

SKRIPSI

**FUNDASIONALISME: ANALISIS MASALAH REGRESI
PENGETAHUAN PERSPEKTIF MUHAMMAD HUSSEIN
ṬABĀṬABĀĪ**

Disusun Oleh:

ACHMAD MUSTIKA

NIM:

15.4.1.211.001

Pembimbing:

BASRIR HAMDANI Ph.D

Diajukan Kepada STAI Sadra Untuk Memenuhi Syarat Memperoleh Gelar
Sarjana Agama

**PROGRAM STUDI AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM (STAI) SADRA
JAKARTA
TAHUN 2021**

LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI

Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam

Skripsi ini disusun oleh:

Nama: Achmad Mustika

NIM/NIMKO: 15. 4. 1. 211. 001/6972020115024


Judul:

Fundasionalisme: Analisis Masalah Regresi Pengetahuan Perspektif


Muhammad Hussein Ṭabāṭabāī

Telah disahkan oleh dewan sidang Skripsi:

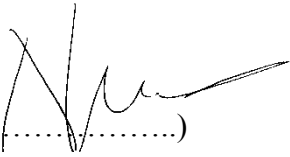
Dr. Kholid Al Walid
(Ketua Sidang Skripsi)

Date 31 Maret 2022 (..........)

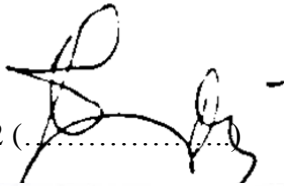
Dr. Hadi Kharismsan
(Penguji I)

Date 22 Februari 2022 (..........)

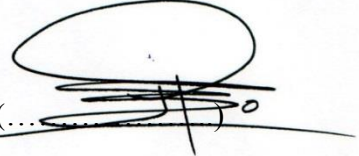
Nano Warno Ph.D
(Penguji II)

Date 19 Februari 2022 (..........)

Basrir Hamdani Ph.D
(Pembimbing/Penguji III)

Date 19 Februari 2022 (..........)

Dr. Humaidi
(Sekretaris Sidang)

Date 30 Maret 2022 (..........)

LEMBAR PERSETUJUAN SKRIPSI
PRODI AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM STAI SADRA

Skripsi ini disusun oleh:

Nama : Achmad Mustika

NIM / NIMKO : 15.4.1.211.001

Prodi : Aqidah dan Filsafat Islam

Judul Skripsi : Fundasionalisme: Analisis Masalah Regresi Pengetahuan
Perspektif Muhammad Hussein Ṭabāṭabāī

Telah disetujui oleh Dosen Pembimbing untuk disidangkan pada sidang skripsi.
Demikian surat persetujuan ini dibuat agar dipergunakan sebagaimana mestinya.

Jakarta, 20 April 2020



Basrir Hamdani, Ph.D
Pembimbing

SKRIPSI

FUNDASIONALISME: ANALISIS MASALAH REGRESI PENGETAHUAN PERSPEKTIF MUHAMMAD HUSSEIN ṬABĀṬABĀĪ

Disusun oleh: Achmad Mustika

NIMKO: 6972020115024

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Skripsi ini adalah karya asli penulis, tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam laporan ini tanpa mencantumkan pengakuan dan keterangan. Apabila di kemudian hari terbukti adanya plagiasi, maka peneliti siap menerima sanksi akademik dalam bentuk pembatalan nilai yang diperoleh.

Majalengka, Juli
2021



Achmad Mustika

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	=	ه
dh	=	ذ	‘	=	ع	w	=	و
r	=	ر	gh	=	غ	y	=	ي

B. Vokal

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

C. Ta’Marbutah (ة)

Ta’ marbutah yang diidafahkan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti contoh lafal في معرفة الله 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 عقليّة ditulis ‘*aqliyyah*, فعليّة ditulis *fi’liyyah*, dan قوّة ditulis *quwwah*, sedangkan tasydid yang berada di akhir kata, seperti عدوّ 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 hurug 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 سنة الله maka ditulis sunnatullāh, dan juga lafal asma al-husna, seperti عبد الرحمن maka ditulis ‘Abdurrahmān dan جلال الدين maka ditulis Jalāluddīn.

Kata Pengantar

Segala puji bagi Tuhan yang Maha Esa karena karunia-Nya lah kita masih diberikan nikmat kesehatan dan ketenangan hati, khususnya bagi penulis untuk menyelesaikan karya ini. Sholawat serta salam semoga selalu tercurahkan kepada baginda Nabi Muhammad SAW semoga syafaatnya tercurahkan pada kita semua. Amin.

Adalah suatu kebanggaan tersendiri bagi penulis dalam menyelesaikan penelitian ini. Tak hanya itu, penulis juga menyadari bahwa karya ini bukanlah karya yang sempurna dan masih membutuhkan saran serta kritik yang membangun sehingga isi yang ada pada karya ini dapat disempurnakan secara berkelanjutan. Tanpa orang-orang hebat ini, tidaklah mungkin sampai karya sederhana ini selesai pada proses penciptaanya. Oleh karenanya penulis ucapkan banyak terimakasih kepada:

1. Prof. Dr. Hossein Muttaqi selaku pimpinan Yayasan Jami'at Al-Mustafa Indonesia
2. Dr. Khalid Al-Walid selaku ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra yang telah memfasilitasi peneliti dalam penelitian ini.
3. Basrir Hamdani Ph. D selaku dosen pembimbing yang telah memberikan arahan dan bimbingan dalam menyelesaikan penelitian ini.
4. Ir. Ahmad Jubaeli selaku dosen wali selama peneliti berada di sekolah ini.
5. Para dosen dan staff yang tidak bisa disebutkan satu persatu, namun tidaklah mengurangi rasa hormat penulis.
6. Teman-teman, sahabat, dan teman-teman walhasil angkatan 2015.
7. Para penulis buku yang telah menyumbangkan pemikirannya baik dalam media buku, artikel, website dan sebagainya. Semoga Allah memberikan rahmatnya atas karya-karyanya.

Akhirnya penulis sampaikan beribu-ribu terima kasih kepada ibu Siti Munawaroh yang telah mendukung setiap langkah yang penulis lakukan sampai sejauh ini. Seluruh keluarga besar bapak Chudori, semoga keberkahan menyertai kita semua. Amin

Wallāhu al-Muwaffiq ilā aqwāmi al-Ṭāriq.

Wassalāmu 'alaikum wa rahmatullāhi wa barakātuh.

Majalengka, 26 Agustus 2021.

Penulis,

Achmad Mustika

Anti-Fundasionalisme merupakan aliran yang berkeyakinan bahwa struktur keyakinan pengetahuan kita tidaklah terdiri atas pengetahuan yang bersifat hirarkis. Aliran ini menolak pernyataan bahwa pengetahuan terdiri atas pengetahuan dasar (*basic*) dan non-dasar (*non-basic*). Di antara tokoh yang masuk kategori ini adalah Laurance BonJour. Ia beranggapan bahwa asumsi yang mengatakan terdapat keyakinan dasar (*basic beliefs*) menuntun kepada lingkaran kontradiksi. Hal ini terjadi karena bagaimana bisa sebuah proposisi menjadi dasar sedangkan satu proposisi dengan proposisi lainnya saling membutuhkan dan bagaimana menjustifikasi pengetahuan dasar tersebut. Agar pengetahuan menjadi *basic*, BonJour mengatakan bahwa keyakinan tersebut haruslah memiliki keutamaan dalam nilai yang mengkualifikasinya sebagai dasar dan keutamaan ini juga harus mengkonstitusi sebuah alasan yang bagus untuk berfikir bahwa keyakinan tersebut adalah benar. Selain itu, ia meniscayakan regresi pengetahuan sebagai keniscayaan dalam sistem pengetahuan. Supaya pengetahuan bisa bernilai, pengetahuan tersebut membutuhkan justifikasi dari pengetahuan yang lainnya. Oleh karenanya pengetahuan dasar itu tertolak. Adapun penelitian ini bertujuan untuk menjawab permasalahan yang muncul dari pandangan Anti- fundasionalis dengan menguraikan kembali pandangan fundasionalisme dan struktur bangunan pengetahuan, khususnya tentang pengetahuan dasar dan justifikasi menurut Tabataba'i. Adapun penelitian ini menggunakan metode kualitatif. Dalam hal menganalisis data peneliti menggunakan pendekatan deskriptif analitik. Dari penelitian yang telah dilakukan penulis, memberikan hasil bahwa pengetahuan dasar adalah keniscayaan bagi pengetahuan. Karena pada hakikatnya pengetahuan adalah tersusun sebagaimana sebuah bangunan, di mana ada yang berperan sebagai dasar (*badihī*) dan non-dasar (*nadzari*) dan secara langsung menolak adanya regresi pengetahuan.

Keywords: *Fundasionalisme, Badihī, Nadzarī, Regress Problem*

DAFTAR ISI

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING	i
PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI	ii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	iii
KATA PENGANTAR	v
ABSTRAK	vii
DAFTAR ISI	viii
BAB I	
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi masalah	8
C. Rumusan Masalah	8
D. Tujuan Penelitian	8
E. Manfaat Penelitian	9
F. Tinjauan Pustaka	9
G. Metode Penelitian	10
H. Sistematika Penulisan	10
BAB II	
FUNDASIONALISME DAN MASALAH REGRESI	
PENGETAHUAN DALAM FILSAFAT	12
A. Substansi Persoalan Justifikasi	12
B. Analisis Pengetahuan	13
1. Justifikasi dan Pengetahuan	13
2. Justifikasi Normatif	15
3. Justifikasi Argumentatif	16
C. Teori-Teori Justifikasi	16
1. Fundasionalisme	16
2. Koherentisme	18
3. Kontekstualisme	19
BAB III	
POSTMODERNISME DAN MASALAH REGRESI PENGETAHUAN	
(THE REGRESS PROBLEM).....	21
A. Regresi Pengetahuan dan Sketsa Skeptisisme-Posmodernisme	21

B. Justifikasi	23
C. Koheren	25
D. BonJour: <i>The Doxastic Ascent Argument</i>	26
BAB IV	
FUNDASIONALISME DAN PRINSIP-PRINSIP FILSAFAT	
TABĀTABĀĪ	31
A. Ṭabāṭabāī dan Gagasan Filsafat Fundasionalisme	31
B. Prinsip-Prinsip Ontologis	32
1. Fundamentalitas Wujud	33
2. Gradasi Wujud.....	40
3. Wujud Mental.....	41
4. <i>Nafs al-Amr</i>	43
C. Prinsip-Prinsip Epistemologis	49
1. Tipologi Pengetahuan	49
a. Husūlī dan Ilmu Hudūrī.....	49
b. Konsep (<i>Tasawwur</i>) dan proposisi (<i>Tashdiq</i>)	51
c. <i>Kulli</i> dan <i>Juz"i</i>	58
2. Intelegibilitas Pengetahuan (<i>Ma"qūlat</i>).....	58
3. Nilai Pengetahuan.....	60
a. Kebenaran	60
b. Ukuran Kebenaran.....	61
BAB V	
RESPON TERHADAP MASALAH REGRESI PENGETAHUAN..65	
A. Badīhī sebagai Dasar Pengetahuan	65
1. Fundasionalisme dan Anti-Fundasionalisme	65
2. Pembagian Pengetahuan.....	67
B. Kausalitas sebagai Dasar Penolakan Regresi Pengetahuan	74
BAB VI	
PENUTUP	80
A. Kesimpulan	80
B. Saran	81
DAFTAR PUSTAKA	82

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Persoalan mendasar yang ditemui bagi bentuk-bentuk pengetahuan dalam wacana epistemologi adalah perihal masalah regresi pengetahuan.¹ Jika dikatakan bahwa a meyakini b lalu ditanyakan lagi mengapa, maka dijawab karena c . Lalu bagaimana c bisa menjadi pondasi yang kokoh bagi b . Sebagai contoh, jika John berkata bahwa terdapat meja kuning di dalam ruangan, lalu ditanyakan kenapa? Maka kemungkinan jawaban yang akan muncul seperti “karena John melihatnya di sana” atau “John mempunyai perasaan atas itu”. Sekiranya dipertanyakan kembali “bagaimana kamu tahu penglihatan John itu akurat?” kemudian muncul justifikasi baru dan seterusnya sehingga mengakibatkan lingkaran regresi pengetahuan yang tak terbatas.

Secara umum, untuk merespon persoalan tersebut setidaknya terdapat beberapa pandangan. Di antaranya, sebagian beranggapan bahwa untuk menjawab masalah tersebut dibutuhkan suatu keyakinan dasar (*basic beliefs*) dalam sistem pengetahuan dengan maksud proposisi selanjutnya dapat menjadi kokoh untuk diyakini sehingga tidak dimungkinkan lagi adanya masalah regresi pengetahuan tersebut, pandangan ini dinamakan fundasionalisme.² Sebagian yang lain berpandangan bahwa tidak ada yang namanya fondasi apapun dalam struktur pengetahuan kita, status dalam sistem pengetahuan kita adalah sama, satu sama lain saling melengkapi.³ Suatu justifikasi pengetahuan bergantung pada relasinya dengan pengetahuan yang lain dan persoalan regresi pengetahuan bukanlah suatu masalah, pandangan ini dinamakan koherentisme.⁴

Dalam epistemologi, fundasionalisme dikenal sebagai sebuah pandangan tentang struktur justifikasi pengetahuan. Pandangan ini beranggapan bahwa semua pengetahuan atau keyakinan yang terjustifikasi pada akhirnya bersandarkan pada pondasi pengetahuan atau keyakinan yang bersifat bukan simpulan (*noninferential*).⁵ Pemahaman ini mengindikasikan bahwa kebanyakan proposisi yang kita ketahui atau keyakinan secara terjustifikasi mempunyai status tersebut hanya karena kita tahu atau meyakini proposisi yang

¹ Millard J. Erickson, *Foundationalism: Dead or Live*, hal. 21

² Ilkka Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, (Springer Science+Business Media Dordrecht 2004), hal. 473.

³ Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, hal. 467.

⁴ Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, hal. 479.

⁵ Umumnya kalangan fundasionalis membedakan antara *doxastic* dan *propositional justification* dan *doxastic justification* dipahami sebagai pengetahuan *noninferential* atau *basic belief* yaitu pengetahuan yang tidak memerlukan justifikasi. Baca, Ali Hasan, *Foundationalist Theories of Epistemic Justification*, <https://plato.stanford.edu>, diakses tanggal 16 Desember 2019.

lainya. Sebagai contoh, ketika Andi meyakini secara terjustifikasi bahwa terdapat setidaknya satu motor tetangganya karena Andi meyakini bahwa tetangganya memiliki satu motor atau Andi meyakini secara terjustifikasi bahwa Jakarta merupakan ibu kota Indonesia karena Andi meyakini bahwa Jakarta merupakan ibu kota Indonesia.⁶ Pandangan ini menegaskan bahwa terdapat perbedaan antara pengetahuan simpulan (*inferential*) dengan pengetahuan yang tidak memerlukan pengetahuan terjustifikasi lain atasnya.

Keyakinan yang terjustifikasi dianalogikan sebagai gambaran terstruktur dari sebuah bangunan: mereka terbagi ke dalam dua bagian, yakni fondasi dan superstruktur.⁷ Keyakinan termasuk dalam fondasi bangunan tersebut adalah dasar dalam pengetahuan. Keyakinan yang termasuk dalam superstruktur bangunan adalah bukan dasar (*nonbasic*) dan menerima justifikasi dari pengetahuan dasar tersebut.

Terdapat perbedaan di antara fundasionalisme satu dengan yang lainnya tergantung pada bagaimana justifikasi atas kepercayaan dasar tersebut dijelaskan dan bagaimana justifikasi ditransmisikan dari kepercayaan dasar sampai ke kepercayaan yang terjustifikasi.

Secara historis, kepercayaan dasar dipahami sebagai kepercayaan benar yang kita dapat pahami secara langsung. Kalangan rasionalis berfikir bahwa kebenaran semacam itu terdiri atas proposisi-proposisi *self-evident* (*clear and distinct perceptionist*-nya Descartes dan *agreement and disagreement of ideas*-nya Locke). Kalangan empiris menambahkan kebenaran-kebenaran yang menyinggung apakah kebenaran tersebut secara langsung diperoleh dalam pengalaman. Kalangan rasionalis berfikir justifikasi ditransmisikan secara deduktif dan empirik menambahkan induksi dalam proses justifikasi.⁸

Kedua rasionalis dan empiris tradisional itu dapat digambarkan sebagai kalangan fundasionalisme radikal lantaran keduanya berfikir bahwa kepercayaan dasar memiliki status epistemik yang sangat kuat. Kepercayaan dasar tersebut secara variabel digambarkan sebagai proposisi yang terhindar dari kesalahan, keraguan dan penolakan. Bentuk tersebut secara pemakaian fondasi atas kepercayaan dasar tergambar sebagai kriteria yang "*infallibility*", "*indubitability*" dan "*incorrigibility*".⁹ Namun, bentuk semacam itu ternyata tidak tahan kritik. Kritik standar atas fundasionalisme radikal tersebut bahwa

⁶ Ali Hasan, *Foundationalist Theories of Epistemic Justification*, <https://plato.stanford.edu>, diakses tanggal 16 Desember 2019.

⁷ Matthias Steup, *Epistemology*, <https://plato.stanford.edu>, diakses tanggal 16 Desember 2019.

⁸ Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, hal. 474.

⁹ Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, hal. 474.

tidak banyak kepercayaan pasti semacam itu, dengan pasti tidak cukup mendukung semua kepercayaan yang kita ambil terjustifikasi dengan seketika—Hal ini lantas memperlihatkan bahwa kita tidak membutuhkan kepercayaan dasar dalam setiap justifikasi yang kita gunakan. Alasannya karena selalu ada kemungkinan bahwa terdapat keadaan salah, ragu dan tertolak dalam konsep kita.¹⁰

Itulah kenapa fundasionalis kontemporer cenderung menolak fundasionalisme radikal. Kepercayaan dasar tidak lah pasti. Hal ini lantaran bahwa tingkatan justifikasi yang dimiliki secara independen diantara kepercayaan yang lain cukuplah sebatas memenuhi kondisi justifikasi atas pengetahuan—asumsikan bahwa pengetahuan membutuhkan justifikasi.

Terdapat pula bentuk fundasionalisme yang lebih lemah yang juga membutuhkan dukungan dari keyakinan lain kepada kepercayaan lain. fundasionalisme minimal ini menghubungkan kepercayaan dasar sebatas tingkatan paling rendah dari justifikasi independen itu tidaklah cukup dalam rangka memenuhi kondisi justifikasi suatu pengetahuan. Dukungan dari keyakinan yang lain juga dibutuhkan. Jika kita melekatkan karakteristik antara fundasionalisme dan koherentisme, maka teori ini sebenarnya kombinasi antara fundasionalisme dan koherentisme.¹¹

Secara umum, kalangan fundasionalis tetap mempertahankan posisi mereka dengan argumentasi (ketidakmungkinan) regresi (*the regress argument*). Agumen ini secara tidak langsung memperlihatkan bahwa semua alternatif selain fundasionalisme tidaklah dapat berjalan. Bayangkan saja jika tidak terdapat kepercayaan dasar dan argumentasi tersebut berjalan. Kemudian justifikasi dari setiap pengetahuan tersebut bergantung kepada pengetahuan yang lainnya. Hal ini akan menuntun kita kepada regresi yang tak berkesudahan, alasannya karena pengetahuan-pengetahuan tersebut haruslah dijustifikasi, dan mereka membutuhkan justifikasi kepada selainya hingga seterusnya.

Secara historis, bentuk-bentuk fondasionalisme seperti itu hampir diterima secara keseluruhan dalam tradisi filsafat. Aristoteles berargumen bahwa “tidak semua argumentasi itu demonstratif” dan beberapa argumentasi haruslah “*independent of demonstrative*”.¹² Seperti halnya Aristoteles, Renē Descartes berlanjut ke Locke, Hume, Kant dan masih banyak lagi sampai pada figur terkini seperti Ayer, Lewis dan Chisholm dll. Nampak bersepakat bahwa pengetahuan harus bersandar pada “*first principles*” atau “*self-evident*

¹⁰ Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, hal. 475.

¹¹ Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, hal. 467.

¹² Richard Fumerton, *Foundationalist Theories of Epistemic Justification*, <https://plato.stanford.edu>, diakses tanggal 16 Desember 2019.

truths”.¹³

Yang menjadi persoalan dalam masalah kepercayaan dasar ialah, bagaimana *basic belief* terjustifikasi sedangkan masalah regresi muncul lantaran bahwa setiap pengetahuan itu terjustifikasi oleh sesuatu yang lain. Dari ketiga jenis fundasionalisme tadi, hanya fundasionalisme moderat yang memberikan jawab atas pertanyaan tersebut. Dalam kacamataanya, justifikasi atas kepercayaan dasar dapat dipatahkan. Jadi, walaupun kepercayaan dasar tidak membutuhkan dukungan dari kepercayaan yang lain untuk justifikasinya, akan tetapi justifikasinya dapat dikalahkan oleh justifikasi yang lain.¹⁴

Untuk menjelaskan bagaimana *basic beliefs* terjustifikasi, fundasionalis moderat dapat memilih satu dari tiga pendekatan ini. Pertama, bahwa *basic beliefs* itu *self-justified*. Kedua, bahwa *basic beliefs* terjustifikasi oleh *non-doxastic, non-propositional*, pengalaman atau. Ketiga, terjustifikasi oleh *non-doxastic* yang dapat dipercaya. Dan kemungkinan bahwa fundasionalisme moderat menyerukan kepada (1) deduksi (2) induksi (3) kesimpulan dari penjelasan terbaik; dan (4) kesimpulan yang dibolehkan oleh prinsip-prinsip epistemik.¹⁵

Akan tetapi, penjelasan yang lebih baik tersebut nampaknya belum menjelaskan secara yakin bagaimana *basic beliefs* mendapatkan justifikasinya. Mereka beranggapan bahwa pendekatan tersebut tidak menjawab pertanyaan di atas. Keyakinan selalu dijustifikasi oleh sesuatu yang lain. Oleh karenanya tidak ada diluar keyakinan yang dapat menjustifikasi keyakinan itu sendiri.

Pada era kontemporer, salah satu karakteristik dominan yang paling membedakan dalam konteks pengetahuan antara modern dan posmodern adalah fundasionalisme. Modernisme secara serius menyeru fundasionalisme, berseberangan dengannya, kalangan posmodernis pada hakikatnya bersepakat untuk menolak pandangan fundasionalisme. Salah satu alasannya adalah sikap skeptis bahwa kepercayaan dasar tidak dapat menyelesaikan masalah regresi pengetahuan. Memang, James McClendon dan Nancey Murphy mengamini holisme dari pada fundasionalisme sebagai salah satu kriteria dari posmodern.¹⁶ Bahkan, seperti halnya James McClendon dan Nancey Murphy, Richard Rorty memberikan istilah bagi tradisi epistemologi era Plato sampai pada era modern dengan sebutan “epistemologi fundasional” sebagai

¹³ Laurance Bonjour dan Ernest Sosa, *Epistemic Justification: Internalism vs. Eksternalism. Foundationalism Vs. Virtues*. (United Kingdom: Blackwall Publishing ltd, 2003), hal. 7-8.

¹⁴ Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, hal. 475.

¹⁵ Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, hal. 467.

¹⁶ Nancey Murphy dan James Wm. McClendon, Jr, *Distinguishing Modern dan Postmodern Theologies, Modern Theology* 5, no 3 (April 1989), 191-193;198.

kritiknya terhadap epistemologi, logika dan metodologi ilmu pengetahuan yang merupakan representasi dari tradisi lawas fundasionalisme pada era sebelum posmodern.¹⁷

Penolakan kalangan posmodernis terhadap tradisi fundasionalisme (fundasionalisme moderat) tentulah didasarkan pada beberapa catatan tentang pengetahuan, khususnya terkait erat dengan kepercayaan dasar (*basic beliefs*) yang berujung pada tindak skeptis kalangan posmodernis bahwa kepercayaan dasar tidak memberi jawaban pada persoalan regresi pengetahuan (*epistemic regress problem*) yang merupakan landasan bagi fundasionalisme.¹⁸

Setidaknya terdapat beberapa argumentasi yang patut diperhitungkan atas beberapa penolakan fundasionalisme tersebut. Satu argumen ini dikenal sebagai *the myth of the given* yang ditujukan kepada bentuk fundasionalisme empiris. Selain itu terdapat argumen *the doxastic ascent argument*, argumentasi ini berupaya menjelaskan bahwa asumsi bahwa terdapat keyakinan dasar menuntun pada lingkaran kontradiksi, tujuannya adalah agar dipresentasikan untuk melawan semua bentuk fundasionalisme oleh paper terkenal yang juga sangat sulit "*Empiricism and the philosophy of mind*" (1963)-nya Wilfrid Sellar yang kemudian dikembangkan dan agar lebih mudah dipahami maka diformulasikan kembali oleh Laurance BonJour (1985) memulai kritiknya kepada fundasionalisme dengan *the anscent argument*. Seperti dikatakan Markus Lammenranta¹⁹, merupakan sebuah *reductio ad absurdum* argumen yang mencoba untuk memperlihatkan bahwa asumsi yang mengatakan terdapat keyakinan dasar (*basic beliefs*) menuntun kepada lingkaran kontradiksi.

Asumsikan saja, keyakinan *s* bahwa *p* adalah *basic beliefs*. Agar menjadi *basic*, BonJour mengatakan bahwa keyakinan tersebut haruslah memiliki keutamaan dalam nilai yang mana nilai tersebut mengkuifikasikannya sebagai dasar dan keutamaan ini juga harus mengkonstitusi sebuah alasan yang bagus untuk berfikir bahwa keyakinan tersebut adalah benar. Tidak cukup dalam kriteria *basic*, BonJour menambahkan, supaya terjustifikas dalam meyakini *p*, *s* juga mesti dalam keadaan memiliki pengetahuan (*possession cognitive*) atas justifikasi tersebut. Dengan kata lain, *s* mesti memiliki premis-premis atas argumen yang terjustifikasi tersebut dan mesti terjustifikasi dalam meyakini. Artinya adalah bahwa keyakinan *s* bahwa *p* bukanlah *basic* sama sekali karena sekarang keadaan *s* terjustifikasi dalam meyakini bahwa *p* bergantung pada keyakinan terjustifikasi lainnya.

¹⁷ Dr. Akhyar Yusuf Lubis, *Epistemologi Fundasional*, (Akademia, 2009), hal.vi

¹⁸ Bonjour, *Epistemic Justification: Intenalism vs Eksternalism, Foundationalism vs Virtues*, hal.9.

¹⁹ Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, hal. 477.

Selain Bonjour, terdapat Peter D.Klein, menurut Klein, sebenarnya apa yang salah dengan fundasionalisme adalah bahwa ia tidak bisa menjawab masalah regresi tersebut. Di bawah ini adalah argumentasi yang dibangun Klein, yaitu *The argument from Failure to Solve the Regress Problem*;²⁰

Jika fundasionalisme benar, maka *basic beliefs* dapat menyelesaikan *the epistemic regress problem*.

1. *Basic belief* tidak dapat menyelesaikan *the epistemic regress problem*.
2. Maka, fundasionalisme itu salah.

Dalam premis pertama kita bisa saja menerima, akan tetapi bagaimana analisa Klein atas persoalan tersebut. Apa yang Klein uraikan dalam menjelaskan poin kedua tersebut.

