



SKRIPSI

**KEMAMPUAN MANUSIA MENGETAHUI REALITAS
MENURUT MUHAMMAD TAQI MISHBAH YAZDI: KRITIK
TERHADAP OBJEKTIVITAS IMMANUEL KANT**

Disusun Oleh:
Angraini Sugianto

NIM: 16.5.1.211.007

Dosen Pembimbing:
Hadi Kharisman, Ph. D

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

**PROGRAM STUDI AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM SADRA
JAKARTA
TAHUN 2024**

LEMBAR PENGESAHAN LAPORAN SKRIPSI

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Anggraini Sugianto

NIM : 16.5.1.211.007

Judul Penelitian : **“Kemampuan Manusia Mengetahui Realitas Menurut Muhammad Taqi Mishbah Yazdi: Kritik Terhadap Objektivitas Immanuel Kant”.**

Telah disahkan oleh Dosen Penguji:

Dr. Khalid Al Walid, M.Ag

(Ketua Sidang / Penguji) Tanggal _____ ()

Wa Ode Zainab Zilullah Toresano, Ph. D

(Penguji) Tanggal _____ ()

Basrir Hamdani, Ph.D

(Penguji) Tanggal _____ ()

Hadi Kharisman, Ph.D

(Pembimbing) Tanggal _____ ()

LEMBAR PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

KEMAMPUAN MANUSIA MENGETAHUI REALITAS MENURUT MUHAMMAD TAQI MISHBAH YAZDI: KRITIK TERHADAP OBJEKTIVITAS IMMANUEL KANT

Disusun oleh:

Anggraini Sugianto

NIM : 16.5.1.211.007

Pembimbing:

Hadi Kharisman Ph. D

PENELITIAN SKRIPSI

Diajukan sebagai persyaratan untuk memperoleh gelar Sarjana Agama

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Penulisan skripsi ini merupakan kerja 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.

Jakarta, 18 Agustus 2023

Anggraini Sugianto

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 = َ̄; ī = ِ̄; ū = ُ̄

Diftong : ay = اِي; aw = اُو

C. Ta’Marbutah (ة)

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

D.Syaddah

Syaddah atau tasydid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggunakan dua huruf, seperti lafal عقلية ditulis *'aqliyyah*, فعلية ditulis *fi'liyyah*, dan قوة 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 huruf shamsiyyah maka ditulis dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf al-qamariyyah.

F.Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa Arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia, seperti lafal سنة الله maka ditulis *sunnatullāh*, dan juga lafal asma al-husna, seperti عبد الرحمن maka ditulis *'Abdurrahmān* dan جلال الدين maka ditulis *Jalāluddīn*.

ABSTRAK

Penelitian ini merupakan sebuah tinjauan filosofis untuk mengetahui kemampuan manusia mengetahui realitas sebagaimana adanya. Dalam pemikiran Immanuel Kant bahwa manusia hanya mampu mengetahui pada tataran fenomena dengan menggunkan kategori-kategori *a priori*, tentu saja standarisasi seperti ini akan berimplikasi pada pengetahuan yang bersifat metafisika. Ini tentu saja menjadi peluang bagi peneliti bahwa pengetahuan kita tidak hanya terletak pada tataran fenomena tetapi juga noumena. Untuk menjawab kekeliruan Immanuel Kant mengenai batasan-batasan pengetahuan, peneliti ingin membuktikannya melalui filsafat Muhammad Taqi Mishbah Yazdi. Adanya kekeliruan dalam memahami realitas adalah ketika kita tidak mampu membedakan antara konsep dan realitas. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif analitis. Adapun hasil dari penelitian ini menyatakan bahwa (1) Pengetahuan subjek terhadap objek bukanlah kesepekatan *intersubjektif* melainkan realitas itu sendiri dan tidak dipalingkan dari kenyataan, walaupun terdapat batasan-batasan subjek dalam mengetahui objek akan tetapi itu merupakan objektivitas itu sendiri. (2) Ketika mengetahui realitas kita bisa melihat dari sisi eksistensi dan kuititas. Melihat realitas dari sisi eksistensi (*wujūd*) dan kuititas (*māhiyah*). Dengan demikian yang diketahui bukanlah universal *intersubjektif* melainkan kenyataan itu sendiri.

Kata Kunci: Noumena, Fenomena, Ma'qulāt, Wujūd, Kuititas.

KATA PENGANTAR

Bismillah hirama nirahim

Assalamu 'alaikum warahmatullahi wabarakatu

Alhamdulillah Puji Syukur peneliti panjatkan kehadirat Ilahi Rabbi yang telah memberikan limpahan rahmat dan kasih sayang darinya, sehingga peneliti mampu menyelesaikan skripsi ini. Shalawat serta salam semoga selalu tercurah kepada baginda agung kita Nabi Muhammad SAW. Yang telah membawa umat manusia dari kegelapan menuju cahaya yang terang menderang, serta keluarga dan para Sahabatnya yang mulia.

Menjadi suatu kebahagiaan bagi penulis dapat menyelesaikan karya penelitian ini. Namun, penulis sadar akan adanya kekurangan pada karya ini, oleh karena itu, dibutuhkan kritik dan saran yang membangun agar dapat melengkapi kekurangan-kekurangan tersebut. Di sini, penulis berharap karya ini dapat bermanfaat untuk kita semua. Karya ini tidak ada dihadapan pembaca tanpa ada bantuan dari orang-orang hebat dalam proses penyusunannya.

Oleh karena itu, peneliti secara pribadi menghaturkan ucapan terima kasih kepada orang tua penulis Muhammad Sugianto Todawi dan Misma Agule yang telah memberikan dukungan serta doa yang tiada henti untuk kesuksesan penulis, karena tiada kata seindah lantunan doa yang terucap dari orang tua. Sebagai tanda bakti dan hormat serta rasa terima kasih yang tak terhingga penulis persembahkan karya kecil ini kepada kedua orang tua yang telah memberikan kasih sayang dan segala dukungan, dan cinta kasih yang tiada terhingga yang hanya dapat penulis balas dengan selembar kertas ini yang bertuliskan kata cinta dan persembahan. Semoga ini menjadi langkah awal untuk menuju jalan kesuksesan. Untuk kedua orang tuaku yang paling ki cintai terima kasih banyak memberikan banyak motivasi serta selalu menasehatiku untuk menjadi lebih baik. Sekali lagi penulis ucapkan terima kasih tak terhingga kepada kedua orang tua. Serta ucapan terima kasih juga kepada pihak-pihak terkait:


1. Dr.Khalid Al Walid, M.Ag selaku ketua Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra Jakarta yang telah memfasilitasi penelitian ini.

2. Hadi Kharisman Ph. D selaku dosen pembimbing skripsi yang telah bersedia meluangkan waktunya untuk memberikan arahan kepada penulis hingga penelitian ini selesai.
3. Ir.Ahmad Jubaeli selaku Dosen Pawa yang senantiasa memberi dorongan untuk selalu meningkatkan kualitas belajar.
4. Basrir Hamdani, Ph.D selaku Management Thesis yang senantiasa memberikan dorongan untuk segera menyelesaikan studi.
5. Dr.Ikhlas Budiman, Endang Sri Rahayu, MU.d, Ahmad Fatoni yang selalu memberikan semangat dan serta masukan dalam penulisan skripsi ini.
6. Kepada penulis buku yang telah menyumbangkan ide serta gagasan sehingga penelitian ini bisa terselesaikan.
7. Kepada Dosen filsafat Barat dan Dosen filsafat Islam STAI SADRA yang telah berbagi keilmuannya dalam bidang filsafat.
8. Terakhir, teruntuk diri sendiri. Terima kasih kepada diri saya sendiri Anggraini Sugianto yang sudah kuat melewati segala lika-liku yang terjadi. Kepada diri sendiri yang berusaha menyemangati agar tidak menyerah, mari bekerja sama untuk lebih berkembang lagi menjadi pribadi yang lebih baik dari hari ke hari.

Akhir kata, penulis dapat menyadari tanpa Ridho dan pertolongan dari Allah SWT, serta bantuan, dukungan, motivasi dari segala pihak, skripsi ini tidak dapat diselesaikan. Kepada semua pihak yang telah memberikan bantuan dalam penulisan ini, penulis ucapkan banyak terima kasih dan semoga Allah SWT membalas segera kebaikan kalian.

