمَنِ maka ditulis ‘*Abdurrahmān* dan جَلَالُ الدِّينِ maka ditulis *Jalāluddīn*.

KATA PENGANTAR

Bismillahirrahmanirrahim

Assalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah SWT. yang telah memberikan nikmat dan karunia kepada kita semua, khususnya telah memberi nikmat kekuatan, kesabaran, dan kesehatan kepada peneliti dalam menyusun dan menyelesaikan tugas akhir ini. Shalawat dan salam kepada baginda Muhammad SAW, ahlulbayt, para nabi dan aulia Allah serta sahabat-sahabatnya yang dimuliakan. Juga kita semua selaku umatnya.

Suatu kebanggaan bagi peneliti dapat menyusun dan menyelesaikan tugas akhir. Ujian dan cobaan telah peneliti Lewati penuh dengan sukacita dan duka. Penulis menyadari skripsi ini masih sangat jauh dari sempurna, namun rasa bangga dapat berkontribusi kepada kampus STAI Sadra Jakarta untuk meningkatnya peradaban dan keilmuan dalam bidang aqidah dan filsafat Islam. Penyusunan tugas akhir ini tidak lepas dari peran orang-orang hebat dan penting yang senantiasa memberikan semangat tanpa henti. Oleh karena itu, peneliti menyampaikan banyak terimakasih kepada:

1. Prof. Dr Hossein Muttaqi, selaku Ketua Yayasan Hikmat Al-Mustafa.
2. Dr. Khalid Al-Walid, M.Ag, selaku ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra dengan penuh upaya telah memfasilitasi peneliti.
3. Dr. Ikhlas Budiman, M.Si, selaku dosen pembimbing yang telah meluangkan waktu untuk peneliti bimbingan dan selalu memberikan semangat, motivasi agar peneliti mengejar ketertinggalan tugas akhir sehingga penelitian ini bisa selesai.
4. Dra. Endang Sri Rahayu, M.Ud selaku dosen PAWA yang selalu memberikan saran, arahan, dan teguran agar penelitian ini cepat selesai.

5. Basrir Hamdani, Ph.D, selaku manajemen thesis yang telah meluangkan waktu untuk memberikan arahan dan semangat dalam menyelesaikan skripsi.
6. Para dosen yang telah bersedia memberikan ilmunya kepada peneliti selama menempuh pendidikan di STAI Sadra Jakarta.
7. Teman-teman angkatan 2016 (YASALAM) yang telah menjadi saksi perjuangan selama kuliah di STAI Sadra Jakarta. Terutama Zelvina Madania Umar.
8. Para penulis buku dan jurnal yang sudah dijadikan referensi oleh peneliti dalam menyusun laporan skripsi ini.
9. Teman-teman dari dunia maya yang selalu memberikan semangat melalui pesan-pesan singkat.
10. Papa Ruslin dan Mama Kamisra, kedua orang tua peneliti yang tak henti-hentinya memberikan dorongan baik berupa materi maupun non-materi selama hidup peneliti. Ayu Putri Lira, Muhammad Rully Indra dan Fuji Amar, Kakak, Adik dan kakak ipar peneliti yang senantiasa menyemangati dari kejauhan. Fathimah Maleeka Duhktar Amira, Musthafa Hassan Kazheemi Amar dan Najma Koutsar Zendegi Amira, keponakan-keponakan peneliti yang selalu menghibur lewat canda tawa polos yang menenangkan. Untuk seluruh pihak yang tidak bisa disebutkan satu persatu. Terimakasih atas segalanya. Semoga skripsi ini dapat memberikan manfaat bagi semua pihak yang memerlukannya.

Jakarta, 22 Desember 2023

Intan Okta Lira

DAFTAR ISI

LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI	i
PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI	ii
ABSTRAK	iii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN	iv
KATA PENGANTAR	vi
DAFTAR ISI	viii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Batasan dan Rumusan Masalah	7
C. Tujuan Penelitian	7
D. Manfaat Penelitian	8
E. Kajian Pustaka	8
F. Metode Penelitian	10
G. Sistematika Penulisan	11
BAB II DISKURSUS TENTANG EPISTEMOLOGI	12
A. Mengapa Manusia Berpikir tentang Epistemologi	12
B. Akar Kata Epistemologi.....	22
C. Pengetahuan	25
D. Jenis Pengetahuan.....	27
E. Syarat-syarat Kebenaran	30
F. Fondasionalisme Versus Koherensisme	31
G. Sumber Pengetahuan dalam Logika	35
H. Universal.....	37
I. Manusia Sebagai Hewan yang Berpikir.....	43
J. Proses Memperoleh Pengetahuan.....	46
BAB III PRINSIP-PRINSIP EPISTEMOLOGI TABATABA’I	52
A. Perkembangan Intelektual Tabataba’i	52

B.	Dasar-Dasar Filosofis Pemikiran Tabataba'i	56
1.	Ilmu dan Pembagiannya	56
2.	Wujud Zihni dan Wujud Khariji	58
3.	Satu dan Banyak.....	60
4.	Ilmu Husuli dan Pembagiannya	61
5.	Partikular dan Universal	64
6.	Tasawur dan Tasdiq.....	66
7.	Badihi dan Nazari.....	68
8.	Hakiki dan I'tibari	69
9.	Yang Memberikan Forma-forma Ilmu	70
10.	Macam-macam <i>Ta'aqul</i> (inteleksi)	72
11.	Tingkatan-tingkatan Akal	73
12.	Keimmaterian Aqil (Subjek yang Mengetahui)	74
13.	Setiap Entitas yang Bersifat Immaterial adalah Intelek.....	75
14.	Ilmu Hudhuri.....	76
BAB IV ANALISIS PEMIKIRAN TABATABA'I TENTANG SUMBER PENGETAHUAN		78
A.	Analisis Pengetahuan A Priori dan A Posteriori dengan Ilmu Badihi dan Ilmu Nazari	78
B.	Analisis Makna Universal.....	79
C.	Analisis Sumber Pengetahuan.....	81
BAB V PENUTUP		84
A.	Kesimpulan	84
B.	Saran	84
DAFTAR PUSTAKA		85

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Setiap individu memiliki beragam hal yang ada dalam pikirannya, seperti keyakinan, keinginan, harapan, impian, gambaran mental, pengetahuan, cinta, dan kebencian, dan contoh lainnya. Namun, apakah pernah terlintas pada pikiran kita tentang asal-usulnya atau dengan kata lain kita bertanya dari mana asal pengetahuan tersebut. Apakah kita juga pernah mempertanyakan bagaimana hal-hal yang terjadi pada pikiran kita bisa menjadi bagian dari proses berpikir? Ataupun kita merenunginya seraya bertanya bagaimana apa yang ada dalam pikiran kita bisa menjadi ide-ide dalam cara berpikir kita? Berangkat dari pertanyaan tersebut banyak ahli filsafat menjawabnya dengan menghubungkan sumber ide-ide manusia dengan indra-indranya, termasuk indra internal seperti emosi, dan indra-indra eksternal, seperti penglihatan, penciuman, pendengaran, pengecap, dan sentuhan. Bisa jadi kita merasakan dunia secara langsung atau tidak langsung melalui pikiran orang lain. Ada filsuf berpendapat bahwa semua ide manusia itu berasal dari indera-indera manusia. Pandangan ini menyatakan bahwa setiap individu dilahirkan dengan pikiran yang kosong, seperti selembar “kertas putih yang kosong yang belum ada tulisannya” dalam bahasa Latin dikenal dengan “*tabula rasa*,” kemudian diisi dengan pengalaman saat individu tersebut berada pada dunia sekitar. Oleh sebab itu maka ilmu yang bersandar pada apa yang dialami oleh manusia, atau pengetahuan yang didapatkan manusia setelah mengalaminya, disebut “*a posteriori*” dalam bahasa Latin, yang berarti “dari yang terakhir.” Pandangan ini disebut “*empirisisme*” karena pengetahuan yang bersifat empiris didasarkan pada “pengamatan atau pengalaman.”¹

¹ K.S. Sangeetha, Sumber Pengetahuan: *Rasionalisme, Empirisisme, dan Sintesis Kantian*, dalam *Pengantar Filsafat Epistemologi*, Diterjemahkan oleh Taufiqurrahman, (Yogyakarta: Penerbit Antinomi, 2022), hal. 67-68.

Di sisi lain, ada yang dikenal dengan rasionalisme. Apakah rasionalisme itu? Secara umum, rasionalisme adalah pandangan filosofis yang menganggap akal sebagai asal muasal pengetahuan. Bagi para rasionalis percaya bahwa pengetahuan manusia dapat dicapai melalui akal belaka, tanpa harus menggunakan indera-indera eksternal secara langsung. Dalam hal ini mereka mengedepankan “Pengetahuan matematis atau pengetahuan logis” sebagai contoh dari paradigma ini. Adapun argumentasi mereka adalah pengetahuan yang didapatkan melalui akal belaka “bersifat abadi.” Maksudnya, pengetahuan ini telah ada pada manusia dan tidak mengalami perubahan sepanjang masa. Para rasionalis berpandangan bahwa ada “kepastian dan kejelasan pengetahuan” yang diperoleh melalui penalaran. Atas dasar ini, cara seperti ini juga harus diaplikasikan untuk meraih pengetahuan tentang realitas. Bagi mereka, apapun bentuk pembuktian indra sudah pasti konsisten dengan kebenaran rasional. Meskipun demikian, pembuktian dengan indra bukanlah syarat mutlak untuk mendapatkan kebenaran. Oleh karena itu, pengetahuan yang tidak dilandaskan pada “pengamatan dan pengalaman” diistilahkan dengan “*a priori*,” yang dalam bahasa Latinnya berarti “dari yang pertama.” Dengan kata lain, akal merupakan asas dari “pengetahuan *a priori*.” Namun, dari mana sebenarnya kita memperoleh “ide-ide yang menjadi dasar akal,” sekiranya tidak didapatkan dari apa yang diamati dan apa yang dialami? Menjawab pertanyaan ini, para rasionalis mendukung apa yang disebut “*inatism*. ”Apa itu” yaitu, kepercayaan bahwa setiap manusia lahir dengan membawa ide-ide tertentu yang telah ada dalam pikirannya. Ringkasnya, ide tersebut “ada sejak lahir” dalam diri setiap individu. Adapun contoh dari ide-ide ini termasuk “prinsip-prinsip matematis atau logis, konsep moral, dan konsep tentang Tuhan.” Walaupun klaim penganut *inatism* menyatakan bahwa ide-ide tersebut ada dalam diri setiap insan saat dia dilahirkan, hal ini tidak memastikan bahwa manusia sudah secara langsung akan keberadaan ide-ide tersebut. Akal yang berperan sehingga memungkinkan individu bisa

“menyadari atau mengaksesnya.” Oleh karena itu, ide-ide bawaan menjadi asas cara berpikir rasionalisme.²

Di satu sisi, para filsuf telah memikirkan banyak hal mengenai masalah-masalah persepsi, *belief*, dan justifikasi, terutama tentang sifat persepsi dan tentang apa yang dapat kita ketahui ketahu, atau mungkin kita keliru berpikir kita tahu, melalui persepsi atau melalui sumber-sumber pengetahuan lainnya, seperti ingatan sebagai gudang dari apa yang telah kita pelajari di masa lalu, kesadaran sebagai ungkapan dari kehidupan batin kita, refleksi sebagai cara untuk memperoleh pengetahuan tentang hal-hal abstrak, dan kesaksian sebagai penyedia pengetahuan yang awalnya diperoleh oleh orang lain. Dalam menghadapi hal-hal ini dalam epistemologi sebagai teori pengetahuan dan pbenarannya adalah tepat untuk memulai dengan persepsi. Dengan kata lain, apa yang kita rinci adalah apa yang kita persepsi: apa yang kita lihat, dengar, cium, rasakan, dan rasa. Dalam menggambarkan pengalaman kita, kita juga mengungkapkan beberapa dari apa yang kita percayai bahwa ada sebuah ladang hijau di depan kita, bahwa ada nyanyian burung, bahwa ada bau mawar, bahwa gelas terasa dingin, dan bahwa tehnya berasa mint. Nampaknya sangat alami untuk mempercayai hal-hal ini mengingat pengalaman kita, dan kita pikir kita mempercayainya dengan alasan yang tepat. Kita mempercayainya, bukan dengan cara yang kita lakukan jika kita menerima hasil dari pemikiran atau dari tebakan, tetapi dengan pbenaran. Dengan itu, kita maksudkan bahwa keyakinan-keyakinan yang kita sebutkan tersebut didasarkan pada pbenaran. Ini adalah hal yang baik, keyakinan yang dibenarkan adalah jenis keyakinan yang diinginkan dan wajar untuk dipertahankan.³

Misi epistemologi sebagai teori pengetahuan adalah untuk mengklarifikasi apa yang terlibat dalam konsepsi pengetahuan, bagaimana pengetahuan itu diterapkan, dan menjelaskan mengapa pengetahuan memiliki fitur-fitur yang ada. Sementara gagasan tentang

² K.S. Sangeetha, *Sumber Pengetahuan: Rasionalisme, Empirisme, dan Sintesis Kantian, dalam Pengantar Filsafat Epistemologi*, hal. 67-68.

³ Robert Audi, *Epistemology: a contemporary introduction to the theory of knowledge*, (New York: Routledge, 2011), hal. 1-2.

pengetahuan yang menjadi perhatian di sini pada awalnya harus diartikan dalam makna yang sederhana untuk juga mencakup kepercayaan, dugaan, dan sejenisnya. Karena menggambarkan teori kognitif secara keseluruhan sebagai “epistemologi” atau “teori pengetahuan” adalah menyesatkan. Ruang lingkup kepentingannya tidak hanya meliputi pengetahuan yang sesungguhnya, tetapi juga kepercayaan rasional, probabilitas, kemungkinan, evidensialitas, dan erotetika, yaitu urusan dalam mengajukan dan memecahkan pertanyaan. Bidang terakhir ini merupakan teori penyelidikan rasional dengan fokus pada pertanyaan dan pengelolaannya. Tujuan dari erotetika adalah untuk mempertahankan dan mengesahkan kegunaan dalam mendekati isu-isu epistemologis dari sudut pandang pertanyaan. Rescher mengutip pandangan Aristoteles bahwa penyelidikan manusia berakar pada rasa ingin tahu. Ketika segala sesuatunya berjalan seperti biasa, kita biasanya tidak memikirkannya dan berhenti untuk bertanya. Tetapi ketika segala sesuatunya berada di luar kebiasaan, kita bingung tentang alasan mengapa hal itu terjadi dan mencari penjelasan. Secara bertahap, cakrawala kita semakin meluas. Dengan semakin canggihnya, kita belajar terkejut oleh hampir semuanya. Kita semakin ingin tahu apa yang membuat segala sesuatu berfungsi, baik itu hal-hal yang biasa maupun luar biasa, sehingga pertanyaan-pertanyaan semakin penting dalam epistemologi secara umum.⁴

Pada masa Renaissance pembahasan mengenai sumber pengetahuan hanya apa secara alamiah dapat dipakai manusia, yaitu akal (rasio) dan pengalaman (empiri), orang cenderung untuk memberikan tekanan kepada salah satu dari keduanya itu, maka pada abad ini timbul dua aliran yang saling bertentangan, yaitu aliran rasionalisme dan empirisme,⁵ yang telah di jelaskan sebelumnya. Kedua pandangan ini memberikan wawasan yang berbeda mengenai sifat dan asal-usul pengetahuan. Pendekatan Aristotelian peripatetik memandang

⁴ Nicholas Rescher, *Epistemology : an introduction to the theory of knowledge*, (Albany: State University of New York, 2003), hal. xiii

⁵ Donny Gahral Adian, Akhyar Yusuf Lubis, *Pengantar Filsafat Ilmu Pengetahuan: Dari David Hume Sampai Thomas Kuhn*, (Depok: Koekoesan, 2011), hal. 113

pengetahuan sebagai hasil analisis partikularitas yang kemudian digeneralisasi menjadi konsep universal. Di sisi lain, empirisme menekankan bahwa pengetahuan kita bergantung pada pengalaman langsung yang kita alami melalui indra kita.⁶

Selain itu juga, dalam perkembangan epistemologi terdapat beberapa persoalan yang seing kali diperdebatkan oleh para filsuf salah satunya mengenai konsep universal. Jika suatu konsep universal mewakili sesuatu, maka dalam hal-hal apa yang konkret dan khusus hal itu direpresentasikan? Informasi seperti apa yang dapat dikomunikasikan oleh konsep universal tentang individu-individu khusus yang direpresentasikannya? persoalan ini dikenal sebagai "masalah universal". Hal ini merupakan suatu persoalan yang kompleks yang telah memicu banyak perdebatan dan berbagai pandangan telah dipertahankan.⁷

Persoalan mengenai konsep universal juga diragukan oleh realisme yang mana mereka mengklaim bahwa konsep universal mewakili entitas yang nyata dan independen yang bisa hadir baik dalam pikiran maupun dunia nyata. Menurut pandangan ini, konsep universal mewakili karakteristik umum atau bentuk abstrak yang hadir dalam setiap individu khusus. Misalnya, konsep universal "kursi" akan mewakili bentuk atau esensi dari apa yang merupakan sebuah kursi, dan setiap kursi individu akan menjadi manifestasi khusus dari bentuk universal ini.⁸

Pemahaman seperti ini juga dianut oleh kaum nominalisme yang beranggapan bahwa konsep universal hanyalah konstruksi mental atau konvensi linguistik. Menurut pandangan ini, konsep universal tidak memiliki keberadaan independen dan tidak dapat memberikan informasi spesifik tentang individu-individu tertentu. Karena bagi

⁶ Louis Kasstoff, *Pengantar Filsafat*, Diterjemahkan oleh S. Sumargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), hal. 139

⁷ J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar Pengantar Filsafat Pengetahuan*, (Jakarta: Kanisius, 2018), hal. 88

⁸ J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar Pengantar Filsafat Pengetahuan*, hal. 89

mereka bagaimana mungkin konsep-konsep universal muncul dalam benak manusia dengan sifat keuniversalannya.⁹

Sementara itu, dalam wacana filsafat Islam, keraguan terhadap konsep universal timbul diakibatkan adanya kebingungan dalam membedakan segi konseptual dan segi eksistensi sesuatu. Kalangan yang beranggapan bahwa konsep universal merupakan gagasan partikular yang samar dan tidak akan menemukan hakikat konsep-konsep universal. Dalam hal ini, Muhammad Taqi Mişbah Yazdi dalam buku daras filsafatnya menjelaskan bahwa untuk menghilangkan keraguan tersebut dengan menarik perhatian pada konsep-konsep yang sama sekali tidak mempunyai contoh-contoh nyata dalam realitas eksternal. Misalkan konsep mengenai Tuhan, sebab akibat yang mana konsep-konsep tersebut tidak ditemukan akan tetapi ada dalam realitas eksternal berupa hubungan-hubungan. Konsep-konsep tersebut tidak bisa dibilang sebagai bentuk-bentuk partikular yang rambang.¹⁰

Pandangan Muhammad Taqi Mişbah Yazdi pun sejalan dengan pemikiran Muhammad Hussein Tabataba'i yang akan penulis uraikan terhadap sumber pengetahuan universal. Mengapa Tabataba'i? Diketahui bahwa al-Sayyid Muhammad Husayn al-Tabataba'i (1281 - 1360/1901-1980) adalah salah satu pemikir terbesar dan paling orisinal dalam dunia Muslim kontemporer. Ia adalah seorang penulis yang produktif dan seorang guru yang inspiratif, yang mengabdikan seluruh hidupnya untuk studi Islam. Minatnya yang beragam dan cakupan pembelajarannya yang luas. Buku-bukunya berjumlah sekitar empat puluh empat, tiga di antaranya merupakan kumpulan artikel-artikelnya tentang berbagai aspek Islam dan Al-Quran. Kontribusi utamanya berada dalam bidang tafsir, filsafat, dan sejarah kepercayaan Syiah. Dalam filsafat, karya terpentingnya adalah *Usul-e falsafah wa rawiṣ-e-riyāliṣm* (Prinsip-prinsip Filsafat dan metode realisme), yang telah diterbitkan dalam lima volume dengan catatan penjelasan dan komentar dari Murtada Mutahhari.

⁹ J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar Pengantar Filsafat Pengetahuan*, hal. 90

¹⁰ M.T Mişbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam: Orientasi ke Filsafat Islam Kontemporer*, Diterjemahkan oleh Musa Kazhim dan Saleh Bagir, (Jakarta: Şadra Press, 2010), hal. 133

Karya ini membahas pandangan dunia Islam, yang tidak hanya menentang idealisme yang menolak realitas dunia materi, tetapi juga menentang konsepsi materialistik tentang dunia, yang mengurangi segala realitas menjadi mitos materialistik yang ambigu dan rekayasa. Poin yang ditetapkan adalah bahwa sementara pandangan dunia Islam realistis, pandangan idealistik dan materialistik adalah tidak realistis. Karya filsafat utama lainnya adalah sebuah komentar yang berjumlah besar tentang *al-Asfar al-'arba'ah*, karya magnum opus Mulla Sadra, pemikir Muslim terakhir dari zaman pertengahan. Selain itu, ia menulis secara luas tentang isu-isu filsafat. Pendekatan humanisnya ditekankan oleh tiga bukunya tentang manusia - sebelum dunia ini, dalam dunia ini, dan setelah dunia ini. Filsafatnya dipenuhi dengan perlakuan sosiologis terhadap masalah-masalah manusia. Dua karyanya lainnya, *Bidayat al-hikmah* dan *Nihayat al-hikmah*, dianggap sebagai karya-karya tingkat tinggi dalam filsafat Muslim.¹¹

B. Batasan dan Rumusan Masalah

Batasan masalah dalam penelitian ini adalah pembahasan sumber pengetahuan dengan menghadirkan dinamika dan perbedabatan dari beberapa kalangan filsuf baik dari Barat maupun ranah Islam. Serta solusi yang ditawarkan oleh Muhammad Husein Tabataba'i. Berdasarkan dari sumber rujukan, peneliti memberikan pertanyaan primer, yaitu:

Bagaimana sumber pengetahuan dalam pandangan Muhammad Husein Tabataba'i?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan dari rumusan masalah diatas, maka adapun manfaat dari penelitian ini adalah:

1. Mengetahui bagaimana sumber pengetahuan dalam pandangan Muhammad Husein Thabathaba'i.

¹¹ Abu al-Qassim Razzaqi, *An Introduction to the al-Mizan*, www.quran.org, 17 Juli 2012, https://web.archive.org/web/20080101134831/http://www.quran.org.uk/articles/ieb_quran_almizan.htm, diakses pukul 9.48, 23 Juni 2023.

2. Mengetahui konsep universal.
3. Mengetahui diskursus sumber pengetahuan dalam tinjauan filsafat.
4. Mengetahui ilmu hudhuri beserta karakteristiknya dalam pandangan Muhammad Husein Tabataba'i.

D. Manfaat Penelitian

Manfaat hasil peneliti yang ingin dicapai dapat dibagi menjadi dua macam. Pertama adalah manfaat secara teoritis yang berkaitan erat dengan dunia akademis. Dari penelitian ini diharapkan akan dapat menambah khazanah ilmiah dalam dunia akademis khususnya dalam bidang sumber pengetahuan secara spesifik dan mampu menjawab persoalan bagaimana sumber pengetahuan bisa didapatkan.

Kedua adalah manfaat secara praktis yang berkenaan dengan kontribusi penelitian kepada masyarakat secara umum dan lembaga yang terkait. Dengan adanya penelitian ini dapat menjadi bahan kajian atau pemikiran lebih lanjut tentang sumber pengetahuan universal dan penelitian ini juga dapat menjadi sumber rujukan atau inspirasi dalam peneliti selanjutnya.