Setidaknya terdapat tiga penjelasan yang kita bisa ambil dalam tulisanya. Pertama, penjelasan ini dinamakan *worries about meta-justification*. Klein berfikir bahwa jika fundasionalisme benar, maka terdapat *basic beliefs* pada proposisi. Penjelasan ini secara substansial memiliki kesamaan dengan *the myth of given* di atas, bahwa *basic beliefs* harus memiliki kriteria tertentu supaya bisa menjadi *basic*. Klein meneruskan dengan mempertanyakan, mengapa suatu keyakinan menjadi *basic*? Lalu apakah *basic belief* terjustifikasi juga? Pertanyaan ini menuntun kalangan fundasioalis pada dilema yang cukup kuat. Jika dijawab, maka yang terjadi bahwa *regress problem* tetap berjalan, dan jika tidak dijawab yang terjadi hanyalah penilaian ‘kesewenangan’ (*arbitrary*).

Kedua, penjelasan ini dinamakan *infinetism and foundationalism*. Untuk menjawab persoalan di atas, Klein menjabarkan prinsip bagi seseorang memiliki justifikasi atas keyakinanya. Satu diantaranya dinamakan *Principle of Avoiding Circularity* (PAC), supaya tidak terjadi daur dalam justifikasi, maka justifikasi tersebut haruslah tidak berulang. Lainnya dinamakan *Principle of Avoiding Arbitrariness* (PAP), bertujuan agar suatu justifikasi itu dapat dipertanggung jawabkan, maka justifikasinya tidaklah dibatasi (*non-basic*). Jadi, dalam suatu justifikasi, struktur berfikirnya haruslah tak terbatas dan tak terulang.

Ketiga, dinamakan *the reasons-giving regress argument*. Perbedaan pandangan mengenai masalah regresi antara Klein dengan kalangan fundasonalis. Menurut Klein, *regress problem* adalah tentang persoalan menjelaskan “*how the regress of providing reasons*”, “*the regress of reasons-giving*” atau “*the process of producing reason*” dapat berakhir

²⁰ Daniel Howard-Snyder dan E. J. Coffman, *Three Argument Against Foundatinalism*, (Canada: Canadian Journal on Philosophy, Vol.36 No. 4 2006), hal.543.

dalam proposisi yang terjustifikasi.²¹ Sedangkan menurut fundasionalisme, *regress problem* adalah tentang persoalan menjelaskan bagaimana terdapat keyakinan terjustifikasi secara nonsimpulan. Sehingga menurutnya *basic beliefs* adalah jawaban atas persoalan tersebut. Sedangkan menurut Klein, *basic beliefs* tidak menjawab persoalan tersebut.

Di atas telah diuraikan beberapa persoalan yang menjadi masalah pada penelitian ini, diantaranya yang paling penting segera diselesaikan ialah bagaimana *basic belief* terjustifikasi sedangkan *regresi problem* muncul lantaran bahwa setiap pengetahuan itu terjustifikasi oleh sesuatu yang lainya. Atau dengan kata lain, bagaimana *basic beliefs* mendapatkan justifikasinya sendiri.

Berdasarkan pokok persoalan di atas, maka menjadi relevan mengangkat gagasan filsuf Muslim Kontemporer Muhammad Hussein Ṭabā'abāī (w. 1155/1742 M). Menurut Ṭabā'abāī, pengetahuan universal dengan perantara terbagi kepada pengetahuan yang tidak membutuhkan proses *tasawwurī* (konsepsi) dan *taṣḍiqī* (justifikasi) nya kepada pemerolehan dan tinjauan—pengetahuan ini disebut *badīhī* dan pengetahuan yang proses konsepsi dan justifikasi membutuhkan analisis dan tinjauan—pengetahuan ini disebut *nadzārī*. Seperti ketika menyatakan proposisi mustahil yang diperoleh oleh proposisi *mantiqī* “dua hal yang bertentangan tidak mungkin bersatu dalam satu waktu” atau “keseluruhan lebih besar dari pada sebagian” adalah proposisi yang jelas tanpa analisa dan pemelorehan dari selainya.²² Dalam konteks menjustifikasi pengetahuan, pernyataan kita selalu mempunyai ukuran-ukuran yang menjadi landasannya tersebut, seperti halnya suatu pernyataan haruslah berangkat dari prinsip non-kontradiksi dalam logika yang biasa digunakan oleh kalangan fundasionalis untuk mengukur sejauh mana pengetahuan tersebut bisa dipertanggungjawabkan.

Oleh karenanya bisa disimpulkan bahwa tidak perlu penjelasan apapun atas pengetahuan yang memang sudah jelas dengan sendirinya. Atas alasan ini bisa dipastikan bahwa dia merujuk justifikasi suatu keyakinan dasar (*basic beliefs*) pada pondasi yang kuat dan kokoh dimana pengetahuan itu tidak bisa lagi untuk diragukan dan mendasar.²³

Selain itu, suatu proposisi haruslah berdasarkan pada nilai proposisi yang jelas dan kuat, sehingga menjadi tidak mungkin untuk mendefinisikan atau menjelaskan pernyataan yang sudah jelas pada sendirinya (*self-evident*), hal ini merupakan suatu keniscayaan atas apa yang dilakukan Ṭabā'abāī ketika

²¹ Howard-Snyder, *Three Argument Against Foundationalism*, hal.554.

²² Muhammad Ṭabā'abāī, *Bidāya AI-Hikmat*, (Qom: Mu'asis Nasr al-Islāmi, tth), hal.

²³ Ṭabā'abāī, *Bidāyat AI-Hikmāt*, hal. 13.

hendak mendefinisikan apa itu *wujūd*.²⁴

Adapun keterkaitan kritik atas fundasionalisme dan Muhammad Hussein Ṭabā'abāī ialah karena pandangan fundasionalisme yang merupakan landasan justifikasi pengetahuan Ṭabā'abāī digugat sedemikian rupa, khususnya terkait dengan keyakinan dasar (*basic beliefs*) tentang bagaimana ia menjustifikasi dirinya sendiri yang mesti dijawab dengan maksud agar terdapat penyelesaian terkait dengan isu pengetahuan yang dipermasalahkan oleh beberapa kalangan anti-fundasional tersebut.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang di atas, maka dapat dikemukakan identifikasi masalah dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Dalam ranah justifikasi, terdapat beberapa persoalan yang terkait dengan landasan justifikasi yaitu bahwa keraguan kalangan posmodernis terhadap pernyataan bahwa pengetahuan harus mendasarkan pada pengetahuan yang sifatnya mendasar dan tidak bisa diragukan sama sekali.
2. Bahwa kalangan fundasionalis meyakini adanya *basic beliefs* yang merupakan jawaban atas *regress problem*. Yang menjadi persoalan ialah bagaimana *basic belief* menjustifikasi dirinya sendiri sehingga masalah *regress problem* bisa terselesaikan.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah dan identifikasi masalah yang telah diuraikan di atas, maka dapat dikemukakan perumusan masalah dalam penelitian ini adalah sebagai berikut: Bagaimana masalah regresi pengetahuan dapat diselesaikan? Bagaimana pemikiran epistemologi Muhammad Hussein Ṭabā'abāī tentang justifikasi/*taṣdīq* dan fundasionalisme?

D. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan disusunnya penelitian ini adalah sesuai dengan rumusan masalah yang telah diuraikan di atas. Yaitu, penelitian ini adalah menjelaskan peran fondasionalisme dalam menjawab persoalan regresi pengetahuan perspektif Muhammad Hussein Ṭabā'abāī.

E. Manfaat Penelitian

Manfaat atau signifikansi hasil penelitian yang ingin dicapai dapat dibagi menjadi dua macam. Pertama adalah manfaat secara teoritis yang berkaitan erat dengan dunia akademis. Kedua adalah manfaat secara praktis yang berkenaan dengan kontribusi penelitian ini kepada masyarakat secara umum atau kepada lembaga terkait.

Adapun manfaat secara teoritis, penelitian ini akan menambah

²⁴ Ṭabā'abāī, *Bidāyat Al-Hikmat*, hal. 13.

khazanah ilmiah dalam dunia akademis khususnya dalam bidang Epistemologi Islam secara spesifik mengeksplorasi peran fondasionalisme dalam menjawab persoalan regresi pengetahuan, yang mana di Indonesia masih sangat sedikit ditemukan karya yang khusus membahas tema tersebut.

Adapun manfaat secara praktis penelitian ini sebagai berikut: Penelitian ini dapat menjadi bahan kajian atau pemikiran lebih lanjut tentang justifikasi fondasionalisme. Penelitian ini dapat menjadi sumber inspirasi dan sumber referensi bagi kalangan akademisi yang mengkaji filsafat khususnya epistemologi islam terkait justifikasi. Secara praktis penelitian ini adalah latihan awal untuk mengarahkan peneliti untuk berprofesi menjadi seorang *researcher* (peneliti) dan sebagai syarat memperoleh gelar sarjana agama di STAI Sadra Jakarta.

F. Tinjauan Pustaka

Belum banyak tulisan yang membahas pemikiran Muhammad Hussein Ṭabāḥabāī, baik dalam bentuk buku, skripsi, tesis, maupun disertasi di Indonesia yang khusus berbicara terkait fundasionalisme dan regresi pengetahuan. Kemungkinan tema-tema yang terkait tersebut, ada dalam beberapa buku pengantar epistemologi atau filsafat ilmu. Namun, epistemologi yang disajikan lebih kepada epistemologi yang bersifat umum.

Adapun beberapa tulisan yang membahas pemikiran Fondasionalisme Muhammad Hussein Ṭabāḥabāī diantaranya sebagai berikut:

Adalah Sahal Mubarak, dengan judul tesis *Kontribusi Fundasionalisme Dalam Skeptisisme Derrida*, penelitian ini lebih memfokuskan kajian pemikiran antara Ṭabāḥabāī dan Derrida. Dalam penelitian ini tidak memfokuskan kajian tersebut pada regresi pengetahuan akan tetapi lebih memfokuskan pada isu yang didengungkan oleh Derrida terkait dengan kritik metafisika kehadiran, pengetahuan tanpa pusat nya Derrida dengan menggunakan pandangan Ṭabāḥabāī. Berbeda dengan penelitian ini, di dalamnya ia tidak memfokuskan penelitiannya kepada hanya satu masalah, dan tidak menyinggung di dalamnya masalah regresi pengetahuan, akan tetapi lebih kepada pandangannya secara umum dari tokoh Derrida.

G. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Dalam penelitian ini, peneliti memilih jenis penelitian kualitatif. Penelitian kualitatif adalah prosedur penelitian yang menghasilkan data berupa catatan, makna, nilai serta pengertian.²⁵ Dalam pendekatan

²⁵ Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, (Yogyakarta: Paradigma, 2010), hal. 5.

kualitatif, hasil bukanlah berupa data, melainkan proses yang ditemui dari proses tersebut.²⁶

2. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini menggunakan penelitian pustaka (*library research*) dalam rangka mengumpulkan data yang mengolahnya. Mengolah data yang terkumpul tersebut diolah secara deskriptif- analitis. Maksudnya, data-data yang terkumpul diuraikan apa adanya, kemudian dianalisa hasil dari pengumpulan data tersebut yang menghasilkan sintesis-logis perspektif Ṭabā'abā'ī mengenai masalah regresi pengetahuan.

Data-data rujukan tersebut bisa saja bersifat primer dan sekunder. Data primer adalah buku-buku atau kitab-kitab yang berhubungan langsung dengan masalah penelitian dan kera tokohnya. Seperti, kitab *Bidāyāt al-Hikmāt, Nihāyat al-Hikmah, Uṣūl al-Falsafī wal al-Manḥāj al-Waqī'ī*. Sedangkan data sekunder adalah kumpulan data yang berkaitan dengan tema penelitian ini. Seperti, *Pengantar Epistemologi Islam* karya Murthada Mutahari, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T Misbah Yazdi* karya Muhsin Labib dll.

3. Metode Analisis Data

Proses analisis data dilakukan, Setelah data terkumpul secara baik dan teoritis kemudian data tersebut diolah dan dianalisis dengan baik secara kualitatif dengan menggunakan metode deduktif. Yakni suatu proses analisis data yang berangkat dari pengetahuan yang sifatnya umum, kemudian diambil suatu pengertian yang sifatnya khusus. Metode ini digunakan untuk menganalisis suatu masalah yang membutuhkan penjelasan terperinci.²⁷ Maksudnya pendekatan melalui sebuah predikat yang akan dibuktikan pada pemikiran seorang tokoh, sehingga dapat mengetahui karakteristik setiap pemikirannya.

H. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan dalam skripsi ini terdiri dari lima bab yang satu sama lain saling berkaitan. Satu bab akan terdiri dari beberapa sub-bab.

Bab pertama adalah proposal penelitian dalam menulis skripsi. Adapun sub-babnya terdiri dari latar belakang masalah, identifikasi masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, metodologi penelitian, dan sistematika penulisan.

Bab Kedua, adalah uraian gambaran umum tentang Fundasionalisme dan masalah regresi. Adapun sub-babnya terdiri dari; Pertama, Analisa

²⁶ Djaelani dan Aunu Rofiq, *Teknik Pengumpulan Data dalam Penelitian Kualitatif*, (Semarang: Majalah Ilmiah Pawiyatan, 2013), vol: XX, no.1, hal.83.

²⁷ Sumardi Suryabrata, *Metodologi penelitian*, (Jakarta: Raja Grafindo, 1998), hal.36.

Pengetahuan. Kedua, teori-teori justifikasi.

Bab Ketiga, adalah uraian gambaran umum mengenai kritikan anti-fundasionalis terhadap keraguan bahwa fundasionalisme tidak menyelesaikan masalah regresi pengetahuan. Adapun subtemanya, terdiri pada beberapa subtema. pertama, berisi mengenai regresi pengetahuan dan sketsa skeptisisme-posmodernisme. Kedua, justifikasi menurut pandangan BonJour. Ketiga, koherensi. Keempat, BonJour; *The Doxastic ascent argument*.

Bab ke empat, adalah pengetahuan dan peinsip-prinsip filsafat perspektif Muhammad Hussein Ṭabā'abāī. Adapun sub-temanya terdiri dari tiga sub-tema. Pertama, akan dibahas sketsa biografi dan pemikiran fundasionalisme dalam Ṭabā'abāī. Kedua, Prinsip-prinsip ontologi Ṭabā'abāī. Ketiga, Prinsip-prinsip epistemologi Ṭabā'abāī.

Bab kelima, berisi analisis fundasionalisme sebagai jawaban atas persoalan regresi pengetahuan dan respon terhadap kritik anti-fundasionalis yang terdiri atas dua sub-tema. Pertama, *Badihī* sebagai dasar pengetahuan. Kedua, Kemustahilan masalah regresi pengetahuan.

Bab keenam, berisi penutup. Terdiri dari dua sub-tema. Yakni bagian kesimpulan dan saran.

BAB II

GAMBARAN UMUM TENTANG PENGETAHUAN DAN JUSTIFIKASI

A. Substansi Persoalan Justifikasi

Epistemologi atau yang biasa disebut sebagai *theory of knowledge*²⁸ merupakan bahasan yang menjadi persoalan utama dalam filsafat, bukan hanya utama akan tetapi sangatlah penting dibahas terlebih dahulu sebelum memasuki pembahasan terkait dengan ontologi dan aksiologi, alasannya tidak lain karena ilmu ini di dalamnya dibahas beberapa persoalan mendasar terkait dengan pengetahuan, seperti pembahasan tentang sumber pengetahuan, validitas kebenaran dan justifikasi serta metode pemrolehan pengetahuan kebenaran hakikat dan sejenisnya.

Ketika manusia berinteraksi dengan dunia luar, interaksi manusia tidaklah terlepas dari suatu struktur bangunan pengetahuan tertentu. Jika seseorang tersebut berkeyakinan akan realitas empiris semata, maka pengetahuan dia tidak lebih hanya entitas yang nampak. Begitupun juga jika seseorang berkeyakinan hal yang sifatnya metafisis maka dia tidak akan meyakini entitas selainya sebagai hakikat.

Dalam upaya memahami persoalan tersebut. Robert Audi, dalam bukunya yang berjudul *Epistemology: a contemporary introduction to the theory of knowledge* memberikan pengantar bukunya dengan sebuah alur cerita yang menggambarkan substansi persoalan epistemologi, seperti berikut:

“Before me is the treelined shore of a mountain lake. The trees seems to move slightly as i am carried by the cool blue waters surrounding me. A brisk wind chills my head. Suddenly, i hear a car passing. I open my eyes and realize that i have been dreaming. I have nodded off while reading. What is actually before me is the front lawn, the road, and, beyond that, a gressy green field. It has a line of trees at its far edge and is punctuated by a spruce on its left side and a maple on its righ. Birds are singing. A warm breeze brings the smell of roses from a nearby trellis. I sit up, adjust the book in front of me, and reach for a tall glass of iced tea, stiil cold to the touch and flavored by fresh mint, i am alert now, the air is clear, the scene is quiet. My perceptions are quiet distinct.”

Robert Audi menggambarkan pada kita bahwa suatu justifikas yang diperoleh manusia bisa saja bersifat keliru dan tidak benar, seperti kadangkala

²⁸ Robert Audi, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theori of Knowledge*, (New York and London: Routledge, 1998), hal. Introduction; atau Jamil Shalibâ, *Al-Mu.,jam al-Falsafi*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnânî, 1982), II: 478.

kita mengingat sesuatu yang kita lakukan atau kesimpulan yang keliru atas apa yang kita yakini. Kita mungkin saja berfikir mengetahui sesuatu namun faktanya kita tidak mengetahuinya, sebagaimana kita memiliki kekeliruan karena ketidakterperhatian kita atau karena ditipu oleh suatu mimpi. Seperti tergambar dalam cerita diatas, seseorang tersebut menyadarinya setelah dirinya terbangun dari mimpi tersebut bahwa dirinya telah keliru.

Persoalan dasar atas ilustrasi di atas merupakan persoalan yang berkaitan dengan justifikasi. Terma justifikasi memang bukanlah istilah yang mudah untuk dipahami, apalagi banyak dari kalangan epistemolog memahami kata "justifikasi" secara berbeda. William Alston (1989) memahami bahwa kata secara "epistemik terjustifikasi" tidak dimiliki oleh model bahasa secara umum sebagai mana terma "mengetahui". Pun jika terdapat konsep semacam itu, kalangan epistemolog memahami kata "justifikasi" sebagai seni dalam epistemologi.²⁹

Agar lebih mudah untuk dipahami, seringkali pembahasan justifikasi dibagi kepada dua bagian; pertama disebut meta-epistemologi dan yang kedua disebut epistemologi substantif. meta-epistemologi membahas di dalamnya terkait dengan konsep utama dalam epistemologi, seperti justifikasi dan pengetahuan, setidaknya mencoba menganalisa beberapa gambaran atas konten di dalamnya. Sedangkan substantif epistemologi bertugas mengaplikasikan konsep tersebut. Atau dengan kata lain, meta-epistemologi berfokus pada sifat dasar justifikasi dan epistemologi substantif berfokus pada spesifikasi kriteria justifikasi.

B. Analisa Pengetahuan

Berikut akan peneliti paparkan dalam penelitian ini tiga kosnsep tentang justifikasi dan berlanjut pada teori-teori yang ada di ranah justifikasi, beserta teori dan pemikiran dari beberapa aliran di tubuh sejarah filsafat khususnya bidang epistemologi.

1. Justifikasi dan Pengetahuan

Jika kita mempertanyakan apa yang menyebabkan suatu pandangan atau proposisi terjustifikasi sebagai benar dan selainya tidak benar atau, bagaimana sesuatu bisa dikatakan salah sedangkan sesuatu yang lain dikatakan tidak salah. Jawabanya adalah pengetahuan. Jawaban ini sejalan dengan Murtadha Muthahari.³⁰ Ia menjelaskan bahwa apa hal yang mendasar mengapa terdapat banyak perbedaan pandangan tentang dunia, hal ini lantaran terdapat perbedaan manusia dalam memahami realitas. Dan realitas berakar pada epistemologi (pengetahuan).

²⁹ Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, hal. 468.

³⁰ Murtadha Muthahari, *Teori Pengetahuan*, (Jakarta:Sadra Press, 2017), hal.4.

Terdapat beberapa bentuk dari pengetahuan yaitu pengetahuan jika subjek mengetahui sesuatu (contoh: bagaimana mengendarai motor), mengetahui sebuah tempat atau seseorang. Pengetahuan ini berkaitan dengan proposisi. Dan skema pengetahuan seperti ini bisa kita urai dalam proposisi „ S mengetahui p “, yang mana S berperan sebagai subjek dan p sebagai objek atau sesuatu yang diketahui oleh S . Pertanyaannya ialah, kondisi seperti apa yang menjadikan S mengetahui p . Secara umum, terdapat dua konsepsi yang merespon hal tersebut, yaitu pendekatan konsep tradisional dan non-tradisional.³¹

Di dalam dialog *Theaetetus*, Plato memunculkan pertanyaan “apa yang membedakan antara pengetahuan dari keyakinan benar” jawabannya adalah justifikasi. Bentuk seperti ini merupakan bentuk tradisional dari konsepsi pengetahuan.³² Menurutnya, agar S diyakini mengetahui p , maka pengetahuan p , setidaknya, mesti *justified true belief*. Maknanya adalah proposisi salah tidak bisa diketahui. Oleh karena itu, pengetahuan membutuhkan kebenaran. Sebuah proposisi S yang tidak diyakini tidak dapat menjadi proposisi yang S ketahui. Oleh karenanya pengetahuan memerlukan keyakinan. Dan terakhir, S menjadi benar dalam meyakini p mungkin karena sebuah keberuntungan semata. Oleh karenanya sebuah pengetahuan memerlukan ketiga elemen tersebut, yang biasa disebut JTB (*Justified True Beliefs*). Pemahaman ini menghantarkan kita bahwa S mengetahui p hanya jika dan jika hanya p itu benar dan S terjustifikasi dalam meyakini p . Menurut analisis macam ini, ketiga kondisi tersebut—*truth*, *belief* dan *justified*— adalah suatu keharusan bagi pengetahuan.

Beberapa dekade lalu memang tidaklah aneh jika bentuk analisis tradisional atas pengetahuan banyak di adopsi oleh beberapa filsuf. Mereka berpikir bahwa pengetahuan lebih dari sebuah tebakan keberuntungan. Anggapan ini tidaklah bertahan lama, sampai analisa baru atas pengetahuan muncul.

Adalah Edmund Gettier (1963) memperlihatkan beberapa kontra narasi bahwa bentuk analisa tradisional atas pengetahuan tidaklah benar: benar dan keyakinan yang terjustifikasi tidaklah cukup bagi pengetahuan.

Menurutnya, justifikasi dalam suatu pengetahuan adalah suatu kondisi yang niscaya.

2. Justifikasi Normatif

³¹ Mathias Steup, *Epistemology*, <https://plato.stanford.edu>, diakses tanggal 4 Januari 2020.

³² Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, hal. 468.

Terdapat pandangan umum lainya tentang konsep jastifikasi. Pandangan ini lebih menekankan pada karakter normatif atau evaluatif atas suatu konsep. Keyakinan seseorang mungkin terjustifikasi untuk memberikan dan menilainya seccara positif. Yaitu dimana keyakinanya itu merupakan kebenaran, kebaikan dapat diterima dan dapat dibuktikan.

Karakter seperti ini biasanya dipahami dalam bentuk deontologis dan non-deontologis. Berbeda dengan pandangan sebelumnya, bahwa justifikasi dijelaskan dalam bentuk kewajiban, keterijinan dan tugas. Menurut bentuk yang kedua ini, justifikasi bukan hanya berbicara mengenai persoalan memenuhi atau tidak melanggar kewajiban.³³ Justifikasi dipikirkan sebagai sesuatu yang baik, diinginkan dan bagus tanpa menjadikan kewajiban dan melanggar kewajiban sebagai masalah.

Terma “jastifikasi” dalam hal ini bernuansa deontologis, dan hal ini nampaknya memberikan kita penjelasan bahwa justifikasi merupakan masalah perijinan saja ketimbang persoalan kewajiban. Dikatakan bahwa jika seseorang terjastifikasi dalam meyakini p hal ini bukan persoalan ia diwajibkan meyakini p tersebut, melainkan ia diijinkan untuk meyakini p .

Perijinan dan kewajiban diasosiasikan dengan pertanggung jawaban, menyalahkan, pujian dan melanggar kewajiban serta konsekuensi normatif lainya dari situasi seseorang dengan memenuhi atau melanggarnya. Katakan saja jika seseorang terjastifikas dalam keyakinanya demikian tidak berarti bahwa dikatakan juga bahwa ia diwajibkan meyakini keyakinannya tersebut. Keyakinanya tersebut tidak terkait dengan pujian dan penyalahan. Keyakinan tersebut merupakan tanggung jawab epistemik. Dengan demikian, menurut konsep justifikasi ini, bahwa jastifikasi merupakan persoalan tanggung jawab epistemik, bukan merupakan subjek untuk disalahkan. Oleh kareananya, deontologi dinamakan pula sebagai *responsibilis conception of justification*.

Alvin Platinga (1993) menyebut Descartes dan Locke ssebagai salah satu dari tradisi deontologis dalam wacana filsafat Barat. Menurut Descartes, kita memiliki tugas dan kewajiban untuk tidak mengafirmasi proposisi yang tidak kita persepsi secara jelas dan terang (*Distinct and Clear*). Jika kita mengafirmasi persepsi yang tidak jelas dan terang. Menurutnya, sama saja kita kehilangan kehendak bebas kita dan bersalah. Di sisi lain, Locke berfikir bahwa kita memiliki kewajiban untuk tidak mengafirmasi proposisi kecuali kita memiliki alasan yang baik untuknya.³⁴

3. Konsep Argumentatif Justifikasi

³³ Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, hal. 468.

³⁴ Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, hal. 472.

Model ketiga pemikiran tentang justifikasi ini bisa dikatakan merupakan model yang paling dekat dengan kata „terjustifikasi” yang biasa digunakan dalam bahasa secara umum. Bentuk gramatikal semacam itu menunjukkan kepada kita bahwa sebuah keyakinan itu terjustifikasi artinya seseorang telah menjastifikasinya, bahwa dia berargumentasi untuk kebenarannya.

Menurut pandangan ini, sebetulnya tidak banyak dari keyakinan yang kita miliki terjustifikasi sedemikian rupa. Itulah kenapa bahwa cukup untuk seseorang dapat menjastifikasi keyakinannya. Tidak perlu bagi kita untuk menyelesaikannya. Jadi, hal yang krusial ialah bahwa apakah seseorang menekankan atau tidak sebuah argumen atau alasan atas keyakinannya sebenarnya ia mempresentasikan argumen ini.

C. Teori-Teori Justifikasi

Pembahasan ini umumnya masuk dalam pembagian epistemologi substantif seperti telah diuraikan di atas. Pertanyaan mendasar dari pembahasan ini adalah „apa yang membuat S terjustifikasi dalam meyakini p ” dan „bagaimana p menjadi dasar justifikasi y ”. Pertanyaan tersebut jika diuraikan kembali, maka akan memunculkan makna (1) alasan S meyakini p dan (2) kondisi tertentu yang cukup bagi S menjadi terjustifikasi dalam meyakini p dan (3) bagaimana kita menjastifikasi *justifier*-nya.