Wassalamu'alaikumwarahmatullahi wabarakatu

Jakarta, 18 Agustus 2023


Anggraini Sugianto

DAFTAR ISI

LEMBAR PENGESAHAN LAPORAN SKRIPSI.....	Error! Bookmark not defined.
LEMBAR PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI.....	ii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN.....	iii
ABSTRAK.....	v
KATA PENGANTAR.....	vi
DAFTAR ISI.....	viii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A.Latar Belakang.....	1
B.Identifikasi Masalah.....	9
C.Batasan dan Rumusan Masalah.....	10
D.Tujuan Penelitian.....	11
E.Manfaat Penelitian.....	11
F.Kajian Pustaka.....	12
G.Metode Penelitian.....	14
H.Sistematika Penulisan.....	16
BAB II DISKURSUS MENGENAI PEROLEHAN PENGETAHUAN ..	16
A.Aliran Epistemologi Barat.....	16
1.Rasionalisme.....	16
2.Empirisme.....	19
3.Positivisme.....	23
B.Aliran Epistemologi Islam.....	25
1.Peripatetik.....	25
2.Isyraqiyah.....	29
3.Hikmah Muta'alliyah.....	30
BAB III EPISTEMOLOGI IMMANUEL KANT.....	33
A.Syarat Kemungkinan Pengetahuan.....	34
B.Ruang dan Waktu.....	37
C.Fenomena dan Noumena.....	45
BAB IV EPISTEMOLOGI MUHAMMAD TAQI MISHBAH YAZDI..	49
A.Basis Epistemologi.....	49
1.Pembagian Pengetahuan.....	51

a. Ilmu <i>Hudūrī</i>	51
b. Ilmu Husuli.....	54
2. Tasawwur dan <i>Tashdīq</i>	58
a. Tasawwur <i>Juz'ī</i>	59
b. Tasawwur <i>Kullī</i>	61
3. <i>Ma'qulāt</i>	Error! Bookmark not defined.
a. <i>Ma'qulāt</i> Al-ula.....	63
b. <i>Ma'qulāt</i> Tsanāwī.....	Error! Bookmark not defined.
B. Kemampuan Manusia Mengetahui.....	69
1. Peran Akal dan Indra dalam Ide.....	70
2. Peran akal dan Indra dalam Afiriasi.....	73
C. Hubungan Epistemologi dan Ontologi.....	73
1. Tingkatan-Tingkatan Realitas.....	74

**BAB V OBJEKTIVISME IMMANUEL KANT DAN MUHAMMAD
TAQI MISHBAH YAZDI..... 76**

A. Kerangka Objektivisme Immanuel Kant.....	76
1. Pengertian Objektivisme.....	76
2. Kedudukan Objektivisme Immanuel Kant dan Muhammad Taqi Mishbah Yazdi.....	77
B. Kritik Terhadap Syarat Terjadinya Pengetahuan Immanuel Kant....	84
C. Objektivitas Pengetahuan Noumena.....	86

BAB VI KESIMPULAN..... 92

A. Kesimpulan.....	92
B. Saran.....	93

DAFTAR PUSTAKA..... 94

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Pengetahuan merupakan salah satu masalah pelik yang masih menjadi persoalan yang tidak disepakati di kalangan para filsuf. Terdapat beberapa permasalahan pengetahuan dalam filsafat yang dipersoalkan. Seperti, kemungkinan pengetahuan, sumber, metode, instrument pengetahuan, relasi subjek dan objek, relasi pengetahuan dan realitas yang diketahui, nilai kebenaran pengetahuan dan lain-lain. Yang mana tiap-tiap topik tersebut dapat menjadi isu tersendiri. Ternyata banyak isu-isu yang tidak disepakati. Misal, dalam kaitannya dengan sumber pengetahuan terdapat beberapa perbedaan perolehannya yang kemudian memunculkan rasionalisme, empirisme, intusionalisme dan lain-lain. Atau terkait dengan nilai kebenaran yang juga membentuk beberapa aliran seperti pragmatisme, koherentisme, korespondensialisme dan sebagainya.

Terkait dengan sejauh mana subjek memahami objek terdapat persoalan mendasar. Dalam hal ini, topik yang dibicarakan yaitu batas kemungkinan pengetahuan manusia masih menjadi perdebatan di antara para filsuf. Terdapat kalangan yang menolak adanya kemungkinan pengetahuan. Misalnya, anggapan Pyrrho yang merupakan penganut skeptisisme Yunani Kuno yang mengklaim bahwa manusia tidak mampu memberikan penilaian apa pun tentang segala sesuatu.¹ Seandainya manusia mungkin untuk mengetahui yang benar, kebenaran itu hanya berlaku bagi hal-hal yang lahiriah saja, bukan mengenai hakikat itu sendiri. Sehingga tidak terdapat pengetahuan yang menggambarkan kenyataan.² Akhirnya para skeptisisme menganggap bahwa kebenaran itu apa yang ingin kita sampaikan. Ukuran kebenaran itu adalah manusia bukan pada kenyataan. Oleh karena itu, manusia tidak mungkin mengetahui kebenaran.

¹ Ayyatullah Muhammad Bagir Shadr, *FalsafaTuna; Materi, Filsafat dan Tuhan dalam Filsafat Barat dan Rasionalisme Islam*, Diterjemahkan oleh Arif Maulawi, (Yogyakarta: RausyanFikr Institute, 2013), hal. 92

² Khoirotu Alkahfil Qurun, *Moqadimah Percikan Filsafat*, (Bogor: Guepedia, 2021), hal. 108

Berbeda dengan penganut skeptisisme, para filsuf pra-Sokrates yaitu filsuf alam menyakini begitu saja bahwa manusia pasti mengetahui hakikat dibalik sesuatu. Meskipun cara mereka dalam mendapatkan pengetahuan tidak selalu menekankan pada hal yang sama. Sebagian besar filsuf menekankan pada pengalaman indra, ini diwakili oleh Heraclitus dan ada juga kelompok yang sepaham dengan Parmenides yang lebih menekankan pada penggunaan akal. Walaupun kedua pemikiran ini berbeda, akan tetapi mereka sepakat bahwa terdapat kemungkinan pengetahuan manusia bisa sampai kepada pengetahuan akan realitas.³

Aristoteles yang merupakan salah satu filsuf rasionalis menganggap bahwa kita dapat mengetahui realitas dengan menggunakan akal (budi). Akal kita memiliki kemampuan intelek untuk mengabstraksi ide-ide atau gagasan sehingga dapat mencapai kebenaran yang fundamental yang tidak dapat disangkal.⁴ Aristoteles selain bergantung pada akal, ia juga menggunakan pengalaman indra untuk mengetahui pengetahuan-pengetahuan yang konkrit. Namun perlu diketahui bahwa pengalaman indra bagi Aristoteles hanya dipandang sebagai perangsang pikiran kita, sehingga benar atau tidaknya bukan dipengaruhi oleh apa yang kita dapat dari realitas eksternal melainkan ide atau pikiran.⁵ Indra hanya digunakan sebagai instrumen pengetahuan, akan tetapi untuk membuat penilaian kesimpulan akhir adalah akal. Akal yang membuat putusan-putusan logis.

Kaum rasionalisme ini mendapat penentangan dari kaum empirisme. Bagi empirisme, pengetahuan yang benar harus berdasarkan pada pengalaman indrawi dalam pencapaian realitas. Bagi John Lock segala bentuk pengetahuan kita berasal dari pengalaman indrawi. Kita tidak dapat mengetahui suatu ide jika tidak melalui pengalaman langsung. Pengetahuan yang kita peroleh merupakan kesan-kesan yang kita dapatkan dari pengamatan dan pengalaman indrawi yang kemudian

³Lailiy Muthmainnah, *Tinjauan Kritis terhadap Epistemologi Immanuel Kant*, dalam *Jurnal Filsafat*, Vol. 28 No.1 2018, hal. 75

⁴Adelbert Snijders, *Manusia dan Kebenaran: Sebuah Filsafat Pengetahuan*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2010), hal. 161

⁵Louis Kasstoff, *Pengantar Filsafat*, Diterjemahkan oleh S. Sumargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), hal. 139

tinggal dalam pemikiran, penalaran, dan pengingatan kita. Gagasan-gagasan tunggal didapatkan dari pengalaman lahiriah dan semuanya adalah benar, sejauh gagasan tersebut disebabkan realitas yang ada di luar kita, serta menghadirkan realitas itu dalam kesadaran kita.⁶

Konflik tak terselesaikan antara dua pandangan ini yaitu empirik dan rasionalis mendapat kritik yang tajam dari Immanuel Kant. Immanuel Kant berusaha untuk menjembatani konflik dari dua kelompok tersebut. di mana Immanuel Kant mengakomodasi masing-masing dari elemen indra maupun elemen akal dalam membentuk pengetahuan. Epistemologi Immanuel Kant dikenal sebagai filsafat kritisisme, yang merupakan sintesis baru atas rasionalisme dan empirisme.⁷

Akan tetapi, Immanuel Kant dalam solusinya tersebut terdapat suatu persoalan. Yang mana persoalan tersebut adalah masalah epistemik, dalam epistemologinya Immanuel Kant membagi realitas menjadi dua, yaitu realitas sebagaimana adanya dan realitas yang muncul dalam pengetahuan. Yang kemudian ia sebut sebagai noumena dan fenomena. Noumena merupakan realitas hakiki yaitu realitas sebagaimana adanya atau kenyataan pada dirinya, sedangkan realitas fenomena ialah kenyataan sebagaimana yang ditangkap oleh kesadaran kita.⁸ Immanuel Kant beranggapan bahwa apa yang kita sebut sebagai pengetahuan itu didasarkan pada kehadiran fenomena pada diri subjek. Semua hal yang kita sadari adalah fenomena. Bagi Immanuel Kant realitas sebagaimana adanya (noumena) merupakan sesuatu yang tidak dapat kita ketahui.⁹ Immanuel Kant menganggap meskipun noumena itu ada, akan tetapi tidak dapat diketahui,¹⁰ karena noumena berada dibalik pengalaman indrawi.