E. Kajian Pustaka

Dalam kajian ini, peneliti mendapatkan beberapa kajian pustaka yang diantaranya:

Pertama, jurnal yang ditulis oleh Susanti Vera, R. Yuli A. Hambali yang berjudul *Aliran Rasionalisme dan Empirisme dalam Kerangka Ilmu Pengetahuan*. Penelitian ini berisi tentang pengetahuan adalah bukti fungsi akal dan pikiran manusia. Manusia memiliki kelebihan berupa rasa ingin tahu yang tinggi, yang mendorong mereka untuk mencari pengetahuan. Pengetahuan meliputi semua hal yang diketahui manusia, sementara ilmu memiliki struktur dan sistematika dalam mencapai kesimpulan. Pengetahuan dapat berupa fakta.¹²

¹² Susanti Vera, R. Yuli A. Hambali, *Aliran Rasionalisme dan Empirisme dalam Kerangka Ilmu Pengetahuan*, dalam *Jurnal Peneleitian Ilmu Uşuluddin*, Vol. 1, No. 2 2021

Kedua, jurnal yang ditulis oleh Bambang Irawan dengan judul *Intuisi Sebagai Sumber Pengetahuan: Tinjauan terhadap Pandangan Filosof Islam*. Dalam tulisan ini Irawan menguraikan bahwa filosof Islam berpandangan bahwa dalam mencari kebenaran, Islam memiliki beberapa pilar utama, satu di antaranya adalah intuisi. Aspek epistemologi Islam ini bisa menjadi pilihan di zaman modern ini, dimana mayoritas manusia telah terpengaruh oleh dominasi paradigma positivisme-empiris dan budaya Barat yang berorientasi pada pemikiran materialistik dan sekularistik. Bagi Irawan, filsafat pengetahuan Barat yang hanya memberi ruang tentang nilai keabsahan pengetahuan “secara induktif-empiris, rasional-deduktif, dan pragmatis.” Irawan menguraikan pandangan para sufi mengenai urgensi intuisi dalam mendapatkan pengetahuan.¹³

Ketiga, jurnal yang ditulis oleh Sayid Qutub, *Sumber-Sumber Ilmu Pengetahuan dalam Al-Quran dan Hadits*. Dalam tulis ini, Qutub menjelaskan bahwa sejak awal, Islam telah memberikan penghargaan terhadap pengetahuan. Salah satu pencerahan yang Islam bawa kepada umat manusia adalah pemikiran ilmiah yang merujuk kepada Al-Quran dan Hadis. Kesadaran ilmiah yang didasarkan pada Al-Quran dan Hadis telah menghasilkan pencapaian terbesar dalam pengetahuan. Karakteristik lain yang diajarkan oleh Al-Quran dan Hadis kepada umat Muslim adalah keterbukaan pikiran, yang memungkinkan mereka untuk mendapatkan pengetahuan dari peradaban lain tanpa pengekanan.¹⁴

¹³ Bambang Irawan, *Intuisi Sebagai Sumber Pengetahuan: Tinjauan terhadap Pandangan Filosof Islam*, dalam *Jurnal Theologia*, Vol. 25, No. 1 2014, <https://journal.walisongo.ac.id/index.php/teologia/article/view/342>, diakses pukul 09.22, 23 Juni 2023.

¹⁴ Sayid Qutub, *Sumber-Sumber Ilmu Pengetahuan dalam Al-Quran dan Hadits*, dalam *Jurnal Humaniora*, vol. 2, no. 2 2011, <https://journal.binus.ac.id/index.php/Humaniora/article/view/3198>, diakses pukul 9.34, 23 Juni 2023.

F. Metode Penelitian

1. SumberData

Sumber data dalam penelitian ini diklasifikasikan menjadi dua kategori, yaitu data primer dan sekunder. Data primer dalam penelitian ini adalah karya Muhammad Husein Thabathaba'i yang berkaitan dengan sumber pengetahuan, yaitu: *Bidayatul AL- Hikmah*, *Nihayah AL- Hikmah*, dan *Uşul Falsafah*.

Adapun sumber data sekunder terdiri dari buku, jurnal, dan artikel yang berkaitan dengan tema yang ingin diangkat, baik yang diperoleh dari media cetak maupun media massa, yang memiliki relevansi dan signifikansi dengan tema penelitian.

2. Pengolahan Data

Setiap data yang sudah terkumpul kemudian akan penulis kelola melalui proses klasifikasi. Dimana klasifikasi dalam tahap ini, setiap data yang diperoleh akan diklasifikasikan ke dalam dua bagian, yaitu primer dan sekunder.

3. Analisis Data

Penelitian ini adalah sebuah studi kualitatif deskriptif analitik yang menggunakan pendekatan studi kepustakaan (*liblary research*). Dalam rangka menjawab pertanyaan penelitian yang diajukan, penulis mengeksplorasi, menggali, dan menganalisis data pustaka yang relevan dengan tema penulisan. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode tematik tokoh, di mana peneliti menafsirkan pemikiran seorang tokoh berdasarkan tema yang ditentukan penulis. Penelitian ini akan menggunakan metode penelitian kualitatif, yang bertujuan untuk memahami fenomena yang dialami oleh subjek penelitian, seperti perilaku, persepsi, motivasi, dan tindakan, secara holistik dan dalam bentuk deskripsi menggunakan kata-kata dan bahasa. Penelitian ini dilakukan dalam konteks alamiah yang spesifik dan menggunakan berbagai metode ilmiah, dengan pendekatan deskriptif analitis.¹⁵

¹⁵ Lexy J., Moleong, Metodologi Penelitian Kualitatif, (Badung: RemajaRosdaKarya, 2010), Cet. 27, hal. 26

G. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan dalam penelitian ini bisa dikategorikan dalam beberapa bagian sebagai berikut:

Bab Pertama, terdiri dari pendahuluan yang meliputi latar belakang masalah, identifikasi masalah, batasan dan rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, metodologi penelitian dan sistematika penulisan.

Bab Kedua, akan diberi judul diskursus tentang sumber pengetahuan, sumber pengetahuan dalam pandangan Filsafat Barat, sumber pengetahuan dalam pandangan Filsafat Islam.

Bab Ketiga, dalam bab ini peneliti menjelaskan sekilas biografi dan tentang prinsip-prinsip filosofis filsafat Thabathaba'i.

Bab Keempat, dalam bab ini peneliti menjelaskan hasil analisa terkait sumber pengetahuan universal Thabathaba'i. Terdapat dua sub bab dalam bab empat. Pada sub bab pertama penulis menjabarkan analisa tentang posisi sumber pengetahuan dalam pandangan thabathaba'i. Dan pada sub bab kedua peneliti menjelaskan tentang sumber pengetahuan dalam pandangan paripatetik

Bab Kelima, berisi tentang kesimpulan dan saran.

BAB II

DISKURSUS TENTANG EPISTEMOLOGI

A. Mengapa Manusia Berpikir tentang Epistemologi

Meskipun bukti-bukti terfragmentasi terkait pemikiran Pra-sokratik tidak diragukan bahwa klaim-klaim epistemologis dan pertanyaan-pertanyaan muncul hampir bersamaan dengan filsafat itu sendiri. Pertanyaannya, mengapa epistemologi tidak terpisahkan dari usaha filsafat sebagaimana dipahami oleh orang Yunani kuno. Para filsuf menganggap bahwa mereka sedang menuju ke arah kebijaksanaan, dan kebijaksanaan adalah semacam pengetahuan. Jika pengetahuan tidak mungkin, upaya mencari kebijaksanaan seperti yang dipahami secara tradisional adalah sia-sia. Filsafat dimulai di Yunani kuno dengan hipotesis sederhana; alam atau *nature* (physis) memiliki tata urutan (kosmos) atau struktur. Jika alam atau *nature* memiliki tata urutan atau struktur, maka tata urutan itu dapat dipahami. Ia tunduk pada pemikiran atau argumentasi atau pemahaman, singkatnya, pada logos. Ide tentang kosmos sangat berkaitan dengan ide tentang alam semesta atau dunia. Ide bahwa alam adalah kosmos tampaknya erat terkait dengan gagasan bahwa ada satu atau urutan tunggal dalam alam. Dalam hal ini, spekulasi kosmologis kuno sejak awal menunjukkan ciri-ciri reduksionisme ilmiah, yakni asumsi bahwa penjelasan-penjelasan berganda pada dasarnya dapat dikurangi menjadi atau berasal dari satu penjelasan tunggal. Dengan demikian, pemahaman tentang satu sistem atau fenomena pada akhirnya tidak berkaitan dengan pemahaman tentang yang lainnya, tetapi sebaliknya, harus ada hukum minimal atau bahkan satu set fakta-fakta hukum yang menjadi dasar bagi penjelasan data-data. Seperti yang akan kita lihat, asumsi bahwa penjelasan tentang fenomena yang kompleks akan berkumpul pada satu atau beberapa penjelasan yang sederhana namun tidak dapat dikurangi, menjadi inti dari epistemologi kuno.¹⁶

¹⁶ Lloyd P. Gerson, *Ancient Epistemology*, (New York: Cambridge University Press, 2009), hal.14.

Setelah memulai dengan hipotesis bahwa alam memiliki tata urutan, tidak mengherankan jika kita sampai pada kesimpulan bahwa tata urutan ini tidak terlihat bagi kita. Pada dasarnya, adalah asumsi sebaliknya - bahwa alam tidak memiliki tata urutan - yang menjadi dasar dari mitos aetiologi pra-filsafat, yaitu, atribusi terhadap dewa-dewa atas penyebab-penyebab hal-hal. Kita tidak perlu mengira bahwa sebelum munculnya filsafat manusia tidak memiliki harapan tentang keteraturan alam. Hanya saja, keteraturan ini pada umumnya dianggap sebagai aksi ilahi. Dan karena aksi ilahi dibayangkan mirip dengan aksi manusia, pada akhirnya menjadi tak terbaca atau setidaknya beragam. Hipotesis bahwa alam adalah kosmos secara bertahap mengaitkan transparansi dari tata urutan alam dengan keperluan. Namun, baik kesatuan ultimat maupun keperluan tidak langsung terlihat bagi siapapun. Jadi, hipotesis bahwa alam adalah kosmos dengan sangat jelas menimbulkan pertanyaan bagaimana tata urutan itu dapat dikenali. Jika alam memiliki tata urutan yang mendasar, tetapi tampaknya tidak memiliki suatu kesatuan, kita tetap harus mengambil kesimpulan tentang tata urutan tersebut dari penampakan (fenomena). Orang Yunani kuno harus telah menyadari dengan sangat cepat bahwa kita dapat membedakan dua arti dari “penampakan,” apa yang para filsuf modern sebut “epistemik” dan “non-epistemik.” Penampakan epistemik adalah yang secara mutlak mewakili atau mencerminkan realitas. Mereka adalah “wajah” dari realitas yang disajikan kepada kita. Menurut arti ini, kita mengatakan bahwa seperti inilah munculnya karena memang benar adanya. Penampakan “non-epistemik” adalah yang tidak secara akurat merepresentasikan realitas. Dalam arti ini, sesuatu muncul selain apa yang sebenarnya. Jika semua penampakan secara tegas bersifat epistemik, filsafat alam semesta tidak lebih dari katalog tentang kekayaan alam. Oleh karena itu, diperkirakan, penampakan yang dianggap menjadi dasar untuk menafsirkan tata urutan alam setidaknya dalam beberapa hal bersifat “non-epistemik.” Jika, misalnya, hal-hal muncul secara kualitatif beragam dan kompleks tetapi pada kenyataannya hanyalah atom dalam kekosongan, penampakan dari mana kita memulai adalah non-epistemik. Masalah yang jelas adalah bagaimana membedakan

penampakan “epistemik” dan “non-epistemik”. Ketika tugas untuk mencoba menentukan bagaimana sesuatu sebenarnya dari penampakan yang mungkin non-epistemik diakui, masalah epistemologi tampaknya tak terhindarkan. Masalah-masalah ini semua berkumpul pada fakta bahwa jika penampakan bersifat non-epistemik, kita tidak memiliki cara yang jelas untuk memahami apa sebenarnya tata urutan alam. Kebanyakan Presokratik mengusulkan hipotesis tentang dasar material alam dan “hukum transformasi” yang akan menunjukkan bagaimana kita sampai di sini dari sana. Meskipun terdapat lompatan intuisi yang luar biasa dalam pendekatan ini. Jelas, jenis pemikiran yang muncul rentan terhadap tantangan skeptis. Karena tidak ada satu pun hipotesis yang secara tegas mengecualikan hipotesis lainnya; tidak ada kumpulan data yang menuntut penjelasan tunggal. Mungkin salah satu pernyataan epistemologis eksplisit Presokratik terawal adalah fragmen tampaknya skeptis dari filsuf Ionian, Xenophanes dari Colophon (sekitar 570–478 SM).¹⁷ Dia mengatakan bahwa tidak ada seorang pun yang tahu atau akan pernah mengetahui kebenaran yang jelas (*to saphes*) tentang para dewa dan tentang segala sesuatu yang dibicarakan; karena bahkan jika seseorang berhasil sepenuhnya mengungkapkan apa yang telah terjadi, ia tetap tidak mengetahuinya; dugaan (*dokos*) meliputi semua hal.¹⁸

Ada tiga hal yang perlu diperhatikan. *Pertama*, Xenophanes tampaknya membedakan kebenaran dengan penampakan non-epistemik. *Kedua*, penggunaan kata “*conjecture* (dugaan)” (*dokos*) untuk penampakan non-epistemik terkait dengan kata *belief* atau keyakinan (*doxa*). Keyakinan dalam hal ini dihasilkan oleh penampakan non-epistemik. *Ketiga*, Xenophanes mengklaim bahwa bahkan jika kita mengungkapkan kebenaran, kita tidak mengetahuinya, dengan demikian menunjukkan bahwa untuk mengetahui kebenaran, satu atau lebih kriteria harus dipenuhi di luar kriteria kebenaran. Seseorang mungkin menganggap bahwa kriteria

¹⁷ Lloyd P. Gerson, *Ancient Epistemology*, ..., hal.15-16..

¹⁸ Lloyd P. Gerson, *Ancient Epistemology*, ..., hal. 16.

yang dimaksud di sini adalah “pembenaran.” Tetapi sama seperti ada perbedaan antara mengatakan “apa yang benar” dan mengetahui bahwa “apa yang dikatakan adalah benar.” Begitu pula ada perbedaan antara adanya pembenaran atau bukti untuk apa yang kita percayai dan mengetahui apa itu. Namun, kita mungkin berpikir bahwa mengetahui apa pembenarannya (yaitu, apa yang membuatnya menjadi pembenaran) tanpa mengetahui bahwa pembenaran itu menyiratkan kebenaran dari apa yang kita percayai tidak mungkin. Menurut pandangan Xenophanes, jika hal ini tidak demikian, seseorang mungkin dapat mengetahui bahwa dia dibenarkan dalam mempercayai sesuatu tanpa mengetahui bahwa itu benar. Jadi, muncul gagasan bahwa pembenaran tidak dapat dipisahkan dari kebenaran dalam pengetahuan (berbeda dengan kepercayaan). Meskipun demikian, tidak sulit untuk melihat bahwa proposisi pembenaran yang seseorang identifikasi sendiri berada dalam posisi yang sama dengan proposisi mungkin benar yang dia ucapkan tetapi tidak dia ketahui kebenarannya. Regresi tak terbatas jelas mengancam.¹⁹

Tanggapan terhadap masalah potensial ini adalah skeptisisme: kita tidak pernah bisa tahu bahwa apa yang kita katakan adalah benar, bahkan jika memang benar. Sejalan dengan ini, kita mungkin mempertimbangkan kemungkinan yang lebih mengancam bahwa tidak hanya kita tidak dapat tahu bahwa apa yang kita katakan adalah benar karena kita tidak dapat mengetahui justifikasi untuk mengatakannya, tetapi juga bahwa jika kita tidak tahu bahwa kita dibenarkan, pada kenyataannya kita sama sekali tidak memiliki justifikasi. Singkatnya, sebuah justifikasi yang tidak melibatkan apa yang dibenarkan mungkin sama sekali bukanlah justifikasi. Dan jika ini memang demikian, apa yang terjadi pada justifikasi yang diduga membedakan kepercayaan rasional dari yang irasional? Sebagian fragmen lain dari Xenophanes menyarankan bahwa dia tidak mengikuti pendekatan ini. Salah satu fragmen Xenophanes mengatakan bahwa “para dewa tidak mengungkapkan semua hal kepada manusia dari awal; tetapi seiring waktu, dengan mencari,

¹⁹ Lloyd P. Gerson, *Ancient Epistemology*, ..., hal. 16.

mereka akan menemukan lebih baik” Apapun arti sebenarnya dari “lebih baik” di sini, dia tampaknya menyarankan bahwa beberapa keyakinan lebih mungkin daripada yang lain untuk menjadi benar, yaitu, yang hasilnya dari “*seeking*, mencari.” Seperti yang akan kita lihat, banyak skeptis akan kurang terkesan dengan solusi ini. Namun skeptis lainnya - yang disebut *Academics* (Akademisi) - akan mengambil ide intinya, yaitu, bahwa kita bisa lebih atau kurang dibenarkan dalam keyakinan kita selama kita mengikuti prosedur yang sesuai. Satu syarat, meskipun, untuk menerima pendekatan ini adalah bahwa kita tidak menyebut bahkan keyakinan “terbaik” kita sebagai “pengetahuan.” Akan menjadi kesalahan untuk menyebut satu kelas keyakinan sebagai “pengetahuan,” yaitu, mereka yang memenuhi standar justifikasi tertinggi apa pun itu. Lebih tepatnya, penolakan ini timbul dari pengakuan bahwa keadaan kognitif yang timbul dari penampilan non-epistemik adalah fundamental berbeda dari keadaan kognitif yang mungkin, bukannya penampilan semacam itu, adalah realitas itu sendiri. Di samping respons skeptis, seseorang bisa tetap mempertahankan bahwa pengetahuan tentang realitas mungkin bagi manusia, dalam hal ini seseorang memeluk “dogmatisme” dari berbagai jenis. Atau pun, seseorang bisa mencoba untuk membawa realitas ke dalam lingkup penampilan yang seharusnya non-epistemik, pada dasarnya dengan berusaha untuk menghapuskan perbedaan antara penampilan non-epistemik dan epistemik.²⁰

Tanggapan “dogmatis” yang paling awal dan paling menantang berasal dari Eleatik - Parmenides (akhir abad keenam hingga pertengahan abad kelima SM), serta murid-muridnya Zeno (sekitar 490 SM) dan Melissus (abad kelima) - yang menolak ide untuk menjelaskan “penampilan non-epistemik” dengan urutan yang dapat dipahami. Permasalahan yang memisahkan Eleatik dan hampir semua Presokratik lainnya adalah apakah penampilan yang jelas non-epistemik tersebut memiliki sejumlah pengertian sendiri. Jika memiliki, mungkin ini dapat dipahami sebagai efek dari penyebab

²⁰ Lloyd P. Gerson, *Ancient Epistemology*, ..., hal. 16-17

yang dapat dipahami. Jika kita memutuskan bahwa mereka tidak memiliki pengertian, ini hanya cara lain untuk menolak hipotesis bahwa *nature* (alam) adalah kosmos. Menariknya, pendekatan ini tidak berarti kembali ke mitos aitiologis pra-filosofis. Para Eleatik mempertahankan gagasan tentang keberpengertian realitas tanpa mengidentifikasi realitas dengan alam secara apa pun. Tidak ada alasan untuk hal ini yang dapat ditemukan dalam fragmen-fragmen yang ada, meskipun baik Plato maupun Aristoteles akan memperhatikan klaim ini secara mendalam, akhirnya mendukungnya dalam beberapa hal. Perpindahan logis dari “keberadaan harus begini dan begitu agar dapat dipahami” menjadi “keberadaan dapat dipahami” harus berhenti sejenak untuk menjelaskan mengapa “keberadaan harus begini dan begitu.” Ketika Plato dan Aristoteles masing-masing selesai melakukan perhentian ini, mereka menemukan diri mereka meninggalkan penolakan Parmenides terhadap keberpengertian alam. Artinya, mereka sampai pada kesimpulan tentang keberpengertian keberadaan yang tidak menyiratkan bahwa alam harus tidak dapat dipahami.²¹

Penganut utama strategi untuk mencoba menghapus perbedaan antara penampilan epistemik dan non-epistemik adalah Protagoras dari Abdera (sekitar 490–421 SM) yang menulis sebuah buku yang menantang berjudul “Kebenaran” (*Alētheia*). Oleh karena itu, kita sebagian besar hanya bisa memahami kontribusinya terhadap epistemologi melalui lensa para murid dan lawannya. Gerson mengutip ucapan Sextus Empiricus (abad kedua Masehi) tentang ucapan Protagoras bahwa buku itu dimulai dengan kalimat, “*Man is the measure (metron) of all things; of the things that are, that they are, and of the things that are not, that they are not.*” Gerson kembali mengutip ucapan Sextus bahwa beberapa orang menganggap Protagoras sebagai salah satu yang menghilangkan kriteria (*kritēron*), karena dia mengatakan bahwa semua impresi dan keyakinan yang ada adalah benar dan bahwa kebenaran adalah salah satu hal yang relatif (*pros ti*) karena segala sesuatu yang muncul atau menjadi keyakinan

²¹ Lloyd P. Gerson, *Ancient Epistemology*, ..., hal. 17-18

bagi seseorang, eksis seketika bagi orang tersebut. Sextus sepertinya menggunakan kata “kriteria” sebagai sinonim dengan kata “ukuran.” Bagaimana manusia menjadi “ukuran” jika Protagoras “menghilangkan kriteria?” Seorang skeptis menolak adanya kriteria, itu berarti kriteria merupakan sarana untuk membenarkan klaim kebenaran kita. Menurut keterangan Sextus, Protagoras bisa dianggap telah menghilangkan kriteria kebenaran di mana kebenaran seharusnya tidak relatif atau “absolut.” Ia melakukan ini dengan membuat kebenaran menjadi relatif terhadap orang yang memiliki keyakinan atau orang kepada siapa sesuatu muncul. Kontras antara relatif dan absolut di sini dapat dipahami dalam dua cara, sebagai kontras antara subjektif dan objektif atau kontras antara relasional dan non-relasional. Sebuah klaim tentang keberadaan suatu hubungan tidak selalu menyangkal objektivitasnya; sebaliknya, itu setara dengan sebuah pernyataan tentangnya. Apa yang mungkin dikemukakan oleh Protagoras adalah bahwa kebenaran bersifat subjektif karena bersifat relasional. Satu-satunya cara kebenaran muncul adalah dengan seseorang percaya akan hal itu. Jadi, air tidak bisa panas kecuali dalam arti bahwa ia panas bagi seseorang, yaitu, seseorang percaya bahwa air terasa panas baginya. Ini tidak bisa menjadi panas secara objektif. Untuk mengemukakan seperti ini berarti mengancam untuk menghilangkan perbedaan antara penampilan epistemik dan non-epistemik.²²

Pada zaman kuno, setidaknya ada dua jenis keberatan terhadap garis pemikiran ini. Mari kita mulai dengan keberatan dari Sceptic sendiri. Menurut Gerson, Sextus mengklaim bahwa Protagoras mengakui bahwa hal-hal tampak relatif bagi seseorang karena kedua kemampuan internal mereka untuk muncul dalam berbagai cara dan kemampuan internal orang-orang yang melihat hal-hal itu. Bagi Gerson, Sextus mengeluh bahwa kedua kemampuan internal ini bukanlah penampilan itu sendiri, sehingga Protagoras bertekad untuk menegaskan kebenaran yang tidak tampak, yaitu, kebenaran objektif tentang kemampuan internal dari benda-benda dan orang-orang. Jenis

²² Lloyd P. Gerson, *Ancient Epistemology*, ..., hal. 19

keberatan kedua adalah sebagai berikut: anggaplah (1) A percaya, “air terlihat panas bagi saya” dan (2) B percaya, “air terlihat panas bagi A.” Sepertinya jika (1) benar, apa yang dipercayai B di (2) juga benar. Kemudian (2) mengandung kebenaran objektif yang tidak setara dengan (3), yaitu, keyakinan subjektif tambahan B bahwa B percaya bahwa A percaya bahwa air terlihat panas bagi dia. Jadi, seseorang mungkin menyimpulkan bahwa setidaknya ada beberapa kebenaran yang tidak bersifat subjektif.²³

Menurut Rakova, Aristoteles menolak bentuk-bentuk Plato (universal) sebagai sesuatu yang ada di luar benda-benda dengan mengadopsi argumen Plato sendiri bahwa jika seseorang mengambil satu set dari dua partikular yang berbagi bentuk, ia akan mendapatkan satu set yang terdiri dari dua partikular dan bentuknya, dan harus menemukan bentuk yang lebih jauh yang menyatukannya, yang mengarah pada kemunduran yang tidak terbatas (argumen orang ketiga). Dia mengusulkan bahwa universalitas ada dalam benda-benda, yang sesuai dengan analisisnya tentang substansi sebagai sesuatu yang bertahan melalui perubahan dalam aksidennya (sifat-sifat aksidental). Rakova menambahkan bahwa bagi Aristoteles, substansi adalah materi dan bentuk: dengan demikian, stempel lilin hanya ada ketika materi diberi bentuk tertentu. Demikian pula, manusia tidak dapat dibagi menjadi jiwa dan tubuh, karena jiwa adalah bentuk tubuh. Adapun pengetahuan Aristoteles membutuhkan beberapa kesamaan antara yang mengetahui dan yang diketahui, makhluk jasmaniah harus dimulai dengan persepsi indera. Tetapi bagian tertinggi dari jiwa, intelek, adalah abadi dan tidak material karena jika tidak, ia tidak dapat merenungkan semua bentuk yang disarikan dari persepsi. Hal ini sangat cocok dengan analisis empat dimensi Aristoteles tentang kausalitas (dan karenanya, identitas individu atau jenis) menjadi penyebab material, formal, efisien (agensis yang mempengaruhi hasil) dan final (telos atau tujuan

²³ Lloyd P. Gerson, *Ancient Epistemology*, (New York: Cambridge University Press, 2009), hal. 19-20

keberadaan sesuatu), yang merupakan formulasi pertama dari fungsionalisme dan penjelasan teleologis. Silogisme praktis Aristoteles (aturan untuk bertindak atas dasar keyakinan dan keinginan) juga mengantisipasi teori pikiran representasional.²⁴