Seperti telah disinggung dalam latarbelakang, bahwa pertanyaan yang menjadi fokus dalam penelitian ini adalah “bagaimana kita menjastifikasi *justifier*” agar masalah regresi tersebut tidak terjadi. Maka di bawah ini akan diuraikan setidaknya beberapa teori justifikasi yang sedikit banyaknya merespon masalah regresi epistemik dalam diskursus epistemologi ini.

1. Fundasionalisme

Fundasionalisme adalah teori justifikasi yang beranggapan bahwa dalam sistem pengetahuan kita, terdapat beberapa bentuk keyakinan fundasi yang mendukung atau memeberikan sandaran untuk keyakinan selainya. Untuk memahami struktur teori tersebut, metafora sebuah bangunan atau piramida yang biasanya dijadikan sebagai ilustrasi.³⁵

Selain itu, teori ini memandang bahwa terdapat dua bentuk keyakinan. Di sisi lain, tidak semua keyakinan itu terjustifikasi dalam waktu yang sama. Beberapa di antaranya merupakan dasar, dan sebagian yang lain mendasarkan justifikasinya pada keyakinan dasar tersebut. Keyakinan dasar tersebut dipahami sebagai keyakinan yang memperoleh justifikasinya secara

³⁵ Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, hal. 474.

independen dan tidak membutuhkan justifikasinya dari keyakinan yang lain. Atau dalam filsafat Islam kita lebih mengenalnya sebagai istilah *badīhī* dan *nadzārī*.³⁶

Sumber utama dari teori ini ialah keyakinan dasar tersebut, yang secara tidak langsung terjustifikasi. Semua keyakinan terjustifikasi membentuk sebuah hirarki yang mana hirarki tersebut terorganisir dalam bentuk epistemik yang berdasarkan pada prinsip kebergantungan dan prioritas. Keyakinan yang berada pada tingkataakan yang lebih tinggi menggantungkan justifikasinya kepada keyakinan yang berada lebih rendah dan pada akhirnya, terdapat fondasi yang mendukung seluruh struktur pengetahuan yang tidak membutuhkan justifikasi dari selainya.

Tokoh-tokoh yang termasuk dalam kategori ini di antaranya ialah tokoh rasionalis Renē Descartes dengan *pure thought*-nya (*Clear and distinct perceptions*). Dan tokoh empiris John Locke dengan data empirik-nya (*Perceptions of agreement and disagreement*). Kedua tokoh tersebut walaupun memiliki perbedaan pada satu sisi, tapi mereka memiliki persamaan dalam hal ini, yakni pengetahuan harus didasarkan pada pengetahuan yang kokoh.³⁷

Kalangan fundasionalis mempertahankan posisinya dalam ranah justifikasi ini dengan mengajukan argumentasi yang dikenal sebagai argumen regresi (*the regress argument*). Argumen ini merupakan jawaban yang ditawarkan dalam menjawab persoalan regresi epistemik yang tak berujung. Bayangkan saja, jika tidak ada keyakinan dasar, dan argumentasi berjalan. Kemudian justifikasi atas setiap keyakinan menggantungkan relasinya pada keyakinan yang lain. Hal ini menuntun kita kepada *infinite regress*, alasannya keyakinan- keyakinan tersebut harus juga dijustifikasi, dan juga mesti memberikan justifikasi mereka untuk keyakinan berikutnya. Sebagai contoh, *S* meyakini bahwa *p* adalah *x* karena *y* dan *z*. Supaya *p* mendapatkan justifikasinya, maka hal yang mesti diselesaikan terlebih dahulu adalah *y* dan *z* sudah terjustifikasi pada dirinya sendiri sehingga bisa menjadi sandaran untuk *p*. Karena *y* dan *z* mendapatkan justifikasinya dengan keadaan yang sama, maka sama saja kita menuntun diri kita kepada *infinite regress*. Jadi, jika dengan menolak keyakinan dasar menuntun kita pada absurditas, maka keyakinan dasar adalah keniscayaan.³⁸

Penjelasan bagaimana keyakinan dasar tersebut terjustifikasi, kalangan fundasionalis (moderat) dapat memilih satu dari tiga pendekatan yang mungkin untuk dilakukan. Ia mungkin berfikir bahwa keyakinan itu (1)

³⁶ Muhammad Hussein Ṭabā'abāī, *Bidāyat Al-Hikmat*, hal. 13.

³⁷ J.Erickson, *Foundationalism: Dead or Live*, hal. 20.

³⁸ Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, hal. 476.

self-justified, (2) terjustifikasi oleh proposisi non-doxastik, non-proposisi, pengalaman atau (3) terjustifikasi oleh sumber non-doxastik yang dapat dipercaya keyakinan tersebut.

2. Koherentisme

Dalam menanggapi isu regresi pengetahuan tersebut, berbeda dengan fundasionalisme, teori ini berpandangan bahwa tidak terdapat keyakinan dasar. Menurutnya, keyakinan-keyakinan tersebut terjustifikasi oleh kemelekatan^{nya} dengan keyakinan yang lain. Dengan kata lain, koherentisme dapat juga dipahami sebagai padangan yang mengadopsi sudut pandang subjektif tentang satu konsep dengan konsep yang lainnya koheren, dengan arti lain bahwa sistem yang koheren didefinisikan merupakan suatu sistem keyakinan pada seseorang. Konsep ini dapat dikatakan sebagai pandangan yang relatif menurut pandangan lain. Dalam bidang sosial misalnya, koherentisme mengartikan realitas sosial sebagai realitas yang relatif, berkaitan dengan pengetahuan umum pada realitas masyarakat tertentu, sebagai contoh, konsep keagamaan misalnya, dimasukan sebagai konsep koherentisme lantaran, konsep keagamaan dipahami benar jika suatu bangunan tertentu koheren dengan sistem keagamaan tertentu.³⁹ Lanjutnya, sistem doktrin Islam misalnya, secara umum memahami bahwa nabi Muhammad SAW adalah nabi terakhir. Itu bisa dipahami benar jika hanya keyakinan itu koheren dengan doktrin Islam yang ada, dan dikatakan salah jika keyakinan itu tidak koheren dengan sistem keyakinan dalam Islam. Oleh karenanya, dalam konteks keagamaan Islam itu menganut pandangan koherentisme.

Lalu, bagaimana teori ini bisa menyelesaikan masalah regresi pengetahuan? Meskipun terkadang tidak terdapat masalah dengan adanya daur dalam justifikasi sejauh daur tersebut cukup besar, namun kalangan koherentis terkini nampaknya secara tegas menolak pandangan *mainstream* bahwa justifikasi membuat masalah regresi epistemik. justifikasi tidaklah disebarkan melalui rentetan linear atas penjelasan. Ia bersifat kompleks, holistik dan memiliki koneksi satu bangunan dengan bangunan yang lainnya, tergantung bangunan seperti apa yang seseorang ambil sebagai sikap berfikirnya. Semua keyakinan terjustifikasi oleh kepunyaan mereka atas kesatuan sistem yang koheren. Dengan ini, kalangan koherentis dapat menghindari masalah regresi pengetahuan yang dibuat oleh argumen *The doxastic ascent argument* milik Bonjour dan mengambil argumen di atas untuk mempertahankan posisinya.

Memang tidak terdapat kesamaan persepsi diantara kalangan koherentis tentang bagaimana koherensi tersebut dapat dipahami. Seperti diuraikan oleh Markus Lammerta, pemikiran yang paling mendasar dari

³⁹ Stanford.library.sydney.edu.au.com

koherentisme adalah bahwa teori tersebut memberikan identitas koherensi dengan konsistensi.⁴⁰ Walaupun tidaklah cukup konsisten bagi koheren dan jastifikasi. Menurutnya, konsistensi merupakan sebuah keniscayaan bagi justifikasi, hal ini menjadi dapat dipertahankan semisal hal ini tidak benar. Sesungguhnya menjadi masuk akal jika terdapat inkonsistensi dalam bagian kecil sistem keyakinan, akan membuat semua keyakinan seseorang tidak terjustifikasi secara benar. Oleh karenanya, ketidak konsistenan dalam berfikir, menuntun kita pada skeptisisme.

3. Kontekstualisme

Beberapa filsuf berfikir bahwa terdapat solusi atas masalah regresi pengetahuan tersebut yang dapat menghindari masalah dari fundasionalisme dan koherentisme. Mereka beranggapan bahwa rentetan jastifikasi merupakan linear akan tetapi akhir dari jastifikasi tersebut bukanlah keyakinan dasar. Mereka beranggapan bahwa rentetan tersebut berakhir dalam sebuah keyakinan yang tidak terjustifikasi. Pandangan ini terinspirasi oleh Ludwig Wittgenstein yang terdapat pada *On Certainty* (1969) bahwa “*at the foundation of well-founded beliefs lies beliefs is not justified*”.⁴¹

Sekilas, solusi yang ditawarkan oleh teori ini nampak tak memberi harapan apapun. Bagaimana sebuah keyakinan yang tidak terjustifikasi memberikan jastifikasi kepada keyakinan yang lain? Bagaimanapun, inilah gagasan yang diberikan oleh teori ini. Ketika subjek mengklaim mengetahui sesuatu, ia dituntut untuk merespon tanggapan dari keyakinan yang bertentangan dengan keyakinannya. Dalam merespon hal tersebut, ia biasa mendasarkan keyakinannya kepada selainya. Akan tetapi mungkin saja status keyakinannya tersebut akan dipertanyakan kembali. Dan ia mesti mempertahankan jastifikasinya dengan menggunakan keyakinan yang lain hingga seterusnya yang pada akhirnya, ia berakhir dengan keyakinan yang tidak dipertanyakan lagi dan ia tidak butuh atas jastifikasi.

Jika kita melihat pada pembahasan sebelumnya, teori ini memahami terma jastifikasi sebagai versi dari konsepsi argumentasi atas jastifikasi (*argumentative conception of justification*). Supaya keyakinan yang dimilikinya dapat dipertanggung jawabkan, ia harus mampu mempertahankan keyakinannya dengan argumentasi. Ia harus menghadapi pertanyaan yang bersifat objektif yang telah muncul dan dapat muncul untuk melawan argumentasinya. Jadi, terma “*justified belief*” di sini difahami sebagai keyakinan yang seseorang dapat pertahankan ketika dilawan secara objektif.

⁴⁰ Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, hal. 476.

⁴¹ Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, hal. 482.

Menjadi hal yang lumrah bahwa terdapat bentuk jastifikasi seperti kontekstualisme di atas. Terlepas dari pada itu, sebetulnya apa yang menjadi signifikansi dalam pembahasan epistemologinya. Pembahasan sentral epistemologi secara umum berakhir untuk meyakini apa yang benar dan menghindari apa yang salah. Akan tetapi, bentuk jastifikasi kontekstual ini tidak berakhir seperti kebanyakan teori lainnya. Teori ini akan berakhir pada penekanan konsensus.

Bahkan, Richard Rorty (1980) orang yang paling mempertahankan kontekstualisme jga penggagas kematian epistemologi. Ia menyarankan bahwa kita jangan terlalu berfokus kepada kebenaran objektif atau bagaimana sesuatu itu. Yang menjadi penting bagi kita adalah solidaritas, artinya memperbanyak persetujuan intersubjektif semaksimal mungkin.

BAB III

POSMODERNISME DAN MASALAH REGRESI PENGETAHUAN (*THE REGRESS PROBLEM*)

Pembahasan pada bab ini secara khusus mencoba menelaah dan menganalisa secara deskriptif pandangan secara umum kalangan anti- fundasionalis dengan menguraikan beberapa kritiknya terhadap bangunan fundasionalisme yang mesti ditanggapi secara serius. Sebelumnya, pada bab ini akan diuraikan bangunan dasar pengetahuan yang dibangun oleh kalangan kritikus tersebut secara umum.

A. Regresi Pengetahuan dan Sketsa Skeptisisme-Posmodernisme

Sebelumnya sudah diuraikan secara singkat persoalan masalah regresi pengetahuan dan beberapa kalangan yang merespon persoalan tersebut berdasarkan pandangannya masing-masing. Pada pembahasan kali ini, peneliti akan memfokuskan pembahasan hanya kepada respon kalangan non-fundasionalis dalam melihat persoalan regresi pengetahuan dan sekaligus kritikus atas fundasionalisme, khususnya oleh kalangan koherentis. Terkait dengan problem justifikasi dan pertanyaan skeptis bagaimana *basic belief* itu terjustifikasi.

Pada inti persoalan, peneliti akan terlebih dahulu mengakses gambaran umum terkait masalah regresi yang masuk pada persoalan yang terbungkus sebagai sebuah wacana.

Sebetulnya, terma posmodernisme merupakan istilah yang tidak baku, kadang kala disebut posmodern atau posmodernitas.⁴² Terma ini merupakan terma yang abstrak dan beragam serta tak bisa didefinisikan. Istilah posmodern itu sendiri, pertama kali digunakan mengacu kepada sebuah gerakan strategi kebudayaan seni-modernis kesenian-kritis yang kompleks di awal tahun 1980-an dan gerakan ini mendapatkan momentumnya di tahun 1960-an. Oleh karena kehadirannya yang memang tidak secara implisit didefinisikan, alasannya memang sejak awal kelahirannya—di dunia seni—sudah sangat problematis.⁴³

Meskipun demikian, sebetulnya terdapat beberapa kriteria umum yang membedakan antara—transisi—modernitas dengan posmodernitas dengan maksud memahami pengertian filsafat posmodernisme itu sendiri. Richard Rorty, misalnya ia menyebut bangunan filsafat era Plato sampai modern sebagai warisan “epistemologi fundasional”, hal tersebut lantaran kritiknya terhadap

⁴² Sahal Mubarak, Tesis, *Kontribusi Pandangan Fundasionalisme Ṭabā'abā'ī Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, (Islamic College for Advanced Studies dan Universitas Paramadina, 2016) hal. 72.

⁴³ Hans Bertens, *Postmodernism*, hal. 3.

epistemologi, metodologi ilmu pengetahuan dan logika yang merupakan representasi dari sistem pengetahuan yang fundasional “fundasionalisme”.⁴⁴ Ia lebih mengamini sebuah klaim individualitas, komunitas dan aspek kepunyaan manusia—penekanan bahasa, budaya, sistem semiotik, matematik, science dll—sebagai rujukan baru atas pengetahuan.⁴⁵ Contoh lain, Derrida misalnya, jika ciri modernitas adalah bahasa dapat mewakili realitas murni. Bahasa, dalam pengertian modernisme adalah transparan dan jendela dunia, sehingga pengetahuan merupakan kehadiran realitas langsung dari pengalaman kita; bahasa dalam pandangan modernisme merupakan representasi dari realitas itu sendiri. Sebaliknya, posmodernisme berpandangan sebaliknya, ia menolak segala bentuk asumsi metafisik dan transedental.⁴⁶ Derrida umpunya, alih-alih bahasa bersifat representasional, ia justru mengkonstitusi daripada merefleksikan dunia, sebab itu pengetahuan kita selalu sudah terdistorsi oleh bahasa. Subjek dengan begitu, sudah tidak lagi otonom, berdaulat penuh, tapi sudah selalu dikonstruksi dan dikonstitusi oleh bahasa.⁴⁷

Artinya, yang membedakan antara posmodernisme dan modernisme adalah bahwa modernisme menegaskan universalitas, keseragaman, fundasionalisme dan kokoh. Dengan perantara bahasa, semua kalim modernisme atas pengetahuan tersebut sudah tidak relevan. Karena, pengetahuan-pengetahuan tersebut sudah terdistorsi menjadi sebuah partikularitas, keberagaman, anti-fundasionalisme dan relativitas.

Adalah Laurance BonJour, Tak ada biografi yang secara spesifik berbicara tentang latar belakang dan sejarah pemikirannya selain dari beberapa karyanya yang berbicara kritikan terhadap fundasionalisme, khususnya tentang masalah regresi. Ia merupakan profesor filsafat di Universitas Washington. Ia menerima gelar sarjananya dalam bidang filsafat dan ilmu politik dari Macalaster College dan doktoralnya dari Princeton. Ketertarikan isu yang ia tekuni ini adalah bidang epistemologi, Kant dan Empirisisme Inggris.⁴⁸

Sebagai seorang profesor filsafat di Universitas Washington, Amerika Serikat (1985). Fokusnya terhadap pembahasan epistemologi ternyata memiliki ketertarikan tersendiri dalam merespon wacana fundasionalisme,

⁴⁴ Lubis, *Epistemologi Fundasional*, hal. vi.

⁴⁵ Fumerton, *Foundationalist Theories of Epistemic Justification*, <https://plato.stanford.edu>, diakses tanggal 25 Januari 2020.

⁴⁶ Mubarak, Tesis, *Kontribusi Pandangan Fundasionalisme Ṭabāʾabāī Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, Hal. 72

⁴⁷ Hans Bertens, *Postmodernism*, hal. 5-6

⁴⁸ Departemen Filsafat Universitas Washington, *Laurance BonJour*, <https://phil.washington.edu>, diakses tanggal 25 Januari 2020

khususnya terkait dengan masalah regresi pengetahuan (*the regress problem*).⁴⁹

Laurance Bonjour disebut sebagai seorang pengkritik fundasionalisme. Dalam beberapa karyanya, ia banyak menyinggung masalah regresi pengetahuan, salah satunya buku yang berjudul *The Structure of Empirical Knowledge*.⁵⁰

Dibawah ini akan diuraikan gagasan pemikiran dan kritikan Laurance Bonjour khususnya dalam bidang epistemologi, yang menurutnya fundasionalisme tidaklah memberikan solusi atas masalah regresi. Beberapa argumentasi yang mencoba memberikan tanggapan atas wacana fundasionalisme bahwa fundasionalisme adalah sebuah sistem yang rapuh, dan tidak dapat menyelesaikan masalah regresi pengetahuan.

B. Justifikasi

Justifikasi menurut pandangan Laurance Bonjour merupakan perkara tentang pertanggungjawaban epistemik "*epistemic responsibility*"⁵¹ Seperti dikutip oleh Alvin Plantinga, Bonjour menyatakan;

*We cannot, in most cases at least, bring it about directly that our beliefs are true, but we can presumably bring it about directly (though perhaps only in the long run) that they epistemically justified . and, if our standarts of epistemic justification are appropriately chosen, bringing it about that our beliefs are epistemically justified will also tend to bring it about, in the perhaps even longer run and with the usual slippage and uncertainty which our finitude mandates, that they are true. If epistemic justification were not conducive to truth in this way, if finding epistemically justified beliefs did not substantially increase the likelihood of finding true ones, then epistemic justification would be irrelevant to our main cognitive goal and of dubious worth... epistemic justification is therefore in the final analysis only an instrumental value, not an intrinsic one.*⁵²

Bonjour menjelaskan bahwa kita memiliki tujuan dari mencari kebenaran, dan mempertahankan keyakinan merupakan sebuah proses untuk mencapai tujuan tersebut. Lalu;

It follows that one's cognitive endeavors are epistemically justified only if and to the extent that they are aimed at this goal, which means very roughly that one accepts all and only those beliefs which one has good reason to think are true. To accept a

⁴⁹ Louis P. Pojman, *The Theory of Knowledge: Classical & Contemporary Reading*, (Amerika Serikat: Wadsworth Publishing Company, 1999), hal. 212.

⁵⁰ Alvin Platinga, *Warrant: The Current Debat*, (New York: Oxford University Press, 1993), hal. 7.

⁵¹ Platinga, *Warrant: The Current Debat*, hal. 10

⁵² Platinga, *Warrant: The Current Debat*, hal. 88

belief in teh abscent of such reason... is to neglect the pursuit of truth; such acceptance is, one might say, „epistemically irresponsible“. My contention here is that the idea of avoiding such irresponsibility, of being epistemically responsible in one"s believings, is the core of the nationof epistemic justification⁵³

Justifikasi adalah perkara tentang *epistemic responsibility*; bahwa sebuah keyakinan itu terjustifikasi jika orang tersebut mempertahankan atau mempertanggung jawabkan keyakinanya, artinya ia tidaklah bersalah dari ketidakbertanggung jawaban epistemik dalam membentuk ataupun mempertahankan keyakinanya tersebut—jika hanya ia menerima semua dan hanya keyakinan-keyakinan yang ia miliki adalah sebagai alasan yang tepat bagi berfikir benar tersebut. kemudian;

If a given pututative knower is himself to be epistemically responsible in accepting beliefs in virtue of their meeting the standarts of a given epistemological account, then it seems to follow that an appropriate metajustification for those principles must, in principle at least, be available to him. For how can the fact that a belief meets those standards give that beleiver a reason for thinking that it is likely to be true (and thus an epistemically appropriate reason for accepting it) unless he himself knows that beliefs satisfying those standards are likely to be true?⁵⁴

Supaya terjustifikasi dalam menerima sebuah keyakinan (keyakinan A misalnya) menurut nya tidaklah cukup hanya sebatas memiliki alasan yang bagus untuk meyakini A. Seseorang tersebut haruslah (dalam prinsip) memiliki semacam alasan, dan seseorang tersebut haruslah meyakini A di atas basis alasan bagus tersebut. dan basis tersebut haruslah bagian dari sistem keyakinan yang koheren.⁵⁵

Dengan demikian, sebagaimana Plantinga simpulkan, a) sebuah keyakinan itu terjustifikasi jika dan hanya jika keyakinan tersebut dapat dipertanggung jawabkan dalam membentuk atau mempertahankanya. b) seseorang bertanggung jawab dalam membentuk dan mempertahankan sebuah keyakinan jika dan hanya jika seseorang tersebut memiliki alasan yang bagus untuk berfikir bahwa keyakinan tersebut benar. c) hanya alasan yang bagus untuk berfikir sebuah keyakinan—khususnya empiris—benar bahwa keyakinan tersebut adalah salah satu unsur dari sebuah sistem keyakinan yang koheren.⁵⁶

⁵³ Plantinga, *Warrant: The Current Debat*, hal. 88

⁵⁴ Plantinga, *Warrant: The Current Debat*, hal. 88

⁵⁵ Plantinga, *Warrant: The Current Debat*, hal. 88

⁵⁶ Plantinga, *Warrant: The Current Debat*, hal. 90.

C. Koheren

Sebelumnya telah dijelaskan secara ringkas pengetahuan dan justifikasi, bahwa alasan yang bagus bisa dikatakan benar jika hanya alasan tersebut merupakan salah satu dari unsur sistem keyakinan yang koheren. Menjadi pertanyaan kemudian, apa sebetulnya yang dimaksud koheren dari pernyataan di atas? Dan bagaimana sebuah keyakinan itu merupakan satu elemen dari sistem koheren yang menyediakan alasan bagus bahwa suatu pemikiran dikatakan benar?

Seperti dijelaskan oleh Plantinga, poin utama dari persoalan tersebut adalah; pertama, koheren tidaklah disamakan dengan konsistensi belaka; kedua, koheren, harus bekerja dengan *the mutual inferability of beliefs* dalam suatu sistem; ketiga, hubungan antar penjelasan merupakan satu bahan dasar utama dalam sistem pengetahuan koheren, dan; keempat, koherensi dapat saja ditingkatkan nilainya melalui perubahan konseptual.⁵⁷

Selanjutnya, Bonjour memberikan lima prinsip keadaan dalam koheren.

- 1) *A system of beliefs is coherent only if it is logically consistent,*
- 2) *A system of beliefs is coherent in proportion to its degree of probabilistic consistency,*
- 3) *The coherence of a system of beliefs is increased by the presence of inferential connections between its component beliefs and increased in proportion to the number and strength of such connections,*
- 4) *The coherence of system of beliefs is diminished to the extent to which it is divided into subsystems of beliefs which are relatively unconnected to each other by inferential connections,*
- 5) *The coherence of a system of beliefs is decreased in proportion to the presence of unexplained anomalies in the believed content of the system.*

Dalam penguraian di atas, ke lima prinsip tersebut secara pemaknaan tidaklah memerlukan lagi penjelasan. Kecuali, dalam poin ke dua, di sana nampak terdapat ketidakjelasan; apa yang dimaksud dengan konsistensi dan inkonsistensi probabilistik di atas? Dalam menjelaskan tersebut, Bonjour menegaskan;

Suppose that my system of beliefs contains both the belief that P and also the belief that it is extremely improbable that P... it is... clear from an intuitive stand point that a system which contains two such beliefs is significantly less coherent than it would be without them and thus that probabilistic consistency is a... factor

⁵⁷ Plantinga, *Warrant: The Current Debat*, hal. 90.

determining coherence”⁵⁸

D. BonJour: The Doxastic Ascent Argument

Gagasan bahwa pengetahuan empiris harus memiliki sebuah fundasi, begitupun pengetahuan non-empiris telah menjadi hal yang lumrah di antara kalangan epistemologis, entah yang dulu maupun sekarang. Meskipun demikian, menjadi penting bahwa terdapat beberapa perbedaan di antara kalangan fundasionalis dalam menyikapi beberapa gagasan ini. Akan tetapi, kesamaan secara umum di antara mereka adalah klaim bahwa keyakinan empiris/non-empiris memiliki sebuah tingkatan justifikasi atau keyakinan yang tidak bergantung kepada justifikasi dari selainya. Keyakinan seperti ini, seperti Chisholm sebut sebagai *unmoved* (atau *self-moved*) *movers of epistemic realm*.⁵⁹

Seperti pernyataan Quinton, yang dikutip oleh BonJour.

*If any beliefs are to be justified at all.. there must be some terminal beliefs thta do not ow their.. credibility to others. For a belief to be justified it is not enough for it to be accepted, let alone merely entertained: there must also be goog reason for acecepting it. Furthermore, for an inferential belief to be justified themseves. There must, therefore, be a kind of belief that does not owe its justification to support provided by others. Unless this were so no belief would be justified at all, for justify any belief would require the antecedent justification of an infinite series of beliefs. The terminal.... beliefs that are needed to bring the regress of justification to a stop need not be strictly self-evident in the sense that they somehow justify themselves. All that is required is that they should not owe their justification to any other beliefs.*⁶⁰

Argumen ini dipanggil sebagai *epistemic regress argument* dan masalah yang menjadi persoalan tersebut dipanggil sebagai *epistemic regress problem*.

BonJour memulai kritiknya terhadap fundasionalisme dengan argumentasi *ascent argument*. Argumen ini mencoba memperlihatkan bahwa terdapat kontradiksi di dalam asumsi tentang terdapat *basic beliefs* dalam sistem pengetahuan kita. Untuk dapat memahaminya, mari kita asumsikan bahwa keyakinan *S* bahwa *p* adalah dasar. Agar menjadi dasar, BonJour menuturkan bahwa, keyakinan *S* tersebut harulah memiliki keutamaan dalam nilai yang mana keutamaan tersebut mengkualifikasikan dirinya sebagai dasar dan keutamaan tersebut haruslah merupakan alasan yang bagus untuk berfikir bahwa keyakinan tersebut adalah benar.

⁵⁸ Platina, *Warrant: The Current Debat*, hal. 90.

⁵⁹ P. Pojman, *The Theory of Knowledge: Classical & Contemporary Reading*, hal. 212.

⁶⁰ P. Pojman, *The Theory of Knowledge: Classical & Contemporary Reading*, hal.213.