⁶Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2010), hal. 37

⁷F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Marchiavelli sampai Nietzsche*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), hal. 132

⁸Kenneth T.Gallagher, *Epistemologi Filsafat Pengetahuan*, Diterjemahkan oleh P. Hardono Hadi, (Yogyakarta: KANISIUS, 2005), hal.86

⁹Paul Strathren, *90 Menit Bersama Immanuel Kant*, (Jakarta: Erlangga, 2001), hal. 26

¹⁰Helmut Holzhey dkk, *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, (United states: Scarecrow Press, 2005), hal. 116

Dari sini dapat kita lihat bahwa epistemologi Immanuel Kant jika dibandingkan dengan aliran filsafat sebelumnya ialah pembatasan-pembatasan pada aspek pengetahuan kita. Yang mana pengetahuan kita sejatinya terbatas pada dunia sehari-hari, yaitu dunia fenomena. Kita tidak dapat mencapai apa yang memunculkan fenomena itu sendiri, hal ini dikarenakan pengetahuan kita memang valid secara transedental, juga valid pada objek nyata. Namun di luar dunia fenomena ada dunia noumena yang tidak dapat kita jangkau.¹¹

Dalam karakter pengetahuan yang harus bersifat sintesis *a priori* yang dijadikan Immanuel Kant sebagai standar validitas pengetahuan, sesuatu dapat dianggap sebagai ilmu yang benar apabila realitas eksternal berkorespondensi dengan kategori-kategori akal yang inheren dalam diri manusia. Artinya diperlukan kesinambungan antara realitas eksternal dengan kategori-kategori akal. Dengan standar validitas kebenaran Immanuel Kant ini kemudian menuntut pengamatan atas realitas eksternal agar berkorespondensi dengan akal. Tentu saja standarisasi seperti ini tidak dapat diterapkan pada hal-hal yang bersifat metafisika dan konsep-konsep universal, hal ini dikarenakan tersembunyi dibalik realitas eksternal dan hanya eksis dalam bentuk mental. Karena bagaimana mungkin kenyataan yang ada pada dirinya dan yang ada pada pikiran kita bisa sama, hal ini disebabkan adanya persepsi pada akal kita tidak lain hanyalah fenomena.

Dengan demikian, pandangan Immanuel Kant seperti ini akan berefek pada pengetahaun-pengetahuan yang tidak melalui pengalaman indra itu merupakan pengetahuan yang tidak mungkin menjadi pengetahuan. Pemahaman Immanuel Kant seperti ini ternyata membuka jalan bagi positivisme. Dalam positivisme yang sangat mengutamakan sains modern sebagai satu-satunya ilmu pengetahuan dan hanya mengakui kebenaran yang bersifat pasti, positif dan faktual serta empiris.¹² Bagi positivisme sesuatu itu bermakna apabila dapat

¹¹Sandy Hardian Susanto Herho, *Critique of Pure Reason: Sebuah Pengantar*, (Bandung: PSIK-ITB, 2016), hal. 42

¹²Zulfis, *Sains dan Agama: Dialog Epistemologi Nidhal Guessoum dan Ken Wilber*, (Ciputat: Sakata Cendekia, 2019), hal. 45

diobservasi dan dibuktikan kebenarannya secara empiris. Oleh karena itu, mereka cenderung menggeser agama dan metafisika.

Maka dari itu, konsekuensi lainnya yang ditimbulkan adalah tidak adanya pengetahuan pada dirinya dan metafisika pun tidak mungkin dikatakan sebagai pengetahuan. Sehingga proposisi metafisika yang berusaha untuk mengungkapkan substansi, eksistensi, jiwa, dan hal-hal abstrak lainnya tidak bermakna sama sekali. Seperti pernyataan-pernyataan “realitas itu bersifat absolut” ataupun realitas itu tidak absolut”, kedua-duanya merupakan pernyataan yang tidak bermakna dan tidak memiliki kemungkinan untuk dilakukan pembuktian secara empirik. Pernyataan ini menjelaskan bahwa proposisi-proposisi metafisika baik itu yang membenarkan maupun menegasikan merupakan omong kosong belaka dan tidak mempunyai landasan objektivitas.¹³

Lebih lanjut, Pandangan Immanuel Kant yang objektif juga juga berefek pada pandangan manusia modern yang lebih sibuk pada dirinya sendiri, ide-ide serta nilai-nilainya sendiri. Sebagian filsuf modern menganut pandangan yang memisahkan diri dari realitas, dan merupakan bagian dari solipisme.¹⁴ Yang mana solipisme ini terjadi pada tataran teologis dengan berfokus pada pemurnian aqidah. Implikasi dari solipisme ini ialah melahirkan gerakan neo-salafi Wahabi. Dalam agenda yang digalang oleh gerakan neo-salafi Wahabi, mereka mengasingkan keimanan dan memahami agama tanpa melalui proses penalaran. Wahabi dan Immanuel Kant memiliki kesamaan yang terletak pada metafisika, jika Immanuel Kant menolak metafisika untuk membela epistemologi fenomenalis, sedangkan penolakan Wahabi terhadap metafisika untuk mengusung teologi fenomenalisnya. Kedua paham ini sama-sama mengunci dirinya untuk tidak menerima kemampuan intelektual kita untuk memahami dan menghayati

¹³A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, (London: Vactor Gollanz Ltd, 1952), hal. 127-135

¹⁴Solipisme di sini diartikan sebagai pandangan yang menganggap bahwa pengalaman pribadilah merupakan satu-satunya hal yang dapat dipercayai, atau dengan kata lain secara sadar diri sendiri menolak realitas eksternal dan pengetahuan mengenai realitas. (I Ketut Sukarma, *Epistemology, Constructivism, and Discovery Learning in Mathematics*, dalam *Jurnal Prisma Sains*, Vol.1, No. 1 2013, hal. 106

realitas.¹⁵ Terlebih lagi pemahaman keduanya juga memberikan landasan terhadap positivisme, yang hanya menyakini hal-hal fisik.

Di sisi lain mengenai pandangan Immanuel Kant yang membatasi kemungkinan pengetahuan manusia bahwa pengetahuan tidak dapat menyatakan kebenaran akan kenyataan pada dirinya, menjadikan Immanuel Kant sebagai bagian dari skeptisisme. Dalam filsafat Immanuel Kant, dia menganggap manusia pada dasarnya lemah dan tak berdaya dalam memahami alam eksternal serta seringkali mengalami kekeliruan. Kekeliruan disini bukan hanya aksidental melainkan bersifat esensial dan permanen. Oleh karena itu, pandangan Immanuel Kant seperti ini bukan hanya membuat kita lemah dan tak berdaya untuk mengetahui alam apa adanya dan membatasi diri kita untuk mencerap alam eksternal. Immanuel Kant sendiri tidak menganggap bahwa pengetahuan kita itu riil, dan menganggap bahwa objek dalam pengetahuan kita bukanlah objek eksternal dan sesuatu pada dirinya. Atas dasar ini Immanuel Kant mengingkari eksplikasi dan kesan eksternal pada objek pengetahuan.¹⁶

Lebih lanjut, pandangan Immanuel Kant yang meniadakan kemungkinan mengetahui noumena membuat kajian atas berbagai cabang ilmu menjadi tidak relevan, termasuk filsafat Islam. Dengan begitu, kajian-kajian filsafat Islam seperti ketuhanan, kenabian, kewahyuan maupun kajian lainnya menjadi tidak bermakna karena dianggap bersifat spekulatif dan tidak bisa dibuktikan. Dengan begitu, kajian-kajian filsafat Islam seperti ketuhanan, kenabian, kewahyuan maupun kajian lainnya menjadi tidak bermakna karena dianggap bersifat spekulatif dan tidak bisa dibuktikan.¹⁷ Pandangan seperti ini, menegaskan bahwa pengetahuan yang bersifat non-empirik atau metafisika tidak dapat dikatakan sebagai pengetahuan yang valid,

¹⁵Husain Heriyanto, *Solipisme dan Fenomenalisme: Dua Kutub Ekstrim Kantian yang Mengoyak Spritualitas*, dalam *Jurnal Kanz Philosophia*, Vol .3, No.1 2013, hal. 43

¹⁶Ali Asgari Yazdi, *Sejarah Skeptisisme: Jatuh Bangun Paham Keraguan atas Kebenaran*, Diterjemahkan oleh Ali Zainal Abidin, (Jakarta: Sadra Press, 2016), hal. 234

¹⁷Linda Smith, Willian Raepar, *Ide-ide Filsafat dan Agama: Dulu dan Sekarang*, Diterjemahkan oleh. P.Hardono Hadi, (Yogyakarta: Kanisius, 2000), hal.16

karena tidak dapat diuji dan diverifikasi di realitas eksternal. Dengan demikian pengetahuan dari sebagian filsuf metafisika dan mistikus juga bukan merupakan suatu pengetahuan yang valid. Hal seperti ini akan keliru dalam pemikiran filsafat Islam, oleh karena itu dibutuhkan suatu standarisasi suatu kevalidan pengetahuan agar dapat menguraikan bahwa hal-hal yang bersifat metafisika itu dapat dijelaskan dan merupakan pengetahuan yang valid.