Gerson mengutip ucapan Plato dalam karyanya, *Theaetetus*, menggunakan strategi utama dari argumen ini melawan Protagoras. Dia membuat lawan bicaranya, Theodorus (yang mewakili posisi Protagoras), setuju bahwa orang pada umumnya seringkali percaya bahwa orang lain memiliki keyakinan yang salah. Jika, misalnya, seseorang percaya bahwa keyakinan Protagoras bahwa manusia adalah ukuran dari apa yang benar adalah salah, maka Protagoras harus setuju bahwa keyakinan itu benar, dalam hal ini keyakinan Protagoras adalah salah, atau dia harus mengklaim bahwa keyakinan itu salah, di mana dalam hal ini dia harus kembali mengakui bahwa keyakinannya sendiri bahwa manusia adalah ukuran dari apa yang benar sebenarnya salah. Keyakinan bahwa manusia adalah ukuran kebenaran bukan seperti keyakinan subjektif bahwa “air panas bagi saya.” Ini lebih mirip dengan keyakinan objektif bahwa “air panas bagi Anda.” Jika tidak demikian, Protagoras tidak dapat mempertahankan bahwa keyakinannya adalah secara objektif benar apakah orang lain percaya atau tidak. Namun jika dia tidak dapat mempertahankan ini, dia harus mengizinkan bahwa ketika orang lain percaya bahwa keyakinan Protagoras itu salah, keyakinannya hanya sebatas keyakinan yang benar baginya bahwa keyakinan Protagoras itu salah. Formulasi doktrin Protagoras sendiri tampaknya menghadapinya pada keberatan semacam itu. Karena dia mengklaim bahwa manusia bukan hanya ukuran dari apa yang ada, tetapi juga ukuran dari apa yang tidak ada. Penilaian langsung tentang “apa yang saya rasakan sekarang tampaknya berbeda dan lebih awal daripada penilaian secara mediasi tentang apa yang tidak terjadi berdasarkan apa yang saya rasakan sekarang.” Secara kasar, “saya tidak memiliki pengalaman langsung tentang negasi. Jika penilaian mediasi semacam

²⁴ Marina Rakova, *Philosophy of Mind*, (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2006), h. 25

itu dapat dimengerti, tampaknya saya terikat pada objektivitas dalam suatu cara, yaitu, kebenaran objektif bahwa sesuatu tidak terjadi karena sesuatu yang lain yang saya rasakan.” Keterkaitan antara pengetahuan dan objektivitas dijelaskan dalam kutipan di atas yang dirangkum dalam argumen Plato. Mengasumsikan bahwa seseorang mengetahui sesuatu yang tidak diketahui orang lain, atau bahwa seseorang adalah hakim yang lebih dapat diandalkan daripada orang lain, adalah mengasumsikan perbandingan yang kriterinya adalah realitas itu sendiri. Menurut kesaksian Sextus, Protagoras tidak menggunakan opsi untuk mengklaim bahwa penampilan epistemik dan non-epistemik dapat digabungkan dengan mengingkari bahwa kita memiliki akses ke realitas objektif. Dia tidak memberikan pengetahuan bagaimana dia akan menanggapi implikasi argumen Plato bahwa keyakinan bukanlah jenis hal yang bisa dibilang tidak mungkin salah. Mempertahankan bahwa tidak ada keyakinan yang salah berarti mempertahankan bahwa jika seseorang percaya p , maka p secara wajib benar. Ini pada dasarnya menyatakan bahwa tidak ada perbedaan nyata antara keyakinan dan pengetahuan. Namun tampaknya sia-sia untuk menekankan ketidakkeliruan keyakinan tepat karena kita percaya pada apa yang kita percayai karena kita percaya bahwa apa yang kita percayai adalah benar, dan kita secara langsung dan tidak sukarela melepaskan keyakinan kita saat kita mulai percaya bahwa keyakinan tersebut salah.²⁵

Gerson melanjutkan bahwa dalam dialog Plato dan menurut kesaksian Aristoteles mengenai perkembangan filosofisnya, keterlibatan Plato dengan pemikiran para pendahulunya mengenai isu-isu epistemologis dan metafisika tak ubahnya meresap. Di hampir setiap kesempatan, kita melihat dia bergulat dengan perbedaan antara pengetahuan dan keyakinan, penampilan dan realitas, penampilan epistemik dan non-epistemik, dan sebagainya. Dia tanpa ragu memulai dengan asumsi umum Pra-Sokratik bahwa pengetahuan

²⁵ Lloyd P. Gerson, *Ancient Epistemology*, ..., hal. 20-21

adalah pencapaian yang nyata, bukan sekadar konsepsi, bahwa itu lebih dari sekadar keyakinan, dan bahwa keinginannya jelas terlihat. Namun, seperti yang akan kita lihat, dia bersiap untuk menguji asumsi-asumsi ini dari berbagai sudut pandang. Kesimpulannya tentang sifat pengetahuan tidak dapat dipisahkan dari kesimpulannya tentang apa yang dapat diketahui. Para pengikut Plato di zaman kuno, meskipun kembali ke gudang pengetahuan Pra-Sokratik, terus berjuang dengan kesimpulan-kesimpulan ini. Nilai pengetahuan atas keyakinan menjadi dasar dari dialog awal atau dialog Socrates yang disebut demikian dengan jelas. Lawan bicara Socrates, seperti Euthyphro yang sangat keras kepala, umumnya percaya bahwa mereka tahu apa itu perbuatan atau orang yang saleh atau adil atau bertemperamen baik. Euthyphro yakin bahwa dengan menuntut ayahnya atas pembunuhan tidak sengaja seorang budak, dia sedang melakukan tindakan yang saleh. Socrates nampaknya berasumsi bahwa jika seseorang tidak tahu apa itu kesalehan, seseorang hampir tidak mungkin bertahan pada keyakinan ini. Sebaliknya, jika seseorang memiliki pengetahuan ini, dia berada dalam posisi yang kuat, jika tidak tak terkalahkan, untuk memperoleh keyakinan yang benar tentang kasus-kasus kesalehan yang diduga. Poin ini dapat digeneralisasikan dengan mudah. Kecuali kita tahu apa suatu sifat atau inti tertentu, kita tidak berada dalam posisi untuk yakin bahwa keyakinan kita tentang ini adalah atau memiliki suatu contoh darinya. Keyakinan yang tidak memiliki alasan untuk kita percayai hampir tidak mungkin bisa bertahan, mengingat kita mempertahankan keyakinan kita karena kita menganggapnya benar.²⁶

B. Akar Kata Epistemologi

Epistemologi berasal dari bahasa Yunani *episteme* yang berarti “*knowledge* (pengetahuan),” dan *logos*, yang berarti “*explanation*, (penjelasan).” Epistemologi adalah studi tentang sifat pengetahuan dan pembenaran; khususnya, studi mengenai (a) fitur-fitur yang

²⁶ Lloyd P. Gerson, *Ancient Epistemology*, (New York: Cambridge University Press, 2009), hal. 27-28

mendefinisikan, (b) kondisi atau sumber substantif, dan (c) batasan pengetahuan dan justifikasi. Tiga kategori terakhir ini direpresentasikan oleh kontroversi filosofis tradisional mengenai analisis pengetahuan dan pembenaran, sumber pengetahuan dan justifikasi (misalnya, rasionalisme versus empirisme), dan kelayakan skeptisisme tentang pengetahuan dan pembenaran.²⁷

Epistemologi adalah disiplin normatif yang bertujuan untuk memberikan standar, bukan hanya menjelaskan apa yang kita lakukan. Disiplin ilmu seperti psikologi atau sosiologi kognitif adalah disiplin ilmu deskriptif; mereka menggambarkan dan menjelaskan bagaimana kita memperoleh keyakinan kita. Kita dapat melihat aspek normatif dari epistemologi dalam penjelasan yang cukup sederhana tentang epistemologi. Epistemologi adalah studi tentang sifat pengetahuan dan justifikasi, dan ini termasuk melihat sumber dan kondisi pengetahuan dan justifikasi. Dalam mengidentifikasi, misalnya, syarat-syarat pengetahuan, para ahli teori mengatakan bahwa untuk memiliki pengetahuan, seseorang harus memenuhi syarat-syarat tertentu- dia harus "memenuhi" syarat-syarat atau standar pengetahuan. Demikian pula, dalam mengidentifikasi syarat-syarat keyakinan yang dibenarkan, para epistemolog mengklaim bahwa beberapa keyakinan lebih baik daripada yang lain; beberapa keyakinan "sesuai" dengan standar pembenaran. Dalam mengidentifikasi sumber-sumber pengetahuan, para epistemolog juga mencoba untuk mengatakan mengapa suatu "sumber" tertentu memenuhi syarat-syarat pengetahuan atau keyakinan yang dibenarkan. Sebagai contoh, persepsi adalah sumber bagi banyak keyakinan kita. Kita memiliki keyakinan sebagai hasil dari apa yang kita lihat atau dengar. Dalam melihat persepsi sebagai sumber keyakinan yang dibenarkan, para ahli epistemologi menjelaskan mengapa "keyakinan perseptual" memenuhi syarat-syarat pembenaran. Tersirat dalam pembicaraan sebelumnya tentang standar dan "mengukur" adalah gagasan tentang tujuan atau sasaran. Jika kita ingin keyakinan kita sesuai, kita harus

²⁷ Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1999), cet. kedua, hal. 273.

memiliki tujuan yang ingin kita capai. Tujuan ini adalah tujuan epistemik; tujuan yang kita miliki untuk keyakinan kita ketika kita peduli dengan pengetahuan atau pembenaran.²⁸

Tujuan epistemik adalah untuk memperoleh keyakinan yang benar dan menghindari keyakinan yang salah telah mendapat penekanan dan perhatian khusus dalam sejarah epistemologi. Tujuan epistemik lainnya juga telah dikemukakan, tetapi tujuan ini menjadi tokoh utama dalam sebagian besar diskusi epistemologi tentang apa yang kita inginkan atau harus kita harapkan dalam keyakinan kita. Dalam bernalar, dalam berpikir, dalam melihat, mendengar, atau mengecap, dalam mengingat, kita sering kali mencoba untuk memperoleh keyakinan yang benar dan menghindari keyakinan yang salah. Kita mungkin terkadang memiliki tujuan-tujuan yang bijaksana-misalnya, membuat keputusan pada waktu yang tepat. Namun, tujuan yang mengarah pada kebenaran, yang sering kali memiliki konsekuensi praktis, kita anggap sebagai tujuan epistemik. Jadi, di antara hal-hal lainnya, sebuah teori epistemologi mengartikulasikan dan mempertahankan sebuah teori pengetahuan atau teori pembenaran. Ahli teori memberi tahu kita apa saja syarat-syarat pengetahuan atau keyakinan yang dibenarkan dan menjelaskan kepada kita mengapa teori tersebut merupakan penjelasan terbaik. Dan dalam menjelaskan mengapa teori tersebut merupakan penjelasan terbaik (atau setidaknya, lebih baik daripada penjelasan lainnya), ahli epistemologi dapat memberi tahu kita bagaimana kondisi-kondisi khusus dari pengetahuan atau pembenaran ini terkait dengan beberapa tujuan epistemik tertentu. Kita juga harus menyebutkan bahwa gagasan tentang rasionalitas, bagi banyak ahli epistemologi, terkait erat dengan gagasan tentang pembenaran dan pengetahuan. Seseorang mungkin memperhatikan penggunaan kata "epistemik" dan "epistemologis". Epistemologi berkaitan dengan teori-teori pengetahuan dan justifikasi. Jadi, misalnya, ini adalah pertanyaan epistemologis apakah kepercayaan yang benar juga harus dihitung sebagai sesuatu yang kita

²⁸ Jack Crumley, *An introduction to Epistemology*, (Toronto: Broadview Press, 2009), h. 17

ketahui. "Epistemik" tidak merujuk pada beberapa teori tentang pengetahuan kita, tetapi beberapa aspek dari pengetahuan kita yang sebenarnya atau kepercayaan kita. Dengan demikian, sebagian besar dari kita memiliki, terkadang, pertanyaan epistemik: Haruskah saya mempercayai ini? Apakah saya benar-benar mengetahui hal itu? Di sisi lain, pertanyaan epistemologis mungkin lebih jarang muncul dalam masalah rutinitas kita sehari-hari. Tentu saja, masalah-masalah epistemik dapat menimbulkan pertanyaan epistemologis. Intan mungkin bertanya-tanya apakah dia harus percaya bahwa kaki nyamuk dapat menopang dua puluh tiga kali berat badannya ketika berdiri di atas air. Dan hal ini mungkin membuatnya bertanya-tanya dalam kondisi apa sebuah keyakinan yang diperoleh melalui kesaksian orang lain adalah keyakinan yang dapat dibenarkan. Atau Sara mungkin memiliki keraguan tentang ingatannya bahwa dia mengunci pintunya. Dan ini mungkin membuatnya bertanya-tanya apakah dan dalam kondisi seperti apa ingatan dapat dipercaya. Mungkin, kemungkinan besar, pertanyaan-pertanyaan epistemologis akan muncul setelah menonton *The Matrix*. Anda dan teman-teman mungkin bertanya-tanya bagaimana kita tahu bahwa kita tidak seperti itu, disimpan dalam polong, dan dicekoki melalui komputer dengan serangkaian keyakinan yang tak ada habisnya, yang tidak ada satupun yang benar. Apakah kita tahu bahwa kita tidak seperti itu? Seperti yang sering digambarkan oleh para ahli epistemologi, apakah kita tahu bahwa kita bukanlah otak di dalam tong? Mungkin komentar singkat ini akan membantu untuk membedakan, setidaknya secara kasar, antara epistemik dan epistemologis. Sekarang kita beralih untuk memperkenalkan beberapa konsep lainnya.²⁹

C. Pengetahuan

Pengetahuan merupakan keyakinan benar yang dapat dibenarkan, menurut pandangan umum yang ditelusuri kembali ke Plato. Rakova mengutip pandangan Timothy Williamson yang berpendapat bahwa tidak ada analisis dekomposisi pengetahuan yang benar karena adanya

²⁹Jack Crumley, *An introduction to Epistemology*, (Toronto: Broadview Press, 2009), h. 17-18

masalah umum dengan definisi dan hubungan sebab akibat yang berbeda antara pengetahuan dan perilaku. Seseorang mungkin memiliki keyakinan yang benar dan dibenarkan bahwa dia harus berada di suatu tempat pada suatu waktu (dia diberitahu dan diharapkan), tetapi tanpa mengetahui hal tersebut, dia mungkin akan memutuskan untuk tidak pergi. Pengetahuan (seperti sikap proposisional faktual lainnya) paling baik dipahami sebagai kondisi mental dengan konten yang luas. Ini adalah keadaan utama yang tidak dapat difaktorkan menjadi komponen eksternal (dikontribusikan oleh dunia) dan internal (terbatas pada pikiran/otak individu) karena tidak memungkinkan adanya rekombinasi dari dua komponen selain yang sudah ada, yang mendukung eksternalisme. Para kritikus keberatan dengan analisis strategi pemfaktoran ini dan menunjukkan bahwa, seperti dalam kasus disjungtivisme, pertimbangan ini bertentangan dengan masalah dalam memperkenalkan penjelasan yang sangat berbeda untuk kondisi-kondisi yang tidak dapat dibedakan secara subyektif antara pengetahuan dan ketidaktahuan.³⁰

Rakova mengutip pandangan Plato yang memperkenalkan sosok Socrates yang suka bertanya, yang paling menarik adalah Meno dengan formulasi paradoks pembelajarannya: seseorang tidak dapat mempelajari sesuatu yang tidak ia pahami sebelumnya. Metode dan pencarian Sokrates tentang esensi dari apa yang diungkapkan oleh konsep kita tentang keadilan, kebajikan, atau cinta digantikan dengan teori positif tentang *Forms* (Bentuk) atau *Ideas* (Gagasan): tidak berubah, tidak bergantung pada benda-benda, entitas abstrak yang darinya benda-benda dengan bentuk yang sama menerima sifatnya, dan yang paling tinggi adalah Yang Baik. *Forms* (bentuk-bentuk) tersebut dapat ditangkap oleh *noesis*, jenis pengetahuan tertinggi, yang merupakan ingatan akan pengenalan dengan bentuk-bentuk yang direnungkan oleh jiwa rasional yang impersonal, abadi, dan rasional (*nous*) sebelum terpenjara dalam tubuh (teori anamnesis). Teori eidetik Plato (*eidos*, bentuk) adalah penjelasan pertama tentang kejelasan dunia yang menentang skeptisisme yang ditimbulkan oleh perubahan

³⁰ Marina Rakova, *Philosophy of Mind*, ..., hal. 97

pengalaman perseptual. Hal ini juga merupakan formulasi pertama dari karakter simbolis dari pemikiran (teori representasional dari pikiran) dan masalah universal. Dari dialog pertengahan akhir, Parmenides menyajikan kritik terhadap teori bentuk yang kemudian diadopsi oleh Aristoteles, dan Theaetetus mengembangkan konsepsi pengetahuan sebagai kepercayaan yang dibenarkan.³¹

D. Jenis Pengetahuan

Pengetahuan dapat bersifat eksplisit atau taktis. Pengetahuan eksplisit bersifat sadar diri karena yang mengetahui menyadari keadaan pengetahuan yang relevan, sedangkan pengetahuan taktis bersifat implisit, tersembunyi dari kesadaran diri. Sebagian besar pengetahuan kita bersifat taktis: itu nyata tetapi kita tidak menyadari keadaan pengetahuan yang relevan, meskipun kita bisa mencapai kesadaran melalui refleksi yang sesuai. Dalam hal ini, pengetahuan menyerupai banyak keadaan psikologis kita. Keberadaan keadaan psikologis dalam seseorang tidak memerlukan kesadaran orang tersebut atas keadaan tersebut, meskipun mungkin memerlukan kesadaran orang tersebut atas objek dari keadaan tersebut (seperti yang dirasakan atau dipersepsikan).

Filosof telah mengidentifikasi berbagai spesies pengetahuan: misalnya, (1) pengetahuan proposisional, (2) pengetahuan non-proposisional tentang sesuatu, (3) pengetahuan proposisional empiris (*a posteriori*), (4) pengetahuan proposisional non-empiris (*a priori*), dan (5) pengetahuan tentang cara melakukan sesuatu. Salah satu perhatian utama filosofi klasik modern, pada abad ketujuh belas dan kedelapan belas, adalah sejauh mana pengetahuan *a priori* kita relatif terhadap pengetahuan *a posteriori* kita. Rasionalis seperti Descartes, Leibniz, dan Spinoza berpendapat bahwa semua pengetahuan yang nyata tentang dunia nyata adalah *a priori*, sedangkan empiris seperti Locke, Berkeley, dan Hume berpendapat bahwa semua pengetahuan tersebut bersifat *a posteriori*. Kant mencari rekonsiliasi besar,

³¹Marina Rakova, *Philosophy of Mind, ...*, hal. 145-146.

bertujuan untuk mempertahankan pelajaran kunci baik dari rasionalisme maupun empirisme.³²

Sejak abad ke-17 dan ke-18, pengetahuan *a posteriori* umumnya dianggap sebagai pengetahuan yang bergantung pada dasar pendukungnya pada beberapa pengalaman sensorik atau perseptual tertentu; dan pengetahuan *a priori* umumnya dianggap sebagai pengetahuan yang tidak bergantung pada dasar pendukung dari pengalaman tersebut. Kant dan filsuf lainnya berpendapat bahwa dasar pendukung untuk pengetahuan *a priori* berasal semata-mata dari proses intelektual murni yang disebut “*pure reason (akal murni)*” atau “*pure understanding (pemahaman murni)*.” Pengetahuan tentang kebenaran logis dan matematis umumnya berfungsi sebagai kasus standar pengetahuan *a priori*, sedangkan pengetahuan tentang keberadaan atau kehadiran objek fisik umumnya berfungsi sebagai kasus standar pengetahuan *a posteriori*. Tugas besar bagi suatu penjelasan tentang pengetahuan *a priori* adalah penjelasan mengenai apa saja proses intelektual murni yang relevan dan bagaimana berkontribusi pada pengetahuan non-empiris. Tugas analog bagi suatu penjelasan tentang pengetahuan *a posteriori* adalah penjelasan mengenai apa itu pengalaman sensorik atau perseptual dan bagaimana hal itu berkontribusi pada pengetahuan empiris. Lebih mendasar lagi, epistemolog telah mencari suatu penjelasan tentang pengetahuan proposisional secara umum, yaitu, suatu penjelasan tentang apa yang umumnya dimiliki oleh pengetahuan *a priori* dan *a posteriori*. Sejak Meno dan Theaetetus karya Plato (sekitar 400 SM), epistemolog telah mencoba mengidentifikasi komponen-komponen esensial dan menentukan dari pengetahuan. Mengidentifikasi komponen-komponen ini akan menghasilkan suatu analisis pengetahuan. Pandangan tradisional yang menonjol, yang diusulkan oleh Plato dan Kant antara lain, adalah bahwa pengetahuan proposisional (bahwa sesuatu begitu) memiliki tiga komponen yang masing-masing diperlukan dan bersama-sama cukup: membenaran, kebenaran, dan keyakinan. Menurut pandangan ini, pengetahuan proposisional secara

³² Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ..., hal. 273.

definisi adalah keyakinan yang dibenarkan dan benar. Ini adalah definisi tiga bagian yang biasa disebut analisis standar. Kita dapat mengklarifikasinya dengan singkat memperhatikan setiap kondisi.³³

Sementara menurut Barnett, “pengetahuan” adalah istilah umum yang memiliki beberapa arti yang saling terkait, yaitu:

1. Pengetahuan kemampuan (prosedural), yaitu pengetahuan-bagaimana (misalnya, Intan tahu cara menulis skripsi).
2. Pengetahuan kenalan, yaitu mengetahui seseorang, tempat, atau benda (misalnya, Intan mengenal Pak Basrir. Dia juga mengenal STAI Sadra dengan baik.)

Pengetahuan fenomenal, yaitu mengetahui “seperti apa rasanya” memiliki pengalaman tertentu (misalnya, “Intan tahu seperti apa rasanya gado-gado”).

3. Pengetahuan proposisional: pengetahuan-bahwa (misalnya, semua orang yang membaca skripsi ini tahu bahwa ini tentang pengetahuan).³⁴

Perlu ditambahkan bahwa empirisme merupakan pandangan bahwa semua pengetahuan didasarkan pada pengalaman indrawi, bahwa tidak ada sesuatu pun di dalam pikiran yang tidak terlebih dahulu ada di dalam indra (*nihil in intellectu nisi prius in sensu*). Bagi Rakova, empiris Inggris Locke dan Hume berpendapat bahwa pada saat lahir, pikiran adalah batu tulis kosong (tabula rasa), bahwa ide-ide adalah salinan dari keadaan indrawi atau kombinasi dari salinan tersebut (teori gambar), dan bahwa pikiran adalah asosiasi dari ide-ide (asosiasionisme). Rakova mengutip pandangan Leibniz dan Kant yang berpendapat bahwa pikiran harus mengandung kategori-kategori bawaan yang dapat digunakan untuk mengorganisir pengalaman indrawi. Empirisme konsep baru-baru ini dihidupkan kembali oleh para peneliti yang berpikir bahwa mekanisme pembelajaran umum

³³ Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ..., hal. 274.