- (i) Keyakinan S bahwa p memiliki keutamaan f
- (ii) Keyakinan yang memiliki keutamaan f bisa dipastikan adalah benar. Oleh karena itu, keyakinan S bahwa p adalah benar.

Penjelasan di atas, menurut BonJour tidaklah cukup. Ia berargumentasi, untuk menjadi terjustifikasi dalam meyakini p , S harus memiliki pengetahuan atas justifikasi tersebut. Dengan kata lain, S harus meyakini premis-premis argumentasi justifikasi dan harus terjustifikasi dalam meyakini mereka. Artinya bahwa, keyakinan S bahwa p bukanlah dasar karena sekarang keyakinan S menjadi terjustifikasi dalam meyakini bahwa p bergantung pada keyakinan yang lain. Jadi kesimpulannya, bahwa tidak terdapat keyakinan dasar. Setiap keyakinan justifikasi memerlukan alasan yang terkonstitusi oleh keyakinan yang lainnya.⁶¹

Dalam menyikapi persoalan tersebut, seperti dikatakan Lammerta, BonJour menyebutkan dua kemungkinan yang bisa digunakan oleh kalangan fundasonalis untuk merespon argumen di atas. *Pertama*, mengakui bahwa terdapat kualifikasi tertentu sehingga suatu keyakinan/proposisi dikatakan *basic*, artinya bahwa, suatu proposisi/keyakinan haruslah memiliki keutamaan tertentu yang menjadikan dirinya menjadi benar dan dasar bagi pengetahuan/proposisi yang lain. *Kedua*, yakni, meyakini sama sekali, bahwa keyakinannya mempunyai keutamaan dan keyakinannya memiliki keutamaan tertentu adalah sangat benar.⁶²

Jika seseorang menerima keyakinan tanpa memiliki alasan apapun atasnya sama saja ia mengabaikan kebenaran, yang seperti sudah disebutkan merupakan tujuan dari justifikasi itu sendiri. Memang tidaklah aneh jika aspek responsibilitas menjadi landasan epistemik tersendiri menurut BonJour seperti telah diuraikan sebelumnya. Penerimaan keyakinan berdasarkan hal tersebut tidaklah bisa dipertanggung jawabkan secara epistemik.⁶³

Katakan saja benar seseorang menerima keyakinannya berdasarkan keutamaan tertentu, akan tetapi alasan tersebut tidak dikonstitusi oleh keyakinan. Alasan tersebut dikonstitusi oleh keadaan-keadaan kognitif dari tipe yang lebih mendasar, intuitif, penangkapan secara langsung, atau kesadaran langsung. Keadaan-keadaan tersebut diperoleh secara langsung. Dan keadaan-keadaan tersebut diberikan langsung kepada mental.⁶⁴

Akan tetapi, seperti halnya Sellar, BonJour melihat gagasan tersebut sebagai *the idea of the givenness as a myth*. ia menuntun kalangan

⁶¹ Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, hal. 477.

⁶² Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, hal. 478.

⁶³ Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, hal. 478.

⁶⁴ Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, hal. 478.

fundasionalis kepada posisi yang dilematis.⁶⁵ Sebab, 1) jika intuisi atau kesadaran langsung tersebut ditafsirkan sebagai entitas proposisional, maka ia mampu menyediakan justifikasi bagi keyakinan dasar akan tetapi ia membutuhkan justifikasi dirinya sendiri, 2) jika mereka ditafsirkan sebagai entitas non-proposisional, maka mereka pada dirinya tidak memerlukan justifikasi, akan tetapi ia tidak mampu menyediakan justifikasi atas keyakinan dasar. Jadi, inti dari dilematis tersebut adalah mengenai penjelasan bagaimana keyakinan dasar terjustifikasinya.

Senada denganya, Peter D. Klein menyatakan bahwa ketidakbertanggungjawaban tersebut muncul lantaran bahwa justifikasi bagaimanapun haruslah memiliki keutamaan tertentu untuk dikatakan dasar. Melalui *worries about meta-justification argument*, Ia menguraikan bahwa:⁶⁶

Sebelum masuk pada argumen ini, terdapat pembahasan lain tentang *Arbitrary argument* yang menjelaskan mengenai dilematis kalangan fundasional bahwa *basic beliefs* itu jika diterima tanpa alasan, maka yang terjadi hanyalah kesewenangan (*arbitrary*, atau *irresponsible*) secara keilmuan. Argumen ini menjelaskan bahwa jika fundasionalisme benar, maka terdapat keyakinan dasar pada kalimat di bawah: keyakinan dasar *S* bahwa *p* terjustifikasi meskipun tidak terdapat proposisi lebih baik yang membuatnya lebih baik bahwa *S* meyakini *p* dari pada selainya. Untuk dapat menjadi dasar, diperlukan keutamaan tertentu agar ia bisa menjadi dasar. Keyakinan *S* bahwa *p* adalah dasar hanya jika terdapat beberapa properti *F* seperti keyakinan *S* bahwa *p* memiliki *F*.

Di bawah ini adalah penjelasan Klein berkaitan dengan persoalan tersebut:

[C] Can (foundationalist) avoid advocating the acceptance of arbitrary reasons by moving to meta-justification?... Pick your favorite accounts of the property, [F]. I Think... that the old Pyhrronian question is reasonable: Why is having [F] truth-conductive? Now, either there is an answer available to that question or there isn't... If the answer there is an answer, then the regress continue—at one more step, and that is all that is needed here, because that shows that offered reason that some belief has [F] does not stop the regress. If there isn't an answer, the assertion is arbitrary.

[D] To generalize: Foundationalism.. cannot avoid the regress problem by appealing to meta-claim that a belief that belief having

⁶⁵ BonJour, *A Critique of Foundationalism*, dalam, Louis P. Pojman, *The Theory of Knowledge: Classical & Contemporary Reading*, hal. 221.

⁶⁶ Howard-Snyder, *Three Argument Against Foundationalism*, hal.545.

some property, [F] is likely to be true. That claim itself require argument that apeal to reasons... For Surelya reason is required to justify the belief that propositions with property, [F], are likely to be true; and whatever justifies that claimwill require a reason; and—well, you get the point.

[E] My point is merely that moving to the meta-level, that is, arguing that such beliefs are likely to be true becaus they possess a certain property, [F], will not avoid the problem faced by foundationalism. Either the meta-justification provides a reason for thinking the base proposition is true (and hence the regress does not end) or it does not (hence, accepting the base proposition is arbitrary).⁶⁷

Menurut Klein, jika fundasionalisme benar, maka terdapat *basic beliefs* pada proposisi. Penjelasan ini secara substansial memiliki kesamaan dengan *the myth of given* di latar belakang, bahwa *basic beliefs* harus memiliki kriteria tertentu supaya bisa menjadi *basic*. Klein meneruskan dengan mempertanyakan, andaikata memang *basic belief* itu ada, lalu bagaimana ia terjustifikasi sedangkan kita ketahui bahwa setiap proposisi terjustifikasi oleh yang lainnya? pertanyaan ini menuntun kalangan fundasioalis pada dilema yang cukup kuat. Jika dijawab, maka yang terjadi bahwa *regress problem* tetap berjalan, dan jika tidak dijawab maka yang terjadi hanyalah penilaian “kesewenangan” (*arbitrary*).⁶⁸

Selain itu, pengetahuan menurutnya haruslah dapat dipertanggung jawabkan secara epistemik yang mana bentuk pertanggung jawaban suatu bangunan pengetahuan adalah ketika suatu bangunan pengetahuan memiliki argumentasi yang mendasari pengetahuan tersebut dimana argumentasinya didasarkan pada sistem bangunan tertentu yang memiliki nilai dan keistimewaan, yaitu keutamaan yang dimilikinya supaya menjadi landasan bagi bangunan sebelumnya dengan mendasarkanya pada sistem bangunan tertentu. Dan bentuk nilai *arbitrary* “kesewenangan” adalah nilai yang tidak bisa dipertanggung jawabkan dalam hal keilmuan yang pasti.

Dengan demikian jelas bahwa inti persoalan dalam konteks penelitian ini adalah terkait dengan masalah justifikasi, bahwa bagaimana ia menjustifikasi dirinya sendiri dan apakah itu bisa dipertanggung jawabkan secara epistemik/ilmu pengetahuan? Selain itu, dalam menyikapi masalah regresi pengetahuan, jawaban tersebut menurutnya bisa merujuk pada teori pengetahuan, yang pada kesimpulan, teori tersebut melihat relasi satu pengetahuan dengan pengetahuan lain sebagai sesuai yang tidak liner, akan

⁶⁷ Howard-Snyder, *Three Argument Against Foundatinalism*, hal.545.

⁶⁸ Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, hal. 477.

tetapi lebih kepada sesuatu yang kompleks—non-linear— yang mana melibatkan sistem keyakinan dalam struktur bangunan pengetahuan.⁶⁹

⁶⁹ P. Pojman, *The Theory of Knowledge: Classical & Contemporary Reading*, hal. 223.

BAB IV

FUNDASIONALISME DAN PRINSIP-PRINSIP FILSAFAT ṬABĀṬABĀĪ

Pada pembahasan bab ini peneliti akan menguraikan terlebih dahulu terkait dengan tokoh dan prinsip-prinsip pemikirannya yang menjadi relevan dan berkaitan dengan penelitian ini.

Namun sebelum masuk pada pembahasan gagasan inti fundasionalisme, akan terlebih dahulu diuraikan terkait gagasan filsafatnya dan mencari dasar argumentasi yang mencoba menjawab beberapa kritikus dalam mengkritikisi adanya inkonsistensi dan kerancuan dalam prinsip-prinsip fundasionalisme.

A. Ṭabāṭabāī dan Gagasan Filsafat Fundasionalisme

Sayyid Muhammad Hussein Ṭabāabāī merupakan tokoh filsuf Muslim Iran kontemporer yang berasal dari desa Tabriz pada tahun 1892. Sejak umur 8 tahun, dirinya sudah banyak berkenalan dengan ilmu-ilmu keislaman, seperti bahasa Arab, teologi, *ushul fiqh* dan *fiqh*. Di kemudian hari, ia pindah ke Najaf, untuk melanjutkan studinya hingga sampai pada level *ijtihād*, di bimbing langsung oleh Ayatulloh Na'ini dan Sayyid Hassan Isfahani. Dalam bidang matematika ia dibimbing oleh Sayyid Abu al-Qasim Khawansari dan dalam bidang filsafat ia dibimbing ia belajar langsung dibawah bimbingan filsuf pada jamanya, diantaranya Sayyid Husayn Badkubē'i (1904-1969), disamping itu, dalam bidang mistisisme dan spiritualitas di bawah bimbingan 'Ali Qadi hingga memasuki tahun 1952 ia kembali ke kampung halamannya dan memulai memfokuskan diri pada pembenahan diri (*purification*) dan menulis. Namun, pada tahun 1936 ia terpaksa meninggalkan tempat kelahirannya dan pindah ke *Hawzah*⁷⁰ Qom dikarenakan dampak dari perang dunia ke II di Ajerbaizan, dan memulai karir barunya sebagai pengajar, penulis dan peneliti hingga akhir hayatnya pada tahun 1981.⁷¹

⁷⁰ *Hawzah* merupakan tempat dimana para cendekiawan muslim dididik untuk mendalami ilmu-ilmu, khususnya ilmu-ilmu agama. Umumnya istilah ini digunakan oleh tradisi bangsa persia, yang sekarang dikenal sebagai negara Iran.

⁷¹ Mohammad Fana'i Eshkevari, *Contemporary Islamic Philosophy*, (London: MIU Press, 2012), hal.37.

Sistem pemikiran dan prinsip-prinsip dasar pandangan filsafat Ṭabā'abāī merupakan kelanjutan atas wacana pandangan-pandangan filsafat fundasionalismenya yang cenderung memperlihatkan aspek onto-epistemologi⁷²—penekanan kajian pada aspek relasi epistemologi dan ontologi—dan menjadikan eksistensi sebagai realitas asali dalam teori pengetahuannya.

Pandangan tersebut, tentu tidak bisa dilepaskan dari pengaruh paradigma tradisi filsafat Islam Iran yang dikenal sebagai madzhab filsafat Islam Sadrian yang mana identik dengan “Filsafat Transendental”-nya. Ciri ini menunjukkan penekannya pada perpaduan mistisisme, teologis dan juga rasional-demonstratif yang mana merupakan ciri khas dari ketiga madzhab ekstrem yakni paripatetik, iluminasi dan 'irfan.⁷³

Perjalanannya mendalami ilmu-ilmu keislaman dan filsafat, menjadikan Ṭabā'abāī sebagai tokoh filsuf kontemporer yang tersohor karena keilmuannya. Kenyataan tersebut bisa kita lihat dari sejumlah karya utamanya yang ia tulis, seperti: *Ushūl Al-Falsafah Wal Manhaj Al-Waqī'iyah* dan *Bidāyat Al-Hikmāh*.

B. Prinsip-Prinsip Ontologis

Sebelumnya telah banyak disebutkan perihal dengan terma fundasionalisme yang terdapat dalam filsafat Ṭabā'abāī, kesimpulan tersebut tidak bisa kita lepaskan dengan sistem yang dibangun di dalam filsafatnya, yang mana, penggunaan asas-asas fundasionalis yang umumnya dikenal sebagai neosadrian, terdapat dalam filsafat Islam. Penyebutan atas neosadrian memang lah memiliki alasan yang kuat. Hal itu tidaklah terlepas dari kritik dan inovasinya terhadap sistem filsafat sebelumnya yang dibawakan oleh Mulla Sadra, dengan *al-Hikmat al-Muta'aliyyah*-nya. Setidaknya terdapat beberapa kesamaan asas yang dibangun dalam filsafat Ṭabā'abāī. Meski demikian, dalam sub tema ini hanya akan diuraikan terkait dengan asas-asas atau pemikirannya yang relevan dengan

⁷² Husain Heriyanto, *Solipisme dan Fenomenalisme: Dua Kutub Ekstrem Kantian yang Mengoyak Spiritualitas*, dalam *Kanz Philosophia*, Vol. 3, No. 1, Juni, 2013, hal. 4.

⁷³ Eshkevari, *Contemporary Islamic Philosophy*, hal.1-3.

penelitian yang sedang dibahas ini.

Prinsip-prinsip fundasionalisme dalam sub tema ini akan menguraikan terkait dengan isi ontologis dari filsafat Ṭabā'abā'ī setelah itu akan diuraikan sisi epistemologisnya.

1. Fundamentalitas Wujūd

Mulla Sadra yang merupakan salah satu tokoh yang memelopori bangunan filsafat *Hikmah Muta'aliyyah*, dan wujūd adalah asas yang menjadi pondasi kokoh atau tidaknya bangunan filsafat tersebut. Setidaknya itu yang Ṭabā'abā'ī nyatakan, bahwa yang mendasari Mulla Sadra dalam bangunan dan ajaran-ajaran filsafatnya adalah fundamentalitas wujud (*ashalātul wujūd*) dan gradasi wujud (*tasykīk wujūd*).⁷⁴

Dalam tradisi filsafat Islam, isu feundamentalitas wujud bisa dikatakan sebagai respon atas pertanyaan tentang realitas, yakni: *apa yang memberikan efek di realitas eksternal?* Pertanyaan ini memunculkan beberapa tanggapan yang bervariasi. Diantaranya, terdapat dua pandangan secara umum dalam menjawab persoalan di atas. Pertama, disebut dengan fundamentalitas quiditas (*asholāt al-māhiya*), yakni pandangan yang beranggapan bahwa yang memberikan efek (*ashl*) di realitas eksternal adalah quiditas atau penitik beratan wacana kefilsafatannya kepad konsep-konsep intelektual (*i'tibārat al-aql*). Kedua, disebut fundamentalitas wujud, yakni tema pada pembahasan ini, adalah pandangan yang beranggapan bahwa yang memberi efek di realitas eksternal adalah eksistensi.⁷⁵

Sekilas, wacana kefilsafatan sebelum Al-Farabi, hampir semua perbincangan filosofis berpusar pada mahiyah, atau mungkin tidak disadari bahwa kontruksi pemikiran yang mereka gunakan sebetulnya berpijak pada kaidah kemendasaran mahiyah. Walaupun, tidak ada indikasi yang menyebutkan secara eksplisit bahwa mereka bagian dari bagian kemendasaran wujud dan kemendasaran mahiyah. Akan tetapi, di kalangan filsuf muslim sebelum mulla Shadra semisal al -Farabi,

⁷⁴ Menurut Ṭabā'abā'ī sebagaimana dikutiip Basrir Hamdani, Ringkasan Desertasi, *Modus Realisme Berdasarkan Teori Persepsi I'tibāriyat Ṭabā'abā'ī*, hal.7.

⁷⁵ Taqi Misbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, (Jakarta: Sadra Press), hal.255.

Ibn Sina, Bahmaniyar dan Mir Damad, terdapat kecenderungan sependapat dengan kemendasaran wujud.⁷⁶

Perihal wujud atau maujud ini, para filsuf sebatas menyatakan bahwa, konsep wujud dipahami sebagai konsep-konsep akal swabukti (*badīhī*). Seperti dikatakan Taqi Misbah Yazdi, kebanyakan dari mereka tidak menjelaskan tentang bagaimana benak menangkap konsep ini. Baru belakangan ini, yakni ‘Allamah Ṭabā‘abāī mencoba menerangkan bagaimana konsep wujud dan maujud diabstraksi oleh akal.⁷⁷

Wujud, menurut Mulla Shadra, totalitas eksistensi bukan sebagai objek-objek yang terpisah, melainkan kesatuan yang tunggal. Selain itu, ia membedakan antara konsep wujud (*mafhūm al-wujūd*) dengan realitas wujud (*haqīqat al-wujūd*) itu sendiri. Konsep wujud merupakan konsepsi yang sudah sangat jelas (*self-evident*), karena jelasnya maka mustahil untuk didefinisikan. Sedangkan realitas wujud adalah aspek yang lebih menitik beratkan pada penjelasan sisi ontologisnya sehingga, tidaklah mudah untuk dapat memahaminya.⁷⁸ Hal ini lantas mengimplikasikan bahwa wujud, mendapat porsi yang lebih tinggi dalam sistem pemikirannya yang mana menjadi sandaran terhadap kesimpulan filsafat dan non-filsafat. Seperti dikutip oleh Sahal Mubarak, Shadra menyatakan.

“Hakikat setiap sesuatu adalah karakteristik wujudnya yang menetapkan eksistensinya, maka wujud adalah sesuatu yang lebih dahulu ketimbang sesuatu yang lain.”⁷⁹

Senada dengan Mulla Shadra dan Ṭabā‘abāī, seperti dikutip oleh Basrir Hamdani, Muthahhari mengatakan.

“Sesungguhnya prinsip fundamentalitas wujud berimplikasi terhadap berbagai kesimpulan dalam filsafat, bahkan tidak ada satu

⁷⁶ Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 253.

⁷⁷ Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 2

⁷⁸ Sayyid Hossein Nasr, *History of Islamic Philosophy*, vol. 1, (Qum: Ansariyan Publications, 2001), (Amerika Serikat), hal. 646.

⁷⁹ Menurut Mulla Shadra sebagaimana dikutip oleh Sahal Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundamentalisme Ṭabā‘abāī Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal. 20.

persoalan filosofispun tidak terkait denganya.”⁸⁰

Intinya, konsekuensi dari pernyataan di atas adalah kesimpulan kita akan sesuatu tidak akan terlepas dari sistem berfikir, khususnya bagi kalangan fundamentalitas wujud. Salah satunya adalah pengetahuan. Pengetahuan merupakan bagian dari modus eksistensi.⁸¹

Menurut Ṭabāʾabāʾī, isu fundamentalitas wujud di tangan Mulla Shadra adalah hal yang baru dan otentik dalam diskursus kefilosofatan. Meskipun, dikatakan bahwa isu fundamentalitas wujud sudah terdapat benihnya di kalangan paripatetik.⁸² Berbeda dengan fundamentalitas wujud, fundamentalitas quiditas (*aṣālat al-Māhiyah*)⁸³ tidak beranggapan bahwa wujud adalah yang memberikan efek di realitas, melainkan kuiditas. Bentuk fundamentalitas kuiditas seperti ini dapat kita temukan dalam tradisi filsafat Islam sebagai aliran filsafat iluminasi (*ishrāqīyyah*).⁸⁴

Dalam kitabnya, *Bidayāt al-Hikmāt*, Ṭabāʾabāʾī menjelaskan terma wujud dengan dua sub tema yang fokus. Yakni secara konseptual dan teoritis. Secara konseptual, wujud merupakan istilah yang sudah jelas pada sendirinya (*badīhi*) artinya bahwa sangatlah mustahil terma yang sudah jelas pada sendirinya itu untuk dijelaskan dengan sesuatu yang lain. Justru, memaksakan diri untuk mendefinisikan konsep tersebut yang terjadi adalah daur yang tak berkesudahan. Selain itu, dalam upaya menjelaskan sesuatu itu umumnya kita akan menggunakan definisi agar sesuatu yang tadinya tidak jelas menjadi jelas. Dalam definisi, memiliki beberapa unsur

⁸⁰ Hamdani, Ringkasan Desertasi, *Modus Realisme Berdasarkan Teori Persepsi I'tibāriyat Ṭabāʾabāʾī*, hal. 31.

⁸¹ Hamdani, Ringkasan Desertasi, *Modus Realisme Berdasarkan Teori Persepsi I'tibāriyat Ṭabāʾabāʾī*, hal.32.

⁸² Haidar Baghir, *Buku Saku Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2005), hal. 17-103.

⁸³ Menurut Abd Jabār Rifāʿī sebagaimana dikutip Sahal Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundamentalisme Ṭabāʾabāʾī Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal. 23.

⁸⁴ Sayyid Hosein Nasr & Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, vol.1, (Qum: Ansariyan Publications, 2001), hal. 435-455

yang mana merupakan satu bagian dari sesuatu yang hendak didefinisikan, diantaranya: *genus*, *spesies* dan *differentia*. Sedangkan dalam konsep wujud, tidak terdapat ketiga unsur yang merupakan syarat sesuatu bisa didefinisikan.⁸⁵

Berbeda dengan konsep “ada”, konsep-konsep turunan dari itu biasanya memerlukan definisi agar menjadi jelas. Seperti contoh, konsep “manusia”, agar dapat dipahami, konsep tersebut harus masuk dalam syarat-syarat pendefinisian. Hal ini karena, definisi (*ta’rif*) mengidentikan dirinya dengan sesuatu yang belum jelas agar menjadi jelas.⁸⁶ Sedangkan wujud, merupakan konsep yang sudah jelas pada dirinya, karena sifatnya yang sederhana (*baṣī*).⁸⁷

Selanjutnya, Ṭabā’abāī melanjutkan pembahasan kepada persoalan keberagaman dan ketunggalan makna wujud itu sendiri yang berkaitan dengan penempatan subjek dalam sebuah proposisi. Suatu proposisi minimalnya terdiri atas dua *mafhum*. Yakni *mafhum* pertama disebut sebagai subjek, dan *mafhum* kedua disebut predikat. Seperti proposisi, manusia ada, kucing ada, mobil ada, tuhan ada dan seterusnya. Yang menjadi persoalan dalam pembahasan ini adalah apakah dari setiap proposisi diatas yang berpredikasi “ada” itu maknanya berbeda satu sama lain (equivokal) atau sama, yakni satu makna saja (univokal)? Jika jawabannya adalah equivokal, maka konsekuensinya adalah makna “wujud” itu tidak lagi sederhana, karena makna “ada” nya pada proposisi “manusia ada” itu berbeda dengan makna „ada” pada proposisi “kucing ada”. Selain itu, makna wujud itu tidaklah lagi bisa digunakan pada konsep-konsep selainya atau tidak universal dan pada akhirnya wujud tidak lagi dapat

⁸⁵ Ṭabā’abāī, *Bidāyat Al-Hikmāt*, hal. 11-12

⁸⁶ Mahmud Muntazeri Muqaddam, *Pelajaran Mantiq: Perkenalan Dasar-Dasar Logika Muslim*, (Yogyakarta: RausyanFikr Institute, 2016), hal. 76

⁸⁷ Istilah “*baṣī*” merupakan istilah yang umumnya dilawankan dengan “murakkab”. Yang pertama itu berarti tidak memiliki bagian (*juz’un*), sedangkan yang kedua terdiri atas bagian-bagian. Seperti konsep “manusia” di atas, yang memiliki unsur *genus* yakni manusia, *spesies* yakni hewan dan *differentia* yakni berfikir. Lihat, Sahal Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundasionalisme Ṭabā’abāī Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal. 24, dari, Ayatullah Sayyed Rida Sadr, *al-Falsafah al-‘Ulyā*, (Iran: Makhtabah „Ilām al-Islāmī, 2000), hal. 36-37

dikatakan fundamental.

Oleh karenanya, jelaslah bahwa makna wujud pada dirinya adalah univokal. Alasannya antara lain sebagai berikut. Seperti dijelaskan oleh Ṭabā'abāī, ketika wujud dibagi kepada wujud wajib dan wujud mungkin; kemudian wujud mungkin dibagi kepada wujud substansi dan wujud aksiden; kemudian wujud substansi dibagi lagi kepada wujud materi, wujud forma, wujud *ism*, wujud akal dan wujud jiwa; kemudian wujud aksiden dibagi lagi kepada bagian-bagiannya. Maka hal yang menjadi fundamen adalah bahwa makna wujud itu haruslah sama antara satu pembagian dengan pembagian yang lainnya. Menjadi rancu jika makna wujud pada wujud wajib dengan makna wujud mungkin berbeda satu sama lain, begitupun seterusnya. Selain itu, univokalitas wujud dapat dijelaskan dalam rivalitasnya dengan makna ketiadaan (*adām*). Asumsikan saja, jika memang bahwa wujud itu adalah equivokal, sedangkan ketiadaan adalah lawan dari wujud. Maka, jika dikatakan wujud wajib adalah makna wujud sebagai wujud, sedangkan makna wujud dalam wujud mungkin adalah ketiadaan. Karena selain wujud adalah ketiadaan. Dan mustahil jika dua hal yang kontradiksi berkumpul secara bersamaan, atau tidak mungkin saya katakan bahwa ada itu „ada“ dan ada itu „tiada“. Maka dari itu, makna wujud sebagai univokal lebih dapat diterima secara logis. Karena, dalam konteks ini tidak ada jalan tengah antara ada dan ketiadaan.⁸⁸

Memasuki pada inti persoalan, apa sebenarnya yang dimaksud dengan prinsip fundamentalitas wujud itu sendiri? mengapa terminologi seperti ini muncul? Lalu, persoalan wujud mana yang coba dijawab oleh fundamentalitas wujud itu sendiri, apakah wujud sebagai konsep atau teoritis/realitas?

Seperti telah peneliti sampaikan di awal pembahasan fundamentalitas wujud, bahwa persoalan dasar yang coba dijawab dari adanya tema ini adalah “apa yang memberikan efek di realitas eksternal?” dan jelas, jika berbicara realitas eksternal itu berarti pembahasan ini memasuki pada inti persoalan realitas, yakni

⁸⁸ Ṭabā'abāī, *Bidāyat AI-Hikmāt*, hal.12-14.

bahwa makna wujud itu adalah sebagai artian realitas itu sendiri dengan segenap efek-efek luarnya yang dipresentasikan oleh konsep wujud itu sendiri dari ekstensi-ekstensinya (*maṣādīq*) di dalam persepsi kuitatif mental kita.⁸⁹ Artinya, realitas hakiki eksternal itu sendiri yang memberikan efek-efek pertama kali dengan zatnya, sedangkan lawanya disebut *ʿtibāri* (konstruksi mental) adalah yang menerima kefundamentalitasan tersebut; yang tidak memberikan efek-efek luaran pertama kali pada zatnya.