Dengan banyak persoalan-persoalan yang ditimbulkan oleh pemikiran Immanuel Kant sangat tidak selaras dengan filsafat Islam yang mana kita dapat mengetahui realitas apa adanya. Karena itu, pandangan seperti ini harus mendapat respon dari para filsuf yang masih mengakui kemampuan manusia untuk mengetahui realitas di balik dari dunia fenomena. Hal ini pun dapat ditemukan dalam tradisi filsafat Islam salah satunya dalam pemikiran Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, yang mana merupakan filsuf muslim yang sering kali merespon persoalan-persoalan epistemologi yang ada di Barat maupun Islam yang dapat kita temukan dalam pemikirannya yang sering mendahulukan permasalahan epistemologi dari pada ontologi. Oleh karena itu peneliti akan mencoba melihat dalam pandangan Muhammad Taqi Misbah Yazdi yang menyakini bahwa manusia mampu mencapai hakikat, namun dalam metodologi perolehannya berbeda.

Muhammad Taqi Mishbah Yazdi merespon pemikiran Immanuel Kant dan kaum positivisme lainnya yang menyampingkan ide-ide universal, dikarenakan membatasi kemampuan akal (intelekt). Mereka beranggapan bahwa fungsi persepsi manusia hanya terbatas pada persepsi indrawi, yang didapatkan dari sentuhan pancaindra dengan fenomena bendawi,¹⁸ serta membatasi kemampuan akal hanya pada tataran empiris, matematika dan bidang-bidang yang menjadi cabang ilmu tersebut. Bukankah pengetahuan seperti itu merupakan suatu kekeliruan, karena terlalu jauh untuk menghukumi kapasitas akal dalam mengetahui sesuatu.

¹⁸Muhsin Labin, *Pemikiran Filsafat Ayyatullah M.T Mishbah Yazdi: Studi atas Filsafat Pengetahuan, Filsafat Wujud dan Filsafat Ketuhanan*, (Jakarta: Sadra Press, 2011), hal.181

Oleh karena itu, Muhammad Taqi Mishbah Yazdi melontarkan beberapa kritik salah satunya bahwa pemikiran Immanuel Kant yang membatasi persepsi manusia dan proposisi yang dibentuk dalam sintesis *a priori* yang hanya melihat pada fenomena tidak selamanya benar karena ada banyak proposisi-proposisi yang pasti benar yang tidak memerlukan pengalaman indrawi.¹⁹ Serta Immanuel Kant sebenarnya juga tidak konsisten terhadap pernyataannya sendiri, karena kategori yang ia gunakan sebagai dasar melihat realitas, tidak dapat dibuktikan dengan pengalaman. Misalnya kebenaran matematis yang hanya ada dalam konsep akal dan tidak dapat ditemukan dalam realitas eksternal,²⁰ ia anggap sebagai suatu kebenaran dan valid akan tetapi ini bertentangan dengan syarat kemungkinan pengetahuannya. Dari sini dapat kita lihat Immanuel Kant menunjukkan kerancuannya, baginya walaupun ia menggabungkan akal dan indra, akan tetapi peran keduanya dibatasi, terutama dalam penggunaan akal. Tapi perlu kita garis bawahi bahwa dalam pandangan ataupun pernyataan-pernyataan Immanuel Kant tampaknya kontradiktif dengan konsep noumena. Masalahnya bagaimana dan dari mana ia mengemukakan noumena yang berada di luar jangkauan indra itu ia ketahui, jika pengetahuan hanya bersumber dari pengalaman,²¹ akhirnya tidak ada ruang bagi metafisika selain pertimbangan analitis.

Jika dicermati dalam epistemologi Immanuel Kant, tampaknya ia juga menerima adanya pengetahuan metafisika, hanya saja Immanuel Kant kesulitan dalam menjelaskannya. Oleh karena itu Muhammad Taqi Mishbah Yazdi ingin memperjelas bahwa terdapat keraguan terhadap proposisi metafisika, jika definisi kebenaran adalah kesesuaian dengan realitas. Yang mana dalam menisbatkan kebenaran atau kesalahan bisa dinisbatkan pada sesuatu yang memiliki realitas eksternal yang bersifat indrawi dan sejauh mana objek menampilkan

¹⁹Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Kitab Filsafat: Pendekatan Komparatif Filsafat Islam*, Diterjemahkan oleh Sadra press, (Jakarta: Sadra Press, 2021), hal.213

²⁰Muhsin Labin, *Pemikiran Filsafat Ayyatullah M.T Mishbah Yazdi: Studi atas Filsafat Pengetahuan, Filsafat Wujud dan Filsafat Ketuhanan*, hal. 183

²¹Akhyar Yusuf Lubis, *Epistemologi Fundasional: Isu-isu Epistemologi, Filsafat Ilmu Pengetahuan, dan Metodologi*, (Bogor: Akademia, 2009), hal. 181

dirinya, sehingga proposisi-proposisi metafisika tidak dapat dinilai benar atau salahnya.

Anggapan seperti inilah yang menyebabkan proposisi metafisika tersingkirkan bagi Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, keraguan semacam ini tidak lain berasal dari asumsi bahwa realitas objektif eksternal setara dengan realitas material atau bendawi. Maka dari itu untuk mengklarifikasi hal tersebut, Muhammad Taqi Mishbah Yazdi menekankan pada dua hal. Pertama, realitas tidak hanya terbatas pada hal-hal bendawi, tetapi juga mencakup realitas *mujarad*. Bahkan realitas *mujarad* ini cakupannya lebih luas dari pada realitas bendawi. Kedua, realitas yang menjadi kesesuaian seluruh proposisi tidaklah mesti bersifat indrawi, karena realitas ialah sesuatu yang melatarbelakangi dan berada dibalik kemunculan sebuah konsep.²²

Dengan demikian anggapan mengenai metafisika serta pandangan epistemologi Immanuel Kant mengenai kepastian dan kriteria pengetahuan hanya berdasarkan pada presespsi subjek melihat penampakan objek. Oleh karena itu kriteria mengenai kebenaran ataupun kesalahan proposisi ialah adanya kesesuaiannya dengan apa yang ada dibalik konsep-konsepnya. Dengan kata lain kita dapat menjangkau realitas sejati dengan memaksimalkan presespsi akal dan indra dengan menggunakan metode yang berbeda salah satunya dengan ilmu *huduri*, sekaligus kita dapat memahami dan menyadari objek-objek yang ada di luar dunia fenomena. Maka dari itu peneliti berusaha untuk menelaah secara lebih jauh dengan mengambil judul “Kemampuan Manusia Mengetahui Realitas Menurut Muhammad Taqi Mishbah Yazdi: Kritik terhadap objektivitas Immanuel Kant”.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah peneliti uraikan, timbul beberapa permasalahan penting terkait dengan topik yang peneliti angkat, yaitu mengenai pandangan Immanuel Kant yang menganggap

²²Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Philosophy Instruction: an Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*, (New York: Global Publications, 1999), hal. 157

bahwa batas kemungkinan pengetahuan manusia hanya pada dunia fenomena.

Yang mana objeklah yang harus menyesuaikan dengan kesadaran kita serta manusia tidak dapat mengetahui hakikat dari pengetahuan itu sendiri. Sehingga pernyataan-pernyataan metafisika yang berusaha mengungkapkan substansi, eksistensi, keberadaan jiwa dan hal-hal abstrak lainnya tidak bermakna sama sekali. Pernyataan-pernyataan seperti “realitas itu absolut” atau realitas itu tidak absolut”, keduanya tidak mungkin untuk diketahui dan kosekuensinya keduanya merupakan pernyataan yang tidak bermakna. Pernyataan ini menjelaskan bahwa ungkapan-ungkapan metafisis baik yang membenarkan maupun menegasikan merupakan omong kosong belaka dan tidak mempunyai landasan objektivitas karena berada di luar fenomena yaitu noumena tidak dapat dikatakan sebagai pengetahuan karena tidak dapat dibuktikan dengan syarat kemungkinan pengetahuan Immanuel Kant. Jika demikian hal-hal yang bersifat metafisika tidak dapat dibuktikan secara objektif, maka metafisika tidak dapat dikatakan sebagai pengetahuan. Maka dari itu, perlu ditelaah kembali apa yang dimaksud Immanuel Kant, karena dalam pemikiran filsafat Islam khususnya bagi Muhammad Taqi Misbah Yazdi mampu untuk mencapai hakikat.