³⁴ Brian C. Barnett, Analisis atas Pengetahuan dalam *Pengantar Filsafat: Epistemologi* (diterjemahkan dari *Introduction of Philosophy: Epistemology* oleh Taufiqurrahman), (Yogyakarta: Antinomi, 2022), hal. 10.

dapat menyelesaikan tugas penataan (koneksiisme, konstruktivisme saraf) dan bahwa pandangan alternatif berkomitmen pada nativisme konsep radikal (lihat pembawaan). Argumen lain termasuk yang berasal dari evolusi dan tumpang tindih di area otak yang melayani diskriminasi persepsi dan pemikiran konseptual. Namun, empirisme bertentangan dengan masalah, yang pertama kali disadari oleh Berkeley, dalam mengabstraksikan ide-ide umum: bagaimana pikiran, dengan satu-satunya dasar pengalaman, sampai pada pembentukan ide-ide yang berlaku untuk lebih dari satu contoh kategori? Kesulitan yang sama kemudian muncul untuk positivisme logis (lihat teori definisi). Untuk menjelaskan konten konseptual, seseorang harus mengenali seperangkat konsep primitif bawaan (tidak dapat diuraikan) yang identitasnya tetap konstan di seluruh pengalaman. Rakova menambahkan bahwa bagi Locke dan Hume, ini adalah konsep-konsep inderawi (konsep warna, rasa, bentuk, dan lain-lain), tetapi kesulitan yang mereka hadapi dalam memperoleh konsep-konsep yang dianggap kompleks (seperti konsep keseluruhan dan bagian) masih tetap berlaku.³⁵

E. Syarat-syarat Kebenaran

Kondisi ini dalam analisis standar tidak menarik tantangan serius. Kontroversi tentangnya justru difokuskan pada pertanyaan sulit Pilatus, “Apa itu kebenaran?” Pertanyaan ini berkaitan dengan apa yang menjadi dasar kebenaran, bukan cara kita mengetahui apa yang benar. Jawaban berpengaruh berasal dari setidaknya tiga pendekatan: (1) kebenaran sebagai korespondensi (yaitu, kesesuaian, dari beberapa jenis tertentu, antara suatu proposisi dan situasi aktual); (2) kebenaran sebagai koherensi (yaitu, keterhubungan suatu proposisi dengan suatu sistem proposisi yang ditentukan); dan (3) kebenaran sebagai nilai kognitif pragmatis (yaitu, kegunaan suatu proposisi dalam mencapai tujuan intelektual tertentu). Tanpa menilai pendekatan terkemuka ini, kita seharusnya mengakui, sesuai dengan analisis standar, bahwa konsep pengetahuan kita tampaknya memiliki persyaratan faktual:

³⁵ Marina Rakova, *Philosophy of Mind, ...*, h. 57-58

Konsep yang relevan tentang “memang benar bahwa” tampaknya setara dengan konsep “bagaimana realitas itu” atau “bagaimana keadaan sebenarnya.” Konsep terakhir ini tampaknya penting untuk konsep pengetahuan kita, tetapi masih kontroversial dalam penjelasannya.³⁶

F. Fondasionalisme Versus Koherensisme

Pembicaraan tentang indikator kebenaran dasar membawa kita kepada suatu kontroversi kunci mengenai membenaran: Apakah membenaran epistemik, dan dengan demikian pengetahuan, memiliki dasar, dan jika ya, dalam arti apa? Pertanyaan ini dapat dijelaskan sebagai masalah apakah beberapa keyakinan tidak hanya (a) memiliki membenaran epistemik mereka secara non-inferensial (yaitu, terlepas dari dukungan bukti dari keyakinan lain apa pun), tetapi juga (b) memberikan membenaran epistemik untuk semua keyakinan yang dibenarkan yang tidak memiliki membenaran non-inferensial tersebut. Fondasionalisme memberikan jawaban positif terhadap masalah ini, dan diwakili dengan berbagai cara oleh, misalnya, Aristotle, Descartes, Russell, C. I. Lewis, dan Chisholm. Fondasionalis tidak memiliki pandangan seragam tentang membenaran non-inferensial. Beberapa memahami membenaran non-inferensial sebagai *self-justification*. Lainnya menolak *self-justification* harfiah untuk keyakinan, dan berpendapat bahwa keyakinan dasar memiliki membenaran non-inferensial mereka karena dukungan bukti dari hasil dari keadaan psikologis bukan kepercayaan, seperti persepsi (“*seem-ing-to-perceive*” states), sensasi (“*seeming-to-sense*” states), atau ingatan (“*seeming-to-remember*” states). Ada pula yang memahami membenaran non-inferensial dalam hal keyakinan yang “diproduksi secara dapat diandalkan,” yaitu, disebabkan dan dipertahankan oleh suatu proses atau sumber non-kepercayaan yang menghasilkan keyakinan yang cenderung benar daripada salah (misalnya, persepsi, ingatan, introspeksi). Pandangan terakhir ini menganggap sumber kausal suatu keyakinan sangat penting untuk membenarannya. Berbeda dengan Descartes, fondasionalis kontemporer dengan jelas memisahkan klaim

³⁶Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ..., hal. 274.

terhadap pembenaran non-inferensial, dasar, dari klaim terhadap kepastian. Mereka umumnya menerima fondasionalisme yang sederhana yang menyiratkan bahwa keyakinan dasar tidak perlu tidak diragukan atau tidak dapat disalahkan. Hal ini berbeda dengan fondasionalisme radikal Descartes. Pesaing tradisional untuk fondasionalisme adalah teori koherensi pembenaran, yaitu, koherensisme epistemik. Ini bukan definisi koherensi kebenaran; ini justru adalah pandangan bahwa pembenaran dari suatu keyakinan tergantung pada keyakinan tersebut memiliki dukungan bukti dari suatu keyakinan lain melalui hubungan koherensi seperti entailment atau hubungan penjelasan. Pendukung terkenal termasuk Hegel, Bosanquet, dan Sellars. Versi kontemporer yang menonjol dari koherensisme epistemik menyatakan bahwa hubungan koherensi bukti di antara keyakinan biasanya merupakan hubungan penjelasan. Ide dasarnya adalah bahwa suatu keyakinan dibenarkan untuk Anda selama itu baik menjelaskan, atau dijelaskan dengan baik oleh, anggota sistem keyakinan yang memiliki kekuatan penjelasan maksimal bagi Anda. Koherensisme kontemporer secara seragam bersifat sistemik atau holistik; itu menemukan sumber pembenaran utama dalam suatu sistem keyakinan atau potensi keyakinan yang saling terkait. Satu masalah telah mengganggu semua versi koherensisme yang bertujuan menjelaskan pembenaran empiris: argumen isolasi. Menurut argumen ini, koherensisme menyiratkan bahwa Anda dapat dibenarkan secara epistemik untuk menerima proposisi empiris yang tidak cocok, atau setidaknya tidak mungkin, dengan bukti empiris total Anda. Asumsi kunci dari argumen ini adalah bahwa bukti empiris total Anda termasuk keadaan kesadaran sensorik dan perseptual yang bukan kepercayaan, seperti perasaan sakit atau kesan melihat sesuatu. Ini bukanlah keadaan kepercayaan. Koherensisme epistemik, menurut definisi, membuat pembenaran sebagai fungsi semata-mata dari hubungan koherensi antara proposisi, seperti proposisi yang kita percayai atau terima. Oleh karena itu, koherensisme ini tampaknya mengisolasi pembenaran dari dampak bukti dari keadaan kesadaran bukan kepercayaan. Koherensis

telah mencoba menangani masalah ini, tetapi tidak ada resolusi yang mendapat penerimaan luas.³⁷

Struktur pembenaran seperti yang digambarkan oleh fundamentalisme adalah bahwa ada dua kelas kepercayaan. Kepercayaan dasar adalah kepercayaan yang dibenarkan, tetapi tidak berdasarkan hubungannya dengan kepercayaan lain. Dengan demikian, kepercayaan dasar dianggap dapat dibenarkan dengan sendirinya atau dibenarkan secara langsung karena secara epistemik independen dari kepercayaan lain. Menurut kaum fundamentalis, kepercayaan dasar dibenarkan berdasarkan beberapa fitur dari kepercayaan itu sendiri. Gagasan tentang kemandirian epistemik sangat penting bagi kaum fundamentalis, dan harus dibedakan dari jenis-jenis ketergantungan lainnya. Kaum fundamentalis tidak keberatan dengan gagasan bahwa kepercayaan dasar mungkin secara kausal bergantung pada kepercayaan lain. Keyakinan seseorang bahwa tukang kebun tidak akan datang hari ini. Anggaplah, hanya sebagai ilustrasi, keyakinannya bahwa rumput itu basah dianggap sebagai keyakinan dasar. (Tidak semua penganut aliran fundamentalisme akan setuju bahwa hal ini dianggap sebagai keyakinan dasar). Jelas, dia memiliki keyakinan ini bergantung pada keyakinannya yang lain, termasuk keyakinan tentang rumput, tentang air, dan tentang sifat basah. Dia tidak akan memiliki keyakinan khusus ini kecuali dia memiliki konsep-konsep ini dan keyakinan-keyakinan yang terkait. Para penganut paham fundamentalisme setuju bahwa untuk memiliki keyakinan tertentu diperlukan serangkaian konsep dan kemampuan untuk menerapkan konsep-konsep tersebut secara tepat. Hal ini terkadang disebut sebagai teori koherensi konsep, yang harus dibedakan dari teori koherensi pembenaran atau pengetahuan. Namun menurut kaum fundamentalis, keyakinan-keyakinan lain ini bukanlah hal yang membenarkan keyakinannya. Dalam hal ini, keyakinannya bergantung secara psikologis tanpa bergantung secara epistemis; yaitu, keyakinan-keyakinan lain ini tidak menjelaskan mengapa keyakinannya tentang basahnya rumput itu mungkin benar, dan hal ini dapat menunjukkan

³⁷ Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ..., hal. 275-276.

bahwa keyakinan yang secara epistemis mendasar dalam beberapa hal tidak mendasar secara psikologis. Kaum fundamentalis mengakui bahwa memiliki atau membentuk suatu keyakinan mungkin bergantung pada memiliki keyakinan lain. Akan tetapi, kaum fundamentalis juga mengklaim bahwa hal ini tidak relevan dengan ketergantungan atau kemandirian epistemik dari keyakinan.³⁸

Teori pembenaran koherensi merupakan salah satu alternatif utama untuk teori pembenaran fondasionalis. Jika, seperti yang biasanya dipikirkan, memiliki pembenaran epistemik adalah salah satu syarat yang diperlukan (bersama dengan kebenaran dan mungkin yang lainnya) agar sebuah keyakinan dapat membentuk pengetahuan, maka teori koherensi pembenaran juga akan memberikan dasar bagi teori koherensi pengetahuan. Sementara beberapa pendukung teori koherensi telah membatasi ruang lingkup teori ini pada pembenaran empiris, yang lain telah menerapkannya pada semua jenis pembenaran epistemik. (Ada juga teori koherensi tentang makna dan kebenaran, serta teori koherensi tentang pembenaran etis atau moral). Kontras awal antara teori-teori koherensi dan teori-teori fondasionalis muncul dalam konteks masalah kemunduran epistemik. Jelas bahwa pembenaran beberapa kepercayaan berasal dari hubungan inferensial mereka dengan kepercayaan lain yang diduga dibenarkan, dan bahwa pembenaran kepercayaan lain ini mungkin bergantung pada hubungan inferensial dengan kepercayaan yang lebih jauh, dan seterusnya, sehingga kemunduran potensial pembenaran epistemis muncul, dengan skeptisisme sebagai hasil yang mengancam. Solusi kaum fundamentalis untuk masalah ini adalah bahwa seseorang cepat atau lambat akan sampai pada keyakinan dasar atau fondasional: keyakinan yang dibenarkan secara epistemik, tetapi pembenarannya tidak berasal dari hubungan inferensial dengan keyakinan yang lebih jauh sehingga kemunduran tersebut akan berakhir. Prinsip utama dari teori koherensi pembenaran adalah penolakan terhadap solusi fondasionalis ini, koheren bersikeras bahwa setiap kepercayaan (dari jenis-jenis yang

³⁸Jack Crumley, *An introduction to Epistemology*, (Toronto: Broadview Press, 2009), h. 111-112

mana teori ini diterapkan) bergantung pada pembedannya pada hubungan inferensial dengan kepercayaan lain dan pada akhirnya pada keseluruhan sistem kepercayaan yang dipegang oleh orang yang bersangkutan. Menurut kaum koheren, pembedan sistem kepercayaan ini secara logis mendahului kepercayaan komponennya dan pada akhirnya berasal dari koherensi sistem, di mana koherensi adalah masalah seberapa eratny sistem tersebut disatukan atau saling berhubungan berdasarkan hubungan inferensial (termasuk hubungan eksplanatori) di antara para anggotanya. Berlawanan dengan apa yang terlihat, teori-teori koherensi tidak menyangkal bahwa pengamatan atau persepsi indrawi memainkan peran penting dalam pembedan. Yang mereka tolak adalah bahwa peran ini harus ditafsirkan dengan cara yang fundamentalis, dan sebaliknya bersikeras bahwa pembedan dari keyakinan observasi pada akhirnya juga berasal dari pertimbangan koherensi. Teori-teori koherensi tertentu juga dapat menambahkan persyaratan lain untuk pembedan, dengan demikian berangkat dari koherensisme murni, sambil tetap menghindari fondasionalisme. Dengan demikian, koherensi bukanlah pandangan yang terpadu dengan ciri-ciri yang standar dan diterima secara umum, seperti halnya fondasionalisme.³⁹

G. Sumber Pengetahuan dalam Logika

Bagi Muzaffar sebagai yang dikutip oleh Budiman, ada enam prinsip-prinsip yang mendatangkan keyakinan, yang dalam filsafat ilmu disebut sebagai sumber pengetahuan. Keenam prinsip tersebut adalah:⁴⁰

- a) Obyek-obyek yang telah menjadi prinsip utama (*al-awwaliyyāt, principalities*), yaitu proposisi dasar yang dapat dibenarkan secara logis hanya dengan memahami subjek dan predikat. Disebut juga dengan *badīhiyyāt* (yang jelas dengan dirinya

³⁹Laurence Bonjour, Coherence Theory of Knowledge And Justification dalam *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy* (ed. Edward Craig) (New York, Routledge, 2005), H. 518.

⁴⁰ Ikhlas Budiman, Ilmu Husuli dan Ilmu Hudhuri dalam Filsafat Islam dalam *Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Islam, Bayan*, Jakarta:ICC al-Huda, Vol. IV, No. 3, Th. 2015, hal. 83-84.

sendiri). Prinsip-prinsip primer, misalnya, didasarkan pada gagasan bahwa “Keseluruhan lebih besar daripada bagian” dan “Dua hal yang kontradiksi tidak bisa berkumpul bersama (bertemu).” Artinya, apakah proposisi afirmatifnya benar atau proposisi negatifnya salah, maka keduanya tidak mungkin benar. Tingkat pemahaman orang tentang kepastian hukum ini sebanding dengan tingkat pemahaman mereka tentang subjek dan predikat.

- b) Obyek-obyek yang diindera (*al-mahsūsāt, sensible objects*), yaitu proposisi yang ditetapkan oleh akal melalui wasilah indera, baik indera lahir, seperti pendegaran, penglihatan, penciuman, peraba, dan perasa, maupun indera batin atau *wijdānī* atau *conscience*, seperti, “Saya ini lapar” dan “Saya ini capek” (saya mengetahui diri saya lapar atau saya mengetahui diri capek).
- c) Obyek-obyek yang dieksperimen, atau *al-mujarrabāt*, adalah ide-ide yang ditetapkan oleh akal melalui penggunaan indra hingga menghasilkan hukum yang jelas. Seperti yang dinyatakan, “Setiap logam itu memuai jika dipanaskan.”
- d) Obyek-obyek mutāwatir (*al-mutawātirāt*), yaitu gagasan yang diyakini secara pasti dan tidak diragukan karena informasi yang disampaikan oleh banyak orang sehingga tidak memungkinkan mereka berdusta atau salah memahami peristiwa. Salah satu contohnya adalah, “Al-Quran diturunkan kepada Muhammad.” (Kita percaya pernyataan tersebut meskipun kita tidak menyaksikannya, tetapi karena banyaknya yang meriwayatkannya).
- e) Obyek-obyek yang intuitif, juga dikenal sebagai *al-hadsiiyyāt*, adalah proposisi yang dibuat oleh akal dengan bantuan intuisi jiwa yang kuat sehingga tidak menimbulkan keraguan dan menghasilkan keyakinan. Misalnya, kita mengatakan bahwa cahaya bulan didapatkan dari cahaya matahari, karena kondisi berbeda yang terjadi baik dekat maupun jauh dari matahari.
- f) Obyek-obyek yang *inheren* (*al-fithriyyāt, inherent objects*), yaitu proposisi yang tidak dibenarkan oleh akal secara langsung hanya

dengan mengkonsepsikan subyek dan predikat tetapi melalui perantara. Contohnya, “Tiga itu seperdua dari enam.”

H. Universal

Dalam metafisika, istilah “universal” diterapkan pada dua jenis hal: sifat (seperti kemerahan atau kebulatan), dan hubungan (seperti hubungan kekerabatan seperti persaudaraan, atau hubungan sebab-akibat, atau hubungan spasial dan temporal). Hal-hal yang bersifat universal harus dipahami secara kontras dengan hal-hal yang bersifat partikular. Hanya sedikit universal, jika ada, yang benar-benar “universal” dalam arti bahwa mereka dimiliki oleh semua individu - sebuah universal secara karakteristik adalah hal yang mungkin dimiliki oleh beberapa individu, dan yang lainnya mungkin tidak. Universal telah dipahami sebagai hal-hal yang memungkinkan kita secara intelektual untuk memahami tatanan permanen yang mendasari di balik perubahan arus pengalaman. Beberapa dewa dalam mitologi kuno secara kasar berhubungan dengan berbagai hal penting yang mendasari universalitas - hubungan sosial misalnya, seperti misalnya jika Hera dikatakan sebagai dewi Pernikahan dan Ares (atau Mars) dikatakan sebagai dewa Perang. Banyak tradisi, baik Timur maupun Barat, telah berurusan dengan masalah mendasar yang menghasilkan teori-teori universal; namun demikian, istilah “universal” terkait erat dengan tradisi Barat, dan agendanya sebagian besar ditentukan oleh karya Plato dan Aristoteles. Istilah yang sering digunakan sehubungan dengan Plato bukanlah “universal” tetapi “*forms*, bentuk” (atau “Idea,” yang digunakan dalam arti *ideal* dan bukan pemikiran). Istilah “universal” lebih banyak menggaungkan Aristoteles daripada Plato. Istilah-istilah lain yang serumpun dengan universal tidak hanya mencakup sifat dan relasi, tetapi juga kualitas, atribut, karakteristik, esensi, dan aksiden (dalam arti kualitas yang dimiliki sesuatu bukan karena kebutuhan tetapi hanya karena kebetulan), spesies dan genus, dan jenis alamiah. Berbagai argumen telah diajukan untuk menetapkan keberadaan universal, yang paling mudah diingat adalah argumen “satu di atas banyak.” Ada juga berbagai argumen yang menentang keberadaan universal. Misalnya, ada berbagai argumen

kemunduran setan yang berasal dari apa yang disebut “argumen orang ketiga” Aristoteles terhadap Plato. Kelompok argumen lain adalah apa yang disebut pisau cukur Ockham: dikatakan bahwa kita dapat mengatakan apa pun yang perlu kita katakan, dan menjelaskan semua yang perlu kita jelaskan, tanpa harus mengacu pada hal-hal yang bersifat universal; dan jika kita bisa, dan jika kita rasional, maka kita harus melakukannya. Mereka yang percaya pada hal-hal yang universal disebut Realis, sedangkan mereka yang tidak percaya disebut Nominalis.⁴¹

Kata “universal” digunakan sebagai kata benda, telah menjadi bagian dari kosakata filosof bahasa Inggris sejak abad keenam belas, tetapi konsep tentang universal, dan masalah-masalah yang timbul darinya, memiliki sejarah yang jauh lebih panjang. Ini melibatkan konsep-konsep universal dalam filsafat abad pertengahan. Bagi Woolzley, Plato dapat dianggap sebagai bapak dari topik filosofi yang abadi ini, karena dalam dialognya seseorang menemukan argumen pertama untuk universal dan diskusi pertama tentang kesulitan yang ditimbulkan. Plato yakin bahwa keberadaan universal diperlukan tidak hanya secara ontologis, untuk menjelaskan sifat dunia yang sebagai makhluk yang sadar dan reflektif dialami manusia, tetapi juga secara epistemologis, untuk menjelaskan sifat pengalaman manusia terhadapnya. Dia mengusulkan solusi untuk masalahnya, tetapi dia juga mengakui keberatan terhadap solusinya yang khusus. Sejak saat itu, kecuali selama periode diabaikan, para filsuf telah khawatir tentang sifat dan status universal. Tidak ada keterangan yang pernah diajukan yang mendekati penerimaan universal; ini mencerminkan tidak hanya ketidaksetujuan tentang jawaban yang akan diberikan tetapi juga, dan mungkin lebih penting, ketidaksetujuan tentang apa pertanyaan yang dicoba jawab atau harus jawab. Bahwa dalam suatu arti atau yang lain ada universal, dan bahwa dalam suatu arti atau yang lain adalah objek abstrak—itu adalah, objek pemikiran bukan persepsi indera—tidak ada filsuf yang ingin membantah; kesulitan

⁴¹John C. Bigelow, Universals dalam *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy* (ed. Edward Craig). h. 1030.

dimulai ketika kita mencoba menjadi lebih tepat. Mereka mungkin diindikasikan (meskipun tidak didefinisikan) oleh kata benda abstrak yang manusia gunakan ketika mereka berpikir tentang, misalnya, kecantikan, keadilan, keberanian, dan kebaikan, dan lagi, oleh kata sifat, kata kerja, kata keterangan, dan kata depan yang kita gunakan saat berbicara tentang objek individu, untuk merujuk pada kualitas dan hubungan di antara mereka. Dengan mengatakan bahwa dua atau lebih objek adalah meja, atau persegi, atau coklat, atau terbuat dari kayu, kita mengatakan bahwa ada sesuatu yang umum di antara objek-objek tersebut, yang dapat dibagi oleh banyak objek lain dan berdasarkan pada sesuatu yang objek-objek tersebut dapat dikelompokkan menjadi jenis-jenis. Bukan hanya klasifikasi semacam itu mungkin, untuk tujuan ilmiah dan lainnya; itu tidak dapat dihindari: Setiap pengalaman adalah tentang hal-hal sebagai milik jenis-jenis, meskipun mungkin samar dan tidak terucapkan klasifikasinya. Apapun yang kita lihat (mengambil penglihatan sebagai contoh) kita melihat sebagai sesuatu—itu adalah, sebagai objek dari jenis tertentu, sebagai memiliki beberapa kualitas, dan sebagai berdiri dalam beberapa hubungan dengan objek lain—dan meskipun setiap objek individu unik, dalam arti bahwa itu berbeda secara numerik dari semua yang lain, fiturnya bersifat umum, dalam arti bahwa mereka (atau mungkin) dapat diulang pada objek lain. Bahkan jika hanya ada satu objek merah di dunia, kita akan tahu bagaimana rasanya jika ada yang lain, dan kita akan dapat mengenali yang lain jika kita bertemu dengannya.⁴²

Di sisi lain, universal merupakan sifat-sifat yang diekspresikan oleh konsep-konsep umum dan diimplementasikan oleh hal-hal khusus yang berbeda. *Particulars* (hal-hal khusus) dicontohkan seperti setiap kucing mengimplementasikan sifat kucing atau sifat sebagai kucing). Menanyakan apakah genus dan spesies ada dalam diri mereka sendiri atau hanya dalam pemikiran, *Porphyry* (c.232-305) merumuskan masalah universal untuk filsafat abad pertengahan.

⁴² A. D. Woozley, Universals, A Historical Survey dalam *Encyclopedia of Philosophy* (ed. Donald M. Borchert,) (Michigan: Thomson Gale, 1967) vol. 9. h. 587-588

Namun, signifikansi kontemporeranya hanya muncul dalam kontras antara realisme Aquinas dan nominalisme Ockham. Bagi Rakova, seperti Aristoteles, Aquinas berpendapat bahwa pengetahuan dimulai dengan persepsi. Karena persepsi menghasilkan hal yang universal, analisis filosofis harus kembali pada hal-hal partikular yang memisahkan sifat-sifat yang diketahui melalui konsep-konsep umum. Dengan abstraksi, akal budi yang tidak material sampai pada pengetahuan tentang bentuk-bentuk. Sebaliknya Rakova menjelaskan pandangan Ockham (c.1285-1349) yang berpendapat bahwa hal-hal yang universal hanya ada dalam pikiran. Ockham juga berpandangan bahwa kognisi intuitif dimulai dengan penangkapan langsung terhadap hal-hal partikular. Dengan memperhatikan kesamaan di antara keduanya, kognisi abstrak membentuk konsep-konsep umum yang merepresentasikan objek-objek nyata dalam bahasa mental kita (bahasa pikiran). Namun, tidak ada hal khusus yang diperlukan karena Tuhan dapat menciptakan segala sesuatu dengan cara lain yang tidak bertentangan. Dengan mengesampingkan teologi, kita dapat melihat bagaimana intensionalitas (dan kontingensi dari persepsi kita akan kesamaan) menimbulkan kesulitan bagi fisikisme non-reduktif dan dapat memotivasi fisikisme apriori.⁴³

Keumuman adalah fitur penting dari objek-objek pengalaman, pengenalan keumuman adalah fitur penting dari pengalaman itu sendiri. Refleksi keumuman ini ditunjukkan dalam kosakata bahasa apa pun, yang semua kata-katanya (dengan pengecualian nama diri) bersifat umum. Secara tradisi, hal yang umum dikontraskan dengan hal yang khusus, hal yang umum dikontraskan dengan hal yang unik secara numerik, dan teori-teori yang berbeda tentang hal yang umum adalah penjelasan yang berbeda tentang apa yang terlibat dalam hal yang umum ini dan dalam pengalaman kita akan hal tersebut. Teori-teori utama tentang universal-realisme, konseptualisme, nominalisme, dan teori kemiripan-dapat dijelaskan dengan baik melalui telaah terhadap doktrin-doktrin dari para eksponen utama. Dalam mengikuti urutan tersebut, kita akan mengikuti kira-kira (meskipun tidak secara

⁴³ Marina Rakova, *Philosophy of Mind, ...*, h. 188.

tepat) urutan kronologis di mana teori-teori saingannya berkembang, dan kita akan selektif secara historis, di mana kita hampir tidak mengatakan apa-apa tentang periode-periode dalam sejarah filsafat di mana kontroversi terus berlanjut (misalnya, filsafat abad pertengahan) tetapi yang tidak memerlukan pengetahuan terperinci untuk pemahaman umum tentang masalah-masalah yang terlibat. Tujuannya di sini adalah untuk menyajikan berbagai pandangan yang telah dipegang, bukan untuk melacak nasib masing-masing pandangan sepanjang sejarah subjek.⁴⁴

Berbagai argumen telah diajukan untuk menetapkan keberadaan universal, yang paling mudah diingat adalah argumen “satu di atas banyak.” Meskipun mudah diingat, hanya ada sedikit konsensus tentang bagaimana argumen ini bekerja. Secara kasarnya, argumen ini dimulai dengan seruan pada fakta nyata tentang perulangan, bahwa ada banyak hal yang sama berulang-ulang, yang berarti ada hal-hal yang bersifat universal dan juga partikular.