Kemudian, setelah kita mengetahui bahwa di realitas itu terdapat yang memberikan efek yakni fundamen (*aṣl*) dan yang tidak memberikan efek yakni kontruksi mental (*ʿtibār*), apa hal yang menyebabkan masalah kemendasaran dan kontruksi mental itu muncul? Sebagaimana telah diuraikan di atas, bahwa pengetahuan persepsional mental kita atas realitas sesuatu di alam eksternal itu bersifat kuitatif (*māhiyat*) dan bukanlah wujūdi, lantas hal ini memunculkan persoalan lanjutan, bahwa jika di realitas eksternal terdapat relitas yang fundamen dan konstruksi mental, manakah diantara keduanya yang mengkonstitusi realitas eksternal dengan segala efek-efek luarnya? Apakah wujud yang fundamen, maka disebut fundamentalitas wujud atau kuititas kemudian disebut fundamentalitas kuititas? Berdasarkan pandangan Ṭabāʿabāī, wujud lah yang fundamen, alasanya karena ia merupakan hakikat realitas di alam entitas sebagai sumber terkompositnya efek-efek luaran bagi realitas eksternal, sementara kuititas lebih bersifat konstruksi mental yang diabstraksikan dari wujud dan tidak memiliki efek-efek eksternal.⁹⁰

Dibawah ini akan diuraikan alasan dan argumentasi yang dibangun oleh Ṭabāʿabāī atas kefundamentalitasan wujud (*aṣāl al-wujūd*).

Pertama, jika dikatakan adakah entitas yang pada dirinya

⁸⁹ Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundasionalisme Ṭabāʿabāī Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal. 25.

⁹⁰ Menurut Abd Jabār Rifāʿī yang dikutip oleh Sahal Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundasionalisme Ṭabāʿabāī Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal. 26

tidak bisa dikatakan ada dan tidak ada (*lā maujūdat wa lā ma''dūmat*), maka jawabannya adalah kuiditas. Alasannya, karena ia dari sisi dirinya adalah dia, maka tidaklah mungkin kuiditas bisa menjadi ada tanpa perantara yang mewujudkannya; dan sesuatu yang mengadakan tersebut tak lain adalah wujud. Selain itu, sifat kuiditas yang berdiri di antara ada dan ketiadaan, peranan wujud adalah mewujudkan kuiditas dari sisi keadaannya, bukan keapaannya. Maka dengan sendirinya dapat disimpulkan bahwa yang memberi efek di realitas eksternal adalah wujud bukan kuiditas.⁹¹

Kedua, ketika dikatakan ada manusia, ada hewan, ada mobil,

ada kucing oren dan seterusnya. Nampak dalam pikiran kita bahwa yang konsisten tidak berubah dari beberapa konsep dari setiap predikasi tersebut adalah „ada“, sedangkan sebaliknya, konsep „manusia“,

„hewan“, „mobil“, „kucing oren“ itu menampakan pada kita entitas yang plural atau beragam. Seperti dikatakan bahwa manusia bukanlah mobil, pun sebaliknya. Oleh karenanya, sangatlah tidak mungkin penyatuan hakiki dan juga kesatuan dua kuiditas kalau bukan karena wujud. Sebab, predikasi terhadap kuiditas hanya mungkin terjadi melalui wujud.

Ketiga, bagaimana kuiditas diperoleh? Kuiditas itu sendiri diperoleh dengan bersamaan efek-efek yang melakat pada diri kuiditas tersebut, di saat yang bersamaan dengan kuiditas didapatkan dalam wujud mental yang mana wujud tersebut tidaklah memiliki efek-efeknya seperti realitas eksternal. Seperti, realitas api di eksternal itu bisa membakar benda disekitarnya, akan tetapi „api“ sebagai keapaanya di alam mental tidaklah memiliki efek yang bisa membakar seperti di realitas eksternal. Andaikata, yang memberi efek itu adalah kuiditas, maka pikiran kita tentang api dalam mental kita tentunya memberikan efek yang sama, yakni membakar. Dan itu tidaklah mungkin.⁹²

⁹¹ Ṭabā'abāī, *Bidāyat AI-Hikmāt*, hal. 15.

⁹² Ṭabā'abāī, *Bidāyat AI-Hikmāt*, hal.16-17.

2. Gradasi Wujud

Salah satu hukum wujud adalah gradasi wujud, yang mana hukum ini didasarkan pada kesatuan konsep wujud dan kefundamentalitasan wujud.⁹³

Latar belakang teori gradasi wujud ini dikenalkan oleh Mulla Sadrā bertautan dengan logika Aristotelian tentang perbedaan dua jenis universalia atau yang mengandung konotasi keberlakuan secara universal, antara *kullī mutawathī* (Universal univokal, seperti manusia atas Ali, Husein dll, yang mana di antara individu-individu itu tidak terdapat perbedaan dari sisi ke-manusiaannya) sedangkan *kullī musyakkik* (universal equivokal atau universal ambigu, seperti warna “putih” yang membawahi persona-persona (*afrād*) “putih” yang ragamnya bergradasi; ada putihnya, putih kapas, putih salju dll.⁹⁴

Persoalan mendasarnya adalah, apakah “universalia gradual” yang membawahi suatu esensi dengan segala gradasinya ini akan mengalami perubahan wujud bila intensifikasinya terjadi dalam dirinya atautah tidak? Apakah perbedaan gradasional dalam suatu esensi akan menyebabkan esensi tersebut juga berubah atau tetap? Dengan kata lain,, apakah ketika warna putih tertentu mengalami intensitas keputihannya, maka esensi “putih”nya juga berubah?

Sebelumnya, kedatangan Mulla Sadrā yang datang belakangan berupaya mengatasi kebuntuan polemis antara dua aliran, Paripatetisme dan Illuminasionisme, dengan menawarkan dua prinsip baru sebagai gantinya.⁹⁵

Pertama, selain wujud—berdasarkan prinsip fundamentalitas wujud—tidaklah nyata, termasuk kuitas (yang diklaim bersifat artifisial). Karena itu, ia menghimbau kalangan filsuf untuk mengadopsi pembagian universalia dalam logika lalu menerapkannya kepada wujud.

Kedua, wujud tidak hanya *musyakkik* (gradual, ambigu), tapi

⁹³ Mohsen Gharawian, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 101.

⁹⁴ Muhsin Labib, *Pemikiran Ayatullah M.T Taqi Misbah Yazdi*, (Jakarta: Sadra Press, 2011), hal. 215-216.

⁹⁵ Labib, *Pemikiran Ayatullah M.T Taqi Misbah Yazdi*, hal. 216.

juga beruntun, tidak acak, tertata mulai dari yang umum, kemudian samar, lalu khusus (bercirikan), lalu individu dan tunggal. Gerak gradual dalam wujud dimulai dari kurang sempurna ke arah yang lebih sempurna, dan tidak bergerak ke arah sebaliknya. Itulah sebabnya penolakan atas reinkarnasi, karena ia bergerak ke belakang. dari sini kita dapat menyingkap hubungan antara “gradasi wujud” dengan “gerak substantif”.⁹⁶

Kesimpulanya, gradasi wujud adalah sebuah konsep wujud, yang walaupun wujud bersifat tunggal dan univokal, akan tetapi korespondensinya dengan *misdāq-misdāq*nya berbeda. *Misdāq* wujud dengan *misdāq* wujud lainnya berbeda-beda; ada yang lebih awal keberadaanya, atau yang akhir, lebih kuat, lebih lemah dll, tergantung dari sisi mana *misdāq* itu dilihat.⁹⁷

3. Wujud Mental

Sebelumnya kita telah membahas tentang fundamentalitas wujud, dan wujud mental pun merupakan bahasan yang penting karena terkait erat dengan pembahasan ilmu (*ilm*) dan persepsi (*idrāk*), khususnya terkait dengan persoalan nilai pengetahuan manusia. Persoalan mendasar yang berkaitan dengan tema ini diantaranya adalah bagaimana hubungan gambaran mental dengan objek persepsi? Kemudian bagaimana hubungan pengetahuan antara subjek dan objeknya? Apakah terdapat korespondensi mumi antara pengetahuan dengan realitas eksternal? Bagaimana kita bisa menyatakan “saya mengetahui y”, hal apa yang terdapat dalam realitas wujud mental?

Jika dipertanyakan hal apa yang terdapat dalam bentuk pengetahuan di dalam mental kita, maka jawabannya tak lain adalah wujud kuiditas (*wujud al-māhiyat*) dari “sesuatu” yang kita persepsikan. Oleh karenanya, gambaran kita tentang rumah, manusia, motor dan seterusnya merupakan perwujudan dari kuiditas-kuiditas tersebut yang semuanya diperoleh dari dunia eksternal.

Lalu bagaimana relasi antara perwujudan kuiditas di alam mental dengan realitas eksternal? Apakah memiliki kesamaan atau bahkan berbeda sama sekali? Jika jawabannya adalah sama saja, bahwa

⁹⁶ Labib, *Pemikiran Ayatullah M.T Taqi Misbah Yazdi*, hal. 217

⁹⁷ Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 103

kuiditas eksistensi mental itu adalah kuiditas realitas eksternal itu sendiri, maka hal ini adalah tidak mungkin. Alasannya karena efek yang diterima oleh perwujudan eksistensi mental tidaklah berefek, seperti halnya perwujudan kuiditas realitas eksternal. Jika jawabannya adalah berbeda, bagaimana nilai pengetahuan kita?

Pada dasarnya, kuiditas sesuatu memiliki dua eksistensi yang berbeda: eksternal dan mental. Seperti sudah dijelaskan sebelumnya bahwa yang membedakan antara kuiditas eksternal dan mental adalah dari efeknya di realitas. Kuiditas eksternal memiliki efek sedangkan kuiditas mental tidak, sebagaimana contoh api di atas. Yang pertama disebut kuiditas eksternal (*wujud ḵarijī*), sedangkan yang kedua disebut wujud mental (*wujud al-zihn*). Dengan kata lain, eksistensi mental adalah eksistensi kuiditas yang terlepas (*al-mujarrad*) dari efek-efek eksternal.⁹⁸ Alasannya, efek-efek eksternal tersebut merupakan realisasi (*tahāqquq*) dari dan bagi kuiditas yang bersentuhan dengan realitas eksternal, oleh karenanya bukan eksistensi mental⁹⁹. Seperti dikutip oleh Sahal Mubarak, Ṭabā'abāī menyatakan;

“Sesungguhnya kuiditas-kuiditas yang berada dibalik eksistensi eksternal eksistensi yang memiliki efek, sedangkan eksistensi lain yang tidak memiliki efek disebut eksistensi mental. Maka manusia yang maujud di alam eksternal sebagai substansi memiliki tiga dimensi, genus, nabatiyah, hewaniyah: dan manusia yang jiwa nabatiyah, hewaniyah dan rasional yang kemudian nampak bersamanya efek-efek dari semua macam spesies-spesies, diferensia-diferensia, dan juga segala karakteristiknya. Sementara itu, manusia yang maujud di alam mental yang kita ketahui adalah manusia dari sisi zatnya, ia sama sekali tidak memiliki efek-efek tersebut.”¹⁰⁰

Pendasaran pembagian wujud kuiditas kepada eksternal dan mental sebetulnya tidak bisa dikatakan merujuk pada lokusnya, akan tetapi pada apakah wujud kuiditas tersebut memiliki efek di realitas

⁹⁸ Ṭabā'abāī, *Bidāyat AI-Hikmāt*, hal.25-26.

⁹⁹ Menurut Abd Jabār Rifā'ī yang dikutip oleh Sahal Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundasionalisme Ṭabā'abāī Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal. 28.

¹⁰⁰ Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundasionalisme Ṭabā'abāī Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal. 29.

eksternal atau tidak. Oleh karenanya, keduanya memiliki sisinya yang berbeda secara karakteristik dan efek, bukan *locus*-nya. Dan bagi wujud kuiditas mental, efeknya lebih bersifat psikis, yaitu menghilangkan ketidaktahuan atau kebodohan dan mengindividuasi dengan individuasi mental.¹⁰¹

4. *Nafs al-Amr*

Sebelumnya telah disinggung beberapa terma yang berkaitan dengan pengetahuan khususnya dalam pandangan fundasionalis, seperti fundamentalitas wujud dan kontruksi mental kuiditas, berlanjut pada bahasan kuiditas yang terbagi pada wujud kuiditas eksternal dan mental beserta dengan masalah yang diangkatnya.

Nafs al-amr, merupakan bahasan lanjutan dari ketiga rangkaian di atas, khususnya menyikapi persoalan kebenaran dalam konteks proposisi-proposisi pengetahuan. Atau dengan kata lain, bahwa *nafs al- amr* merupakan semacam istilah yang menjelaskan bagaimana konsep- konsep pengetahuan yang kita miliki memiliki pijakan korespondensinya dalam proposisi. Atau, merupakan alasan bagi wujud atau *tsubūt* yang bersifat asumtif atas subjek yang objek-objeknya tidak ditemukan direalitas eksternal atau mental. Akan tetapi, penggunaan predikasi dalam proposisi dalam kontek „benar-salah“-nya menuntut mental untuk mengasumsikan eksistensi subjek di suatu lokus tertentu. Lokus inilah yang kemudian disebut *nafs al-amr*.

Inti persoalan, jika dipertanyakan apa yang menjadi subsisten (*tsubūt*) sekaligus dapat merealisasikan dirinya dengan dirinya sendiri, maka jawabanya adalah hakikat realitas eksistensi. Sedangkan kuiditas, dalam upaya merealisasikan dirinya, ia memerlukan eksistensi yang mensubsisten dirinya sendiri, tidak dengan zatnya. Meskipun, di realitas eksternal, kuiditas dan eksistensi merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan, termasuk di dalamnya konsep-konsep akal seperti, esistensi (*wujud*), kausalitas („*illiyat*) kesatuan (*wahdāh*). Seperti dikutip oleh sahal mubarak, Ṭabā'abāī menyatakan:

“Sesungguhnya bagi hakikat eksistensi terjadi subsistensi (*tsubūt*) dan realisasi (*tahaqqūq*) dengan dirinya sendiri, bahkan ia

¹⁰¹ Hamdani, Ringkasan Desertasi, *Modus Realisme Berdasarkan Teori Persepsi I'tibāriyat Ṭabā'abāī*, hal.33.

merupakan subsisten dan realisasi itu sendiri. Sedangkan kuiditas tersubsisten dan terealisasi tidak pada diri zatnya sendiri meskipun kuiditas eksistensi tersebut menjadi satu kesatuan di alam eksternal. Sementara konsep-konsep *ʿtibariyat* akal (*al-mafāhim al-ʿtibāriyāt al-aql*) yang belum terabstraksikan dari alam eksternal, seperti konsep eksistensi, kesatuan, kausalitas dan masih dalam sisi itu juga, ia memiliki sisi subsistensi melalui subsistensi instan-instanya (*bi thubūt mashāsīduhā*).¹⁰²

Seperti dinyatakan oleh Basrir Hamdani dalam desertasinya, menurutnya, *Ṭabāʾabāʾī* menafsirkan *nafs al-amr* ke dalam dua makna yang berbeda dari para filsuf lainnya, yaitu:

Pertama, *nafs al-amr* adalah lokus aktualitas yang bersifat subordinatif terhadap aktualitas entitas lain, seperti aktualitas kuiditas bersifat subordinatif terhadap aktualitas wujud.

Kedua, *nafs al-amr* merupakan lokus aktualitas mutlak yang dapat menjadi sandaran bagi eksistensi, kuiditas dan konsep-konsep *ʿtibariyat*, baik filsafat maupun logika. Wadah penegakan ini diasumsikan oleh akal sebagai basis rujukan yang diperluas dari rujukan eksternal dan mental bagi aktualitas suatu proposisi, lanjutnya, ‘Allamah menyebutnya dengan istilah *tawassuʿ al-shawādiq min al-qadhāyā* (perluasan kebenaran-kebenaran proposisi).¹⁰³ Dengan demikian, pandangan ini diyakini oleh ‘allamah sebagai pemahaman tentang *nafs al-amr* yang cukup relevan. ‘allamah menegaskan bahwa:

“Lokus yang diasumsikan oleh akal sebagai wadah aktualitas (*tsubūt* atau *tahaqquq*). Inilah (definisi kedua) yang disebut dengan *nafs al-amr*.”¹⁰⁴

Oleh karenanya, masing-masing konsep pengetahuan tersebut, baik eksistensi, kuiditas dan ataupun konsep akal memiliki sisi subsistensinya melalui subsistensi instan-instanya; yang disebut dengan

¹⁰² Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundasionalisme Ṭabāʾabāʾī Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal. 30.

¹⁰³ Hamdani, Ringkasan Desertasi, *Modus Realisme Berdasarkan Teori Persepsi ʿTibariyat Ṭabāʾabāʾī*, hal.33.

¹⁰⁴ *Ṭabāʾabāʾī, Nihāyat al-Hikmah* (edt.): Ghulāmirdā al-Fayāḍī, (Qom: Markaz Intisyārat Imam Khomeini: 1385), hal. 26.

nafs al-amr. Dan, *nafs al-amr* dalam konteks ini tak lain adalah soal subsisten ada dan terjadinya korespondensi antara tiga macam konsep-konsep pengetahuan tersebut pada tiap proposisinya.

Dengan demikian, maksud dari persoalan di atas adalah pemaknaan proposisi dalam konteks *nafs al-amr* dinyatakan benar atau tidaknya proposisi tersebut tergantung pada macam proposisinya. Ketiga proposisi tersebut yakni:

1. Proposisi yang instanya berada di alam luar (*khārijīyāt*) entah itu subjeknya maupun proposisi, lokusnya adalah di luar. Contohnya, Agus adalah manusia, keduanya merupakan entitas luar.
2. Proposisi yang mana predikatnya di alam mental, sedangkan bagi subjek, ia bisa saja entitas mental ataupun luar, seperti manusia itu spesies atau agus sedang terluka.
3. Proposisi ini adalah sebuah proposisi yang mana tidak memiliki predikasinya yakni berupa ekstensinya dari entitas luar maupun mental, kebenaran proposisinya terukur atas korespondensinya pada aksiden, bukan pada zatnya. Contohnya, ketiadaan (*'adm*) adalah lawan dari keberadaan atau ketiadaan sebab adalah sebab tiadanya akibat.¹⁰⁵

Kesemua jenis proposisi di atas masing-masing dari mereka adalah benar sesuai dengan konteks korespondensinya. Inilah yang kemudian disebut dengan proposisi *nafs al-amr* atau proposisi yang benar (*al-qoḍīyat al-ṣadīqot*). Jika demikian, pertanyaanya adalah apa yang dimaksud dengan *nafs al-amr* itu sendiri?

Tidak dapat dihindari bahwa terdapat perbedaan pengertian dikalangan filsuf mengenai *nafs al-amr*, akan tetapi kebanyakan filsuf memaknai *nafs al amr* dalam setiap sesuatu adalah diri (*nafs*) dari sesuatu itu sendiri, sehingga bagi sesuatu adalah kesesuatuan realitasnya, dengan kata lain, kesesuatuan dan realitasnya adalah *nafs al-amr* bagi sesuatu tersebut.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundasionalisme Ṭabā'abāī Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal. 31.

¹⁰⁶ Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundasionalisme Ṭabā'abāī Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal. 31.

Seperti sudah dijelaskan diawal, Ṭabā'abāī menafsirkan *nafs al-amr* kepada dua pemaknaan, pemilihan *nafs al-amr* kepada makna lokus aktualitas mutlak yang dapat menjadi sandaran bagi eksistensi, kuintitas dan konsep-konsep ṭibariyat, yang mana berbeda dengan kebanyakan penafsiran kalangan filsuf atau hukama tersebut tidaklah mencakup kepada seluruh isu *nafs al-amr* itu sendiri, seperti sudah dijelaskan sebelumnya, padahal proposisi “ketiadaan adalah lawan dari ada” atau “ketiadaan sebab adalah sebab ketiadaan akibat” merupakan proposisi yang tidak dapat diragukan lagi kebenarannya, akan tetapi jika penafsiran *nafs al-amr* terbatas seperti yang dikatakan kalangan filsuf dan hukama kebanyakan, maka kedua proposisi tersebut tidaklah dikatakan pasti dan benar. Padahal, kita tidak bisa meragukannya sebagai sesuatu yang pasti.¹⁰⁷

Penjelasan di atas, argumentasi Ṭabā'abāī mengandaikan ingin memperlihatkan kepada kita bagaimana penafsiran *nafs al-amr* sebagai kesesuatan (*Syai'īyat*) dan realitas (*waqi'īyat*) dalam diri tiap sesuatu tidak mampu menopang sekaligus menjelaskan proposisi- proposisi yang benar dan pasti (*al-qadāyāt ṣadīqqot'an*) sebagaimana telah diuraikan Ṭabā'abāī sebelumnya.

Perhatikan uraian ini, jika dikatakan bahwa „*nafs al-amr* sebagai kesesuatan dan realitas dalam diri tiap sesuatu”, maka bagaimana menjelaskan proposisi “ketiadaan adalah lawan dari keberadaan” di sisi lain ketiadaan („*adm*”) tidak memiliki pada dirinya kesesuatan dan realitas pada dirinya ? pada kesempatan yang sama ia merupakan proposisi yang benar dan pasti? Maka dengan sendirinya konsep tersebut tidaklah dapat disebut sebagai *nafs al-amr*, bersamaan denganya ia haruslah disebut *nafs al-amr*, sebab keduanya tidaklah berkorespondensi di mental, ataupun di realitas eksternal.

Beranjak dari persoalan tersebut, Ṭabā'abāī memberikan tafsiran dari pengertian *nafs al-amr* tersebut dengan menyatakan bahwa subsistensi (*thubūt*) pada *nafs al-amr* merupakan subsistensi dalam artian yang lebih luas, yakni mencakup pada sesuatu yang

¹⁰⁷ Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundasionalisme Ṭabā'abāī Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal. 31.

maujud, baik dilihat pada sisi dirinya maupun yang diandaikan begitu saja atau yang bersifat *ṭibārī*¹⁰⁸ Seperti dikutip oleh Sahal Mubarak, *Ṭabā'abā'* menyatakan;

“Putusan-putusan yang bersifat *nafs al-amr (falil taṣdīqāt al-nafs al-amrīyat)* yang tidak memiliki korespondensi di alam eksternal dan juga di alam mental, ia tetap berkorespondensi di lihat dari sisi subsistensi skunder (*al-thubūt al-tabḥī'i*) dengan kesekunderan segala maujud yang bersifat hakiki. Dalam artian: sesungguhnya bagi putusan-putusan yang benar (*al-tasdīq al-haqat*) yang memiliki korespondensi di alam eksternal, seperti manusia itu maujud dan penulis. Selain itu, ada yang memiliki korespondensi di alam mental, seperti manusia adalah spesies dan hewan adalah genus. Ada pula yang mengkorespondensikanya, akan tetapi tidak maujud di alam eksternal dan mental, seperti pernyataan: “ketiadaan sebab adalah sebab ketiadaan akibat” dan “ketiadaan adalah batil dari sisi zatnya. Dengan demikian, ketiadaan tidak terealisasi baginya di alam eksternal maupun alam mental serta tidak ada hukum-hukum sekaligus efek-efeknya: dan proposisi jenis ini menjelaskan korespondensi bagi *nafs al-amr*.”¹⁰⁹

Penjelasan di atas memberikan arti, ketiadaan dapat disimpulkan tidak mewakili dan merealisasikan apapun bagi dan dari dirinya sendiri, sehingga setiap ketiadaan meniscayakan eksistensi, baik pada diri “sebab” maupun “akibat”nya. Seperti dikutip Sahal Mubarak, *Ṭabā'abā'* menandaskan:

“Maka sesungguhnya intelek (*al-aql*) jika mengafirmasi eksistensi sebab sebagai sebab eksistensi akibat memaksa pada afirmasi bahwasanya akibat tersebut tidak terjadi dengan terhapuskan sebabnya, yaitu ketiadaan sebab menjadi sebab merealisasikan bagi ketiadaan di alam eksternal dan alam mental. Dengan demikian, setiap yang memungkinkan pada salah satu dari ketiadaanya akibat; maka tidak terdapat ekstensi-ekstensi yang keduanya adalah eksistensi.”¹¹⁰

¹⁰⁸ Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundasionalisme Ṭabā'abā' Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal. 32.

¹⁰⁹ Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundasionalisme Ṭabā'abā' Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal. 34

¹¹⁰ Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundasionalisme Ṭabā'abā' Terhadap*

Dengan kata lain, penjelasan di atas memberikan kita pemahaman bahwa inti dari korespondensi sebagai sebuah ukuran kebenaran proposisi adalah terletak pada aspek subsistensinya; dan hakikat subsistensi itu adalah wujud. Alasannya tak lain karena, mensubsistensi sesuatu mensyaratkan terlebih dahulu ia tersubsistensi pada dirinya, dalam bahasa Ṭabāḥabāṭ seperti, “*thūbut syai’i fanū lithubūt al-muthbat lah*” artinya subsistensi sesuatu, mensyaratkan subsistensi yang mensubsistensinya. Oleh karenanya, kebutuhan atas subsisten yang bersifat mutlak dan mendasar, dengan maksud realitas atau sesuatu yang maujud tersebut—baik ekistensi, kuititas dan ṭībari—dapat dipredikasikan menjadi proposisi; dan tak lain, subsisten tersebut adalah eksistensi. Konsekuensinya, ketika dikatakan bahwa subsistensi tersebut merupakan eksistensi hakiki, maka setiap hukum yang menyertainya pun bersifat hakiki. Ṭabāḥabāṭ menyebutkan, “*Sesungguhnya yang fundamen itu adalah maujud yang hakiki, yaitu eksistensi, dan setiap setiap hukum yang ada di dalamnya pun bersifat hakiki..*”¹¹¹

Mengacu pada penjelasan di atas, eksistensi tak lain merupakan subsisten mutlak yang memberikan justifikasi-justifikasinya dari proposisi-proposisi yang ada, baik itu mental, eksternal bahkan yang tidak berkorespondensi kepada keduanya, Ṭabāḥabāṭ menjelaskan:

“Dilihat dari sisi intelek yang menentukan adanya subsistensi dan realisasi mutlak (*al-mutlaq al-thubūt wa al-tahaqquq*), ialah yang disebut *nafs al-amr* yang melakukan perluasan justifikasi-justifikasi dari proposisi-proposisi baik mental, eksternal dan apa yang dijustifikasi oleh intelek yang tidak memiliki korespondensi baginya di alam eksternal maupun mental..”¹¹²

Dengan ini, berdasarkan apa yang telah diuraikan dan didiskusikan pada pembahasan singkat ini, yakni mulai dari pembahasan fundamentalitas wujud, gradasi wujud, eksistensi mental dan *nafs al-amr* dapat disimpulkan bahwasanya sistem atau bangunan filafat Ṭabāḥabāṭ branjak dari isu fundamen filsafat mengenai

Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida, hal. 34.

¹¹¹ Ṭabāḥabāṭ, *Nihāyat al-Hikmah*, hal. 76.