Adapun beberapa permasalahan yang dapat diidentifikasi adalah sebagai berikut:

1. Bahwa Immanuel Kant telah membatasi kemampuan kemungkinan pengetahuan manusia hanya pada fenomena bukan noumena
2. Immanuel Kant tidak menerima kemampuan subjek untuk mengetahui hakikat dari pengetahuan.
3. Immanuel Kant telah membatasi kemampuan manusia untuk mengetahuirealitas.

C. Batasan dan Rumusan Masalah

Berikut akan peneliti uraikan batasan dan rumusan masalah, antara lain sebagai berikut:

1. Batasan Masalah

Berdasarkan identifikasi masalah yang telah disebutkan di atas, Peneliti membatasi masalah dalam skripsi ini hanya pada ruang lingkup epistemologi yaitu mengenai adanya kemungkinan pengetahuan manusia dalam mengetahui realitas. Manusia memiliki kemampuan untuk mengetahui realitas sesungguhnya dengan mengoptimalkan kemampuan intelektual manusia bagi Muhammad Taqi Misbah Yazdi sebagai kritik terhadap konsep kemungkinan pengetahuan Immanuel Kant yang menganggap kita hanya mengetahui pada aspek fenomena bukan noumena. Serta peneliti hanya akan membahas pada rasio murni Immanuel Kant bukan pada rasio praktis.

2. Rumusan masalah

Adapun rumusan masalah yang penulis angkat dalam penelitian ini ialah sebagai berikut:

1. Apakah manusia bisa mengetahui pengetahuan yang objektif dalam pemikiran Muhammad Taqi Mishbah Yazdi?

D. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah di atas, adapun tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Mengetahui realitas
2. Mengetahui kemungkinan pengetahuan Immanuel Kant yang hanya membatasi pada objek-objek indrawi
3. Mengetahui kemampuan manusia untuk mengetahui realitas dalam pandangan Muhammad Taqi Mishbah Yazdi.

E. Manfaat Penelitian

Layaknya penelitian lainya yang mana tentu saja banyak sekali berkontribusi dalam pengembangan penelitian. Dalam hal ini peneliti memiliki dua manfaat penelitian. Pertama, dengan adanya penelitian ini bisa dapat menambah khazanah pengetahuan, yang mana mampu mengidentifikasi kemampuan daya-daya presepsi manusia sebagai upaya untuk merespon skeptisisme Immanuel Kant.

Kedua, penelitian ini dapat menjadi sebuah pertimbangan rasionalis, terutama tidak terjebak pada pandangan materialisme maupun skeptisisme.

F. Kajian Pustaka

Berdasarkan penelusuran penelitian terkait dengan topik yang diangkat, maka di sini peneliti menemukan adanya beberapa kajian yang sebelumnya telah dilakukan, hanya saja akan peneliti gambarkan perbedaan antara penelitian ini dengan penelitian-penelitian sebelumnya. Adapun penelitian-penelitian sebelumnya yang berkaitan dengan topik yang peneliti angkat sebagai berikut:

Pertama, sebuah tulisan ilmiah yang dimuat dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin* yang ditulis oleh Irfan Noor dengan judul *Teori Pengetahuan Immanuel Kant dan Implikasinya terhadap Batas Ilmu*. Dalam jurnal tersebut penulis menguraikan pengaruh pemikiran Immanuel Kant terutama pada epistemologi positivisme yang menetapkan batas pengetahuan, yang mana apabila sesuatu itu dapat diobservasi dan dibuktikan secara empiris maka dapat dikatakan sebagai pengetahuan yang benar. Manusia hanya mampu mengetahui sesuatu pada tataran fenomena. Penulis berusaha menjelaskan epistemologi yang dibangun oleh Immanuel Kant, yang di mana Immanuel Kant menolak sesuatu diluar fenomena, dan berusaha mendamaikan pemikiran empirisme dan rasionalisme. Namun dalam tulisan tersebut, belum terlalu dalam membahas implikasi pemikiran Immanuel Kant terhadap batasan ilmu.

Kedua, sebuah tulisan yang berjudul *Dialami Tanpa Mungkin Diketahui: Sebuah Sanggahan atas Penafsiran Noumena Immanuel Kant Sebagai Entitas Metafisik* dalam *Jurnal Human Narratives* Vol.1 No. 2 Maret 2020 ditulis oleh Muhammad R.Nirasma. Dalam penelitian tersebut fokus mengenai pembahasan noumena dan fenomena yang merupakan konsekuensi logis dari epistemologi Immanuel Kant. Dikatakan dalam tulisan tersebut bahwa noumena mendahului fenomena, karena selain posisinya yang sudah ada sebelum pengetahuan juga pada kenyataannya manusia sebagai satu-satunya makhluk rasional yang sudah senantiasa mengada di dunia dan harus

bertindak di dalamnya serta dalam memahami dan menjelaskan dunia itu sendiri. Oleh sebab itu satu-satunya cara untuk mengetahui noumena dengan cara bertindak yaitu melalui tindakan moral. Oleh karena itu, dapat dilihat bahwa perbedaan tulisan tersebut dengan penelitian yang akan diteliti oleh penulis lebih membahas pemikiran Immanuel Kant mengenai rasio murni yang membatasi batas pengetahuan manusia bukan pada tataran rasio praktis.

Ketiga, Skripsi Wahyudi Tianotak yang berjudul *Kesatuan Subjek dan Objek Pengetahuan (Kritik Terhadap Fenomenalisme Immanuel Kant)*. Dalam tulisan ini, peneliti berusaha merespon pemikiran Kant yang menganggap bahwa subjek mampu mengetahui objek pengetahuan melalui fenomena-fenomena yang tampak. Maka dari itu Kant menolak adanya pengetahuan subjek pada level noumena. Tentu saja pemikiran Immanuel Kant seperti ini ditolak oleh Mulla Sadra karena baginyakita mampu memahami suatu objek didasarkan pada pengetahuan subjek yang mana terdapat kesatuan antara subjek dan objek. Hal ini dianggap karena ketika manusia mengetahui suatu objek pengetahuan, maka pengetahuan tersebut telah teraktual pada diri subjek dan terdapat kesatuan antara keduanya. Adanya kesatuan antara subjek dan objek bukan merupakan dua hal yang berbeda, melainkan satu yaitu wujud itu sendiri pada gradasi yang berbeda.

Oleh karena itu, dapat dilihat peneliti ingin menjelaskan adanya kesatuan subjek dan objek pengetahuan. Berbeda dengan penelitian yang akan diangkat oleh penulis yang ingin mengangkat pandangan Muhammad Taqi Mishbah Yazdi terhadap kemungkinan manusia untuk mengetahui realitas serta dalam penelitian tersebut juga lebih mengkritik fenomena Immanuel Kant, sedangkan dalam penelitian yang akan ditulis akan lebih fokus pada noumena.

Keempat, tesis yang berjudul *“Instrumen Pengetahuan: Studi Komparasi antara Immanuel Kant dan Muhammad Taqi Mishbah Yazdi* yang ditulis oleh Ayatullah. Dalam penelitian tersebut peneliti menguraikan pemahaman kedua tokoh dari aspek instrumen pengetahuan sebagai basis filsafatnya. Baik Immanuel Kant maupun Muhammad Taqi Mishbah Yazdi menyakini bahwa panca indra dan rasio merupakan instrumen pengetahuan walaupun memiliki fungsi yang

berbeda. Bagi Immanuel Kant panca indra hanya dijadikan sebagai pelantara pengetahuan serta merupakan instrumen pengetahuan yang paling penting, karena instrumen indra adalah sebab adanya pengetahuan akal dan rasio. Kedudukan akal sebagai pengambilan keputusan (*judgement*). Pengetahuan harus melalui pelantara indra, karena kita tidak dapat membayangkan suatu konsep tentang sesuatu guna untuk memnghubungkan ataupun memisahkannya dari perubahan materi ke citra sensual, sampai menjadi suatu objek pengetahuan. Oleh karena itu, tidak ada pengetahuan tanpa didahului oleh pengalaman. Sedangkan bagi Muhammad Taqi Mishbah Yazdi Presepsi intelektual meliputi ide dan konsep universal yang senantiasa didahului oleh presepsi partikular individual. Presepsi partikular tersebut berupa ide yang muncul dari pengindraan dan bisa pula berupa pengalaman *hudūri* yang sejatinya bukan merupakan ide ataupun konsep. Muhammad Taqi Mishbah Yazdi juga menyakini bahwa terdapat instrumen lain di luar dari indra ataupun rasio yaitu jiwa. Jiwa ini memiliki hubungan dengan pengetahuan *hudūri*.

Penelitian Ayatullah tersebut berusaha untuk mendeskripsikan dengan membedah epistemologi yang digunakan oleh kedua tokoh tersebut, tetapi tidak terlalu memberikan respon terhadap keduanya. Sedangkan penelitian penulis akan lebih menguraikan kemampuan daya presepsi manusia untuk mengetahui realitas secara utuh dan berupaya untuk merespon pemikiran Kant yang membatasi kemampuan manusia.