Ada juga berbagai argumen yang menentang keberadaan universal. Salah satu kelompok argumen tersebut berasal dari apa yang disebut “argumen orang ketiga” Aristoteles dan dirancang untuk menunjukkan bahwa teori Plato tentang *Forms* mengandung kemunduran yang tidak dapat diterima. Secara kasarnya, masalah Plato adalah bahwa ia membutuhkan suatu hubungan yang harus dipegang antara wujud manusia dan manusia-manusia individual sebelum wujud ini dapat membantu menjelaskan apa yang dimiliki oleh manusia-manusia individual. Jadi teori ini tampaknya akan memunculkan wujud lain, manusia ketiga, yang memiliki kesamaan wujud manusia dengan manusia individu. Aristoteles hanya bermaksud untuk menunjukkan ketidakberadaan wujud Plato, bukan universal secara umum. Apa pun yang Anda sebut hubungan instantiasi antara partikular dan universal, jika Anda menganggapnya sebagai universal lain, maka Anda mengalami kemunduran, dan ini tampaknya bertentangan dengan teori universal apa pun. Argumen

⁴⁴A. D. Woozley, Universals, A Historical Survey dalam *Encyclopedia of Philosophy, ...*, vol. 9. hal. 588.

lain yang menentang keberadaan universal adalah apa yang disebut “pisau cukur Ockham” - prinsip bahwa Anda tidak boleh mendalilkan lebih banyak entitas ketika segala sesuatu yang ingin Anda jelaskan dapat dijelaskan dengan lebih sedikit. Kadang-kadang dikatakan bahwa segala sesuatu yang dapat Anda jelaskan dengan universal dapat dijelaskan dengan sama baiknya tanpa universal. Hal-hal yang secara dangkal tampaknya merujuk pada universal dapat, dipertahankan, umumnya dapat diulangi dengan cara yang tidak jelas merujuk pada universal.⁴⁵

Teori realis dan konseptualis tentang universal, menurut tradisi panjang, dianggap bertentangan karena menurut realisme universal bersifat nonmental atau independen dari pikiran, sedangkan menurut konseptualisme mereka bersifat mental atau bergantung pada pikiran. Bagi realis, universal ada dalam diri mereka sendiri dan akan ada bahkan jika tidak ada pikiran yang menyadarinya; jika dunia persis seperti sekarang ini, dengan satu perbedaan bahwa tidak ada pikiran sama sekali, tidak ada kesadaran jenis apapun, keberadaan universal tidak akan terpengaruh. Universal adalah sesuatu yang bersifat publik yang dengan cara atau cara lain kita kenal, dan dunia tanpa pikiran akan kehilangan bukan universal tetapi hanya kesadaran tentang mereka: Universal akan tersedia untuk ditemukan, bahkan jika tidak ada yang menemukannya. Bagi konseptualis, sebaliknya, universal ada di dalam pikiran dalam arti pribadi, sehingga jika tidak ada pikiran, tidak bisa ada universal, sama seperti tidak bisa ada pemikiran atau gambaran atau kenangan atau mimpi. Seperti yang akan terlihat, apa pun yang bisa dikatakan *for* atau melawan realisme, konseptualisme murni tidak bisa menjadi teori yang memuaskan, karena secara esensial tidak lengkap; itu mengatakan sesuatu tentang kesadaran kita akan universal tetapi sama sekali tidak ada tentang dasar kesadaran ini. Oleh karena itu, filsuf yang telah menjadi konseptualis entah itu karena hanya tertarik pada pertanyaan epistemologis, pada struktur konseptual pemikiran dan pengalaman

⁴⁵John C. Bigelow, Universals dalam *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy* (ed. Edward Craig)..., h. 1031-1032.

manusia, atau telah menggabungkan konseptualisme mereka dengan teori lain yang dirancang untuk menjawab pertanyaan ontologis—yaitu, pertanyaan apa yang ada di dunia yang sesuai dengan konsep atau ide mental kita, apa konsep kita adalah konsep dari. Antitesis antara kedua teori realisme dan konseptualisme tidak sejelas yang sering dijelaskan. Dua versi utama dari realisme adalah milik Plato dan Aristoteles. Plato datang lebih dulu, dan kesulitan-kesulitan yang dia timbulkan, beberapa yang dia timbulkan sendiri, yang lain ditambahkan oleh Aristoteles, adalah yang mengarahkan Aristoteles untuk menciptakan penjelasannya sendiri yang sangat berbeda, tetapi masih realis. Plato dan Aristoteles keduanya adalah realis dalam hal memberikan eksistensi kepada universal yang independen dari pikiran; perbedaannya adalah pada sifat eksistensi dan status yang mereka yakini dimiliki oleh universal.⁴⁶

I. Manusia Sebagai Hewan yang Berpikir

Zai Ahmad menjelaskan bahwa Ibn Khaldun secara berulang menggunakan istilah fikr untuk menggambarkan kekuatan yang membawa manusia pada pemahaman dan kemampuan untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka. Melalui kekuatan fikr, seseorang terinspirasi untuk memperoleh penghidupannya dan untuk membentuk kerjasama, yang menghasilkan terbentuknya komunitas manusia. Juga, melalui kekuatan yang sama, manusia mampu menerima wahyu ilahi yang datang melalui perantara para nabi Allah, bertindak sesuai dengan petunjuk tersebut, serta mempersiapkan diri untuk keselamatan dalam kehidupan di dunia akhirat. Untuk menetapkan gagasannya dan konsep fikr serta menunjukkan signifikansinya dalam kehidupan manusia. Dengan kata lain, yang ingin ditetapkan adalah bahwa kemampuan fikr sebenarnya merupakan bagian dari keberadaan manusia, tanpa yang mana manusia akan jatuh ke dalam status yang sama dengan hewan lainnya. Seperti yang kita pahami, konsep psikologis ini sangat sentral dalam

⁴⁶A. D. Woozley, Universals, A Historical Survey dalam *Encyclopedia of Philosophy*, ..., vol. 9. hal. 588

kehidupan manusia karena merupakan sumber dari segala aktivitas manusia lainnya. Secara teoretis, penting bagi penulis untuk menjadikan konsep ini sebagai titik tolak sebelum mengeksplorasi konsep-konsep lain yang terkait dengan epistemologi dan organisasi sosial serta politik manusia.⁴⁷

Namun, sebagai sebuah argumen, istilah “*fikr*” yang digunakan oleh mirip atau setidaknya sangat erat kaitannya dengan konsep ‘*aql* (*nous* atau akal), yang secara luas digunakan dalam teologi, filsafat, dan mungkin juga hukum agama. Ada tiga fungsi utama dari fikr, yaitu untuk memperoleh penghidupan membentuk kerjasama dan menerima wahyu ilahi melalui para nabi Allah Ini berarti bahwa tanpa fikr yang baik, manusia tidak akan mampu hidup dengan cara yang tepat dan terorganisir sebagai manusia, dan tentu saja tidak akan mampu memahami kebutuhan hidupnya untuk membentuk kerjasama, apalagi memahami pesan dari para nabi. Manusia dengan demikian sepenuhnya bergantung pada kemampuan berpikirnya untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Hingga pada titik ini, kita telah dapat memahami secara teoretis signifikansi dari kemampuan mental manusia. Dalam suatu cara, pendirian konsep ini telah membentuk fondasi teoritis yang akan menjadi titik tolak untuk diskusi lebih lanjut mengenai psikologi manusia dan organisasi sosial manusia.⁴⁸

Kemampuan berpikir memungkinkan manusia untuk menemukan cara mencari nafkah dan membentuk kerjasama. Ini adalah awal dari proses pembentukan sebuah masyarakat. Menurut Zai, Ibn Khaldun telah mengusulkan dengan cukup meyakinkan sebuah konsep sosial yang sangat dasar yang sangat berkorespondensi dengan teori sosial modern tentang pembagian kerja.⁴⁹ Hasil utama dari kemampuan berpikir adalah menemukan cara mencari nafkah dan membentuk “kerjasama,” dan hasil dari kerjasama adalah pembentukan suatu masyarakat. Dalam kalimat ini, urutan logis dari proses ini dapat dipahami dengan cukup jelas; namun, hubungan antara kerjasama dan

⁴⁷ Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun*, ..., hal. 21..

⁴⁸ Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun*, ..., hal. 21-22

⁴⁹ Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun*, ..., hal. 22

pembentukan masyarakat perlu dijelaskan lebih lanjut. Seperti yang telah diindikasikan sebelumnya, istilah “kerjasama” tidak dapat hanya diartikan secara harfiah sebagai membantu satu sama lain. Kerjasama pada titik ini harus dipahami sebagai representasi konsep sosial penting dan tentu saja proses sosial yang penting. Logika dari konsep ini cukup sederhana. Manusia tidak bisa hidup tanpa makanan. Untuk memproduksi makanan, dia perlu menjalani suatu proses dan melakukan serangkaian usaha. Namun, usaha individu tunggal dalam hal ini tidak cukup untuk mendapatkan makanan. Sebagai contoh, kita anggap jumlah makanan yang cukup untuk satu hari. Sebuah roti kecil, misalnya, hanya dapat diperoleh setelah persiapan yang banyak termasuk penggilingan, pemulian, dan pemanggangan. Setiap proses ini memerlukan alat yang dapat disediakan dengan bantuan beberapa kerajinan seperti pandai besi, tukang kayu, dan tukang gerabah. Mengasumsikan bahwa manusia dapat makan biji-bijian mentah, akan dibutuhkan lebih banyak operasi untuk mendapatkan biji-bijian itu, termasuk menanam, menuai, dan mengirik. Setiap operasi ini memerlukan sejumlah alat dan banyak kerajinan. Tidak mungkin bagi satu individu untuk melaksanakan semua pekerjaan tersebut atau bahkan sebagian dari mereka sendiri. Oleh karena itu, pekerjaan-pekerjaan tersebut harus dilakukan melalui kombinasi kemampuan, kerajinan, dan upaya dari anggota-anggota masyarakatnya, jika dia ingin mendapatkan makanan untuk dirinya dan mereka. Hal ini hanya dapat dilakukan melalui kerjasama.⁵⁰

Secara alamiah, manusia terus-menerus memikirkan bagaimana memenuhi semua kebutuhannya dalam hidup. Untuk itu, dia harus menggunakan kemampuan mentalnya untuk menemukan cara dan sarana untuk bertahan hidup dan melanjutkan hidupnya. Sebagai konsekuensinya, proses ini melahirkan ilmu pengetahuan dan kerajinan baru. Pengetahuan atau ilmu dan kerajinan dapat diperoleh melalui beberapa metode. Mereka dapat diperoleh melalui latihan mental semata, mengembangkan ilmu pengetahuan dan kerajinan baru, atau dari mereka yang telah mengembangkannya sebelumnya,

⁵⁰ Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun*, ..., hal. 22-23.

atau dari ajaran para nabi Allah. Dari sumber-sumber ini, pengetahuan dapat dikembangkan menjadi serangkaian ilmu yang lebih sistematis dan spesifik.⁵¹

J. Proses Memperoleh Pengetahuan

Seperti yang disebutkan, manusia sibuk memikirkan segala hal yang dibutuhkannya dalam hidup dengan menggunakan kemampuan berpikirnya. Dengan cara ini, pengetahuan dan kerajinan berkembang. Ketika kemampuan berpikir menjalankan fungsinya, secara alamiah proses pengetahuan terjadi dan selanjutnya pengetahuan dan kerajinan berkembang. Proses ini alami sesuai dengan urutan logis hukum sebab-akibat. Selain itu, Bagi Zai, Ibn Khaldun menjelaskan, juga merupakan sifat dari kemampuan berpikir untuk memiliki semacam keinginan atau kegembiraan dalam dirinya sendiri untuk memperoleh persepsi yang belum dimilikinya. Ini berarti bahwa adalah suatu kebutuhan alamiah bagi kemampuan berpikir dalam manusia untuk menjalankan perannya dalam mencari dan memperoleh pengetahuan, serta menghasilkan kerajinan. Ibn Khaldun melanjutkan dengan menunjukkan bagaimana proses memperoleh persepsi berkembang. Untuk memperoleh persepsi-persepsi ini, manusia mengambil bantuan dari mereka yang mendahului dia atau mereka yang memiliki pengetahuan lebih dari dia, atau dia mengambalnya dari para nabi yang lebih dahulu.⁵²

Manusia harus menggunakan kemampuan berpikirnya untuk menemukan cara dan sarana untuk bertahan hidup dan melanjutkan kehidupannya. Proses ini menghasilkan lahirnya ilmu dan kerajinan baru. Ilmu dan kerajinan berkembang melalui beberapa metode. Mereka bisa diperoleh dari generasi sebelumnya yang mengembangkan ilmu dan kerajinan tertentu, atau dari ajaran para nabi Allah, atau bisa diperoleh sebagai hasil dari persepsi, pemahaman, dan pengamatan realitas-realitas tertentu. Pemahaman terhadap realitas-realitas khusus ini akan diubah menjadi seperangkat pengetahuan sistematis yang khusus. Pengetahuan sistematis dan khusus ini kemudian ditransfer ke

⁵¹ Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun*, ..., hal. 23.

⁵² Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun*, ..., hal. 23.

generasi berikutnya melalui pengajaran dan pendidikan, yang merupakan salah satu metode pengembangan ilmu dan kerajinan. Kelangsungan proses ini dan keterkaitannya menunjukkan dengan jelas bahwa pengetahuan dan pendidikan adalah sesuatu yang alami dalam kehidupan manusia.⁵³

Bagi Zai, Ibnu Khaldun berpandangan bahwa manusia memahami bahwa salah satu fungsi khusus dari kemampuan intelektual manusia adalah untuk mempersiapkan penerimaan pesan kenabian. Sumber pengetahuan tertinggi dan paling penting adalah pengetahuan yang berasal dari para nabi yang menyampaikannya kepada mereka yang mereka jumpai. Faktor kenabian sebagai salah satu elemen yang sangat penting dalam skema epistemologisnya. Berdasarkan komentarnya, dapat dipastikan bahwa kenabian, atau wahyu dalam arti lebih luas, memainkan peran penting sebagai sumber pengetahuan tertinggi dan panduan utama yang membimbing manusia menuju kemakmuran di kehidupan ini serta keselamatan di kehidupan setelahnya. Dalam teologi Islam, kita mempelajari bahwa pengetahuan kenabian atau fenomena kenabian bersifat ilahi dan milik dunia ilahi. Dalam hal yang sama, kita juga memahami bahwa sesuatu yang ilahi tidak dapat dipahami hanya dengan latihan mental manusia semata. Wahyu memiliki sifat ini. Oleh karena itu, sifatnya juga tidak dapat dipahami oleh kemampuan mental manusia. Ini berarti bahwa wahyu hanya bisa disampaikan kepada komunitas manusia melalui agen atau perantara, dalam hal ini para nabi Allah. Berdasarkan pemikiran ini, dapat dikatakan bahwa keberadaan para nabi Allah (yang fungsinya membawa pesan ilahi) dalam komunitas manusia merupakan sesuatu yang penting. Kenabian harus beroperasi di dalam komunitas manusia dan wahyu harus disampaikan dalam bahasa manusia. Hanya melalui metode ini para nabi dapat menjalankan fungsinya, yaitu memberikan panduan kepada manusia di antara mereka yang mereka operasikan. Ada hubungan jabatan kenabian, yang bersifat ilahi, dengan proses sosial dan sejarah, yang semata-mata bersifat manusiawi. Bagaimana

⁵³ Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun*, (New York: RoutledgeCurzon, 2003), hal. 24.

mendamaikan urusan manusia dengan sifat transenden keyakinan agama? Gagasan dasar untuk mengakui fakta intervensi ilahi dalam urusan manusia. Pada saat yang sama, hukum alam bahwa urusan manusia harus mengikuti tatanan tertib. Terkait dengan ini, ada rasionalitas jabatan kenabian dalam terminologi manusia. Keberadaan kesempurnaan seorang manusia terpilih untuk menjadi perantara pesan ilahi pada titik tertentu dalam waktu. Hal ini terjadi saat jiwa nabi, yang telah disiapkan untuk “melompat” ke dunia malaikat untuk dapat menerima pesan ilahi, menerima wahyu ilahi, yaitu ketika esensi spiritual jiwa telah menjadi sempurna secara aktual. Metode proses wahyu, bisa jadi nabi mendengar suara internal yang tidak terucapkan atau dia dengan jelas menerima penglihatan malaikat. Dalam kedua kasus tersebut, setelah pesan diterima, nabi kemudian “kembali” ke dunia manusia dan pesan tersebut diubah ke dalam bentuk yang dapat dimengerti oleh manusia, yaitu dalam bahasa manusia, agar umat manusia pada umumnya dapat memahaminya.⁵⁴

Ilmu pengetahuan terbagi menjadi dua kategori, yaitu ilmu pengetahuan filosofis (*al-‘ulum al-hikmiyya al-falsafiyya*) dan ilmu pengetahuan konvensional tradisional (*al-‘ulum al-naqliyya al-wad’iyya*). Ilmu-ilmu yang menjadi perhatian orang di kota-kota dan dalam pembelajaran terbagi menjadi dua jenis; satu jenis yang bersifat alami bagi manusia dan yang dipandu oleh kemampuannya untuk berpikir sendiri dan jenis tradisional yang dipelajarinya dari orang-orang yang menemukannya. Berdasarkan pernyataan ini, nampaknya tidak ada kategori ilmu pengetahuan lain selain kedua kategori ini yang tersedia pada saat itu. Meskipun pernyataan ini bisa diperdebatkan, pada tahap ini kita tidak dalam posisi untuk membuat penilaian atau menyimpulkan apapun. Kita akan memiliki kesempatan nanti untuk melihat apakah klaim ini dapat dibenarkan, ketika kita mempelajari

⁵⁴ Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun*, (New York: RoutledgeCurzon, 2003), hal. 24-25.

seluruh teks, dan pada saat itu kita akan dapat mengusulkan suatu penilaian.⁵⁵

Kategori pertama ilmu adalah ilmu filosofis atau intelektual; ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori ini adalah ilmu-ilmu yang dapat dikenal oleh manusia melalui sifat dari kemampuannya untuk berpikir.” Ini berarti bahwa ilmu-ilmu ini, atau dapat diperoleh, melalui latihan mental manusia. Melalui latihan mental, manusia dapat mengenal objek-objek (*mawdu’at*), permasalahan (*masa’il*), argumen dan bukti (*barahin*), serta metode-metode instruksi mereka. Ini dapat dicapai melalui apa yang digambarkan sebagai persepsi manusia. Terkait dengan ini, disebutkan poin penting lainnya, yaitu spekulasi (*nazar*) dan penelitian (*baht*). Ini adalah dua metode melalui mana persepsi manusia dapat mencapai tujuan mereka. Tujuan utama dalam hal ini adalah untuk dapat membedakan antara yang benar dan yang salah. Melalui proses ini, seseorang akan dapat membedakan antara apa yang benar dan apa yang salah. Secara sederhana, kategori ilmu ini tidak lain adalah hasil dari kemampuan mental manusia. Jenis kedua ilmu pengetahuan dipandang sebagai ilmu pengetahuan tradisional, konvensional (*al-‘ulum al-naqliyya al-wad’iyya*). Semua ilmu dalam kategori ini didasarkan pada otoritas yang diungkapkan dari hukum agama yang diberikan. Secara konvensional, kategori ilmu-ilmu ini juga dianggap sebagai ilmu-ilmu keagamaan atau ilmu-ilmu yang diwahyukan, yang dikenalkan kepada manusia melalui perantaraan para nabi Allah. Dalam hal ilmu-ilmu tradisional, tidak ada ruang bagi akal manusia untuk beroperasi di dalamnya (*wa-la majal fiha lil ‘aqli*). Namun, ada pengecualian: bahwa akal manusia dapat digunakan untuk menarik kesimpulan atau mengaitkan masalah-masalah detail dengan prinsip-prinsip dasar (*illa filhaq al-furu’ min masa’ili-ha bi-’l-usul*).⁵⁶ Kategori ilmu ini, berbeda dengan yang bersifat filosofis, bukanlah produk dari akal manusia. Tidak ada intervensi manusia terkait dengan subjek ini. Namun, akal manusia dapat digunakan dalam hubungannya

⁵⁵ Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun*, (New York: RoutledgeCurzon, 2003), hal. 33.

⁵⁶ Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun*, (New York: RoutledgeCurzon, 2003), hal. 33-34.

dengan ilmu-ilmu ini, seperti dalam mengaitkan masalah-masalah detail dengan prinsip-prinsip dasar, dll. Karena sifat dari ilmu-ilmu tradisional adalah hanya memberikan prinsip-prinsip umum, hal-hal khusus dan detail yang terus muncul dalam kehidupan manusia dari waktu ke waktu, tidak selalu tercakup di dalamnya. Oleh karena itu, adalah tugas para penganut agama untuk menafsirkan dan mengambil makna dari teks-teks keagamaan. Hal ini dapat dilakukan dengan menggunakan penalaran analogi (*qiyas*). Metode penalaran analogi harus berasal dari tradisi atau teks, bukan sebaliknya. Hal ini karena tradisi itu sendiri, menurut sifatnya, membutuhkan interpretasi praktis berdasarkan prinsip-prinsip yang terdapat dalam tradisi. Oleh karena itu, *qiyas* (penalaran analogi) sebagai metode dalam menginterpretasikan tradisi memainkan peran penting dalam kemampuan manusia untuk memahami makna prinsip-prinsip keagamaan yang terdapat dalam tradisi. Singkatnya, penalaran analogi di sini berarti bahwa manusia, dengan kekuatan kemampuan berpikirnya, dapat menggunakan pengalaman hidup dan peristiwa yang memiliki kesamaan untuk menginterpretasikan tradisi. Melalui proses ini, ilmu-ilmu tradisional diproduksi dan dikembangkan.⁵⁷

Dasar dari semua ilmu tradisional adalah materi hukum Al-Quran dan sunnah atau hadis, yaitu hukum yang diberikan oleh Tuhan. Karena Al-Quran dan sunnah, yang keduanya aslinya dalam bahasa Arab, merupakan dasar dari semua ilmu tradisional, tentu saja orang yang ingin memahami maknanya harus menguasai bahasa Arab. Dengan statusnya sebagai bahasa Islam dan Al-Quran, pengetahuan tentang bahasa Arab dianggap sebagai alat bantu untuk ilmu-ilmu Islam lainnya. Mengikuti urutan hierarkis, yang pertama adalah ilmu tafsir Al-Quran, kemudian ilmu bacaan Al-Quran, selanjutnya ilmu hadis, prinsip-prinsip hukum Islam, disusul oleh ilmu hukum Islam dan teologi spekulatif. Seperti yang disebutkan sebelumnya, untuk dapat memahami Al-Quran dan hadis, diperlukan pengetahuan tentang ilmu-ilmu filologi, yang meliputi berbagai jenis filologi bahasa Arab seperti

⁵⁷ Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun, ...*, hal. 34.

leksikografi, tata bahasa, sintaksis, gaya bahasa, dan sastra.⁵⁸Intinya, ilmu-ilmu yang ada dalam peradaban ini terbagi menjadi dua jenis, satu didasarkan pada wahyu, yang lain dikembangkan dan diperoleh melalui spekulasi dan penelitian. Kedua jenis ilmu ini ditransfer dari satu generasi ke generasi berikutnya melalui instruksi.⁵⁹

⁵⁸ Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun*, ..., hal. 35.

⁵⁹ Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun*, ..., hal. 35-36.