¹¹² Ṭabāḥabāṭ, *Nihāyat al-Hikmah*, hal. 74-75.

realitas itu sendiri, yakni realitas eksistensi sebagai realitas yang fundamen. Artinya adalah, seluruh bangunan konsep-konsep pengetahuan kita berpijak dari pijakan fundamen, kokoh dan universal. Tanpa adanya realitas tersebut, secara otomatis realitas pengetahuan itu sendiri tidaklah ada. Alasannya, pengetahuan itu sendiri, seperti disebutkan diawal, adalah representasi sekaligus manifestasi dari realitas eksistensi/modus eksistensi itu sendiri.

C. Prinsip-Prinsip Epistemologis

Pembahasan ini adalah tahapan lanjutan dalam upaya menjelaskan pengetahuan, sengaja peneliti tidak memasukan posibilitas pengetahuan karena, bahasan ini mengasumsikan bahwa pengetahuan sudah pasti mungkin diperoleh, yakni secara intuitif (*wijdān*) dan jelas (*badīhī*) tidaklah dapat tertolak.¹¹³ Dibawah ini akan diuraikan pembagian ilmu kepada beberapa bagian serta bahasan relevan lainnya, diantaranya:

1. Tipologi Pengetahuan

a. Ilmu Husūli dan Hudūri

Pengetahuan secara umum di kalangan filsuf muslim, tergantung kepada beberapa kriteria. Pada kesempatan ini, akan dijelaskan pengetahuan sebagai pembagian yang paling mendasar sebelum masuk pada pembagian pengetahuan lainnya. Pembagian ilmu ini didasarkan pembagiannya kepada kriteria tidak memiliki perantara” atau “memiliki perantara”.¹¹⁴ Yang pertama merupakan kriteria ilmu presentasional (*hudūri*) dan yang kedua merupakan kriteria ilmu representasional (*husūli*). Penjelasan akan hal tersebut adalah, terkadang ilmu itu diperoleh secara langsung, artinya adalah diri kita tidak memerlukan perantara apapun, realitas wujud itu sendiri yang kita ketahui dan hadir pada jiwa kita. Sedangkan, terkadang realitas wujud eksternal tidak diketahui secara langsung tapi melalui perantara yang menggambarkan realitas eksternal yang secara istilah disebut dengan bentuk atau “konsepsi wujud mental” (*dzihn*). Untuk memahami apa ilmu hudūri, salah satu misdaq pengetahuan ilmu ini adalah

¹¹³ Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 56.

¹¹⁴ Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, hal.56.

pengetahuan manusia tentang wujud dirinya sendiri. pengetahuan ini tidak mungkin diingkari, bahkan kaum sopis pun meyakini bahwa ukuran dari segala sesuatu adalah manusia. jadi, tidak mungkin ada orang yang meragukan pengetahuan dirinya tentang keberadaan dirinya sendiri.¹¹⁵

Ilmu representasional (*husūli*), biasa didefinisikan dengan hadirnya kudititas objek pengetahuan bagi diri subjek yang mengetahui.¹¹⁶ Segala sesuatu yang ditangkap oleh subjek, tak lain merupakan kudititas dari objek pengetahuan itu sendiri. Oleh karenanya, apa yang terdapat dalam eksistensi mental, merupakan aktualitas dari aktualitas kudititas relasi subjek dan objek dalam struktur pengetahuan macam ini bersifat dikotomis dan berjarak, yang pada akhirnya, pengetahuan yang ditangkappun pada gilirannya tidak langsung dan tidak apa adanya.

Berbeda denganya, ilmu presentasional (*hudūri*) adalah hadirnya eksistensi objek pengetahuan pada diri subjek mengetahui. Seperti sudah dijelaskan di atas, objek ini lebih kepada eksistensi objek pengetahuannya secara langsung tanpa perantara, dengan demikian bentuk pengetahuan ini tidaklah bersifat dikotomis akan tetapi merupakan kesatuan.

Dengan menjelaskan dua model pengetahuan di atas, kita juga dapat menyimpulkan bahwa kebenaran dalam dan kekeliruan dalam konteks persepsi (pengetahuan) manusia menjadi jelas adanya. Kebenaran adalah persepsi yang sesuai dan sepenuhnya menyingkapkan realitas sesuatu, sedangkan kekeliruan adalah anggapan yang tidak sejalan dengan realitas.¹¹⁷ Selain itu, penjelasan mengenai dua model tersebut, Ṭabā'abā'ī hendak menjelaskan bahwa, pada dasarnya, terdapat kesatuan antar objek dan subjek yang mengetahui. Pernyataan tersebut bisa dipastikan benar, lantaran Ṭabā'abā'ī berargumen bahwa ilmu representasional pada akhirnya berakar dari sumbernya yang paling dasar, yaitu ilmu presentasional. Alasannya, segala bentuk pengetahuan adalah bersifat

¹¹⁵ Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, hal.56.

¹¹⁶ Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 159.

¹¹⁷ Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 160.

imaterial dan independen dari materi (*mujarradun min al-maddāh*); yang juga bersifat abadi dan tidak berubah.¹¹⁸ Jikapun tidak demikian, maka konsep pengetahuan yang baru akan dijelaskan oleh pengetahuan telah diketahui lebih terdahulu.¹¹⁹

Bagi Ṭabā'abā'ī, pengetahuan presentasional adalah pengetahuan yang terjadi dan lahir dari jiwa itu sendiri terhadap realitas objektif pengetahuan, inilah yang membedakannya dengan pengetahuan representasional, bahwa ia tidak bersifat mediatif, sebagaimana akal yang mereupakan pengetahuan representatif. Persepsi indrawi misalnya, antara objek-objek yang terindra oleh panca indra kita, dengan persepsi kita tentang objek-objek tersebut tidaklah dalam waktu yang bersamaan, tetapi terpisah, terdapat jarak. Sementara dalam pengetahuan presentasional, ia diperoleh dalam waktu yang bersamaan dan pada situasi yang bersamaan tanpa adanya jarak yang memperantarai pengetahuan tersebut.¹²⁰

b. Konsepsi (*Tasawwur*) dan Afirmasi (*Tashdīq*)

Sebelumnya telah diuraikan secara singkat apa itu pengetahuan presentasional dan representasional. Dalam pembahasan ini kita masuk pada pembasahan yang ada pada pengetahuan representasional (*'ilm husūli*), hal ini karena, dalam pengetahuan presentasional tidak memerlukan penilaian-justifikasi (*al-hukm*), wujud itu sendiri yang hadir pada si penahu, sedangkan, keterkaitan fundasionalisme dalam hal ini adalah berkisaran pada persoalan justifikasi. Sebab, baik konsepsi maupun proposisi, adalah isu sentral yang dari macam persepsi dan pengetahuan kita. Oleh karenanya, pembatasan konsep ini adalah agar supaya menopang penelitian yang tengah dilakukan. Lalu, apa yang dimaksud dengan *tasawwur* dan *taṣdīq*?

Pembahasan ilmu ini pertama kali dikenalkan oleh filsuf Islam Abu Nasr Al-Farabi (260-339 H). *tasawwur* adalah gambaran konsep mental atas objek pengetahuan yang sederhana tentang realitas sesuatu. Misalnya, konsep atau gambaran matahari yang ada dalam benak kita

¹¹⁸ Ṭabā'abā'ī, *Nihāyat al-Hikmah*, 922-923.

¹¹⁹ Ṭabā'abā'ī, *Nihāyat al-Hikmah*, 923.

¹²⁰ Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundasionalisme Ṭabā'abā'ī Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal. 45

adalah *tasawwur*. Namun, ketika kita memberikan afirmasi ataupun menegaskan soal matahari dalam sebuah proposisi “matahari itu bersinar dan terang”, maka ilmu ini menjadi *tashdīq*.¹²¹ Disini, terdapat penilaian berupa afirmasi ataupun negasi. Oleh karena itu, *tasawwur* adalah ilmu sederhana yang belum mengandung afirmasi maupun negasi di dalamnya, sedangkan *tashdīq* adalah ilmu yang didalamnya sudah terkandung penilaian berupa afirmasi atau negasi.¹²² Secara umum, proposisi terbagi kepada dua maca: yakni proposisi analitik (*al-hallīyāt al-bāsit*) dan proposisi sintetik (*al-hallīyāt al-murakkab*). Yang pertama merupakan proposisi yang mana predikatnya terdapat pada subjek, seperti manusia ada, hewan ada, sedangkan pada proposisi sintetik tidak terdapat pada diri subjek., contoh mobil itu kecil.

Pertanyaanya kemudian, apa saja unsur-unsur yang terhimpun dalam suatu proposisi afirmatif maupun negatif? Apa hanya terdapat subjek dan objek dalam sebuah proposisi tersebut? untuk menjelaskan hal ini, terdapat uraian yang dijelaskan oleh Murthada Mutahari dalam komentarnya terhadap kitab *ūsul al-falsāfi*, di dalamnya ia menurunkan beberapa teori mengenai dengan proposisi afirmatif maupun negatif. Dalam proposisi afirmatif (*al-qadiyat al-muwajibat*), terdapat setidaknya tiga macam pandangan.¹²³

- 1) Proposisi afirmatif terdiri dari empat unsur; *al-mawdū* (subjek), *al-mahmūl* (predikat), *al-nisbah al-hukmiyyah* (kopulatif) dan *al-hukm* (penilaian).

Proposisi afirmatif ini, menjelaskan kepada kita bahwa mental menggambarkan keempat unsur tersebut, yang mana penilaian itu sendiri merupakan macam dari ragam aktivitas jiwa terhadap alam eksternal, sehingga relasionalitas eksternal pun tergambarkan dan tersubsistensikan di dalam mental. Proposisi ini diyakini oleh filsuf ‘Ibn Sina dan Mulla Sadra.

- 2) Proposisi afirmatif terdiri dari tiga unsur; *al-mawdū*, *al-mahmūl* dan *al-hukm/ al-nisbah al-hukmiyyah*.

¹²¹ Ṭabāḥabāī, *Bidāyat Al-Hikmāt*, hal.124.

¹²² Gharawīyan, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 60.

¹²³ Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundasionalisme Ṭabāḥabāī Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal. 49-50.

Proposisi afirmatif ini, konsep subjek dan predikat sudah cukup bagi mental dalam melakukan penilaian dengan penisbatan relasionalitas dua konsep tersebut di alam ekstenal. Teori ini umumnya diterima oleh kalangan logikawan muslim mutaakhir.

- 3) Proposisi afirmatif cukup terdiri dari dua unsur saja; *al-mawḍū* dan *al-mahmūl*.

Proposisi afirmatif ini, cukup dengan subjek dan predikat saja. Alasannya, ketika mental menetapkan sebuah hukum, bukan karena terdapat jiwa lain di mental yang melakukan keterkaitan antara dua konsep, melainkan dua entitas yang dihadirkan atau dikonsepsikan melalui intuisi. Hal ini menandakan bahwa antara subjek dan predikat di dalam proposisi afirmatif mensyaratkan sebuah realisasi yang lazim di antara eksistensi mental bagi kedua konsep tersebut. saling keterlaziman tersebut, terkadang disebabkan oleh keserupaan (*al-musyābahat*), kontra-posisi (*al-taḍāṭ*), bahkan dengan kebersatuan antara waktu dan ruang (*ittihādumā zamānan aw makānan*). Contohnya, mendengar nama Ahmad, langsung terbayang dan hadir dalam benak bersamaan dengan konsep mulia sehingga kedua konsep tersebut memiliki kesatuan dalam benak. Pandangan ini umumnya dianut oleh kalangan psikolog modern.¹²⁴

Berbeda dengan proposisi afirmatif, dalam proposisi negatif (*al-qaḍīat al-sālibat*), seperti dijelaskan oleh Sahak Mubarak, terdapat setidaknya lima teori yang diuraikan Murtadha Mutahari.¹²⁵

- 1) Proposisi negatif terdiri dari empat unsur; *al-mawḍū* (subjek), *al-mahmūl* (predikat), *al-nisbah al-hukmiyyah* (kopulatif) dan *al-hukm* (penilaian).

Perbedaannya dengan, proposisi afirmatif pertama, pada proposisi negatif ini terletak pada peneguhan subsistensi keberadaan sesuatu (predikat), jika proposisi afirmatif pertama meneguhkan keberadaan subsistensi (*thūbut*) relasional antara subjek—predikat, sedangkan dalam proposisi negatif, justru meneguhkan ketiadaan subsistensi relasional pada diri subjek, sehingga menghasilkan proposisi negasi (negatif). Contohnya, “Hasan bukan berdiri” setara

¹²⁴ Ṭabā'abāī, *Uṣūl al-Falsafī wal al-Manḥāj al-Waqī'ī*, vol. I, hal. 363-364

¹²⁵ Ṭabā'abāī, *Uṣūl al-Falsafī wal al-Manḥāj al-Waqī'ī*, vol. I, hal. 364-367

dengan ungkapan proposisi “Hasan tidak berdiri”. Kata „bukan” disini, sebagai predikasi afirmatif, dianggap setara dengan kata „tidak” yang menunjukkan predikasi negatif. Dalam istilah logika, penjelasan ini dikenal sebagai „relasi negatif” (*rabt al-salb*).

- 2) Proposisi negatif terdiri dari tiga unsur; *al-mawḍū*, *al-maḥmūl* dan *al-hukm/ al-nisbah al-hukmiyyah*.

Dalam proposisi ini tidak berbeda dengan proposisi afirmatif kedua, akan tetapi titik tekan proposisi ini terletak pada relasi kopulatif dengan predikat. Jika proposisi afirmatif penekanannya pada aspek predikatnya, maka proposisi negatif terletak pada aspek relasi kopulatifnya. Pada aspek relasi atau kopula terdapat dua kemungkinan: relasi subsistensi dan relasi penegasian. Yang pertama terdapat pada proposisi afirmasi, sedangkan yang kedua terdapat pada proposisi negatif. Dengan kata lain, benak kita hanya terdapat subjek dan predikat. Adapun yang membedakan (antara proposisi afirmasi dan negasi) pada konteks relasionalitasnya. Dalam afirmatis, “ada” adalah relasi yang terjadi, sedang dalam negasi adalah ketiadaan (*ādamī*) relasi tersebut. contoh, jika ditetapkan relasi subsistensial Ahmad dan duduk, maka menjadi afirmatif, jika ditetapkan ketiadaan relasional dengan ungkapan, “Ahmad bukan duduk”, maka konsekuensinya menjadi negatif proposisi tersebut. Maka dari itu, proposisi negatif tidak lagi disebut “relasi negative” (*rabt al-salab*), tapi “kerelasian yang negative” (*rabṭīyat al-salab*).

- 3) Proposisi negatif terdiri dari tiga unsur saja; *al-mawḍū*, *al-nisbah al-hukmiyyah* dan *al-maḥmūl*.

Proposisi ini berbeda dengan yang pertama dan kedua, proposisi negatif ketiga ini mekankan pada aspek penilaiannya. Sebab, “penilaian” itu sendiri merupakan aktivitas jiwa, apakah ia mengafirmasi ataupun menegasikanya. Hal itu menjadi mungkin karena mental itu sendiri membutuhkan konsep subjek, predikat dan relasional di antara subjek—predikat, yang mana, relasi antara subjek dan predikat itu sendiri pada prinsipnya mensubsistensi dan memiliki kesatuan, sehingga tidak lagi berlaku lagi apa yang disebut relasi afirmasi maupun negasi. Jikapun mungkin terjadi perbedaan di antara keduanya, maka hanya terletak pada soal ketika seseorang ingin

menggambarkan apakah “ada” atau “tidak ada” kesesuaian relasional dalam konteks penilaian dan justifikasi dengan membandingkan hanya alam realitas atau perkara-itu-sendiri (*nafs al-amr*). Dengan demikian, hakikat proposisi negatif bukan lagi disebut (*rabt al-salab*), juga “kerelasian yang negatif” (*rabṭīyat al-salab*) akan tetapi “penegasian relasi” (*salab al-rabt*).

- 4) Proposisi negatif secara prinsip hanya terdiri dari subjek, predikat, dan penilaian.

Proposisi ini hanya memiliki tiga unsur, yakni subjek, predikat dan penilaian. Proposisi negatif mencakup penilaian, akan tetapi tidak pada aspek relasinya. Demikian, seseorang menggambarkan subjek dan predikat dalam proposisi afirmasi, kemudian, melalui mental dikaitkanlah keduanya hingga ditemukan relasi kebersatuan diantara keduanya. Sedangkan dalam proposisi negatif itu sebaliknya.

- 5) Proposisi negatif, hanya terdiri dari dua, subjek dan predikat.

Proposisi negatif hanya terdiri dari dua unsur, yakni subjek dan predikat. Sebagaimana proposisi afirmatif, proposisi negatif juga mencakup penilaian dan relasi. Gambaran subjek dan predikat (mobil, sepeda) dalam proposisi negatif, mental selanjutnya tidaklah melakukan penilaian termasuk relasi keduanya kecuali penilaian ketiadaan itu sendiri (*al-hukm bil ‘adm*). Konsep ketiadaan itu, selanjutnya mengandaikan penilaian “ada” (*al-hukm al-wujud*) sehingga konsep ketiadaan menjadi khayalan. Oleh karenanya ia mencakup penilaian dan relasi. Dibawah adalah alasan pokok bagi pernyataan tersebut;

Pertama, keberadaan relasi kopulatif (*al-nisbat al-hukmiyyat*) tidaklah menjadi sebuah keharusan yang niscaya. Alasannya, kita mencandran subjek dan predikat didasarkan pada proposisi empiris (*al-qadāya al-ḥassiyat*)—yang merupakan bentuk proposisi pertama yang terpersepsikan—pun dengan penilaian yang merupakan salah satu dari aktivitas jiwa juga. Akan tetapi kita tidak memiliki sesuatu yang mampu diindra (*maḥsūs*) yang memungkinkan konsep relasi kopulatif itu muncul. Sebab, kita tidak memiliki indra yang dapat mepersepsi relasi antara subjek dan predikat. Itulah alasan mengapa menjadi sebuah keniscayaan bahwa sebuah proposisi dianggap cukup hanya

dengan tiga unsur: subjek, predikat dan penilaian. *Kedua*, jiwa pada dasarnya tidaklah bekerja secara praktis.¹²⁶

Lalu dimana posisi Ṭabā'abā'ī dalam menyikapi persoalan proposisi diatas? Dalam hal ini, Ṭabā'abā'ī menandakan bahwa proposisi afirmasi terdiri dari tiga unsur: subjek, predikat dan penilain, sedangkan proposisi negatif hanya terdiri dari dua unsur: subjek dan predikat. Selain itu, relasi kopulatif tak lain merupakan kerja jiwa dalam melakukan aktivitas penilaian, tapi bukan proposisi itu sendiri yang melakukannya. Penilaian (*al-hukm*), tambah Ṭabā'abā'ī, adalah kinerja jiwa dilihat dari sisi persepsi mental. Sebagai contoh, pernyataan “Ahmad duduk” misal, jiwa menangkapnya berdasarkan indra yang maujud dan satu, yaitu “Ahmad yang duduk”. Kemudian kedua konsep tersebut dipisahkan menjadi “Ahmad” dan “duduk” dan tersimpan di dalam jiwa. Namun ketika kita merujuk realitas eksternal (Ahmad yang duduk) maka yang terjadi adalah kedua konsep tersebut menjadi eksistensi yang tunggal. Atas dasar tersebut Ṭabā'abā'ī menyebut jiwa sebagai yang menghidupkan realitas eksternal sebagaimana kenyataannya. Ia menambahkan, bahwa ranah kerja proposisi tidak keluar dari konseptualisasi subjek dan predikat. Pada akhirnya, tidak ada yang disebutnya sebagai proposisi kecuali dengan laku konseptualisasi.¹²⁷

Dapat disimpulkan, berdasarkan uraian di atas, bahwa sangatlah penting penilaian (*al-hukm*) bagi sebuah proposisi (*al-taṣdīq*). Sebab, sebuah proposisi dikonstruksi melalui sebuah penilaian (*al-hukm*)—baik bersifat afirmatif maupun negatif—tanpa mengharuskan keberadaan relasi kopulatif (*al-nisbat al-hukmiyyat*), bahkan ia adalah penilaian itu sendiri dan ia tak lain adalah bagian dari kerja mental yang tidak terdapat dalam propsoisisi mental. Seperti dikutip oleh Sahal Mubarak, Ṭabā'abā'ī menyatakan:

“...relasi (*al-rabt*) merupakan konsep penilaian (*al-hukm*), dan penilaian itu sendiri pada esensinya adalah laku eksternal (*fī'l al-khārjī*) bagi jiwa. Ia terdapat di alam mental dengan

¹²⁶ Sahal Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundasionalisme Ṭabā'abā'ī Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal. 51

¹²⁷ Ṭabā'abā'ī, *Bidāyat AI-Hikmāt*, hal. 182.

realitas yang bersifat eksternal di antara dua konsep mental, misalnya. Adapun relasi (*al-nisbat*) di antara subjek dan predikat, keberadaannya tak lain merupakan entitas dari keberadaan keduanya ((subjek-predikat) itu sendiri. kemudian, ia (penilaian) menceritakan realitaseksternal tersebut di satu sisi, juga memiliki realits independen (*waqī al-mustaqil*) pada mental di sisi yang lain.¹²⁸

Pertanyaanya kemudian, bagaimana sebuah penilaian itu bias terjadi dalam suatu proposisi? Apakah penilaian tersebut terjadi dengansendirinya di dalam alam mental? Atau ia didasarkan pada sebuah analisa (*al-tahlīl*) dan sintesis (*al-tarkīb*).

Secara umum, dalam konteks proposisi, analisa dan sintesa merupakan semacam aktivitas kerja dalam membangun sebuah argumentasi (*istidlāl*) dan kesimpulan (*istintājī*) berdasarkan konsep-konsep tersebut dengan realitas dan *nafs al-amr*, sehingga pada proposisi tersebut memiliki nilai kehasilan logis (*zū qīmat mantiqīyat*).¹²⁹ Lalu, jika memang demikian, bagaimana mental kita melakukan kerja analisa dan sintesa konsep-konsep tersebut.

Jawabanya tak lain adalah bahwa sebuah proposisi merupakan produk kerja analisa dan sintesa rasional-logis yang dilakukan oleh mental melalui metode penyimpulan-deduktif (*al-istintāj wa al-istidlāl al-aqlī*) sebagai bentuk nilai kehasilan logis.¹³⁰ Dengan kata lain, analisa-sintesa itu sendiri adalah bagian dari kerja mental dalam membentuk proposisi-proposisi yang lebih bersifat rasional-logis dengan metode penyimpulan kebenaran deduktif, sehingga dapat diketahui bagaimana pernyataan sebuah proposisi itu berkesesuaian dengan realitasnya dan perkara-itu-sendiri (*nafs al-amr*).

c. Universal (*kullī*) dan Partikular (*juz'ī*)

Pembagian konsep ini secara langsung berhubungan dengan kosepsi (*tasawwur*) dan tidak secara langsung berhubungan dengan asersi (*taṣdīq*). Para filsuf mengurai konsep dan proposisi itu sendiri kepada konsep partikular dan universal. Yang dimaksud dengan konsep

¹²⁸ Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundamentalisme Ṭabā'abāī Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal. 51.

¹²⁹ Ṭabā'abāī, *Uṣūl al-Falsafī wal al-Manḥāj al-Waqī'ī*, vol. I, hal. 425

¹³⁰ Ṭabā'abāī, *Uṣūl al-Falsafī wal al-Manḥāj al-Waqī'ī*, vol. I, hal. 427

partikular adalah konsep yang hanya memiliki satu *misdāq* (realitas eksternal) di luar, seperti pengetahuan kita tentang kota Jakarta, nama orang Husein, Candi Borobudur dll. Semua konsep ini bersifat partikular. Artinya adalah bahwa yang dimaksud dengan Candi Borobudur misalnya, hanya terdapat di Jawa Tengah, itulah Candi Borobudur yang peneliti maksud. Konsep-konsep ini diperoleh melalui indra dan imajinasi.¹³¹

Sedangkan konsep universal adalah konsep yang memiliki banyak *misdāq* di luar seperti pengetahuan kita tentang negara, manusia, mobil, api, kota dan lain-lain. Berbeda dengan konsep partikular, konsep universal diperoleh melalui cara mengabstraksi (*tajrīd*) dan membatasi (*taqṣīr*) konsep-konsep partikular dan melepaskan aspek-aspek perbedaan mereka hingga akal memperoleh konsep umum yang bisa berlaku pada mereka semua, atau *misdāq-misdāq* di luaran. Karena diperoleh dengan akal, maka konsep universal ini disebut dengan *ma'qūlat*, yaitu pengetahuan intelegibilitas pengetahuan.¹³²

2. Intelegibilitas Pengetahuan (*ma'qūlat*)

Seperti sudah disinggung diatas, bahwa intelegibilitas (*ma'qūlat*) merupakan konsep universal yang diperoleh dari hasil abstraksi dan pembatasan konsep partikular. Intelegibilitas atau konsep universal (*mafāhim kulliyat*) sendiri terbagi pada beberapa bagian. Tipologi seperti ini sangat penting dan mendasar nilai serta perannya dalam diskursus filsafat Islam belakangan, sebab tanpa pemilahan dan pengenalan yang tepat terhadap tiga pertanyaan terkait, dapat mengakibatkan kebingungan dan kesulitan tersendiri dalam menjelaskan pengetahuan itu sendiri secara filosofis.¹³³ Inilah salah satu sebab mengapa Mohsen Gharawiyani menyebut bahwa konsep intelegibilitas inti merupakan salah satu penemuan dalam filsafat Islam.¹³⁴

Secara umum, intelegibilitas terbagi pada dua bagian:

¹³¹ Gharawiyani, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 60.

¹³² Gharawiyani, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat*, hal. 58

¹³³ Taqi Misbah Yazdi, *Philosophical Instructions*, hal. 119

¹³⁴ Gharawiyani, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 61.

inteligibilitas pertama (*ma"qulat al-awwali*) dan inteligibilitas kedua (*ma"qulat al-thāni*). Lalu, terbagi lagi intelegibilitas kedua kepada intelegibilitas falsafi (*ma"qulat al-falsafi*) dan inteligibilitas logika (*ma"qulat al-mantiqī*).¹³⁵ Perbedaan mendasar antara kedua pebagian tersebut adalah bahwa intelegibilitas pertama bertitik tolak dari salah satu daya indrawi, sedangkan inelegibilitas kedua tidak.

Terakhir, inteligibilitas kedua tidak menyangkut sesuatu yang khusus, kebalikan dengan intelgibilitas pertama, ia justru berbicara sesuatu yang lebih spesifik dan tertentu, seperti bagian-bagian atau macam-macam dari substansi, kualitas maupun kuantitas yang kesemuanya itu tidak menjadi ranah kerja intelegibilitas kedua.¹³⁶

Perhatikanlah ketiga proposisi berikut: “api merah” “api” adalah sebab timbulnya “panas” dan “api” adalah konsep “universal”. Di dalam proposisi tersebut terdapat yang berbeda dari antara satu konsep predikat dengan konsep yang lain, yakni konsep “merah”, “sebab” dan “universal”.