G. Metode Penelitian

Penelitian ini akan ditindaklanjuti dengan menggunakan metode yang mencakup: jenis penelitian, pendekatan, data dan teknik pengumpulan serta pengolahan data sebagaimana berikut.

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan oleh peneliti di sini adalah penelitian kualitatif. Penelitian Kualitatif merupakan penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari

orang-orang dan perilaku yang diamati.²³ Penelitian kualitatif lebih menekankan pada aspek kualitas ketimbang kuantitas. Ini disebabkan karena objek penelitian kualitatif menyangkut penelitian, konsep, nilai serta ciri yang melekat pada objek penelitian.²⁴ Data-data yang dideskripsikan kemudian dianalisis untuk mendapatkan kesimpulan yang objektif.

Adapun metode yang digunakan dalam penelitian ini ialah metode deskriptif-analitis dalam menguraikan data-data yang ditemukan. Data-data yang dideskripsikan kemudian dianalisa untuk mendapatkan kesimpulan yang objektif. Dengan menggunakan metode deskriptif ini juga bertujuan agar dapat membuat deskripsi secara sistematis, faktual dan akurat mengenai fakta-fakta dan sifat-sifatnya²⁵, sehingga penjabaran hasil penelitian ini dapat sesuai dengan yang diinginkan.

2. Pendekatan Penelitian

Dalam penelitian ini peneliti akan menggunakan pendekatan filosofis dalam menganalisa data. Data-data yang didapatkan diuraikan secara deskriptif, kemudian dianalisa sehingga mendapatkan suatu kesimpulan yang diinginkan. Penelitian ini juga menggunakan metode kritik sebagai kritikan terhadap pemikiran Immanuel Kant dengan menggunakan Muhammad Taqi Mishbah Yazdi sebagai pisau analisis terhadap kekeliruan batasan pengetahuan Immanuel Kant.

3. Data dan Sumber Data

Dalam penelitian ini menggunakan dua sumber data, yaitu sumber data primer dan sekunder, yang mana data tersebut memiliki relevansinya dengan penelitian ini. Sumber data primer diambil dari adalah karya Muhammad Taqi Misbah Yazdi yang berjudul: *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta'lim al-Falsafah*, Immanuel Kant dengan

²³Lexy J.Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2010), hal. 4

²⁴Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, (Yogyakarta: Paradigma, 2010), hal. 5

²⁵Suryana, *Metodologi Penelitian: Model Praktis Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*, (Bandung: UPI, 2010), hal. 14

judul: *The Critique of Pure Reason*. Sedangkan sumber data sekunder, data ini diambil sebagai pendukung penelitian yang tetap mewakili relevansinya dengan judul penelitian. Data sekunder bisa berupa buku-buku, artikel, jurnal, skripsi, thesis dan sumber-sumber lain yang bisa dijadikan bahan dalam membantu memudahkan proses penelitian skripsi ini.

4. Teknik Pengumpulan dan Pengolahan Data

Dalam teknik pengumpulan data dan pengolahan data yang peneliti gunakan ialah pengumpulan sumber data dari berbagai literatur yang sesuai dan berhubungan dengan objek pembahasan melalui *research* kepustakaan. Teknik pengumpulan data yang dimaksud adalah menghimpun teori-teori mengenai kemampuan manusia untuk mengetahui realitas sebagaimana adanya. Selain itu, penulis juga melakukan pencarian literatur atau bahan-bahan lainnya yang bersangkutan dengan tema pembahasan. Literatur tersebut kemudian ditelaah dan diklasifikasikan satu sama lainnya.

H. Sistematika Penulisan

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

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

Bab Kedua, akan diberi judul diskursus mengenai perolehan Pengetahuan yang meliputi aliran-aliran epistemologi baik di Barat maupun Islam.

Bab Ketiga, diberi judul epistemologi Immanuel Kant yang terdiri dari beberapa sub tema yaitu syarat kemungkinan pengetahuan, ruang dan waktu dan fenomena dan nomena.

Bab Keempat, akan diberi judul epistemologi Muhammad Taqi Misbah Yazdi yang terdiri dari landasan epistemologi, ilmu *hudūri* dan ilmu *hushūli, ma'qūlāt*, kemampuan manusia mengetahui, basis ontologi.

Bab Kelima, berisi tentang objektivisme Immanuel Kant dan Muhammad Taqi Mishbah Yazdi yang terdiri dari pengertian

objektivisme, Kedudukan objektivisme Immanuel Kant, dan objektivitas pengetahuan noumena.

Bab Keenam, berisi tentang kesimpulan dan saran.

BAB II

DISKURSUS MENGENAI PEROLEHAN PENGETAHUAN

A. Aliran Epistemologi Barat

Perkembangan filsafat Barat sejak awal kemunculannya tentu saja telah melalui berbagai ragam pemikiran, khususnya dalam kajian epistemologi. Begitu banyaknya aliran epistemologi yang berkembang di Barat, mulai dari zaman Yunani kuno hingga modern yang masing-masing era tersebut memiliki karakter tersendiri sesuai dengan pengaruh zamannya. Namun dalam perkembangan filsafat Barat sepanjang masa setidaknya terdapat dua paham besar yang mencapai puncak kejayaannya, yaitu rasionalisme dan empirisme. Kedua aliran tersebut tentu saja tidak asing, hal ini dikarenakan kedua aliran ini cukup memberikan pengaruh besar dalam kajian epistemologi. Berikut akan diuraikan kedua aliran tersebut berdasarkan tema yang terkait dalam penelitian ini.

1. Rasionalisme

Rasionalisme merupakan aliran epistemologi yang menganggap bahwa manusia bisa mengetahui sesuatu melalui akal budi atau rasio.²⁶ Secara etimologi rasionalisme berasal dari kata *rasio* dan *isme*. *Rasio* diartikan sebagai masuk akal atau yang sesuai dengan nalar, sedangkan *isme* ialah paham. Jadi rasionalisme adalah paham yang menyatakan bahwa akal merupakan otoritas tertinggi dan independent untuk dapat mengetahui dan mengungkapkan prinsip-prinsip universal dari alam atau dapat menentukan suatu kebenaran menurut logika.²⁷ Dengan akal kita dapat mengetahui sesuatu secara *a priori*.

Kaum rasionalis menganggap bahwa kebenaran mengenai alam semesta tidak berasal dari pengalaman empiris, tetapi dari proses abstraksi yang kemudian menghasilkan ide-ide yang jernih. Adanya hubungan antara manusia dan alam semesta merupakan

²⁶Ismail Marzuki dkk, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, (Makassar: FT UNIFA, 2021), hal, 111

²⁷Jumadi, *Perkembangan Filsafat Abad Modern*, (Yogyakarta: Himmawan Putranta, 2017), hal. 25

korespondensi antara struktur pikiran manusia dengan hukum alam.²⁸ Dalam hal ini bagi rasionalisme hubungan antara subjek dan objek pengetahuan merupakan satu kesatuan dan tidak terpisah.

Berikut ini merupakan beberapa filsuf rasionalisme beserta karakteristik pemikirannya mengenai perolehan pengetahuan:

Plato, akal atau rasio merupakan sumber pengetahuan karena ia merupakan wujud yang sesungguhnya (*being*), bukan kenyataan empiris, akan tetapi Plato tidak mengingkari pentingnya pengalaman indrawi dan kondisi empiris. Namun, pengalaman atau data-data empiris hanya dianggap sebagai sejenis perangsang pikiran, sehingga benar tidaknya dipengaruhi oleh akal bukan objek benda melainkan didapatkan dari alam *ide*.²⁹

Bagi Plato manusia memiliki *idea* bawaan, dengan ide bawaan ini kita dapat mengenal dan memahami segala sesuatu sehingga lahirilah ilmu pengetahuan. Manusia tinggal mengingat kembali *idea-idea* bawaan itu jika ingin memahami sesuatu. Alam *idea* merupakan alam realitas, sedangkan yang tampak dalam wujud nyata alam indrawi bukanlah alam yang sesungguhnya.³⁰ Dapat dilihat Plato ingin mengatakan bahwa dibalik sesuatu yang tampak dan konkrit ini terdapat realitas sejati. Gagasan utama Plato mengenai ide bawaan merupakan suatu konsep yang ingin membuktikan bahwa terdapat entitas yang tidak dapat diketahui oleh indra, akan tetapi dapat dicapai oleh nalar.³¹

Aristoteles, akal memiliki kemampuan untuk mengetahui substansi atau metafisika. Berbeda dengan Plato yang menyatakan bahwa gagasan kita berasal dari alam idea. Menurutnya pengetahuan kita terhadap sesuatu diabstraksikan oleh indra dari realitas eksternal, serta disusun secara sistematis. Selanjutnya akal akan

²⁸Waston, *Filsafat dan Ilmu Logika*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2019), hal. 112