BAB III

PRINSIP-PRINSIP EPISTEMOLOGI TABATABA'I

A. Perkembangan Intelektual Tabataba'i

Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i adalah seorang cendekiawan dan filsuf Muslim terkemuka dari Iran pada abad ke-20. Tabataba'i terkenal atas tafsir Al-Qurannya, Al-Mizan, karya monumental sebanyak dua puluh jilid dalam bahasa Arab aslinya. Karya ini dikenal karena pembahasannya yang mendalam tentang topik-topik filosofis, sosial, historis, dan etis. Namun, ia juga dihormati sebagai seorang filsuf yang berpengaruh, mistik yang mendalam, dan sosok yang luar biasa rendah hati dan berbudi luhur. Ia lahir di Tabriz, provinsi Azerbaijan di Iran bagian barat laut. Ibunya meninggal ketika ia berusia lima tahun, dan ayahnya, seorang ulama agama, meninggal ketika ia berusia sembilan tahun. Ṭabāṭabā'ī mempersembahkan dirinya untuk studi Islam di Tabriz, dan pada usia tiga puluh tiga tahun ia pergi ke Najaf, Irak, untuk mengikuti kelas lebih lanjut bersama Ayatullah Muhammad Husayn Isfahani, Ayatullah Na'ini, dan lainnya. Ia belajar filsafat Islam di bawah bimbingan Sayyid Husayn Badkubē'i, yang mengajar karya-karya Sabzavari, Mulla Sadra, Ibn Sinak, etika Ibn Miskawayh, dan mistikisme teoretis Ibn Turkah. Selama periode ini, ia juga mempelajari matematika. Setelah sepuluh tahun di Najaf, karena kesulitan keuangan, ia terpaksa kembali ke Tabriz, di mana ia mulai bertani sebagai mata pencahariannya. Ia hanya dapat melanjutkan aktivitas keilmuannya sebelas tahun kemudian, saat diundang untuk mengajar di Qom. Ini terjadi segera setelah Perang Dunia Kedua, di awal masa setelah Ayatullah Burujerdi (wafat tahun 1961) menjadi direktur seminari Islam di Qom. Pada tahun 1940-an, seminari tersebut merupakan gabungan dari tujuh sekolah besar yang dihadiri oleh kurang dari seribu siswa. Namun, pada saat Ayatullah Burujerdi

meninggal, jumlah siswa telah melonjak menjadi lebih dari sepuluh ribu.⁶⁰

Tabataba'i dikenal karena sumbangannya besarannya dalam bidang filsafat, teologi, dan ilmu Qur'an. Ia mendalami studi agama di bawah bimbingan ayahnya sejak dini. Kemudian, melanjutkan pendidikannya di Najaf, Irak, pusat penting bagi ilmu keagamaan Syiah. Di sana, ia belajar di bawah bimbingan ulama besar pada masanya, seperti Ayatollah Abdul Karim Ha'eri Yazdi dan Ayatollah Muhammad Hussain Na'ini. Tabataba'i sempat mengenyam pengajaran filsafat di Najaf dan Kembali ke Qum tak lama setelah Perang Dunia II dengan tekad mereformasi keyakinan-keyakinan para pelajar di Hauzah serta bertempur memerangi ajaran rancuu materialism dan sebangsanya.⁶¹

Pemikiran Tabataba'i sangat dipengaruhi oleh filsafat klasik Islam, terutama oleh karya-karya para filosof seperti Avicenna (Ibnu Sina) dan Mulla Sadra. Ia juga memperluas pemikiran mereka, menggabungkan konsep-konsep filsafat dengan pemahaman Islam yang mendalam. Pemikirannya berkontribusi pada pengembangan teologi Syiah dan filsafat Islam kontemporer. Sumbangannya dalam bidang ilmu pengetahuan agama, filsafat, dan pemikiran Islam membuatnya diakui secara luas sebagai salah satu cendekiawan paling penting dalam sejarah modern Islam. Di Qom, Tabataba'i memperkenalkan pelajaran filsafat secara publik, yang sebelumnya hanya diajarkan secara privat. Awalnya, Ayatullah Burujerdi menentang hal ini, namun kemudian ia menerima dengan diri sendiri, karena Tabataba'i mengemukakan bahwa para pemula di seminari perlu dipersenjatai dengan filsafat Islam jika mereka ingin menghadapi tantangan dari Marxisme, yang populer di kalangan banyak pemuda saat itu. Perlawanan terhadap Marxisme diambil oleh Tabataba'i bersama murid kesayangannya, martir Murtada Mutahhari, yang bekerja sama dengannya dalam menulis *Usul-e Falsafah va Raviş-e Realism (Prinsip-Prinsip Filsafat dan Metode*

⁶⁰ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics* (diterjemahkan dari *Bidayat al-Hikmah* oleh Sayyid 'Ali Quli Qara'i), (London: ICAS, 2003), hal. 9-10.

⁶¹ M.T Mişbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, (Jakarta: Şadra Press, 2010), hal. 20.

Realisme), sebuah karya yang bertujuan mempresentasikan filsafat Islam sebagai alternatif yang lebih unggul daripada Marxisme. Banyak guru filsafat paling penting di Iran adalah murid-murid dari Ṭabāṭabā'ī dan Ayatullah Misbah Yazdi, Ayatullah Javadi Amuli dan Ayatullah Hasan Zadeh Amuli di seminari Qom, Sayyid Jalal al-Din Aṣṭiyani di Maṣad, dan Dr. Dinani di Universitas Tehran. Di antara para syuhada Revolusi Islam, selain Ṣahid Mutahhari yang disebutkan sebelumnya, Ṣahid Beheṣṭi, dan Mustafa Khomeini juga merupakan muridnya. Murid-murid terkenal lainnya termasuk cendekiawan Lebanon yang diyakini syahid, Musa Sadr, dan mantan presiden Iran, Mahdavi Kani. Di kalangan cendekiawan di luar Iran, Dr. Seyyed Hossein Nasr, Henry Corbin, dan William Chittick juga mendapatkan manfaat dari pelajaran atau kolaborasi dengan Tabataba'i.⁶²

Tabataba'i terkenal karena karyanya dalam memahami dan menafsirkan Al-Qur'an. Karya monumentalnya adalah Tafsir al-Mizan, sebuah tafsir Al-Qur'an yang terkenal karena pendekatannya yang mendalam dan filosofis terhadap teks suci Islam. Selain itu, ia juga menulis buku-buku penting lainnya tentang filsafat Islam, seperti buku "*Nihayat al-Hikmah*" dan "*Usul-e Falsafeh-e-Elahi*" yang membahas masalah-masalah filsafat. *Usul-e Falsafeh-e-Elahi* Tabataba'i adalah karya filsafat yang pertama-tama memuat dan mengembangkan pembahasan isu-isu penting epistemologi yang dikaitkan dengan filsafat Barat modern (terutama Marxisme). Tabataba'i mengenal filsafat Barat melalui karya terjemahan berbahasa Arab yang diperolehnya di Najaf. Di Iran, filsafat Barat diajarkan di Universitas Teheran sejak awal berdirinya, kira-kira lima puluh tahun yang lalu, atau bahkan lebih awal.⁶³ Meskipun fokus utama dari karya Ṭabāṭabā'ī yang berjudul *Usul-e Falsafeh-e-Elahi* adalah menjawab tantangan Marxisme, perhatiannya yang lebih dalam pada filsafat Kant dan Hume juga terlihat dalam buku tersebut. Dalam usahanya mereformasi doktrin

⁶² Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics* (diterjemahkan dari *Bidayat al-Hikmah* oleh Sayyid 'Ali Quli Qara'i), (London: ICAS, 2003), hal. 10-11.

⁶³ M.T Miṣbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, (Jakarta: Ṣadra Press, 2010), hal. 22-23.

Hauzah yang didasarkan pada teosofi transenden, ia memulainya dengan mengamati pemikiran Barat dan ilmu pengetahuan alam secara menyeluruh.⁶⁴

Selain dalam bidang filsafat, Tabataba'i juga sangat tertarik pada mistisisme secara teoritis maupun praktis. Salah satu murid terkenalnya dalam bidang ini adalah Ayatullah Husayni Tehrani yang produktif dan sangat dihormati (wafat tahun 1996). Pelatihan Tabataba'i sendiri dalam perjalanan spiritual (sayr o suluk) dan etika pribadi dilakukan di bawah bimbingan Hajj Mirza 'Ali Qadi. Saat Tabataba'i mengajar di Qom, seminari-seminari berada dalam keadaan kacau. Banyak sarjana terbaik seminari, termasuk Imam Khomeini dan Şahid Mutahhari, menyerukan reformasi. Metode pengajaran lama dinilai tidak memadai untuk menghadapi tantangan baru yang dihadapi ulama. Salah satu langkah menuju reformasi dilakukan dengan berdirinya Madrasah Muntasiriyah, yang kemudian dikenal sebagai Madrasah Haqqani, yang masih beroperasi hingga sekarang sebagai Madrasah Şahidayn (Sekolah Dua Syuhada), dinamai sesuai dua martir, Quddusi (menantu Tabataba'i) dan Beheşti, yang mengajar di sana. Pihak manajemen sekolah ini memutuskan bahwa filsafat (dan mata pelajaran lainnya) harus disertakan dalam kurikulum, selain dari inti standar Bahasa Arab, hukum Islam, dan prinsip-prinsipnya. Untuk tujuan ini, Ṭabāṭabā'ī diminta untuk menulis dua teks filsafat untuk mahasiswa pemula dan menengah. Permintaan ini terwujud dengan Bidayah al-Hikmah dan Nihayah al-Hikmah. Dikatakan bahwa ketika Tabataba'i menyelesaikan draf pertama Bidayah al-Hikmah, ia meminta Ayatullah Javadi Amuli mengajar buku tersebut dan memberikan saran perbaikan yang diperlukan. Ayatullah Javadi setuju dan berkomunikasi dengan Tabataba'i selama mengajar buku tersebut. Dalam korespondensi tersebut, pertanyaan diajukan dan revisi yang disarankan dibahas. Hanya setelah ini, dan setelah peninjauan akhir oleh sang penulis, teks

⁶⁴ M.T Mişbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, (Jakarta: Şadra Press, 2010), hal. 24.

dikirim ke percetakan pada bulan Rajab tahun 1390 A.H. (September 1970). Nihayah al-Hikmah diterbitkan lima tahun kemudian.⁶⁵

B. Dasar-Dasar Filosofis Pemikiran Tabataba'i

1. Ilmu dan Pembagiannya

Sebelum Ṭabāṭabā'ī membahas ilmu, dia menjelaskan terlebih dahulu bahwa *mawjūd* (yang ada) dibagi menjadi yang memiliki potensialitas dan yang memiliki aktualitas. Yang pertama terdiri dari *māddah* (materi) dan benda-benda yang bersifat materi, sedangkan yang kedua terdiri dari *mawjūd* yang bersifat immaterial (mujarrad). Ilmu, *'ālim* (subyek yang mengetahui) dan *ma'lūm* (obyek yang diketahui) merupakan immateri, karena ilmu didefinisikan sebagai hadirnya wujud immaterial pada wujud immaterial lainnya.⁶⁶

Pada intinya, Tabataba'i menjelaskan bahwa konsep dasar mengenai klasifikasi *mawjūd* (yang ada) menjadi dua kategori, yaitu yang memiliki potensialitas dan yang memiliki aktualitas. Maksudnya, yang memiliki potensialitas melibatkan materi dan benda-benda yang bersifat materi, sementara yang memiliki aktualitas melibatkan *mawjūd* yang bersifat immaterial (mujarrad). Kemudian, Ṭabāṭabā'ī menyatakan bahwa ilmu, *'ālim* (subyek yang mengetahui), dan *ma'lūm* (obyek yang diketahui) termasuk dalam kategori yang bersifat immaterial. Kesimpulannya, ilmu didefinisikan sebagai wujud immaterial hadir pada wujud immaterial lainnya.

Tabataba'i melanjutkan bahwa manusia memperoleh ilmu tentang segala sesuatu adalah hal yang sangat jelas, begitu juga dengan konsep ilmu baginya merupakan hal yang jelas. Tujuan kita mendefinisikannya adalah untuk mengidentifikasi sifat-sifat utamanya agar dapat membedakan antara berbagai *miṣḍāq* (ektensi) ilmu dan karakteristik *miṣḍāq*nya. Dalam pembahasan tentang *wujud dzihnī* (mental) dijelaskan bahwa kita memiliki pengetahuan tertentu

⁶⁵ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics* (diterjemahkan dari *Bidayat al-Hikmah* oleh Sayyid 'Ali Quli Qara'i), (London: ICAS, 2003), hal. 11.

⁶⁶ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, ..., hal. 115.

tentang hal-hal eksternal, dalam arti bahwa hal-hal eksternal tersebut hadir pada diri kita dengan *māhiyah* atau kuditasnya, bukan dengan wujud eksternalnya dan sifat-sifat eksternal yang menyertainya. Ini adalah salah satu jenis ilmu, yang disebut '*ilm huṣūlī*' (pengetahuan yang dimediasi), secara harfiah: pengetahuan yang diperoleh. Jenis ilmu lainnya adalah ilmu yang dimiliki setiap individu tentang dirinya sendiri, yang disebut sebagai "aku"nya. Seseorang tidak dapat lengah dari dirinya sendiri dalam segala keadaan, baik sendirian maupun bersama orang lain, baik saat tidur atau saat bangun, atau dalam keadaan lainnya. Hal tersebut bukan sebagai hadirnya *māhiyah* esensi kita pada diri kita; dalam bentuk hadirnya konsep, atau '*ilm huṣūlī*' (pengetahuan yang dimediasi). Hal ini karena konsep yang hadir pada mental atau pikiran, apa pun jenisnya, selalu dapat diterapkan pada beragam objek. Namun, ia hanya terindividuasi dengan wujud eksternal. Inilah apa yang kita saksikan dari diri kita, yaitu, apa yang kita sebut sebagai "aku." Aku adalah sesuatu yang pada dasarnya individual, tidak mampu diterapkan pada berbagai hal. Individualitas adalah keadaan wujud. Oleh karena itu, ilmu kita tentang esensi kita sendiri adalah karena hadirnya esensi tersebut pada kita dengan wujud eksternalnya yang sebenarnya. Ini merupakan standar individualisasi dan sifat-sifat eksternal. Ini adalah jenis ilmu lainnya, yang disebut "*ilmu hudhūrī*" (pengetahuan langsung).⁶⁷

Kemudian Tabataba'i menyimpulkan bahwa *ma'lūm* (obyek diketahui) yang didapatkan oleh '*ālim*' (subyek yang mengetahui), bisa melalui kuditasnya atau melalui wujudnya. Yang pertama adalah '*ilm huṣūlī*' (pengetahuan yang dimediasi) dan yang kedua adalah '*ilm hudhūrī*' (pengetahuan langsung). Selain itu, ilmu yang kita dapatkan, artinya *ma'lūm* (obyek yang diketahui) yang kita dapatkan, karena ilmu identik dengan *ma'lūm* (obyek yang diketahui) itu sendiri secara esensinya, karena kita tidak memaknakan ilmu selain *ma'lūm* yang kita dapatkan. Mendapatkan sesuatu dan hadirnya sesuatu tidak lain wujudnya, itu sendiri, dan

⁶⁷ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 115-116..

keberadaan sesuatu itu adalah dirinya sendiri. Jadi, 'alim (subyek yang mengetahui) mendapatkan *ma'lūm* (obyek yang diketahui) hanya berarti penyatuan 'ālim dengan *ma'lūm*, baik itu *'ilm husuli* maupun *'ilm hudhuri*.⁶⁸

Atas dasar penjelasan di atas, maka *ma'lum* (obyek yang diketahui), yang berkaitan dengan ilmu harus menjadi sesuatu yang bersifat immaterial. Kedua, 'alim (subyek yang mengetahui), yang dengannya ilmu ada juga harus bersifat immaterial.⁶⁹

2. Wujud Zihni dan Wujud Khariji

Tabataba'i mengutip pandangan yang umum di kalangan para metafisikawan bahwa kuintitas, selain wujud eksternal di mana ia memiliki efek, juga memiliki wujud lain yang disebut dengan *wujūd zihnī* (wujud mental) yang tidak memiliki efek. Misalnya, manusia ada dalam realitas eksternal. Manusia sebagai suatu substansi, ia ada tanpa perlu subjek (*mawdū*). Manusia sebagai sebuah benda (*jism*) yang memiliki tiga dimensi. Manusia sebagai tumbuhan yang memiliki jiwa nabati, sebagai hewan yang memiliki jiwa hewani, dan sebagai manusia yang memiliki jiwa insani. Dalam hal ini ia memperlihatkan sifat-sifat dan karakteristik dari genus dan diferensia. Namun, manusia yang ada dalam pikiran atau wujud mental, meskipun dari sisi definisi dan kuintitas adalah manusia, tetapi tidak memiliki efek dan pengaruh hakiki.⁷⁰

Menurut Tabataba'i, beberapa dari mereka berpendapat bahwa apa yang kita ketahui (yang disebut wujud mental adalah sebuah kemiripan atau bayangan (*ṣabah*) dari kuintitas, bukan kuintitas itu sendiri. Artinya, pengetahuan kita adalah aksiden (*'arad*) dan kualitas (*kayf*) yang ada melalui jiwa (*nafs*). Secara esensi (*dhāt*), ia berbeda dari obyek eksternal yang diketahui, hanya menyerupai dan mewakili beberapa karakteristiknya. Ini seperti gambar kuda yang digambar di

⁶⁸ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 116..

⁶⁹ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 116..

⁷⁰ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 21.

dinding yang mewakili kuda yang ada dalam realitas eksternal. Pandangan seperti ini pada kenyataannya bermuara pada penolakan kemungkinan pengetahuan, karena itu sepenuhnya menutup pintu pengetahuan tentang realitas eksternal.⁷¹

Dalam penelitiannya, Tabataba'i menemukan beberapa filsuf lainnya telah menolak wujud mental sama sekali. Mereka berpendapat bahwa pengetahuan manusia tentang objek eksternal adalah hubungan khusus antara obyek tersebut dan jiwa manusia. Pandangan seperti ini dapat ditolak dengan pengetahuan tentang sesuatu yang tidak ada; karena hubungan jiwa dengan sesuatu yang tidak ada adalah tidak berarti.⁷²

Adapun filsuf yang meyakini wujud mental telah menyampaikan argumentasinya yang mendukung pernyataannya, di antaranya:⁷³

- a. Kita membuat pernyataan afirmatif tentang yang tidak ada, seperti "laut merkuri," atau menyatakan proposisi seperti "Keberadaan dua hal yang berkontradiksi (*naqīdayn*) berbeda dengan keberadaan dua hal yang berkontrari (*diddayn*)" dan sejenisnya. Afirmasi berarti mengatakan bahwa sesuatu itu ada. Afirmasi sesuatu (B) terhadap sesuatu lain (A) bergantung pada keberadaan A. Oleh karena itu, subjek yang tidak ada dalam realitas eksternal memiliki keberadaan, karena ia tidak ada dalam realitas eksternal, maka ia harus memiliki keberadaan di tempat lain, yaitu pikiran.
- b. Kita mengkonseptualisasikan konsep-konsep tertentu yang memiliki universalitas (*kulliyyah*), seperti konsep universal "manusia" dan "hewan." Konsep adalah petunjuk rasional yang tidak memiliki makna kecuali jika mengarah pada sesuatu yang ada. Karena universalitas sebagai universalitas tidak ada dalam realitas eksternal, maka ia harus memiliki keberadaan di alam lain, dan alam tersebut adalah pikiran.

⁷¹ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 22

⁷² Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 22

⁷³ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 22-23

- c. Kita dapat membayangkan setiap realitas dalam keadaan kesederhanaan mutlak atau kemurnian di mana ia terbebas dari segala yang dapat dicampurkan atau ditambahkan kepadanya (dalam realitas eksternal) sehingga membuatnya menjadi banyak. Misalnya, ada konsep “kemurnian,” yang terbebas dari segala sesuatu selain kemurnian. Setiap hal dalam kemurniannya (*sirf al-ṣayʿ*) tidak mengizinkan dualitas dan pluralitas. Ia hanya satu dan mencakup dalam kesatuan semua hal dari jenisnya. Realitas dengan karakteristik seperti itu tidak ada dalam alam eksternal. Oleh karena itu, harus ada di alam lain, yang kita sebut “pikiran.”

3. Satu dan Banyak

Penulis mencoba mengutip pandangan Tabatabaʿi tentang satu dan banyak, karena kajiannya sangat penting. Pada dasarnya, konsep kesatuan (*wahdah*) dan konsep banyak (*katsrah*) termasuk konsep-konsep umum yang terbentuk dalam pikiran sebagai konsep primer (tanpa perantaraan konsep lain). Konsep ini seperti konsep wujud, konsep kontingensi, dan sejenisnya. Oleh karena itu, definisi satu (*wahdah*) dan konsep banyak (*katsrah*) bahwa “satu adalah yang tidak dapat dibagi, dari sisi tidak bisa dibagi,” dan “banyak adalah yang dapat dibagi dari sisi dapat dibagi” adalah definisi verbal. Jika keduanya dianggap sebagai definisi yang hakiki, maka definisi keduanya tidak akan bebas dari cacat karena ketergantungan konsep “satu” pada konsep “yang dapat dibagi,” yang merupakan konsep “banyak,” dan begitu juga ketergantungan konsep “banyak” pada konsep “dapat dibagi,” yang identik dengannya. “Satu” adalah sisi dari tidak dapat dibagi, dan “banyak” adalah sisi dari dapat dibagi.⁷⁴

Satu identik dengan wujud dari sudut pandang ekstensi (*miṣdāq*), tetapi berbeda darinya dari sisi konsep (*mafhūm*). Oleh karena itu,

⁷⁴ Sayyid Muhammad Husayn Tabatabaʿi, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 81

setiap *mawjud* sebagai *mawjud* adalah satu, sebagaimana setiap “satu” sebagai “satu” adalah *mawjud*.⁷⁵

4. Ilmu Husuli dan Pembagiannya

Tabataba’i menjelaskan konsep universal (*kulli*) sebagai apa yang bisa berkorespondensi dengan banyak objek, seperti ilmu tentang kuintitas manusia. Jenis ilmu ini disebut *‘aql* atau *ta’aqul* (pemikiran). Sedangkan partikular (*juz’i*) adalah apa yang tidak mampu berkorespondensi dengan berbagai objek, seperti ilmu seseorang tentang Intan dengan adanya keterhubungan dengan diri Intan yang hadir di hadapannya. Ini disebut ilmu “*sensory*” (*al-‘ilm al-ihsasi*), atau ilmu tentang individu manusia tertentu tanpa ada dirinya yang hadir di hadapannya. Jenis yang terakhir disebut ilmu “*khayali*” (*al-‘ilm al-khayali*). Kedua jenis ini dianggap tidak mampu berkorespondensi dengan banyak objek, karena hanya dari sudut pandang hubungan antara organ indera dan *ma’lūm* (objek pengetahuan) eksternal, dalam kasus ilmu sensoris, dan karena ketergantungan ilmu “*khayali*” pada ilmu sensoris. Namun, dalam hal lain, forma dalam mental atau pikiran itu sendiri (*al-ṣūrat al-dzihniyyah*), dari jenis apapun, tidak mampu berkorespondensi dengan berbagai objek.⁷⁶

Bagi Tabataba’i, berdasarkan apa yang telah dijelaskan di atas, kedua jenis ilmu tersebut bersifat immaterial (non-materi) karena aktualitas forma ilmu (*al-ṣūrat al-‘ilmiyyah*) dalam esensinya dan karena tidak rentan terhadap perubahan. Selain itu, forma ilmu (*al-ṣūrat al-‘ilmiyyah*), dari jenis apapun, tidak mampu berkorespondensi dengan berbagai objek. Setiap sesuatu yang bersifat materi dan individual tidak mampu berkorespondensi dengan lebih dari satu individu. Selanjutnya, jika forma sensoris, atau forma khayali merupakan sesuatu yang materi, yang tercetak dengan cara tertentu di bagian tubuh, maka akan terbagi-bagi karena lokasinya yang terbagi

⁷⁵ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba’i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 81

⁷⁶ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba’i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 117-118

dan akan berada dalam ruang dan waktu. Namun, hal seperti itu tidak terjadi. Oleh karena itu, ilmu tidak rentan terhadap pembagian dan tidak dapat dikaitkan dengan lokasi fisik. Juga, ilmu tidak terikat pada waktu, karena bentuk sensoris yang dikenali pada waktu tertentu tetap berlaku dan tidak berubah bahkan setelah jangka waktu yang lama, dan jika itu terikat waktu, maka akan berubah seiring berjalannya waktu.⁷⁷

Di sisi lain, Ṭabāṭabā'ī melihat ada kesalahpahaman yang timbul dari keterkaitan antara perolehan ilmu dengan waktu. Keterkaitan ini hanya berkaitan dengan kondisi mencapai potensi (*isti'dād*) dalam jiwa untuk menerima ilmu, bukan ilmu itu sendiri. Adapun peran perantaraan organ-organ indera dalam meraih forma sensoris (bentuk yang dapat dirasakan) dan ketergantungan forma khayali padanya, itu hanya berhubungan dengan pencapaian kapasitas tertentu dalam jiwa yang memungkinkannya untuk membentuk forma ilmunya. Rincian terkait dapat ditemukan dalam karya-karya tentang ilmu jiwa (*'ilm al-nafs*). Ada teori yang menyatakan bahwa pembentukan konsep terjadi melalui proses di mana objek yang diketahui dipisahkan dari materi dan sifat-sifat materi khususnya, sampai tidak ada yang tersisa kecuali kuintitas yang terlepas dari cangkang materi (misalnya konsep manusia yang terlepas dari semua materi fisik dan karakteristiknya yang terkait dengan waktu, ruang, posisi, dan sebagainya). Proses ini berbeda dari persepsi indra, di mana materi dan aksiden yang menyertainya serta ciri-ciri individual ada. Ini juga berbeda dari imajinasi, di mana aksiden yang terkait dengan materi dan ciri-ciri individualnya bertahan tanpa kehadiran materi itu sendiri. Namun, dari diskusi di atas menjadi jelas bahwa teori tersebut hanya dapat dibenarkan sebagai alat metaforis untuk memudahkan pemahaman. Sebaliknya, bentuk yang diindera juga bersifat immaterial; persyaratan kehadiran materi dan aksiden yang menyertainya adalah untuk mempersiapkan jiwa mempersepsinya. Hal yang sama berlaku untuk persyaratan ciri-ciri tertentu yang menyertainya dalam imajinasi, serta persyaratan “memisahkan” dalam konsepsi, di mana