Konsep “merah” dan semacamnya disebut dengan “konsep primer”. Konsep ini bersifat universal dan bisa kita predikatkan kepada realitas objektif secara langsung. Karakteristik umum yang terdapat pada konsep ini adalah bahwa alam mental kita seara otomatis mengabstraksikan konsep tersebut dari realitas partikular tanpa perlu kerja keras akal. Realitas-realitas partikular itu maksudnya adalah fenomena-fenomena yang diperoleh dengan persepsi indrawi eksternal dan persepsi indrawi internal. Misalnya, setelah manusia mempersepsi satu atau beberapa warna putih, akal mengabstraksikan konsepsi “putih” tersebut.

Konsep “sebab” dan semacamnya dalam filsafat disebut dengan konsep sekunder filsafat atau *ma"quūlat al-thāni al-falsafi*. Dalam memperoleh konsep ini, benak membutuhkan analisa akal rasional dan membandingkannya antara objek satu dengan objek yang

¹³⁵ Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundasionalisme tabāabāi Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal. 54.

¹³⁶ Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundasionalisme Ṭabāabāi Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal. 54.

lain. Misalnya, ketika kita menganalisa hubungan antara wujud api dengan wujud panas: tiap kali ada api, pasti ada panas. Dari fakta tersebut barulah kemudian kita menyimpulkan bahwa api adalah sebab dan panas adalah akibat. Selain itu, semua pembahasan dalam filsafat masuk dalam kategori ini. Konsep-konsep seperti ini, seperti halnya konsep primer, ia dapat dipredikasikan kepada realitas-realitas objektif.

Konsep “universal” dan sejenisnya disebut dengan kategori

„konsep sekunder logika” atau *ma“qūlat al-thāni al-mantiqī*. Konsep-konsep seperti tidak dapat dipredikasikan kepada realitas objektif, seperti halnya konsep primer dan konsep sekunder falsafi, melainkan hanya digunakan dalam kegiatan mental di dalam benak. Misalnya, anda tidak bisa mengatakan bahwa api yang ada dalam realitas objektif adalah universal. api yang universal adalah hanya konsep api dalam benak.

3. Nilai Pengetahuan

a. Kebenaran

Persoalan mendasar pada persoalan nilai pengetahuan di sini, yang mesti diselesaikan terlebih dahulu adalah apa sebenarnya kebenaran itu? Pada prinsipnya, jawaban atas pertanyaan tersebut adalah sama halnya menjawab persoalan pokok dalam bangunan filsafat fundasional: apakah setiap objek yang kita persepsikan melalui indra dan mental kita adalah realitas objek itu sendiri dan perkara-itu-sendiri (*naḥs al-amr*)?

Merujuk pada pandangan Ṭabāḥabāī, definisi kebenaran (*haqiqī*) diartikan sebagai kesesuaian forma mental pengetahuan dengan objek realitas yang dicerapnya atau dengan kata lain, kebenaran adalah ketika pernyataan dalam sebuah proposisi mental berkesesuaian dengan realitas (*tutābīq al-waqī‘i*). Dan realitas di sini melingkupi realitasnya atau perkara-itu-sendiri (*naḥs al-amr*)¹³⁷ Selain itu, kebenaran adalah berkaitan dengan pengetahuan hakiki (*al-haqīqīyat*), bukan pengetahuan sekunder (*‘tibār*).

¹³⁷ Ṭabāḥabāī, *Uṣūl al-Falsafī wal al-Manḥāj al-Waqī‘ī*, vol. I, hal.198

Kebenaran juga berkaitan dengan proposisi yang pasti (*al-qaḍāyā al-yaqīnīyat*), bukan dengan proposisi yang hipotetik (*al-ḥīmālīyat*) dan inti kebenaran itu sendiri adalah kesesuaian bagi realitasnya (*al-muṭābiq liwāqi*).¹³⁸

Selain itu, meskipun terdapat definisi lain bagi pengetahuan, antara lain definisi kalangan pragmatis, “kebenaran adalah pemikiran yang berguna bagi kehidupan praktis manusia”, atau definisi kalangan relativis, “kebenaran adalah pengetahuan yang cocok dengan perangkat persepsi yang sehat”, atau definisi ketiga bahwa “kebenaran adalah apa yang disepakati semua orang”, atau definisi keempat, “kebenaran adalah pengetahuan yang bisa dialami secara indrawi”. Seperti dinyatakan oleh Muhsin Labib, selain definisi pertama, semua definisi tersebut pada dasarnya menyimpang dari pokok pembicaraan, mengelak dari masalah asasi nilai pengetahuan. Definisi-definisi itu bisa dilihat sebagai ketakberdayaan para pendefinisi untuk memecahkan masalah sebenarnya.¹³⁹

Jadi, kesimpulan dari persoalan pokok ini adalah bahwa kebenaran diartikan sebagai kesesuaian relasional antara subjek dan objek pengetahuan itu sendiri, baik dari sisi kuitas maupun eksistensinya. Dengan kata lain, tidak terdapatnya kesesuaian relasional antara keduanya, maka pada dasarnya tidak ada nilai pengetahuan.

4. Ukuran Kebenaran

Setelah sebelumnya telah diuraikan perihal apa itu kebenaran, pada pembahasan ini peneliti akan menguraikan juga terkait persoalan barometer atau takaran dikatakan bahwa pengetahuan dikatakan benar atau pengetahuan dikatakan salah.

Jika yang menjadi persoalan adalah apa yang menjadi tolak ukur atau melakukan penilaian benar-salah terhadap proposisi-proposisi, maka jawabannya adalah akal.¹⁴⁰ Dan karena akal menjadi barometer tersebut, maka sudah pasti logika melalui hukum-

¹³⁸ Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundamentalisme Ṭabā'abā' Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal. 61.

¹³⁹ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T Taqi Misbah Yazdi*, (Jakarta: Sadra Press, 2011), hal. 171.

¹⁴⁰ Ṭabā'abā', *Uṣūl al-Falsafī wal al-Manḥāj al-Waqī'ī*, vol. I, hal. 205.

hukumnya adalah bagian terpenting dalam membentuk sebuah nilai pengetahuan. Sebab, tanpa logika, kita tidak memiliki kemampuan analisa, dan sama saja seperti hewan pada umumnya.

Oleh karenanya, karena baromaternya adalah akal dan melalui logika, kemudian pertanyaannya adalah adakah prinsip logika yang bersifat aksiomatik, sehingga dapat menjadi acuan dasa kebenaran? Dan mengapa? Seperti diketahui, pembagian lain dalam ranah ilmu represantional (*'ilm husūli*) adalah pembagian ilmu representasional kepada *badīhi* dan *nadzāri*. Seperti ditekankan oleh Taqi Misbah Yazdi, pembahasan ini khususnya tentang prinsip *badāhah* itu sendiri sangat penting dalam rangka memberikan jaminan nilai pengetahuan. Diuraikan oleh Muhsin Labib, terkait urgensitas pembahasan ini. Berikut penjelasannya:

“Masalah mendasar menyangkut nilai pengetahuan ialah bagaimana membuktikan bahwa pengetahuan manusia sesuai dengan realitas. Masalah ini muncul akibat dari adanya penengah antara subjek pengetahu dan objek pengetahuannya. Penengah inilah yang menyebabkan subjek disebut dengan ilmuwan dan objek disebut dengan ilmu pengetahuan. Jadi, objek ilmu berbeda dengan subjek atau ilmuwan. Tetapi, dalam hal tiadanya penengah, di mana ilmuwan langsung menemukan keberadaan objektif ilmunya, segala rupa pertanyaan ini tentu saja menjadi tidak relevan. Oleh karenanya, pengetahuan bisa benar—dalam arti sesuai dengan kenyataan—dan bisa keliru—dalam arti melenceng dari kenyataan—tidak lain adalah pengetahuan *husūli*. Jika pengetahuan dengan kehadiran disifati sebagai benar, maka artinya adalah kemustahilanya menjadi keliru.”¹⁴¹

Kemudian, apa itu pengetahuan *badīhi* dan *nadzāri*? Yang dimaksud dengan pengetahuan *badīhi* adalah pengetahuan yang tidak memerlukan penjelasan ataupun justifikasi atas kejelasannya. Sedangkan pengetahuan *nadzāri* adalah pengetahuan yang memerlukan penjelasan dan justifikasi untuk mengukur kebenarannya.¹⁴²

Berdasarkan pandangan Ṭabā'abā'ī, bahwa dalam

¹⁴¹ Labib, *Pemikiran Fislafat Ayatullah M.T Taqi Misbah Yazdi*, hal. 171.

¹⁴² Ṭabā'abā'ī, *Bidāyat AI-Hikmāt*, hal. 189.

struktur bangunan propoposi kita, terdapat enam hukum logika yang kebenarannya bersifat aksiomatik (*al-durūrīyāt*).¹⁴³ Diantaranya, yakni:

1. Aksiomatik primer (*al-Awwalīyāt*)

Bentuk aksiomatik seperti ini merupakan proposisi yang tidak membutuhkan justifikasi di luar dirinya sendiri. seperti, afirmasi dan negasi tidak mungkin benar dan salah keduanya secara bersamaan.

2. Aksiomatik intuitif (*al-Fīrīyāt*)

Bentuk aksiomatik seperti ini merupakan proposisi yang analoginya dilakukan secara bersamaan. Seperti, dua adalah seperlima dari sepuluh.

3. Aksiomatik (*al-wijdānīyāt*)

Bentuk aksiomatik seperti ini merupakan proposisi aksiomatik yang berdasarkan indra lahiriyah maupun batiniah. Seperti, rasa gula da rasa cinta.

4. Aksiomatik inspiratif (*al-hadaṣīyat*)

Bentuk aksiomatik seperti ini merupakan proposisi yang pembenarannya dengan hipotesa. Seperti, cahaya bulan berasal dari matahari.

5. Aksiomatik mutawatir (*al-mutawatturāt*)

Bentuk kebenaran ini merupakan proposisi yang kebenarannya ditransmisikan secara berkelompok-kelompok, sehingga tidak mungkin terjadinya sebuah kebohongan. Seperti, Jakarta itu ada.

6. Aksiomatik eksperimental (*tajribiyāt*)

Bentuk terakhir ini merupakan proposisi yang kebenarannya didasarkan pada uji coba langsung secara empirik dan berulang-ulang.

Dari ke enam bentuk proposisi aksiomatis di atas, proposisi primer (*al-awwalīyāt*) merupakan proposisi aksiomatis yang paling pokok dan mendasar dibanding kebenaran proposisi lima lainnya. Bahkan menurut Muhsin Labib, pada dasarnya hanya proposisi primer lah yang aksiomatis/ *badihī* yang berlaku padanya, disebutnya sebagai *badiṯhi awwalī*, karena ia merupakan premis yang tidak

¹⁴³ Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundasionalisme Ṭabāṭabāī Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal. 63.

memerlukan argumen dan bukti, sedangkan ke lima proposisi lainnya ,
betapun jelasnya tetap memerlukan argumen dan bermuara
kepada *badiīhi* *awwalī*.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Labib, *Pemikiran Fislafat Ayatullah M.T Taqi Misbah Yazdi*, hal. 187.

BAB V

RESPON TERHADAP MASALAH REGRESI PENGETAHUAN

A. Badīhī sebagai Dasar Pengetahuan

1. Fundasionalisme dan Anti-Fundasionalisme

Anti-fundasionalis beranggapan bahwa fundasionalisme tidak memberikan sama sekali kepada penyelesaian masalah regresi lantaran mereka—BonJour khususnya—menganggap bahwa pernyataan terdapat keyakinan dasar yang mana merupakan pengetahuan/proposisi yang telah jelas pada sendirinya dan ia memberikan landasan penilaian kepada pengetahuan maupun proposisi selainya merupakan sesuatu yang dibuat-buat (BonJour menyebutnya sebagai *givenism*).¹⁴⁵ Pertanyaannya adalah tentang bagaimana keyakinan dasar—kondisi kognitif dasar, keyakinan atau intuisi apapun itu namanya—ini dapat secara langsung terjustifikasi oleh alam mental sedangkan pada saat yang sama pengetahuan bergantung pada pengetahuan yang lain.

Asumsikan bahwa keyakinan S bahwa p adalah dasar. Agar menjadi dasar, BonJour menuturkan bahwa, keyakinan S tersebut haruslah memiliki keutamaan dalam nilai yang mana keutamaan tersebut mengkualifikasikan dirinya sebagai dasar dan keutamaan tersebut haruslah merupakan alasan yang bagus untuk berfikir bahwa keyakinan tersebut adalah benar.

- (i) Keyakinan S bahwa p memiliki keutamaan f
- (ii) Keyakinan yang memiliki keutamaan f bisa dipastikan adalah benar. Oleh karena itu, keyakinan S bahwa p adalah benar.

Penjelasan di atas, menurut BonJour tidaklah cukup. Ia berargumentasi, untuk menjadi terjustifikasi dalam meyakini p , S harus memiliki pengetahuan atas justifikasi tersebut. Dengan kata lain, S harus meyakini premis-premis argumentasi justifikasi dan harus terjustifikasi dalam meyakini mereka. Artinya, keyakinan S bahwa p bukanlah dasar karena sekarang keyakinan S menjadi

¹⁴⁵ BonJour, *A Critique of Foundationalism*, dalam, Louis P. Pojman, *The Theory of Knowledge*, hal. 219.

terjustifikasi dalam meyakini bahwa *p* bergantung pada keyakinan yang lain. Jadi kesimpulanya, bahwa tidak terdapat keyakinan dasar. Setiap keyakinan justifikasi memerlukan alasan yang terkonstitusi oleh keyakinan yang lainnya.¹⁴⁶

Jika seseorang menerima keyakinan tanpa memiliki alasan apapun atasnya sama saja ia mengabaikan kebenaran, yang seperti sudah disebutkan merupakan tujuan dari justifikasi itu sendiri. Memang tidaklah aneh jika aspek responsibilitas menjadi landasan epistemik tersendiri menurut BonJour seperti telah diuraikan sebelumnya. Penerimaan keyakinan berdasarkan hal tersebut tidaklah bisa dipertanggung jawabkan secara epistemik.¹⁴⁷

Oleh karenanya, ketimbang menerima sesuatu yang diada-ada, ia lebih memaknai bahwa sifat dasar dari tujuan usaha kognitif kita adalah kebenaran; kebenaran kita secara akurat dan benar menggambarkan realitas. Kebenaran itu diukur jika dan hanya jika kita bertanggung jawab atas pembentukannya. Dan kita bertanggung jawab dalam membentuk sebuah keyakinan jika dan hanya jika kita memiliki alasan yang bagus (keutamaan) atas kebenaran keyakinan tersebut. Dan kebenaran keyakinan tersebut adalah dimana ketika di dalamnya merupakan unsur dari system keyakinan yang koheren.¹⁴⁷

Untuk menjawab persoalan tersebut, peneliti sudah menguraikan di bab sebelumnya mengenai bangunan pengetahuan menurut Ṭabā'abā'ī yang mana, bangunan pengetahuan tidaklah bisa terlepas dari beberapa prinsip onto-epistemologis, yakni fundamentalitas wujud, gradasi wujud, wujud mental, *nafs al-amr*, ilmu presentasional dan ilmu representasional, *tasawwur* dan *tasdiq* hingga pada pembahasan *bā'dihī* dan *nādzarī*.

2. Pembagian pengetahuan

Dalam pandangan fundasionalisme, pengetahuan manusia

¹⁴⁶ Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, hal. 477.

¹⁴⁷ Niiluoto, dkk, *Handbook of Epistemology*, hal. 478.

memiliki bagian-bagian yang merupakan hasil dari analisa akal, yang mana pengetahuan tersebut dapat dibenarkan ataupun tidak dalam rangka memperoleh pengetahuan objektif.

Pembagian pertama tentang pengetahuan adalah pengetahuan yang terdiri atas pengetahuan-pengetahuan pada dirinya hadir tanpa memerlukan usaha berlebih atas akal untuk mengetahuinya. Pembagian pertama ini disebut pengetahuan *hudūri* (presentasional).¹⁴⁸ Pengetahuan jenis ini menekankan adanya relasi subjek dan objek yang bersifat menyatu, tak terpisah dan pengetahuan itu sendiri adalah dirinya sendiri. Dengan kata lain, pengetahuan itu hadir secara esensial pada diri subjek yang mengetahui. Contohnya, pengetahuan kita tentang rasa “sakit”, “cinta” yang mana diperolehnya pengetahuan tersebut berdasarkan pengalaman langsung bukan karena perantara konsepsi akal.

Berbeda dengan pembagian pertama, pada bagian kedua, pengetahuan ini diartikan sebagai jenis pengetahuan yang pada dirinya memiliki relasi subjek dan objek yang diperantarai oleh peranan lain, yakni akal. Pada pengetahuan ini, akal kita memiliki peranan utama karena subjek dan objek tertentu melalui konsepsi akal agar dapat mengetahui sesuatu tertentu, dan pada hasilnya pun adalah hasil-hasil konseptual. Sebagai contoh, ketika seseorang tengah mempersepsi sebuah mobil yang berada dihadapannya, maka yang muncul pada benaknya adalah gambaran/konsep “mobil” sebagai sebuah entitas mental yang tidak memiliki sifat-sifat eksternal pada mobil itu sendiri. Dengan menggunakan perantara kuintas, orang tersebut dapat mengetahui mobil pada realitas eksternal. Inilah apa yang disebut sebagai butuh akan perantara.

Secara umum, pengetahuan representasional terbagi pada pengetahuan *tasawwur* dan *tasdik*. *Tasawwur* yakni pengetahuan yang tidak terdapat nilai benar salah di dalamnya, seperti contoh pengetahuan “gunung”, “mobil”, “manusia”. Sedangkan *tasdik* atau proposisi yakni pengetahuan yang terdiri dari lebih dari satu *tasawwur* dan memiliki hubungan benar salah, seperti contoh “mobil itu merah”,

¹⁴⁸ Ṭabā'abā'ī, *Nihāyat al-Hikmah*, 153

“manusia berfikir”. Setiap dari kita mengetahui sejumlah pengetahuan dan membenarkannya. Dalam konteks pengetahuan yang bersifat konsepsi ataupun proposisi, diantara pengetahuan-pengetahuan semacam ini, terdapat penilaian proposisi yang didalamnya didasarkan pada realitas objektif partikular, seperti konsep “Adi” atau “Bandung”, maupun proposisi “cuaca panas”, “matahari terbit”, dan karena itulah keduanya disebut “partikular”. Selain itu terdapat pula pengetahuan-pengetahuan yang didalamnya didasarkan pada dua ide umum, seperti pada pernyataan: “satu itu setengah dari dua”, “keseluruhan lebih besar dari sebagian”. Hal yang sama berlaku juga pada proposisi-proposisi filosofis, fisika dan matematika lainnya. Atau konsep “gunung” dan “manusia” pada *tassawur*. Pengetahuan seperti ini disebut “universal” atau “general”.¹⁴⁹

Dalam istilah umum atau universal, para normalis berpendapat bahwa istilah-istilah umum (*general form*) merupakan sejenis ekuivokasi atau ambiguitas (*al-isytarak al-lafzhi*) yang mengacu pada banyak individu, berbeda dengan istilah “partikular” sebelumnya.¹⁵⁰ Terdapat perbedaan antara ambiguitas satu kata atau ungkapan yang merujuk pada banyak objek (*al-musytarak al-lafzhi*) dan kata atau ungkapan umum (*al-musytarak al-ma'nawi*).

Ambiguitas (*al-musytarak al lafzhi*) merupakan kata yang merujuk pada banyak objek melalui berbagai konvensi. Seperti dalam kata “bunga” yang berarti kembang (dalam arti umum) atau imbalan jasa untuk penggunaan modal yang dibayar pada waktu yang disetujui (dalam konvensi ekonom). Kebalikannya, makna umum (*al-musytarak al-ma'nawi*) merupakan kata atau ungkapan yang ditetapkan pada satu konvensi untuk merujuk pada sisi kesamaan dan keserupaan (*isytirak*) berbagai individu, dengan satu pengertian umum yang mengikat semuanya.

Terdapat tiga poin penting yang menjadikan perbedaan

¹⁴⁹ Ayatullah Muhammad Baqir Sadr, *Falsafatuna*, (Yogyakarta: RausyanFIkr Institute, 2013), hal. 18

¹⁵⁰ Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam: Orientasi ke Filsafat Islam Kontemporer*, hal. 130.

antara ambiguitas (*al-musyarak al-lafzhi*) dan makna umum atau pengertian (*al-musyarak al-ma'nawi*). *Pertama*, ambiguitas menuntut sejumlah konvensi yang ditetapkan sebelumnya, sementara makna atau pengertian umum hanya memerlukan satu konvensi. *Kedua*, makna atau pengertian umum dapat berlaku pada individu dan contoh yang tidak terhingga, sementara ambiguitas hanya berlaku pada sederet makna (yang masing-masing merupakan konvensi tersendiri). *Ketiga*, makna umum atau pengertian umum hanya memiliki satu pengertian umum yang dapat dipahami tanpa melihat konteks, sedangkan ambiguitas memerlukan penentuan konteks.¹⁵¹

Kemudian, apakah konsep-konsep umum, seperti “manusia” dan “binatang” dapat kita pahami sebagai memiliki pengertian umum (untuk anggota himpunan yang tak terhingga) tanpa melihat konteks tertentu? Ataukah kata itu mencuatkan sejumlah pengertian dalam pikiran sehingga jika konteksnya tidak terbatas, pikiran menjadi kacau dengan pelbagai pengertian? Tidak diragukan lagi, bahwa kita memahami kata “Muhammad”, “Agus”, “Ronaldo” sebagai kesatuan yang utuh dan tak memiliki perbedaan makna lain selain makna “manusia” itu sendiri. Maka dari itu, kita tahu dengan pasti bahwa “manusia” memiliki makna yang merujuk pada satu seluruh individu tersebut dan manusia-manusia lainnya. Oleh karenanya, kata “manusia” tidak bisa disebut ambigu.

Pertanyaan yang disinggung dalam persoalan fundasionalisme seperti diuraikan oleh Bonjour dan kalangan anti-fundasionalis secara umum adalah bagaimana keterhubungan satu pengetahuan dengan pengetahuan yang lain? bagaimana keyakinan dasar dijustifikasi kebenarannya? Kalangan fundasionalis mengakui terbaginya pengetahuan manusia menjadi dua jenis pengetahuan, yakni pengetahuan “niscaya” atau pengetahuan “intuitif” dan jenis yang kedua terdiri dari pengetahuan “teoritis” atau “informasi”. Pembagian ini didasarkan pada bagaimana jiwa manusia menerima suatu proposisi dengan atau tanpa pembuktian apapun dari

¹⁵¹ Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam: Orientasi ke Filsafat Islam Kontemporer*, hal. 131.

kelogisanya.¹⁵²

Pertama, pengetahuan niscaya (*bādhī*) yakni pengetahuan yang pada dirinya tidak memerlukan pembuktian apapun, atau memberikan pengertian “niscaya” sebagai jiwa itu niscaya menerima proposisi tertentu tanpa membutuhkan bukti apapun dari kelogisanya. Sebaliknya, jiwa menemukan dalam sifatnya sendiri perlunya untuk meyakini tanpa membutuhkan bukti atau konfirmasi apapun. Sebagaimana contoh, dalam keyakinan jiwa atau pengetahuan proposisi tentang proposisi berikut ini: “tidak benar bahwa pengingkaran dan penetapan adalah hal yang sama [pada waktu yang sama]”, “:sesuatu tidak selaras dalam subjek yang sama”, “keseluruhan itu lebih besar dari sebagian”.

Kedua, pengetahuan teoritis (*nādzarī*) adalah proposisi yang kebenarannya tidak diyakini oleh jiwa, kecuali dengan keterangan pengetahuan dan informasi terdahulu. Artinya, penentuan penilaian jiwa mengenai proposisi itu tergantung pada proses pemikiran turunan kebenaran dari kebenaran terdahulu yang lebih jelas dari kebenaran yang diturunkan, sebagaimana dalam proposisi berikut ini: “gerak adalah sebab dari panas”, regresi terbatas (*tasalsul*) itu mustahil, “bumi memiliki ruang” “partikel-partikel benda menuai karena panas”.¹⁵³

Begitupun dengan proposisi saintifik dan filosofis. Kedua proposisi tersebut dipresentasikan pada jiwa, jiwa tidak memberikan penilaian mengenainya, kecuali setelah meninjau ulang informasi sebelumnya yang terkait dengan pengetahuan tertentu. Oleh karenanya, suatu pengetahuan teoritis sangatlah bergantung pada pengetahuan yang diperlukan. Makanya, ketika pengetahuan primer ini dihilangkan dari pikiran manusia, manusia tidak akan mampu sama sekali mencapai pengetahuan teoritis apapun.

Dengan demikian, doktrin rasional atas dasar pengetahuan adalah informasi primer. Dari pijakan inilah tersusun suprastruktur pikiran manusia yang dirujuk sebagai informasi sekunder. Lalu pertanyaannya kemudian, bagaimana keyakinan dasar tersebut dapat

¹⁵² Baqir Sadr, *Falsafatuna*, hal.18

¹⁵³ Baqir Sadr, *Falsafatuna*, hal. 18

menjustifikasi dirinya sendiri seperti apa yang dikritik oleh kalangan anti-fundasionalis? Kondisi yang dilewati manusia untuk menurunkan pengetahuan teoritis dari pengetahuan sebelumnya adalah kondisi yang kita ketahui sebagai “berfikir” atau “pemikiran”. Berpikir merupakan kondisi dimana otak melakukan aktifitas sebagaimana mestinya memperoleh suatu tasdik baru atau pengetahuan baru dari sebagian pengetahuan terdahulu. Dengan arti lain, ketika manusia ingin mengetahui suatu masalah baru, seperti misalnya asal-usul materi untuk mengetahui apakah materi itu memiliki asal atau tidak, terdapat dua hal yang mesti dipertimbangkan. Salah satunya adalah sifat khusus. Yang lainnya adalah sesuatu yang mencari aktualisasi dengan cara memperoleh sifat tersebut-sesuatu itu adalah “materi”. Seperti telah diketahui bahwa proposisi ini bukanlah proposisi primer, maka menjadi hal yang lumrah jika seseorang merasa bimbang terhadap nilai proposisi yang ada pada asal usul materi. Kemudian akal kita secara terukur akan mengambil jalan dengan merujuk pengetahuan terdahulunya untuk mengambil di dalamnya nilai yang memungkinkannya dapat memberikan nilai pada pengetahuan dan juga menjadikannya landasan atas pengetahuan tentang asal-usul materi tersebut. Dengan demikian proses berfikir dimulai dengan meninjau pengetahuan terdahulu. Sebagai contoh, mari andaikan bahwa di antara kebenaran-kebenaran yang telah diketahui oleh sang pemikir, ada gerakan substansial yang menentukan bahwa materi adalah suatu gerak berkelanjutan pembaharuan terus menerus. Dalam prosesnya, akal kita akan menangkap kebenaran ini ketika kebenaran ini muncul dalam presentasi mental dan membuat suatu keterikatan antara materi dan asal usul. Karena materi itu bisa diperbarui, maka pasti memiliki asal-usul. Pada titik ini, suatu pengetahuan baru didapatkan oleh manusia. Pengetahuan ini adalah materi yang memiliki asal-usul karena materi bisa bergerak dan diperbarui, apapun yang bisa diperbarui pasti memiliki asal.¹⁵⁴

Berangkat dari sini, doktrin rasional menarik suatu hubungan antara asal-usul dengan materi-hubungan ini adalah

¹⁵⁴ Baqir Sadr, *Falsafatuna*, hal. 20.

gerak materi. Gerak inilah yang membuat kita percaya bahwa materi itu memiliki asal karena tahu bahwa segala sesuatu yang bergerak itu memiliki asal.