²⁹Louis Kasstoff, *Pengantar Filsafat*, Diterjemahkan oleh S.Sumargono, hal. 139

³⁰Nuthpaturahman, Epistemologi Plato: Implikasi Terhadap Lahirnya Teori Fitrah dalam Pendidikan Islam, dalam *Jurnal Ittihad*, Vol.15 No. 28 2017, hal. 3

³¹ Iones Rahmat, *Sokrates dalam Tetralogi Plato: Sebuah Pengantar dan Terjemahan Teks*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009), hal. 7

melakukan justifikasi terhadap apa yang ditangkap oleh panca indra, yang kemudian disusun dengan menggunakan prinsip silogisme yang darinya akan menghasilkan suatu kebenaran yang baru dan lebih tinggi.³² Namun perlu diketahui bahwa pengalaman indrawi bagi Aristoteles hanya dipandang sebagai perangsang pikiran kita, sehingga benar atau tidaknya bukan dipengaruhi oleh apa yang kita dapatkan dari realitas eksternal melainkan ide atau pikiran.³³

Descartes, pengetahuan kita mengenai realitas ditentukan oleh kebenaran-kebenaran yang sudah melekat dalam pikiran subjek. Kepastian ilmu pengetahuan bukan lagi persoalan korespondensi dengan realitas eksternal, melainkan adanya kesadaran rasional manusia. Oleh karena itu, kita memerlukan kepastian benar atau salah dengan menggunakan metode kesangsian, dengan meragukan segala sesuatu terlebih dahulu sebagai jalan untuk mencari kepastian, yang kemudian ia sebut sebagai *cogito ergo sum*.³⁴

Descartes mengemukakan bahwa metode kesangsian untuk merenungkan segala sesuatu sampai tidak ada keraguan-raguan lagi.³⁵ Untuk memperoleh pengetahuan yang benar dan pasti, maka terlebih dahulu kita harus meragukan segala sesuatu. Baginya pengertian pengetahuan yang benar haruslah dapat menjamin dirinya sendiri. Oleh karena itu, bahwa pengetahuan kita mengenai dunia luar ditentukan oleh kebenaran yang sudah melekat pada diri kita, yang kemudian ia sebut sebagai kebenaran yang muncul dalam diri sendiri (*self-evident truth*). Melalui kebenaran dan kepastian inilah dapat dikembangkan pengetahuan yang memiliki bobot kepastian. Kepastian inilah yang kemudian menjadi dasar pengetahuan.³⁶

Baruch Spinoza, Ia menegaskan bahwa akal manusia mampu untuk mengetahui segala sesuatu yang ada, karena akal telah

³² Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, (Jakarta: UI-Press, 1986), hal. 123

³³Louis Kasstoff, *Pengantar Filsafat*, Diterjemahkan oleh S. Sumargono, hal.

139

³⁴Muhammad Farid, *Fenomenolo: dalam Penelitian Ilmu Pengetahuan Sosial*, (Jakarta: Prenadamedia, 2018), hal. 14

³⁵The Liang Gie, *Pengantar Filsfat Ilmu*, (Yogyakarta: Liberty, 1991), hal. 18

³⁶Aholiab Watloly, *Tanggung Jawab Pengetahuan*, (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hal. 69

mencangkup sesuatu, termaksud Tuhan. Spinoza sangat terpengaruh oleh Descartes yang mana menjadikan substansi sebagai tema pokok dalam metafisika. Ia menjadikan substansi sebagai sesuatu yang ada dalam dirinya dan dipikirkan oleh dirinya sendiri. Menurut Spinoza, hanya ada satu yang memenuhi semua definisi tersebut yaitu Tuhan.³⁷ Substansi memiliki ciri hakiki yang mutlak, tidak terbatas, tapi kita hanya mengenal dua di antaranya, yaitu keluasan dan pemikiran (*extensio* dan *cogitatio*).³⁸

G.W. Leibniz, menurutnya pengetahuan manusia mengenai alam semesta sudah ada dalam dirinya (*ide bawaan*). Pada mulanya pengetahuan ini belum disadari, namun karena adanya usaha jiwa manusia untuk mengetahui sesuatu sehingga kita menyadari hal tersebut. Dalam pengamatan indrawi pengetahuan tersebut masih bersifat kabur, namun melalui pengalaman indrawi pengetahuan itu mulai menjadi jelas. Akan tetapi Leibniz tidak menjadikan indrawi sebagai sumber pengetahuan.³⁹ Dalam proses untuk menjadikan sebagai pengetahuan, akal dengan daya berpikir menjadikan pengetahuan itu dapat diterima serta menghasilkan sesuatu yang jelas dan disadari.

2. Empirisme

Empirisme merupakan aliran epistemologi yang berpendapat bahwa manusia mampu mengetahui suatu pengetahuan melalui pengalaman indrawi. Pengalaman merupakan akibat suatu objek yang merangsang alat-alat indrawi yang kemudian dipahami oleh pikiran kita dan akibat dari rangsangan tersebut terbentuklah suatu pengetahuan mengenai objek yang telah merangsang alat-alat indrawi.⁴⁰ Aliran ini menjadikan pengalaman indrawi sebagai satu-

³⁷Ernita Dewi, *Filsafat Barat Aliran dan Kontribusi Pemikiran Para Filsuf*, (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2022), hal. 58

³⁸K. Bertens, *Filsuf-Filsuf Besar Tentang Manusia*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2017), hal. 85

³⁹Ernita Dewi, *Filsafat Barat Aliran dan Kontribusi Pemikiran Para Filsuf* hal. 56

⁴⁰Ernita Dewi, *Filsafat Barat, Aliran dan Kontribusi Pemikiran Para Filsuf*, hal. 87

satunya sumber dan dasar ilmu pengetahuan. Mereka beranggapan bahwa pengetahuan akan meluas seiring dengan bertambahnya pengalaman dan pengetahuan mereka menjadi bervariasi jenisnya ketika indra kita bersentuhan dengan objek-objek fisik yang mendapatkan sensasi yang berbeda-beda bentuknya.⁴¹ Dengan pengalaman indrawi kita dapat mengetahui sesuatu secara *aposteriori*.

Berikut ini merupakan beberapa filsuf empirisme beserta karakteristik pemikirannya mengenai perolehan pengetahuan:

Roger Bacon, menekankan bahwa pengalaman empiris merupakan landasan awal pengetahuan. Pengetahuan didapatkan dengan cara observasi dan pengalaman lahiriyah yang menyangkut dengan dunia dan pengalaman batiniyah yang menyangkut pribadi manusia. Bagi Roger pengalaman merupakan faktor fundamental dan realitas eksternal adalah sumber pengetahuan manusia. Roger dipengaruhi oleh Thomas Aquinas yang mana menganggap bahwa alkitab penting untuk memperkuat iman, akan tetapi pengalaman empiris dan matematika sangat penting untuk perkembangan pengetahuan.⁴²

Francis Bacon, menurutnya pengetahuan yang benar merupakan pengetahuan yang didapatkan dari pengalaman indrawi dan dunia fakta, pengalaman merupakan sumber pengetahuan sejati.⁴³ Karena pengetahuan kita bersumber dari pengalaman indrawi, maka pengetahuan haruslah dicapai dengan metode eksperimen dengan menggunakan prinsip-prinsip induksi. Menurutnya, eksperimen merupakan metode yang paling efektif dan akurat untuk digunakan sebagai alat verifikasi dalam memperkuat fakta empirik untuk

⁴¹Muhammad Bagir Shadr, *Falsafahtuna: Materi, Filsafat dan Tuhan dalam Filsafat Barat Rasionalisme Islam*, Diterjemahkan oleh Arif Maulawi, (Yogyakarta: Rausyan Fikr Institute, 2013), hal. 23

⁴²Himawan Putrananta, *Perkembangan Filsafat Abad Modern*, (Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta, 2017), hal. 15

⁴³F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Marchiavelli sampai Nietzsche*, hal. 102

mendukung kebenaran yang dinyatakan oleh akal.⁴⁴ Jadi dapat dikatakan bahwa, pengetahuan yang benar ialah yang telah terakumulasi antara pikiran dan kenyataan, yang kemudian diperkuat oleh sentuhan indrawi.