⁷⁷ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 118

imajinasi lebih dari satu individu mempersiapkan jiwa untuk menggambarkan kuintitas universal, sebuah proses yang disebut “abstraksi universal” dari individu-individunya.⁷⁸

Tabataba’i menyimpulkan dari apa yang telah dijelaskan, juga menjadi jelas bahwa wujud dapat dibagi menjadi tiga alam universal dalam hal keabstraksiannya dari materi dan ketidakabstraksiannya dari materi. Salah satunya adalah alam materi dan potensialitas. Kedua adalah alam yang teabstraksi dari materi, tetapi tidak pada beberapa efeknya, seperti bentuk, kuantitas, posisi, dll. Ini berisi bentuk fisik dan aksidenya serta fitur-fiturnya yang sempurna tanpa kehadiran materi yang memiliki potensialitas dan pasivitas. Ini disebut alam *mitsāl* atau alam barzakh (*‘ālam al-mitsāl*, atau *al-barzakh*), yang terletak di antara alam akal (*‘ālam al-’aql*) dan alam materi (*‘ālam al-māddah*). Ketiga, adalah alam immaterial (*‘ālam al-tajarrud*), yang benar-benar bebas dari materi dan efek-efeknya. Ini disebut alam akal (*‘ālam al-’aql*). Para filsuf metafisika juga telah membagi alam *mitsāl* menjadi dua. *Pertama*, alam *mitsal* “makrokosmis” (atau objektif) (*al-mitsāl al-a’zam*), yang merupakan alam yang mandiri. *Kedua*, alam *mitsāl* “mikrokosmis” (atau subjektif) (*al-mitsāl al-asghar*), yang ada melalui jiwa dan mengaturnya sesuai kehendaknya berdasarkan faktor-faktor yang beragam, kadang dalam forma yang hakiki, dan kadang dalam forma yang palsu.⁷⁹

Dengan demikian, Ṭabāṭabā’ī meringkas bahwa ketiga alam ini membentuk sebuah hierarki. Yang tertinggi dalam peringkat dan eksistensialnya paling kuat serta yang paling awal, serta yang paling dekat dengan Sumber Pertama, adalah alam akal tanpa materi (*‘ālam al-’uqūl al-mujarradah*), karena kesempurnaan aktualitasnya dan keterbebasan esensinya dari semua efek materi dan potensialitas. Di bawahnya, alam imajinal (*makrokosmis atau obyektif*), yang bebas dari materi meskipun tidak sepenuhnya dari beberapa efeknya. Lebih

⁷⁸ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba’i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 118 -119

⁷⁹ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba’i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 119 -120

jauh di bawah adalah alam materi, tempat segala kekurangan dan keburukan. Pengetahuan tidak berhubungan dengan yang ada di dalamnya kecuali melalui apa yang sesuai dengan alam imajinal dan alam akal.⁸⁰

5. Partikular dan Universal

Menurut Tabataba'i, yang dimaksud dengan ilmu "universal" di sini adalah ilmu yang tidak berubah dengan perubahan objek yang diketahui secara aksidental (*al-ma'lūm bi al-'arad*). Salah satu contoh adalah bentuk bangunan yang dibayangkan oleh seorang arsitek untuk membangun bangunan yang serupa dengannya. Bentuk bangunan yang dibayangkan tetap seperti semula, sebelum, selama, dan setelah dibangun, meskipun bangunannya secara aktual itu telah runtuh atau dirobohkan. Jenis ilmu ini disebut "ilmu sebelum keberagaman" (*'ilm mā qabl al-katsrah*). Ilmu yang diperoleh melalui perantara penyebab universal termasuk dalam kategori ini, seperti ilmu seorang ahli astronomi bahwa gerhana bulan akan terjadi pada suatu hari tertentu pada waktu tertentu selama periode tertentu ketika akan terjadi konfigurasi astronomi di mana bumi akan berada di antara matahari dan bulan. Dalam hal ini, ilmunya tetap tidak berubah sebelum, selama, dan setelah gerhana.⁸¹

Baginya, ilmu partikular dalam hal ini dimaksudkan dengan ilmu yang berubah dengan perubahan objek yang diketahui secara aksidental (*al-ma'lūm bi al-'arad*). Contoh dari ilmu ini adalah ilmu kita yang diperoleh melalui penglihatan tentang gerakan Zayd: ketika Zayd berhenti bergerak, forma ilmu tentang Zayd berubah dari gerakan menjadi diam. Jenis ilmu ini disebut "ilmu setelah keberagaman" (*'ilm mā ba'da al-katsrah*). Di sini seseorang mungkin mengatakan bahwa perubahan tidak terjadi kecuali dengan potensialitas sebelumnya, yang dibawa oleh materi, dan itu meniscayakan ilmu-ilmu partikular bersifat materi, bukan immaterial.

⁸⁰ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 120

⁸¹ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 120

Jawabannya adalah ilmu tentang perubahan berbeda dengan perubahan ilmu itu sendiri. Objek yang mengalami perubahan itu tetap dalam perubahannya, bukan tidak berubah. Ilmu tentang itu, yaitu kehadirannya pada subyek yang mengetahui dari sudut pandang ketetapannya, bukan dari sudut pandang perubahannya, karena jika tidak demikian, maka ilmu bukanlah hadirnya sesuatu pada sesuatu yang lain. Ini bertentangan.⁸²

Beberapa orang berpikir bahwa yang universal dan yang partikular adalah dua modus kognisi yang berbeda. Dalam persepsi indera (*al-idrâk al-hissî*), karena sifatnya yang kuat dan jelas, mampu mempersepsi sesuatu sedemikian rupa sehingga ia benar-benar dibedakan dari yang lain. Namun, dalam kognisi rasional (*al-idrâk al-'aqlî*), karena sifatnya yang lemah dan samar-samar, mampu mempersepsi sesuatu sedemikian rupa sehingga tidak dapat dibedakan secara mutlak dan dengan demikian dapat diimplementasikan pada lebih dari satu hal. Seperti penampakan yang terlihat dari jarak jauh yang bisa jadi adalah Zaid atau Amr atau kayu atau yang lainnya, namun yang pasti hanya salah satunya, atau seperti koin yang terkelupas yang bisa jadi mirip dengan koin-koin yang lain dari jenisnya.⁸³

Pandangan ini dibantah, karena mengimplikasikan bahwa universal, seperti “manusia,” tidak benar-benar sesuai dengan lebih dari satu anggota kelasnya dan bahwa hukum-hukum universal, seperti “empat adalah genap” dan “setiap wujud kontingen membutuhkan sebab untuk eksis,” yang berlaku pada jumlah tak terbatas dari contoh-contohnya, adalah salah kecuali hanya pada salah satu dari contoh-contoh tersebut. Kedua implikasi ini adalah salah secara *prima facie*. Yang benar adalah bahwa yang universal dan yang partikular adalah dua modus yang berbeda dari eksistensi quiditas.⁸⁴

⁸² Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 121

⁸³ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 53

⁸⁴ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 53

6. Tasawur dan Tasdiq

Di samping itu, Ṭabāṭabā'ī juga menguraikan bahwa ilmu *huṣūlī* (yang dimediasi) dibagi menjadi *taṣawwur* (konsepsi) dan *taṣdīq* (penilaian). Hal ini karena ilmu hanya mengenai bentuk (*ṣūrah*) dari objek yang diketahui, baik satu atau banyak, tanpa penilaian afirmasi atau negasi, disebut konsepsi (*taṣawwur*), seperti konsepsi “manusia, tubuh, dan substansi.” Jika forma yang dihasilkan dari objek yang diketahui disertai dengan afirmasi sesuatu pada sesuatu lain atau penegasian sesuatu dari sesuatu yang lain, seperti dalam kalimat, “Manusia itu tertawa” atau, “Manusia itu bukan batu;” itu adalah suatu pernyataan (*taṣdīq*; dengan mempertimbangkan penilaian yang terkandung di dalamnya disebut “*qadhiyyah*” (proposisi). Selanjutnya, sebuah proposisi terdiri dari lebih dari satu bagian karena berisi afirmasi afirmasi sesuatu pada sesuatu lain atau penegasian sesuatu dari sesuatu yang lain.⁸⁵

Ṭabataba'ī menukil pandangan yang berlaku di kalangan para metafisikawan, bahwa proposisi afirmatif terdiri dari subjek (*mawdhū'*), predikat (*mahmūl*), dan hubungan penilaian (*al-nisbah al-hukmiyyah*) -yang merupakan hubungan predikat dengan subjek- dan penilaian (*hukm*) tentang kesatuan subjek dengan predikat. Hal ini terjadi dalam “pernyataan gabungan” (*al-halliyyat al-murakkabah*) di mana predikat bukanlah keberadaan subjek. Namun dalam “pernyataan sederhana” (*al-halliyyat al-basīṭah*), di mana predikat adalah keberadaan subjek -seperti dalam pernyataan “Manusia ada” -terdapat tiga bagian, yaitu subjek, predikat, dan penilaian; karena tidak ada hubungan, yang merupakan *wujud rābith-* yang mengintervensi antara sesuatu dan dirinya sendiri.⁸⁶

Selain itu, proposisi negatif terdiri dari subjek, predikat, dan hubungan penilaian afirmatif (*al-nisbah al-hukmiyyah al-ījābiyyah*). Tidak ada penilaian di dalamnya, dan tidak ada penilaian negatif, karena penilaian adalah menjadikan sesuatu menjadi sesuatu lain,

⁸⁵ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'ī, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 123

⁸⁶ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'ī, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 124

sementara menegaskan penilaian adalah tidak menjadikan sesuatu menjadi sesuatu lain, bukan menjadikan ketiadaannya. Yang benar adalah bahwa kebutuhan untuk membayangkan hubungan penilaian hanya dari sudut pandang penilaian sebagai tindakan jiwa, bukan karena itu adalah bagian dari proposisi. Karena sebuah proposisi hanya terdiri dari subjek, predikat, dan penilaian, dan pembentukan proposisi tidak perlu membayangkan hubungan penilaian. Kebutuhan untuk mengkonsepsikannya muncul untuk penilaian oleh jiwa dalam mengidentifikasi subjek dengan predikat. Hal ini juga dikonfirmasi oleh pembentukan proposisi dalam pernyataan sederhana tanpa adanya hubungan penilaian yang menghubungkan predikat dengan subjek.⁸⁷

Jika disimpulkan dari pembahasan ini, maka menjadi jelas bahwa, pertama, proposisi afirmatif (*al-qadhiyyah al-mūjibah*) terdiri dari tiga bagian: subjek, predikat, dan penilaian. Sebuah proposisi negatif terdiri dari dua bagian: subjek dan predikat, sedangkan hubungan penilaian diperlukan oleh jiwa dalam melakukan penilaian, bukan untuk pembentukan proposisi. *Kedua*, penilaian adalah tindakan jiwa dalam konteks kognisi mental, bukan tindakan pasif konsepsi pada sesuatu. Ketika kita mengatakan, “Zayd sedang berdiri,” misalnya, jiwa mengenali melalui sarana sensoris suatu entitas tunggal yang adalah “Zayd yang sedang berdiri.” Kemudian, jiwa menganalisisnya menjadi dua konsep “Zayd” dan “berdiri,” lalu menyimpannya. Selanjutnya, ketika jiwa ingin menyampaikan apa yang ia temukan dalam realitas eksternal, ia mengambil bentuk “Zayd” dan “berdiri” dari ingatannya sebagai dua konsep yang berbeda dan menggabungkannya menjadi satu kesatuan dengan satu wujud. Inilah yang disebut sebagai penilaian, yang digambarkan sebagai tindakan jiwa. Jiwa menceritakan realitas eksternal seperti adanya. Oleh karena itu, penilaian adalah tindakan jiwa dan, pada saat yang sama, forma mental yang mewakili sesuatu di luar dirinya sendiri. Jika penilaian adalah konsepsi yang diabstraksi dari luar, maka proposisi tidak akan membentuk pernyataan lengkap yang tidak perlu ditambahkan

⁸⁷ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba’i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 124

apapun, seperti dalam setiap bagian dari proposisi hipotetis. Jika penilaian adalah konsep yang diformulasikan oleh jiwa tanpa mengacu pada realitas eksternal, maka ia tidak akan menceritakan realitas eksternal. *Ketiga, taṣdīq* bersandar pada konsepsi subyek dan predikat. Maka itu, tidak ada *taṣdīq* kecuali dari konsepsi (*taṣawwur*).⁸⁸

7. Badihi dan Nazari

Dalam pandangan Ṭabāṭabā'ī, ilmu huṣūlī dibagi menjadi *badīhī* (ilmu yang jelas dengan dirinya sendiri) dan *naẓarī* (ilmu spekulatif). Sesuatu dikatakan sebagai *badīhī* jika tidak memerlukan pemikiran dan penalaran spekulatif (*naẓar*) untuk membentuk konsepnya atau untuk membuat penilaian tentangnya, misalnya konsep “sesuatu, satu, dan sebagainya,” atau pernyataan seperti “Keseluruhan lebih besar daripada bagian” atau “empat adalah nomor genap.” Ilmu *naẓarī* “spekulatif” adalah yang bergantung pada usaha reflektif, seperti konsepsi tentang kudititas manusia dan kuda, atau pernyataan seperti, “tiga sudut segitiga sama dengan dua sudut siku-siku,” atau “manusia memiliki jiwa yang immaterial.”⁸⁹

Dengan teliti, Ṭabāṭabā'ī merumuskan bahwa ilmu spekulatif berakhir pada ilmu *badīhī*. Ilmu spekulatif menjadi jelas dengan ilmu *badīhī*. Jika tidak, masalah akan mengarah pada regresi tak terbatas, dan tidak memberikan ilmu, seperti yang dijelaskan dalam logika. Pernyataan yang eksplisit, seperti yang dijelaskan dalam logika, ada banyak, dan yang paling utama adalah yang disebut proposisi eksplisit dasar (*awwaliyyāt*), yang merupakan proposisi yang untuk mendukungnya, hanya konsepsi subjek dan predikat sudah cukup, misalnya pernyataan seperti “keseluruhan lebih besar daripada bagian” dan “sesuatu tidak bisa dinegasikan dari dirinya sendiri.” Yang paling utama dari proposisi eksplisit dasar adalah prinsip kontradiksi, yang merupakan proposisi disjungtif yang benar: Salah

⁸⁸ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 124-125

⁸⁹ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 124-125

satu dari proposisi afirmasi atau negasi dari suatu proposisi adalah benar. Oleh karena itu, pernyataan “keseluruhan lebih besar daripada bagian” memberikan pengetahuan hanya jika kontradiksinya, yaitu “keseluruhan bukan lebih besar daripada bagian,” adalah salah.⁹⁰

8. Hakiki dan I'tibari

Hal yang tidak kalah pentingnya, Ṭabāṭabā'ī juga menyatakan bahwa ilmu *huṣūlī* dibagi menjadi *haqīqī* dan *i'tibārī*. Istilah *haqīqī* merujuk pada konsep-konsep yang, ketika ada pada wujud eksternal maka ada dengan sifat-sifat eksternal, dan ketika ada dalam pikiran maka tidak ada sifat-sifat eksternal tersebut. Konsep-konsep seperti itu berkaitan dengan kuintitas (*māhiyyah*). Berlawanan dengan hal tersebut adalah konsep-konsep yang dinyatakan dengan istilah *i'tibārī*. Ini merujuk baik pada konsep-konsep yang mode (*haytsiyyah*) referensinya adalah eksternalitas saja, seperti “wujud dan karakteristik nyata seperti “satu, aktual, dan sebagainya.” Yang dirujuk oleh konsep-konsep tersebut tidak masuk ke dalam pikiran, karena jika tidak, itu akan menjadi *inqilāb* (perubahan tanpa sebab) . Atau itu merujuk pada konsep-konsep yang mode referensinya adalah mental, seperti konsep “universal, genus, dan species,” yang tidak ditemukan pada realitas eksternal, karena jika tidak, itu akan menjadi *inqilāb* (perubahan tanpa sebab).⁹¹

Menurut Ṭabāṭabā'ī, konsep-konsep yang disebut *i'tibārī* diformulasikan oleh pikiran melalui jenis usaha kontemplatif dan diterapkan pada referensinya, meskipun tidak dalam cara kuintitas yang diterapkan pada individu-individunya dan diambil dalam batasannya. Dari apa yang telah disebutkan, *pertama*, menjadi jelas bahwa konsep-konsep yang dijadikan predikat pada wujud wajib dan wujud kontingen, seperti wujud dan hidup adalah *i'tibārī*; jika tidak, wujud wajib akan memiliki *māhiyyah*. *Kedua*, konsep-konsep yang dijadikan predikat pada lebih dari satu kategori, seperti gerakan,

⁹⁰ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 125

⁹¹ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 126

adalah *i'tibārī*; jika tidak, konsep-konsep itu akan masuk dalam dua genus atau lebih, dan itu tidak dapat diterima. *Ketiga*, konsep-konsep *i'tibārī* tidak memiliki *had* (yaitu, genus dan species), dan konsep-konsep tidak diambil dalam batasan *māhiyyah* tertentu.⁹²

Ṭabāṭabā'ī menekankan bahwa penting untuk dicatat bahwa ada makna lain dari istilah *i'tibārī* yang tidak relevan untuk pembahasan ini, Salah satunya adalah makna *i'tibārī* yang berlawanan dengan *aṣīl* (fundamental), seperti *māhiyyah* yang berlawanan dengan wujud. *Kedua*, makna lain dari *i'tibārī* adalah ketika *i'tibārī* digunakan untuk sesuatu yang tidak memiliki wujud independen, berlawanan dengan sesuatu yang ada secara independen, seperti relasi yang ada karena adanya dua sisi, sebagai lawan dari substansi, yang ada dengan sendirinya. *Ketiga*, makna lain dari *i'tibārī* adalah yang dijadikan predikat pada subjek dalam arti kiasan dan metaforis dengan tujuan praktis, seperti penggunaan kata “kepala” pada Zayd sebagai seseorang yang hubungannya dengan kaumnya, seperti hubungan kepala dengan tubuh, karena dia mengelola urusan mereka, menyelesaikan masalah mereka, dan menugaskan kepada setiap orang tugas dan tanggung jawab khususnya.⁹³

9. Yang Memberikan Forma-forma Ilmu

Ṭabāṭabā'ī memiliki gagasan yang unik dalam topik ini. Menurutnya, mengenai forma-forma intelek universal, maka yang memberikan forma-forma itu, atau yang mengeluarkannya buat manusia, misalnya, dari potensialitas ke aktualitas, adalah akal yang bersifat immaterial. Akal ini memiliki semua forma-forma intelek universal. Itu karena, seperti yang telah kita lihat, forma-forma ini merupakan ilmu yang bersifat immaterial. Selain itu, berdasarkan universalitasnya, forma-forma ini bisa untuk dikorespondensikan pada berbagai objek, sedangkan segala sesuatu yang terpatri dalam materi adalah individu yang tidak bisa dikorespondensikan pada

⁹² Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 126

⁹³ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 126

banyak objek. Oleh karena itu, forma intelek bersifat immaterial, maka pelakunya, agen yang memberikan forma-forma tersebut, adalah bersifat immaterial. Hal ini karena entitas materi memiliki eksistensi yang lemah dan tidak mampu menghasilkan sesuatu yang memiliki eksistensi yang lebih kuat. Selain itu, tindakan materi dikondisikan oleh konfigurasi fisik tertentu (*wadh'*), sementara entitas yang bersifat immaterial tidak memiliki posisi atau lokasi fisik.⁹⁴

Ṭabāṭabā'ī menambahkan bahwa sumber yang bersifat immaterial ini bukanlah jiwa itu sendiri, yang memahami forma-forma ilmu yang bersifat immaterial ini, karena jiwa masih dalam potensialitasnya terhadap bentuk-bentuk ini dan modusnya bersifat pasif, bukan aktif. Adalah tidak mungkin bahwa sesuatu yang berada dalam potensialitas dapat dengan sendirinya melakukan transisi dari potensialitas ke aktualitas. Oleh karena itu, sumber forma intelek adalah substansi intelek yang bersifat immaterial, yang memiliki semua forma intelek universal dalam bentuk *ilm ijmālī* (ilmu yang non-diferensiasi). Jiwa yang menyatu dengannya untuk memahami sesuai dengan kapasitas khususnya. Dengan demikian, sumber itu memberikan forma-forma intelek pada jiwa sesuai kapasitasnya untuk menerima forma-forma intelek.⁹⁵

Dari penjelasan Ṭabāṭabā'ī sebelumnya, maka bisa disimpulkan bahwa yang memberikan forma-forma ilmu yang bersifat partikular adalah substansi *mitsālī* yang bersifat immaterial, yang memiliki semua forma-forma imaginal yang partikular dalam bentuk *ilm ijmālī* (ilmu yang non-diferensiasi). Jiwa yang menyatu dengannya untuk memahami sesuai dengan kapasitas khususnya.⁹⁶

⁹⁴ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 122

⁹⁵ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 123

⁹⁶ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 123

10. Macam-macam *Ta'aqul* (inteleksi)

Ṭabāṭabā'ī mengatakan bahwa ada tiga macam inteleksi, yaitu:⁹⁷

- a. Pertama, *potensi intelek* (*al-'aql bi al-quwwah*), di mana 'intelek' (akal) tidak ada sesuatu pun dari obyek yang diinteleksi (*ma'qūlāt*) secara aktual, dan tidak memiliki satu pun dari dari obyek yang diinteleksi (*ma'qūlāt*) secara aktual karena jiwa kosong (tidak memiliki) semua obyek yang diinteleksi (*ma'qūlāt*).
- b. Kedua, intelek ('*aql*) menginteleksi satu atau banyak obyek yang diinteleksi (*ma'qūlāt*) dalam tindakan membedakan satu sama lain, dan menyusunnya secara teratur. Ini disebut *al-'aql at-tafṣīlī* (*detailed intellection*).
- c. Ketiga, intelek menginteleksi banyak obyek yang diinteleksi (*ma'qūlāt*) secara aktual tanpa membedakannya satu sama lain. Ini adalah bentuk '*aql basīth ijmālī* (intelek sederhana dan tidak terdiferensiasi) di mana semua yang ada secara detail terkandung padanya. Contohnya, ketika Anda ditanya tentang beberapa masalah yang Anda ketahui maka jawabannya segera muncul di benak Anda. Pada saat pertama Anda memiliki jawaban di mana Anda benar-benar mengetahui semuanya dengan pasti tetapi belum ada pemilahan dan perincian satu sama lainnya. Pemilahan dan perincian datang hanya dalam proses menjawab, seolah-olah Anda memiliki sumber dari mana rincian jawaban mengalir keluar. Akal semacam ini disebut '*aql ijmālī* (*non-differentiated intellection*, intelek yang tidak terbedakan).

⁹⁷ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'ī, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 121

11. Tingkatan-tingkatan Akal

Di sisi lain, Ṭabāṭabā'ī juga menjelaskan bahwa ada empat tingkatan akal, yaitu:⁹⁸

- a. Pertama, keberadaannya dalam keadaan potensial jika dinisbahkan dengan semua obyek yang diinteleksi (*ma'qūlāt*). Ia disebut *al-'aql al-hayūlānī* (*material intellect*, intelek material) karena keserupaannya dengan materi utama (*hayūlā*) dalam akal kosong obyek yang diinteleksi (*ma'qūlāt*) dan *al-hayūlā* dalam keberadaannya secara potensinya jika dinisbahkan dengan semua *ṣuwar* (bentuk).
- b. Kedua, *al-'aql bi al-malakah* (*intellect by proficiency*, akal dengan keahlian) yang merupakan bidang di mana ia menginteleksi *badīhiyyah* (yang terbukti dengan sendirinya), baik berupa *tasawwūrāt* (*concepts*, konsep-konsep) maupun *taṣdīqāt* (*judgements*, penilaian), karena ilmu yang berkaitan dengan *badīhiyyah* (hal-hal yang terbukti dengan sendirinya) lebih dahulu daripada ilmu yang berkaitan dengan *naẓariyyat* (hal-hal spekulatif, *speculative matters*).
- c. Ketiga, *'aql bi al-fi'l* (*intellect in act*, intelek dalam tindakan), yaitu intelek berhubungan dengan *naẓariyyat* (hal-hal spekulatif, *speculative matters*) melalui mediasi *badīhiyyah* (yang terbukti dengan sendirinya), baik berupa *tasawwūrāt* (*concepts*, konsep-konsep) maupun *taṣdīqāt* (*judgements*, penilaian), meskipun beberapa di antaranya didasarkan pada yang lain.
- d. *Keempat*, akalinya terhadap semua yang didapatkan dari *ma'qūlāt badīhiyyah* (obyek yang jelas dengan sendirinya) dan *ma'qūlāt naẓariyyat* (hal-hal spekulatif) sesuai dengan realitas alam eksistensi yang lebih tinggi dan lebih rendah dengan menghadirkannya

⁹⁸ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 122

semuanya dan menyadari keberadaannya secara aktual. Dengan demikian, ia menjadi ‘alam yang mengetahui’ sesuai dengan dunia luar, dan ini disebut sebagai *al-'aql al-mustafād* (*acquired intellect*, intelek yang diperoleh).