Pengetahuan merupakan modus eksistensi, hal tersebut lantaran konsekuensi logis dari prinsip fundamentalitas wujud. ia bisa Seperti dikutip oleh Basir Hamdani, Muthahhari mengatakan.¹⁵⁵

*“Sesungguhnya prinsip fundamentalitas wujud berimplikasi terhadap berbagai kesimpulan dalam filafat, bahkan tidak ada satu persoalan filosofispun tidak terkait denganya.”*¹⁵⁶

Kemudian persoalannya, bagaimana penjelasannya? Pada dasarnya, kuiditas sesuatu memiliki dua eksistensi yang berbeda: eksternal dan mental. Seperti sudah dijelaskan sebelumnya bahwa yang membedakan antara kuiditas eksternal dan mental adalah dari efeknya di realitas. Kuiditas eksternal memiliki efek sedangkan kuiditas mental tidak, sebagaimana contoh api di atas. Yang pertama disebut kuiditas eksternal (*wujud ʔarijī*), sedangkan yang kedua disebut wujud mental (*wujud al-zihn*). Dengan kata lain, eksistensi mental adalah eksistensi kuiditas yang terlepas (*al-mujarrad*) dari efek-efek eksternal.¹⁵⁷ Alasannya, efek-efek eksternal tersebut merupakan realisasi (*tahāqquq*) dari dan bagi kuiditas yang bersentuhan dengan realitas eksternal, oleh karenanya bukan eksistensi mental.¹⁵⁸ Pendasaran pembagian wujud kuiditas kepada eksternal dan mental sebetulnya tidak bisa dikatakan merujuk pada lokusnya, akan tetapi pada apakah wujud kuiditas tersebut memiliki efek di realitas eksternal atau tidak. Oleh karenanya, keduanya memiliki sisinya yang berbeda secara karakteristik dan efek, bukan *locus*-nya. Dan bagi wujud kuiditas mental, efeknya lebih bersifat psikis, yaitu menghilangkan ketidaktahuan atau

¹⁵⁵ Platina, *Warrant: The Current Debat*, hal. 90

¹⁵⁶ Hamdani, Ringkasan Desertasi, *Modus Realisme Berdasarkan Teori Persepsi I'tibāriyat Ṭabā'abā'ī*, hal. 32.

¹⁵⁷ Ṭabā'abā'ī, *Bidāyat Al-Hikmāt*, hal.25-26.

¹⁵⁸ Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundasionalisme Ṭabā'abā'ī Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal. 28.

kebodohan dan mengindividuasi dengan individuasi mental.¹⁵⁹

Jika yang menjadi persoalan adalah apa yang menjadi tolak ukur atau melakukan penilaian benar-salah terhadap proposisi-proposisi, maka jawabannya adalah akal.¹⁶⁰ Dan karena akal menjadi barometer tersebut, maka sudah pasti logika melalui hukum-hukumnya adalah bagian terpenting dalam membentuk sebuah nilai pengetahuan. Sebab, tanpa logika, kita tidak memiliki kemampuan analisa, dan sama saja seperti hewan pada umumnya. Oleh karenanya, karena baromaternya adalah akal dan melalui logika, kemudian pertanyaannya adalah adakah prinsip logika yang bersifat aksiomatik, sehingga dapat menjadi acuan dasar kebenaran?

Berdasarkan pandangan Ṭabā'abā'ī, bahwa dalam struktur bangunan propoposi kita, terdapat enam hukum logika yang kebenarannya bersifat aksiomatik (*al-ḍurūrīyāt*).¹⁶¹ Diantaranya, yakni:

1. Aksiomatik primer (*al-Awwalīyāt*)

Bentuk aksiomatik seperti ini merupakan proposisi yang tidak

membutuhkan justifikasi di luar dirinya sendiri. seperti, afirmasi dan negasi tidak mungkin benar dan salah keduanya secara bersamaan.

2. Aksiomatik intuitif (*al-Fi'rīyāt*)

Bentuk aksiomatik seperti ini merupakan proposisi yang analoginya dilakukan secara bersamaan. Seperti, dua adalah seperlima dari sepuluh.

3. Aksiomatik (*al-wijdānīyāt*)

Bentuk aksiomatik seperti ini merupakan proposisi aksiomatik yang berdasarkan indra lahiriyah maupun batiniyah. Seperti, rasa gula da rasa cinta.

4. Aksiomatik inspiratif (*al-hadaṣīyat*)

Bentuk aksiomatik seperti ini merupakan proposisi yang pembenarannya dengan hipotesa. Seperti, cahaya bulan

¹⁵⁹ Hamdani, Ringkasan Desertasi, *Modus Realisme Berdasarkan Teori Persepsi Ṭibāriyat Ṭabā'abā'ī*, hal.33

¹⁶⁰ Ṭabā'abā'ī, *Uṣūl al-Falsafī wal al-Manḥāj al-Waqī'ī*, vol. I, hal.205.

¹⁶¹ Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundasionalisme Ṭabā'abā'ī Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal. 62.

berasal dari matahari.

5. Aksiomatik mutawatir (*al-mutawatturāt*)

Bentuk kebenaran ini merupakan proposisi yang kebenarannya ditransmisikan secara berkelompok-kelompok, sehingga tidak mungkin terjadinya sebuah kebohongan. Seperti, Jakarta itu ada.

6. Aksiomatik eksperimental (*tajribiyāt*)

Bentuk terakhir ini merupakan proposisi yang kebenarannya didasarkan pada uji coba langsung secara empirik dan berulang-ulang.

Dari ke enam bentuk proposisi aksiomatis di atas, proposisi primer (*al-awwalīyāt*) merupakan proposisi aksiomatis yang paling pokok dan mendasar dibanding kebenaran proposisi lima lainnya. Bahkan menurut Muhsin Labib, pada dasarnya hanya proposisi primer lah yang aksiomatis/*badihī* yang berlaku padanya, disebutnya sebagai *badihī awwalī*, karena ia merupakan premis yang tidak memerlukan argumen dan bukti, sedangkan ke lima proposisi lainnya, betapun jelasnya tetap memerlukan argumen dan bermuara kepada *badihī awwalī*.¹⁶²

B. Kausalitas sebagai dasar penolakan regresi pengetahuan

Berbeda dengan BonJour yang memberikan definisi kebenaran sebagai koherenya keyakinan pada sistem pengetahuan tertentu. Merujuk pada pandangan Ṭabālabāī, ia memperluas definisi kebenaran (*haqiqī*), yakni diartikan sebagai kesesuaian forma mental pengetahuan dengan objek realitas yang dicerapnya atau dengan kata lain, kebenaran adalah ketika pernyataan dalam sebuah proposisi mental berkesesuaian dengan realitas (*tutābīq al-waqī*). Dan realitas di sini melingkupi realitasnya atau perkara-itu-sendiri (*nafs al-amr*)¹⁶³ Selain itu, kebenaran adalah berkaitan dengan pengetahuan hakiki (*al-haqīqīyat*), bukan pengetahuan sekunder (*ītibār*). Kebenaran juga berkaitan dengan proposisi yang pasti (*al-qadāyā al-yaqīnīyat*), bukan dengan proposisi yang hipotetik (*al-*

¹⁶² Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T Taqi Misbah Yazdi*, hal. 187.

¹⁶³ Ṭabālabāī, *Uṣūl al-Falsafī wal al-Manḥāj al-Waqī*, vol. I, hal.198.

ḥtīmālīyat) dan inti kebenaran itu sendiri adalah kesesuaian bagi realitasnya (*al-muṭābiq liwāqi*).¹⁶⁴

Munculnya keraguan atas adanya prinsip *basic belief*, pada gilirannya menuntun kalangan anti-fundasionalisme pada apa yang dipahami sebagai daur. Pengetahuan jika ia tak berpusat pada prinsip *badāhah*, seperti yang selama ini dibanggakan sebagian pemikir anti-fundasionalisme hanya berujung pada nihilisme, alasannya karena pemikiran tersebut terjebak apa yang disebutnya sebagai *continuum ad infinitum* (tasalsul) yang merupakan inti masalah regresi pengetahuan itu sendiri.¹⁶⁵ Sebagai contoh, ketika mengetahui sebuah konsep “Jakarta adalah ibu kota negara”, lalu ditanyakan “mengapa demikian?” maka di jawab, “karena Jakarta merupakan pusat ekonomi-politik Indonesia”, dan ditanyakan kembali “mengapa demikian?”, hingga seterusnya dan tak berujung.

Ketika kita menisbatkan suatu konsep atau proposisi, maka bersamaan denganya terdapat hubungan kausal yang mana satu sama lainnya memiliki relasi secara esensi dan kausalitasnya. Proposisi, menurut *ṭhabatabā’i* adalah suatu rangkaian kausal yang mana di dalam proposisi itu terdapat validasi atau sandaran yang menjadikan suatu proposisi itu menjadi benar. Hal ini dikarenakan, proposisi itu sendiri pada dasarnya adalah terdiri dari asal. Yang pada gilirannya asal tersebut menjadi sebab atas adanya suatu proposisi baru yang dihasilkan dari nya.¹⁶⁶ Sebagaimana dicontohkan oleh *ṭhabatabā’i*, untuk dapat memahami adanya relasi kausal dan esensial dari adanya konsep dan suatu proposisi, kita dapat melihat relasi konsep “ayah” dan “anak”. Kita tentu pada dasarnya mengetahui kedua konsep itu secara terpisah maupun berbeda sama sekali, karena kita mungkin melihatnya sebagai konsep yang terpisah. Namun jika diperhatikan kembali, bahwa tidaklah bisa kita sebut konsep anak adalah kausal dari adanya konsep ayah. Mengapa demikian? Karena konsep anak itu sendiri hadir lantaran terdapat konsep ayah yang

¹⁶⁴ Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundasionalisme Ṭabā’abā’i Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal. 61.

¹⁶⁵ Labib, *Pemikiran Filsafat Taqi M.T. Yazdi*, hal. 179.

¹⁶⁶ Ṭabā’abā’i, *Uṣūl al-Falsafī wal al-Manḥāj al-Waqī’i*, vol. I, hal.426-427.

mendahuluinya. Tidak bisa kita katakan bahwa konsep anak dahulu baru konsep ayah menjadi akibatnya. Ini menjadi dapat dipahami jika kita melihat bahwa pengetahuan itu sendiri adalah rangkaian kausal yang satu sama lainnya memiliki keterkaitan. Oleh karenanya akan menjadi keliru jika masalah regresi pengetahuan adalah niscaya dan dimaklumi. Hal itu berimplikasi pada peniadaan dan pengacuhan adanya prinsip kausalitas.

Kemudian, bagaimana memahami adanya keterhubungan antara pengetahuan yang benar dengan adanya relasi satu pengetahuan dan pengetahuan lainnya.

Selain itu, jawaban atas persoalan tersebut muncul lantaran dalam konteks ilmu representasional memiliki masalah dalam hal menentukan kesesuaiannya dengan realitas—entah eksternal, mental atau perkara-itu-sendiri—karena kita senantiasa berhubungan dengan alam luaran melalui hasil kognisi dan pengetahuan prolehan tersebut. Oleh karenanya, kunci pemecahan atas masalah ini adalah dengan menilik bentuk pemahaman sekaligus objek acuan, sedemikian sehingga kita menghadirkan pemahaman akan kesesuaiannya secara langsung, tanpa perantara apapun.¹⁶⁷ Contoh, proposisi-proposisi “aku ada” atau “aku ragu” sepenuhnya tidak dapat diragukan dan proposisi-proposisi yang berasal dari fitrah dan indra batin semacam ini merupakan proposisi yang seratus persen terbukti, dan mutlak nirgalat.

Seperti diuraikan oleh Muhsin Labib, penjelasan-penjelasan di atas juga dapat dikembangkan pada proposisi-proposisi mantiqi maupun falsafsi ataupun eksternal. Bagaimana bisa tidak dikatakan itu adalah bentuk justifikasi dari keyakinan “aku adalah ragu karena *self-evident*” dan “*self-evident*” di sini tidak diartikan penjelas, akan tetapi lebih kepada dua arus pikiran yang berbeda, akan tetapi itu sama-sama hadir dalam sang diri (yaitu aku yang menjadi subjek pemahaman). Misalnya, konsep “konsep manusia adalah konsep universal” adalah proposisi yang memiliki ciri khas „konsep manusia”, suatu konsep yang hadir dalam benak. Kita dapat

¹⁶⁷ Labib, *Pemikiran Filsafat Taqi M.T. Yazdi*, hal. 172.

memilah ciri-ciri ini lewat pengalaman mental, tanpa menggunakan organ-organ indra atau cerapan lainnya. Kita langsung tahu bahwa konsep „manusia” tidak memberikan individu tertentu, melainkan berlaku kepada individu tak terhingga. Jadi, proposisi bahwa “konsep manusia adalah universal” adalah benar.¹⁶⁸

Melalui bantuan proposisi-proposisi aprior primer ini, kita bisa mengenali dan menilai proposisi-proposisi teoritis, termasuk proposisi-proposisi indrawi dan hasil pengalaman. Proposisi-proposisi semacam ini terbentuk dari konsep-konsep filsafat yang berujung pada pengetahuan presentasional (*huduri*). kelompok pertama seperti “kebergantungan” dan “kemandirian serta ”sebab” dan “akibat” dan sebagainya diabstraksi dari pengetahuan langsung dan indra batin. Kita bisa menyaksikan kesesuaian sumber abstraksi secara menghadirkan. Sebagian besar konsep-konsep filsafat termasuk dalam kelompok ini.

Selanjutnya, Muhsin Labib menuturkan bahwa proposisi aksiomatis akan berpangkal pada pengetahuan presentasional. Ini pemaparannya; Sisi lainnya adalah dengan berkenaan cara memutuskan kesatuan subjek dan predikat dalam proposisi-proposisi ini. Caranya tidak lain ialah melalui perbandingan antara pelbagai subjek dan predikat dalam proposisi ini. Demikian itu karena seluruh proposisi ini bersifat analitis, konsep predikat diturunkan dari analisis terhadap konsep subjek. umpamanya, kalau kita menganalisis dan menguraikan konsep subjek dalam proposisi “semua akibat meniscayakan sebab, lkita menyimpulkan bahwa “akibat”. adalah *maujud* yang dalam wujudnya bersandar pada maujud lain yang disebut “sebab”. Jadi, konsep kebergantungan pada sebab tertera dalam konsep “akibat”. Kesatuan antara subjek dan predikat ini segera nisa ditemukan lewat pengalaman mental batin. Sebaliknya, dalam proposisi “semua *maujud* menuntut sebab” kita tidak menemukan bahwa analisis terhadap konsep “maujud” menelurkan konsep “menuntut sebab”. Sehingga kita tidak menganggapnya sebagai proposisi teoritis atau proposisi duga-sangka yang benar. Dengan

¹⁶⁸ Labib, *Pemikiran Filsafat Taqi M.T. Yazdi*, hal. 172-173.

demikian cara ini, menjadi jelas bahwa proposisi aprior primer (*badihī awwalī*) berujung pada pengetahuan dengan kehadiran, sehingga sepenuhnya dijamin benar.¹⁶⁹

Kemudian pertanyaannya, apakah kebenaran seperti itu bisa dipertanggung jawabkan secara epistemik? Seperti sudah diuraikan sebelumnya, bahwa konsekuensi logis dari adanya prinsip fundamentalitas wujud adalah berimplikasi pada semua bangunan pengetahuan setelahnya.

Wujud, menurut Mulla Shadra, totalitas eksistensi bukan sebagai objek-objek yang terpisah, melainkan kesatuan yang tunggal. Selain itu, ia membedakan antara konsep wujud (*mafhum al-wujūd*) dengan realitas wujud (*haqīqat al-wujūd*) itu sendiri. Konsep wujud merupakan konsepsi yang sudah sangat jelas (*self-evident*), karena jelasnya maka mustahil untuk didefinisikan. Sedangkan realitas wujud adalah aspek yang lebih menitik beratkan pada penjelasan sisi ontologisnya sehingga, tidaklah mudah untuk dapat memahaminya.¹⁷⁰ Hal ini lantas mengimplikasikan bahwa wujud, mendapat porsi yang lebih tinggi dalam sistem pemikirannya yang mana menjadi sandaran terhadap kesimpulan filsafat dan non-filsafat. Seperti dikutip oleh Sahal Mubarak, Shadra menyatakan.

*“Hakikat setiap sesuatu adalah karakteristik wujudnya yang menetapkan eksistensinya, maka wujud adalah sesuatu yang lebih dahulu ketimbang sesuatu yang lain.”*¹⁷¹

Senada dengan Mulla Shadra dan Ṭabāʾabāī, seperti dikutip oleh Basrir Hamdani, Muthahhari mengatakan.

*“Sesungguhnya prinsip fundamentalitas wujud berimplikasi terhadap berbagai kesimpulan dalam filsafat, bahkan tidak ada satu persoalan filosofis pun tidak terkait dengannya.”*¹⁷²

Intinya, konsekuensi dari pernyataan di atas adalah kesimpulan kita akan sesuatu tidak akan terlepas dari sistem berfikir,

¹⁶⁹ Labib, *Pemikiran Filsafat Taqi M.T. Yazdi*, hal. 173-174.

¹⁷⁰ Nasr, *History of Islamic Philosophy*, hal. 646

¹⁷¹ Mubarak, *Kontribusi Pandangan Fundamentalisme Ṭabāʾabāī Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, hal 62.

¹⁷² Hamdani, Ringkasan Desertasi, *Modus Realisme Berdasarkan Teori Persepsi I'tibāriyat Ṭabāʾabāī*, hal. 32

khususnya bagi kalangan fundamentalitas wujud. Salah satunya adalah pengetahuan. Pengetahuan merupakan bagian dari modus eksistensi.¹⁷³ Pun demikian dengan resposibilitas pengetahuan *badihi* adalah hal yang niscaya.

¹⁷³ Hamdani, Ringkasan Desertasi, *Modus Realisme Berdasarkan Teori Persepsi I'tibāriyat Ṭabā'abā'ī*, hal.32.

BAB VI PENUTUP

Pada pembahasan bab akhir ini, penulis akan menguraikan hal-hal yang menjadi hasil dari penelitian dan analisis terhadap gagasan fundasionalisme Ṭabā'abāī masalah regresi dan penyelesaiannya. Sehingga, tiba saatnya penulis menjabarkan kesimpulan yang menjadi intisari ataupun temuan dari seluruh pembahasan dalam penelitian ini. Selanjutnya beberapa hal akan diajukan sebagai wacana atau objek penelitian baru yang sekiranya merupakan memiliki keterkaitan dengan penelitian ini supaya menyempurnakan beberapa ruang yang kosong dalam konteks *eksplaining* ataupun *reasearching*.

a. Kesimpulan

Kenyataan bahwa konsekuensi logis dari asumsi bahwa diantara perdebatan manakah di antara kuiditas dan eksistensi, yang memberikan efek di realitas eksternal berimplikasi pada struktur bangunan pengetahuan selanjutnya. Pandangan yang beranggapan bahwa yang memberikan efek di realitas, yang biasa disebut fundamentalitas wujud, telah memberikan hasil berupa pemaknaan pengetahuan yang merupakan modus eksistensi itu sendiri telah menjadi dasar dari bangunan filsafat Ṭabā'abāī.

Pengetahuan yang sebagaimana dipahami di atas yang pada pembahasan lanjutannya pun memberikan gambaran-gambaran tentang pengetahuan itu sendiri. Seperti pemahaman tentang pengetahuan yang diukur kebenaran tergantung berdasarkan apakah persepsi/ pengetahuan tersebut berkorespondensi dengan realitas kuiditas pengetahuan. Hingga pemaknaan bahwa pangkal dari struktur bangunan pengetahuan kita akan berakhir pada pengetahuan *hūdūrī*, memberikn legitimasinya bahwa persoalan regresi adalah sebuah keniscayaan. Oleh karenanya diperlukan sebuah bangunan yang kokoh agar tidak terdapat sistem pengetahuan yang sebagaimana umumnya dalam filsafat Islam disebut *tasalsūl*, adalah jalan satu-satunya.

Oleh sebab itu, berdasarkan elaborasi dan analisis tentang teori pengetahuan Ṭabā'abāī yang dikaitkan dengan kritik anti-fundasionalis mengenai masalah regresi pengetahuan, dapat disimpulkan bahwa teori pengetahuan yang terdapat pada Ṭabā'abāī dapat dijadikan landasan untuk merumuskan gagasan tentang sebuah modus pengetahuan, yang berhubungan dengan masalah regresi berbasis pada lima argumentasi; 1). Perluasan makna realitas. 2). Pengetahuan/persepsi sebagai modus eksistensi 3). Justifikasi merupakan perkara susunan yang saling terhubung 4). Berakhirnya perkara nadhari pada badihi 5). Perkara badihi tidaklah bisa didefinisikan karena mustahil. Hal ini dapat ditunjukkan berdasarkan temuan-temuan yang

dihasilkan dalam penelitian dan penyelidikan terhadap pengetahuan Ṭabā'abāī, sebagaimana berikut:

- i. Ketidak terhinggaan justifikasi-justifikasi pengetahuan bersifat tidak mungkin.
 - ii. Relasi pengetahuan dalam konteks justifikasi kebenaran bersifat korespondensial, yakni kesesuaian subjek pengetahuan dengan objek pengetahuan yang memiliki lokus kesesuaiannya masing-masing.
 - iii. Perkara nadhari akan berahir pada perkara yang badihi.
- b. Saran
- 1) Pengetahuan dasar ini tentu masih memerlukan tinjau dan analisa yang lebih luas, khususnya jika kita coba memasuki diskursus fundasionalisme terkini, banyak tokoh dan pemikir yang konsenstrasi dalam persoalan justifikasi itu sendiri termasuk kritikan dan argumentasi lainnya.
 - 2) Perlu adanya kajian lebih lanjut mengenai proses justifikasi pada konsep-konsep intelegibelitas sekunder dengan mendasarkan pada pengetahuan presentasional.

DAFTAR PUSTAKA

- Audi, Robert, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, (New York and London: Routledge, 1998)
- Bagir Haidar, *Buku Saku Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2006)
- Bertens, Hans, *Postmodernism*
- Bonjour, Laurance & Sosa, Ernest, *Epistemic Justification: Internalism vs. Eksternalism. Foundationalism Vs. Virtues*. (United Kingdom: Blackwall Publishing ltd, 2003)
- Howard-Snyder, Daniel dan Coffman, E. J., *Three Argument Against Foundationalism*, (Canada: Canadian Journal on Philosophy, Vol.36 No. 4 2006)
- J.Erickson, Millard, *Foundationalism: Dead or Live*
- Kartanegara, Mulyadhi, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan Media Utama, 2003)
- Kleiman, Paul, *Philosophy: From Plato and Socrates To Ethics and Metaphysics, An Essential Primer On The History Of Thought*, (Amerika Serikat: Adams Media, 2003)
- Lubis, Akhyar Yusuf, *Epistemologi Fundasional*, (Akademia, 2009)
- Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, (Yogyakarta: Paradigma, 2010)
- Muqaddam, Mahmud Muntazeri, *Pelajaran Mantiq: Perkenalan Dasar-Dasar Logika Muslim*, terj. Iwan Setiawan (Yogyakarta: Rausyanfikir, 2016)
- Murphy, Nancey dan McClendon, James Wm., Jr, *Distinguishing Modern dan Postmodern Theologies*, *Modern Teology* 5, no 3 (April 1989)
- Djaelani dan Rofiq, Aunu, *Teknik Pengumpulan Data dalam Penelitian Kualitatif*, (Semarang: Majalah Ilmiah Pawiyatan, 2013), vol.xx, no.1
- Muthahari, Murtadha, *Teori Pengetahuan*, (Jakarta:Sadra Press 2017)
- Muthahari, Murtadha, *The Theory of Knowledge: An Islamic Perspective*, (Kuala Lumpur: Amin Research and Cultural Centre, 2011)

- Niiluoto, Ilkka dkk, *Handbook of Epistemology*, (Springer Sciene+Bussines Media Dordrecht 2004
- P. Pojman, Louis, *The Theory of Knowledge: Classical & Contemporary Reading*, (Amerika Serikat: Wadsworth Publishing Company, 1999)
- Shalîbâ, Jamîl, *Al-Mu,,jam al-Falsafi*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnânî, 1982)
- Sugiharto, Bambang, *Posmodernisme Tantangan Bagi Filsafat*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1996)
- Mubarak, Sahal, *Kontribusi Pandangan Fundasionalisme Ṭabāṭabāī Terhadap Persoalan Skeptisisme Postmodernis Jacques Derrida*, (Islamic College for Advanced Studies dan Universitas Paramadina, 2016)
- Suryabrata, Sumardi, *Metodologi penelitian*, (Jakarta: Raja Grafindo, 1998)
- T. Gallagher, Kenneth, *Epistemologi Filsafat Pengetahuan*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1994)
- Ṭabāṭabāī, Muḥammad Ḥusayn, *Bidāyat al-Ḥikmāh* (Qum: Intishār Dī al-Fikr) hal. 13
- Watloly, Aholiab, *Tanggung Jawab Pengetahuan: Mempertimbangkan Epistemologi Secara Kultular*, (KANASIUS: Yogyakarta, 2007)
- Yazdi, Muhammad Taqî Mishbah, *Buku Daras Filsafat Islam: Orientasi ke Filsafat Islam Kontemporer*, terj. Musa Kazhim (Jakarta: Sadra Press, 2010).
- Yazdi, Muhammad Taqî Mishbah, *Philosophical Instructions: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*, ter. Muhammad Legenhausen, (New York: Institute of Global Cultural Studies University of Binghamton, 1999)
- Platinga, Alvin, *Warrant: The Current Debat*, (New York: Oxford University Press, 1993)
- Eshkevari, Mohammad Fana'î, *Contemporary Islamic Philosophy*, (London: MIU Press, 2012)

- Heriyanto, Husain, *Solipisme dan Fenomenalisme: Dua Kutub Ekstrem Kantian yang Mengoyak Spiritualitas*, dalam *Kanz Philosophia*, Vol. 3, No. 1, Juni, 2013
- Hamdani, Basrir, Ringkasan Desertasi, *Modus Realisme Berdasarkan Teori Persepsi I'tibāriyat Ṭabāṭabā'ī*, (MIU; 2016)
- Nasr, Sayyid Hosein & Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, vol. 1, (Qum: Ansariyan Publications, 2001)
- Gharawiyān, Mohsen, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, (Jakarta:Sadra Press, 2012)
- Labib, Muhsin, *Pemikiran Ayatullah M.T Taqi Misbah Yazdi*, (Jakarta: Sadra Press, 2011)
- Ṭabāṭabā'ī, Muhammad Hussein, *Nihāyat al-Hikmah*, (edt.): Ghulāmirdā al-Fayāḍī, (Qom: Markaz Intisyārat ImāmKhomeini: 1385)
- Ṭabāṭabā'ī, Muhammad Hussein, *Uṣūl al-Falsafī wal al-Manḥāj al-Waqī'ī*, vol. I

Website:

<https://plato.stanford.edu>,

<https://phil.washington.edu>.