12. Keimmaterian Aqil (Subjek yang Mengetahui)

Lebih lanjut, Ṭabāṭabā’ī memaparkan bahwa obyek yang diketahui (*ma'lūm*) yang diperoleh melalui ilmu *huṣūlī* dapat dibagi menjadi dua jenis, yaitu *ma'lūm bi adz-adzāt* (objek yang diketahui secara esensial atau dirinya sendiri) dan *ma'lūm bi al-'ardh* (objek yang diketahui secara aksiden). *Ma'lūm bi adz-adzāt* (objek yang diketahui secara esensial atau dirinya sendiri) adalah forma yang dihasilkan oleh dirinya sendiri pada sisi ‘*ālim* (subyek yang mengetahui). Sedangkan *ma'lūm bi al-'ardh* (objek yang diketahui secara aksiden adalah objek eksternal yang direpresentasikan oleh forma ilmiah (*ṣūrah 'ilmiyyah*). Ini disebut sebagai *ma'lūm bi al-'ardh* (objek yang diketahui secara aksiden atau objek yang diketahui secara majāz (*ma'lūm bi al-majāz*) karena penyatuannya dengan *ma'lūm bi adz-adzāt* (objek yang diketahui secara esensial atau dirinya sendiri).⁹⁹

Bagi Ṭabāṭabā’ī, setiap obyek yang diketahui bersifat immaterial sebagaimana setiap ‘*ālim* (setiap subyek yang mengetahui) bersifat immaterial. Oleh karena itu, konsep-konsep yang tampak pada daya intelektual, yang didapatkan secara huṣuli juga memiliki aktualitas yang bersifat immaterial. Ia pada hakikatnya lebih kuat secara eksistensial daripada *nafs 'āqilah* (jiwa yang memiliki kemampuan intelektual) yang menyempurna dengannya. Oleh karena itu, sebenarnya, konsep-konsep itu adalah entitas immaterial yang tampak dengan wujud eksternalnya pada *nafs 'ālimah* (jiwa yang mengetahui), sehingga jiwa bersatu dengan konsep-konsep tersebut jika ia adalah forma-forma substansi dan tampak dengan lokus-

⁹⁹ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba’i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 129-130

lokusnya yang disifatkan dengan jika ia adalah aksiden. Namun, karena kita terhubung dengan sarana organ sensorik, kita membayangkan bahwa konsep-konsep itu dari forma-forma yang bersandar pada materi-materinya yang kita abstraksikan dari materi tanpa efek-efek materi yang dimilikinya dalam keadaan materi, sehingga konsep-konsep itu menjadi entitas-entitas mental yang mewakili objek-objek eksternal tanpa membawa sifat-sifat eksternal mereka. Dari kajian ini, menjadi jelas bahwa ilmu *huṣūlī*, pada kenyataannya, adalah ilmu *hudhūrī*. Selain itu, menjadi jelas bahwa akal yang bersifat immaterial tidak memiliki ilmu *huṣūlī* karena terpisah secara total dari materi, secara esensial maupun aktual.¹⁰⁰

13. Setiap Entitas yang Bersifat Immaterial adalah Intelek

Perlu diketahui pandangan Tabataba'i tentang pembahasan ini. Dia mendeskripsikan alasannya bahwa pernyataan di atas disebabkan karena segala sesuatu yang secara esensial dan sepenuhnya bersifat immaterial (*mujarrad tām dzātan*) tidak memiliki kaitan dengan potensialitas. Oleh karena itu, esensi(dzāt)nya yang bersifat immaterial hadir dan ada bagi dirinya sendiri. Hal ini demikian karena yang dimaksud dengan ilmu adalah hadirnya sesuatu pada sesuatu lain dalam pengertian yang disebutkan sebelumnya. Ini berkaitan dengan ilmunya tentang dirinya sendiri. Mengenai ilmunya tentang entitas selain dirinya sendiri, itu mungkin baginya, berdasarkan esensialitasnya yang bersifat immaterial, untuk mengetahui setiap entitas immaterial yang bisa diketahui; dan bagi entitas yang bersifat immaterial, secara aktual ia adalah '*āqil* terhadap setiap entitas immaterial, sebagaimana setiap entitas immaterial adalah *ma'qūl* (yang dapat diinteleksi) secara aktual dan juga adalah '*aql* (akal) secara aktual.¹⁰¹

Bagi Tabataba'i, jika dikatakan bahwa ini menyiratkan bahwa jiwa manusia adalah '*āqil* mengetahui setiap *ma'qūl* karena

¹⁰⁰ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 130

¹⁰¹ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 130

keimmateriannya. Jawabannya adalah bahwa jiwa secara esensial bersifat immaterial, bukan secara aktual; berdasarkan esensialitasnya yang bersifat immaterial, ia mengetahui esensinya sendiri secara aktual, tetapi inteleksinya secara aktual meniscayakan ia keluar dari potensialitas ke aktualitas secara berangsur-angsur sesuai dengan kapasitasnya yang beragam. Ketika jiwa mencapai kesempurnaan yang bersifat immaterial dan tidak lagi terpaku pada aturan fungsi tubuh, maka jiwa mengetahui semua yang ilmu dalam bentuk *'ilm ijmālī* (ilmu non-differensiasi), dan menjadi intelek yang diperoleh secara aktual (*'aql mustafād bi al-fi'l*). Jelas bahwa argumen ini berlaku untuk esensi bersifat immaterial substansial yang wujudnya bagi dirinya sendiri. Adapun aksiden-aksidennya yang wujudnya bagi selainnya maka tidak demikian.¹⁰²

14. Ilmu Hudhuri

Pada akhirnya, Ṭabāṭabā'ī juga membahas ilmu *hudhūrī*. Baginya, ilmu *hudhūrī* tidak hanya khusus pada ilmu sesuatu pada dirinya sendiri. Sebelumnya dikatakan bahwa substansi bersifat immaterial hadir bagi dirinya sendiri berdasarkan sifat immaterialitas dan aktualitasnya. Namun, apakah ilmu *hudhūrī* terbatas pada ilmu sesuatu pada dirinya sendiri atau lebih umum? Atau apakah termasuk ilmu penyebab tentang akibatnya dan sebaliknya, jika keduanya bersifat immaterial? Peripatetik memilih pandangan pertama, sedangkan iluminasi memilih pandangan kedua, yang merupakan yang benar.¹⁰³

Hal ini demikian karena wujud akibat bergantung pada wujud penyebab, dan bersandar padanya. Itu tidak independen dari penyebab. Oleh karena itu, jika penyebab dan akibat bersifat immaterial, akibat hadir dengan seluruh keberadaannya bagi penyebab, tanpa ada perantara di antara keduanya. Ini diketahui dengan segera oleh penyebab secara ilmu *hudhūrī*. Demikian pula,

¹⁰² Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 130 -131

¹⁰³ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 131

ketika penyebab dan akibat bersifat immaterial, penyebab hadir dengan wujudnya bagi akibatnya, yang bersandar pada sebab, sementara wujud sebab itu mandiri, dan tidak ada perantara yang memisahkan keduanya. Oleh karena itu, sebab diketahui oleh akibatnya secara ilmu hudhūrī.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 131-132

BAB IV

ANALISIS PEMIKIRAN TABĀTABĀ'Ī TENTANG SUMBER PENGETAHUAN

A. Analisis Pengetahuan A Priori dan A Posteriori dengan Ilmu Badihi dan Ilmu Nazari

Perlu diketahui bahwa pengetahuan *a posteriori*, umumnya dianggap bergantung pada pengalaman sensorik atau perseptual, posisinya berada di lapisan terbawah hierarki. Adapun pengetahuan *a priori* dianggap tidak bergantung pada pengalaman tersebut dan berasal dari proses intelektual murni, seperti “*pure reason*” atau “*pure understanding*.” Pengetahuan tentang kebenaran matematis dan logis dianggap sebagai standar pengetahuan *a priori*, sedangkan pengetahuan tentang keberadaan objek fisik sebagai standar pengetahuan *a posteriori*.

Lebih lanjut perlu ditegaskan bahwa tugas besar dalam menjelaskan pengetahuan *a priori* adalah menjelaskan proses intelektual murni yang relevan dan bagaimana hal itu berkontribusi pada pengetahuan *non-empiris*. Berbeda halnya dengan pengetahuan *a posteriori*, tugas yang setara untuk pengetahuan *a posteriori* adalah menjelaskan pengalaman sensorik atau perseptual dan kontribusinya pada pengetahuan empiris.

Yang menjadi acuan para epistemolog bahwa mereka telah mencari penjelasan tentang pengetahuan proposisional secara umum. Pandangan tradisional menyatakan bahwa pengetahuan proposisional memiliki tiga komponen yang diperlukan, yaitu pembenaran, kebenaran, dan keyakinan. Ini dikenal sebagai analisis standar atau definisi tiga bagian.

Namun, jika ditinjau dalam pandangan Ṭabāṭabā'ī, dia membagi ilmu huṣūlī menjadi ilmu *badīhī* (ilmu yang jelas dengan dirinya sendiri) dan ilmu *nazarī* (ilmu spekulatif). Bagi Ṭabāṭabā'ī, ilmu *nazarī* berakhir pada ilmu *badīhī*, yang menjadi jelas dengan sendirinya. Untuk mendukung ilmu *badīhī*, terdapat proposisi

eksplisit dasar, seperti prinsip kontradiksi, yang memberikan pengetahuan jika kontradiksinya tidak benar.¹⁰⁵

Maksudnya, ada hubungan antara ilmu spekulatif dan ilmu *badīhī*. Ilmu *naẓari* (spekulatif) bergantung pada pemikiran reflektif, mencapai pemahaman yang jelas dengan ilmu *badīhī*, yaitu ilmu yang jelas dengan sendirinya. Jika tidak terdapat keterkaitan antara keduanya, maka akan muncul masalah regresi tak terbatas yang dapat mengakibatkan ketidakmungkinan memperoleh pengetahuan, sesuai dengan prinsip-prinsip logika.

Tabataba'i menambahkan bahwa pernyataan eksplisit, seperti yang dijabarkan dalam logika, memiliki peran yang urgen dalam membentuk pengetahuan. Proposisi eksplisit dasar (*awwaliyyāt*) adalah proposisi yang hanya memerlukan konsepsi subjek dan predikat untuk mendukungnya. Contohnya, pernyataan seperti “keseluruhan lebih besar daripada bagian” atau “sesuatu tidak bisa dinegasikan dari dirinya sendiri.” Pentingnya proposisi eksplisit dasar terletak pada prinsip kontradiksi, di mana salah satu dari afirmasi atau negasi suatu proposisi harus benar. Dengan demikian, pernyataan “keseluruhan lebih besar daripada bagian” memberikan pengetahuan jika kontradiksinya, yaitu “keseluruhan bukan lebih besar daripada bagian,” dianggap salah.¹⁰⁶

B. Analisis Makna Universal

Dalam pandangan Ṭabāṭabā'ī, ilmu “universal” merujuk pada ilmu yang tidak berubah meskipun terjadi perubahan “objek yang diketahui secara aksiden” (*al-ma'lūm bi al-'arad*). Sebagai contoh, bentuk bangunan yang dibayangkan oleh seorang kontraktor tetap tidak berubah sebelum membanguin, selama membanguin, dan setelah membanguin, meskipun bangunan tersebut sekarang ini mungkin telah roboh. Ilmu ini disebut “ilmu sebelum keberagaman” (*'ilrn mā qabl al-katsrah*). Ilmu yang diperoleh melalui penyebab universal termasuk

¹⁰⁵ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 124-125

¹⁰⁶ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 125

dalam kategori ini, seperti ilmu seorang ahli astronomi tentang gerhana bulan yang akan terjadi pada waktu tertentu selama periode tertentu. Bagi Ṭabāṭabā'ī, ilmu ini tetap tidak berubah sebelum, selama, dan setelah gerhana.¹⁰⁷

Di sisi lain, ilmu partikular merujuk pada ilmu yang berubah seiring perubahan “objek yang diketahui secara aksiden” (*al-ma'lūm bi al-'arad*). Contohnya adalah ilmu yang kita peroleh saat kita melihat gerakan Zayd; ketika Zayd berhenti bergerak, forma ilmu tentang Zayd berubah dari gerakan menjadi diam. Jenis ilmu ini disebut “ilmu setelah keberagaman” (*'ilm mā ba'da al-katsrah*). Menurut Ṭabāṭabā'ī, perubahan tidak terjadi kecuali dengan potensialitas sebelumnya yang dibawa oleh materi. Namun, perlu dipahami bahwa ilmu tentang perubahan berbeda dengan perubahan ilmu itu sendiri, dan objek yang mengalami perubahan tetap dalam perubahannya.¹⁰⁸

Dalam konteks yang berbeda, Ṭabāṭabā'ī mengemukakan bahwa ilmu partikular bersifat materi, bukan immaterial. Namun, ia menjawab bahwa ilmu tentang perubahan berbeda dengan perubahan itu sendiri, dan ilmu hadir pada subyek yang mengetahui dari sudut pandang ketetapanannya, bukan dari sudut pandang perubahannya. Ini diajukan sebagai kontras terhadap pandangan yang menyatakan bahwa ilmu hadirnya sesuatu pada sesuatu yang lain.

Sementara dalam teori realis dan konseptualis tentang universal dianggap bertentangan. Realisme menganggap universal bersifat nonmental atau independen dari pikiran, sedangkan konseptualisme menganggap mereka bersifat mental atau bergantung pada pikiran. Bagi realis, universal ada dalam diri mereka sendiri dan akan ada bahkan tanpa adanya pikiran yang menyadarinya. Namun, bagi konseptualis, universal ada di dalam pikiran secara pribadi, dan jika tidak ada pikiran, tidak akan ada universal. Paragraf tersebut menyatakan bahwa antitesis antara kedua teori ini tidak sejelas seperti

¹⁰⁷ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 120

¹⁰⁸ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 120

yang sering dijelaskan. Plato dan Aristoteles dianggap sebagai dua versi utama dari realisme, walaupun mereka berbeda dalam sifat eksistensi dan status yang mereka yakini dimiliki oleh universal.¹⁰⁹

C. Analisis Sumber Pengetahuan

Sebagaimana diketahui ada enam prinsip yang dianggap sebagai sumber pengetahuan dalam filsafat ilmu, yaitu:

a. Prinsip-prinsip Utama (*al-Awwaliyyāt* atau *Principalities*)

Ini merupakan proposisi dasar yang bisa dibenarkan secara logis dengan memahami subjek dan predikat. Contohnya, prinsip bahwa “Keseluruhan lebih besar daripada bagian” atau “Dua hal yang bertentangan tidak bisa ada bersama.” Perlu diketahui bahwa kekuatan proposisi ini sejalan dengan pemahaman kita tentang subjek dan predikat.

b. Obyek-obyek yang diindera (*al-Mahsūsāt* atau *Sensible Objects*)

Ini meliputi proposisi yang kita dapatkan melalui indera, baik indera fisik, seperti pendengaran atau penglihatan, maupun indera batin seperti kesadaran diri. Adapun contoh dalam proposisi ini adalah pernyataan, seperti “Saya ini haus” atau “Saya ini pusing memikirkan skripsi.”

c. Obyek-obyek yang Dieksperimen (*al-Mujarrabāt*)

Tentu, ini melibatkan ide-ide yang dihasilkan melalui eksperimen dan pengamatan, sehingga menghasilkan hukum-hukum yang jelas. Misalnya, pernyataan bahwa “Setiap logam memuai jika dipanaskan,” pernyataan ini diperoleh dari pengalaman dan percobaan.

d. Obyek-obyek *Mutāwatir* (*al-Mutawātirāt*)

Ini berkaitan dengan ide-ide yang diyakini pasti karena informasi yang diberikan oleh banyak orang, sehingga dianggap sulit bagi mereka untuk berdusta atau salah. Contohnya adalah keyakinan bahwa “Taurat diturunkan kepada Nabi Musa,” karena

¹⁰⁹John C. Bigelow, Universals dalam *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy* (ed. Edward Craig)..., h. 1031-1032

banyaknya sumber yang memperkuat informasi tersebut sehingga kita percaya akan hal tersebut.

e. *Obyek-obyek yang Intuitif (al-Hadsyyāt)*

Ini melibatkan ide-ide yang dibuat oleh akal dengan bantuan intuisi jiwa yang kuat, sehingga tidak menimbulkan keraguan dan menghasilkan keyakinan. Misalnya, pernyataan bahwa “cahaya bulan didapatkan dari cahaya matahari” berdasarkan pada pemahaman kondisi berbeda dekat atau jauh dari matahari.

f. *Obyek-obyek yang Inheren (al-Fithriyyāt atau Inherent Objects)*

Ini merupakan proposisi yang tidak dapat dibenarkan langsung oleh akal hanya dengan konsepsi subjek dan predikat, tetapi memerlukan perantara. Contohnya, proposisi “Tiga itu seperdua dari enam” memerlukan pemahaman tentang hubungan inheren antara angka-angka tersebut.¹¹⁰

Adapun pemikiran Ṭabāṭabā’ī tentang ilmu dan forma-forma intelek universal bisa dijelaskan dengan argumentasi. Menurutnya, akal yang bersifat immaterial adalah yang memberikan kita pengetahuan mengenai ide-ide umum atau intelek universal. Akal ini tampak menyimpan semua ide-ide ini yang bersifat immaterial. Ide-ide ini bisa berkaitan dengan berbagai objek karena sifatnya yang universal, sedangkan benda-benda yang berada dalam materi hanya bisa berkaitan dengan satu objek saja dan tidak bisa berkorespondensi dengan banyak objek.¹¹¹

Selanjutnya, Ṭabāṭabā’ī menyatakan bahwa sumber yang memberikan ide-ide atau forma-forma tersebut bukanlah jiwa kita sendiri. Meskipun jiwa kita memahami ide-ide ini, jiwa masih dalam keadaan potensial dan pasif. Artinya, jiwa tidak dapat secara otomatis berubah dari potensialitas ke aktualitas. Oleh karena itu, sumber ide-ide ini adalah *jawhar aqlî* (substansi intelek) yang bersifat immaterial. Substansi ini memiliki semua ide universal dalam bentuk pengetahuan

¹¹⁰ Ikhlas Budiman, Ilmu Huṣūlî dan Ilmu Hudhūrî dalam Filsafat Islam dalam *Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Islam, Bayan, ...*, hal. 83-84.

¹¹¹ Sayyid Muhammad Husayn Tabataba’î, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 123

yang tidak berbeda-beda. Jiwa kita, yang menyatu dengannya, dapat memahami ide-ide ini sesuai dengan kapasitasnya.¹¹²

Dari penjelasan tersebut, kita dapat menyimpulkan bahwa substansi *mitsālī* yang bersifat immaterial adalah substansi yang memberikan kita pengetahuan tentang ide-ide partikular atau spesifik. Substansi ini memiliki semua ide imaginal yang bersifat partikular. Jiwa kita, yang terhubung dengannya, bisa memahami ide-ide ini sesuai dengan kemampuan khususnya.¹¹³

¹¹²Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 123

¹¹³Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *The Elements of Islamic Metaphysics*, hal. 123

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari penelitian ini, penulis menyimpulkan bahwa Tabataba'i menerima adanya *jawhar aqli* (substansi intelek) yang bersifat immaterial. Substansi ini memiliki semua forma dan ide universal dalam bentuk *'ilmu ijmal* (ilmu yang tidak terbedakan). Jiwa manusia menyatu dengan substansi intelek, sehingga dapat memahami ide-ide ini sesuai dengan kapasitasnya. Bagi Tabataba'i, akal yang bersifat immaterial adalah yang memberikan pengetahuan pada manusia mengenai forma-forma dan ide-ide umum. *Jawhar aqli* (substansi intelek) ini menyimpan semua *forma-forma* atau ide-ide ini yang bersifat immaterial. *Forma-forma* atau Ide-ide ini bisa berkaitan dengan berbagai objek karena sifatnya yang universal, sedangkan benda-benda yang berada dalam materi hanya bisa berkaitan dengan satu objek saja dan tidak bisa berkorespondensi dengan banyak objek.

Dari penjelasan ini juga, peneliti menyimpulkan pandangan Tabataba'i bahwa substansi *mitsali* yang bersifat immaterial merupakan substansi yang memberikan kita pengetahuan tentang forma-forma atau ide-ide partikular atau spesifik. Substansi ini memiliki semua forma atau ide imaginal yang bersifat partikular. Jiwa kita, yang terhubung dengannya, bisa mengetahui forma-forma atau ide-ide ini sesuai dengan kemampuan khususnya.

B. Saran

Bagi penulis, pandangan Tabataba'i ini sangat argumentatif terutama dalam menjelaskan konsep ilmu. Harapan peneliti supaya gagasan Tabataba'i bisa dipahami secara detail, maka perlu kiranya peneliti selanjutnya bisa mengeksplor beberapa buku Tabataba'i lainnya. Dengan demikian, penelitian selanjutnya bisa melengkapi penelitian ini.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- Adian, Donny Gahral. Akhyar Yusuf Lubis. *Pengantar Filsafat Ilmu Pengetahuan: Dari David Hume Sampai Thomas Kuhn*. Depok: Koekoesan. 2011.
- Ahmad, Zaid. *The Epistemology of Ibn Khaldun*. New York: Routledge Curzon. 2003.
- Audi, Robert. *Epistemology: a contemporary introduction to the theory of knowledge*. New York: Routledge. 2011.
- *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- Barnett, Brian C. *Analisis atas Pengetahuan dalam Pengantar Filsafat: Epistemologi* diterjemahkan dari Introduction of Philosophy: Epistemology oleh Taufiqurrahman. Yogyakarta: Antinomi. 2022.
- Bigelow, John C. Universals dalam *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy* (ed. Edward Craig) (New York, Routledge, 2005).
- Bonjour, Laurence, Coherence Theory of Knowledge And Justification dalam *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy* (ed. Edward Craig) (New York, Routledge, 2005).
- Crumley, Jack, *An introduction to Epistemology*, Toronto: Broadview Press, 2009
- Gerson, Lloyd P. *Ancient Epistemology*. New York: Cambridge University Press. 2009.
- Kasstoff, Louis. *Pengantar Filsafat*. Diterjemahkan oleh S. Sumargono. Yogyakarta: Tiara Wacana. 1996.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Badung: Remaja Rosda Karya. 2010.

- Rakova, Marina. *Philosophy of Mind*, (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2006).
- Rescher, Nicholas. *Epistemology : an introduction to the theory of knowledge*. Albany: State University of New York. 2003.
- Sangeetha, K.S. Sumber Pengetahuan: *Rasionalisme, Empirisme, dan Sintesis Kantian, dalam Pengantar Filsafat Epistemologi*. Diterjemahkan oleh Taufiqurrahman. Yogyakarta: Penerbit Antinomi. 2022.
- Sudarminta, J. *Epistemologi Dasar Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Jakarta: Kanisius. 2018.
- Tabataba'i , Sayyid Muhammad Husayn. *The Elements of Islamic Metaphysics* diterjemahkan dari *Bidayat al-Hikmah* oleh Sayyid 'Ali Quli Qara'i. London: ICAS. 2003.
- Yazdi, Prof. M.T Mishbah. *Buku Daras Filsafat Islam*. Jakarta: Shadra Press. 2010.
- *Buku Daras Filsafat Islam: Orientasi ke Filsafat Islam Kontemporer*. Diterjemahkan oleh Musa Kazhim dan Saleh Bagir. Jakarta: Shadra Press. 2010.

Jurnal

- Budiman, Ikhlas. *Ilmu Huşuli dan Ilmu Hudhuri dalam Filsafat Islam dalam Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Islam, Bayan*. Vol. IV. No. 3. 2015
- Irawan, Bambang. *Intuisi Sebagai Sumber Pengetahuan: Tinjauan terhadap Pandangan Filosof Islam*. dalam *Jurnal Theologia*, Vol. 25, No. 1
- Qutub, Sayid. *Sumber-Sumber Ilmu Pengetahuan dalam Al-Quran dan Hadits*, dalam *Jurnal Humaniora*, vol. 2. no. 2. 2011
- Vera, Susanti, R. Yuli A. Hambali. *Aliran. Rasionalisme dan Empirisme dalam Kerangka Ilmu Pengetahuan dalam Jurnal Peneleitian Ilmu Ushuluddin*, Vol. 1. No. 2 2021

Website

Abu al-Qassim Razzaqi, *An Introduction to the al-Mizan*, www. quran.org,
17 Juli 2012.

[https://web.archive.org/web/20080101134831/http://www.quran.org.uk/arti
cles/ieb_quran_almizan.htm](https://web.archive.org/web/20080101134831/http://www.quran.org.uk/articles/ieb_quran_almizan.htm),