Thomas Hobbes, dalam pandangan Hobbes Pengalaman indrawi merupakan awal dari segala pengenalan kita terhadap objek. Sedangkan susunan pengetahuan yang ada dalam rasio kita hanyalah semacam perhitungan (*kalkulus*), yaitu penggabungan antara data-data indrawi. Hobbes menyakini bahwa manusia dan dunia adalah objek pengenalan yang tersusun dari sistem materi yang berporos tanpa henti atas dasar hukum-hukum menakinisme.⁴⁵ Hobbes berpendapat bahwa tujuan pengetahuan manusia untuk memahami hukum-hukum sebab akibat dari sesuatu. Dalam proses mengetahui dimulai dari bayangan (*images*) yang ditangkap melalui panca indra yang kemudian masuk ke dalam pikiran kita lalu dihubungkan dengan pengalaman kita sehingga menghasilkan *memory*. Tapi perlu digaris bawahi bahwa objek pengetahuan yang kita dapatkan dari pengalaman indrawi tidak identik dengan eksistensi dunia itu sendiri. objek-objek yang kita tangkap berupa suara, warna dan kualitas lainnya bukanlah objek eksternal, melainkan kesadaran kita.⁴⁶

John Locke, menentang teori rasionalisme mengenai ide-ide bawaan manusia. Menurut John Locke pengalaman indrawilah yang mengisi pikiran manusia sehingga terbentuklah suatu pengetahuan yang kemudian pengetahuan tersebut diturunkan dari ide yang disediakan pikiran setelah melalui pengalaman yang dilewatinya. Locke menekankan bahwa pengetahuan kita datang dari observasi yang kita lakukan terhadap jiwa kita sendiri dengan penginderaan yang kemudian disebut sebagai "*inner sense*". Locke mengandaikan

⁴⁴Feri Noperman, *Pendidikan Sains dan Teknologi: Transformasi Sepanjang Masa untuk Kemajuan Peradaban*, (Bengkulu: Universitas Bengkulu Press, 2020), hal. 42

⁴⁵Febri Yulika, *Epistemologi Minangkabau: Makna Pengetahuan dalam Filsafat Adat Minangkabau*, (Padang Panjang: Institut Seni Indonesia Padang Panjang, 2017), hal. 82

⁴⁶Arif Rohman, dkk, *Epistemologi dan Logika: Filsafat untuk Pengembangan Pendidikan*, (Yogyakarta: CV Aswaja Pressindo, 2014), hal. 2014

akal manusia seperti lembaran kertas kosong (*as white paper*) kemudian untuk mengisi kertas kosong ini melalui pengalaman indrawi dan teori ini terkenal dengan sebutan *tabula rasa*. Kedudukan akal bagi Locke hanya sebagai tempat penampungan yang secara pasif menerima hasil-hasil pengindraan. Dengan demikian, kebenaran pengetahuan didapatkan dari presepsi subjek melalui pengalaman indrawi dan bukan bersifat bawaan. John Locke merupakan salah satu filsuf yang mempopulerkan aliran empirisme.⁴⁷

David Hume, seperti empirisme lainnya Hume menganggap bahwa pengalaman indrawi tidak dapat diragukan lagi. Apabila terdapat kekeliruan, itu bukan berasal dari presepsi indrawi melainkan berasal dari adanya ketidakmampuan daya nalar manusia dalam menangkap dan memutuskan apa yang ditangkap oleh panca indra. Oleh karena itu satu-satunya pengetahuan sejati adalah pengetahuan yang didapatkan melalui pengalaman.⁴⁸ Karena pengetahuan didapatkan dari pengalaman indrawi, sehingga dalam pengamatan tersebut terdapat dua hal yaitu “kesan” (*impressions*) dan “gagasan” (*ideas*). *Impressions* ia artikan sebagai pengetahuan yang kita dapatkan dari hasil pengalaman indrawi dan lebih kuat dibandingkan gagasan. Sedangkan *ideas* merupakan gambaran-gambaran yang diperoleh dari *impressions*.

Dengan demikian, semua pengetahuan kita berasal dari pengalaman indrawi dan refleksinya.⁴⁹ *Impressions* dan *ideas* merupakan prinsip dasar yang ditetapkan Hume, apabila tidak ada kesan maka tidak akan ada gagasan. Jika terdapat gagasan tapi tanpa kesan maka tidak akan bermakna. Oleh karena itu, seluruh makna atau pengetahuan yang kita dapatkan harus bersumber dari pengindraan.

⁴⁷John Locke, *An Easy Conserving Human Understanding*, (New York: Prometheus Book, 1994), hal. 59

⁴⁸A. Sonny Keraf, dkk, *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis*, hal. 55

⁴⁹Paul K Moser, Arnold Vander Nat, *Human Knowledge Classical and Contemporary Approaches*, (New York: Oxford University, 2003), hal. 168-169

3. Positivisme

Hegemoni epistemologi positivisme menempati posisi yang sangat besar dan sentral pada peradaban barat modern sehingga cenderung menggeser metafisika dan ontologi. Kata positivisme diperkenalkan oleh Claude Henri Saint-Simon pada abad ke 18, namun istilah tersebut dipopulerkan oleh muridnya yaitu Auguste Comte yang diartikan sebagai seluruh pengetahuan berasal dari fenomena yang dapat diamati, yang kemudian istilah ini digunakan dalam lingkaran Wina lewat Ernst Mach.⁵⁰ Positivisme membawa pengaruh yang sangat besar dalam cara berpikir atau melakukan ilmu pengetahuan dengan menggunakan prinsip-prinsip yang disebut “*unity of science*”. Artinya positivisme berusaha menerapkan metode-metode yang dipakai dalam ilmu alam ke dalam ilmu-ilmu sosial. Menurut kaum positivisme, sesuatu dapat dikatakan sebagai pengetahuan apabila dapat diobservasi dan diverifikasi secara empirik.⁵¹ Sehingga, mereka membatasi ilmu pengetahuan sebagai apa-apa saja yang bisa diketahui melalui metode saintifik dan disusun dalam rangkaian proposisi yang logis. Pemahaman ini dicirikan sebagai pandangan yang menganggap bahwa pengetahuan ilmiah merupakan satu-satunya jenis pengetahuan faktual.

August Comte, dalam positivisme Comte setidaknya terdapat beberapa poin penting yang merupakan kontribusinya dalam epistemologi positivis, yaitu bahwa pengetahuan dapat dikatakan sebagai pengetahuan yang benar haruslah mengikuti metode saintifik. Oleh karena itu, Comte membagi tiga tahapan dalam perkembangan intelektual manusia, yaitu tahap teologis, metafisik, dan positif. Pada tahap teologis, manusia menafsirkan asal usul esensi yang ada di alam semesta disebabkan oleh penyebab pertama yaitu tuhan. Manusia mengandaikan bahwa mereka diciptakan langsung dari makhluk supranatural. Sedangkan pada tahap metafisik merupakan modifikasi dari situasi tahap teologis, yang

⁵⁰Sabitri Devi, *Experience Meaning and Language In Logical Positivism a Study*, (India: Gauhati University, 2004), hal. 11

⁵¹Moch Faisal Karim, *Memahami Pendekatan Kritis dalam Hubungan Internasional: Sebuah Pengantar*, (Depok: KEPIK, 2019), hal. 8

mana manusia mulai mampu menggunakan pikirannya untuk menjelaskan segala fenomena yang terjadi di alam semesta ini. Selanjutnya pada tahap terakhir yaitu positif, manusia mulai beranggapan bahwa sesuatu yang sia-sia untuk berusaha mencapai pengenalan atau pengetahuan yang mutlak, baik pengenalan teologis, maupun pengenalan metafisis. Manusia mulai berusaha menemukan hukum-hukum kesamaan dan menganggap pengetahuan yang benar hanyalah faktual.⁵² Adanya pembagian tiga zaman ini, maka kita dapat melihat bahwa setiap zamannya memiliki perbedaan dan peralihan. Sebagai contoh penjelasannya tentang banjir, pada tahap pertama akan melihat terjadinya banjir disebabkan oleh tindakan langsung dari dewa-dewa atau roh, dan pada zaman kedua menganggap ini merupakan manifestasi dari hukum alam yang tidak dapat dirubah, dan pada zaman positif akan beranggapan bahwa terjadinya banjir disebabkan oleh ulah manusia yang menebang pohon sembarangan dan tingginya curah hujan atau kondisi lainnya yang menyebabkan banjir.

Dengan melihat pembagian ketiga tahap pemikiran manusia, jelas Comte telah menafikkan tahap teologis dan metafisis dan hanya menerima positif.⁵³ Karena pada tahapan pertama dan kedua merupakan tahap di mana manusia hanya mempercayai segala sesuatu dengan spekulasi dan tanpa ada pembuktian data-data yang benar. Serta pada tahapan pertama dan kedua bersifat metafisika yang mana tentu saja kepercayaan dan ajaran-ajaran agama merupakan tahayul. Sedangkan yang bisa digunakan untuk ilmu pengetahuan ialah pada tahapan ketiga. Yang mana manusia mulai mengungkapkan fakta-fakta yang ada dengan menggunakan pengalaman empiris. Dan inilah yang disebut pengetahuan, karena ilmu pengetahuan mencakup suatu yang sistematis dalam mengumpulkan data empiris. Yang bertujuan untuk menentukan hukum-hukum alam dengan menggunakan metode empiris. Dan

⁵²Ummy Mayadah, *Positivisme Auguste Comte*, dalam *Jurnal Kalam dan Filsafat* Vol. 2, No. 1 2020, hal 10-11

⁵³Zulfis, *Sains dan Agama: Dialog Epistemologi Nidhal Guessoum dan Ken Wilber*, (Ciputat: Sakata Cendekia, 2019), hal. 45

kaum positivisme percaya bahwa manusia merupakan bagian dari alam.

B. Aliran Epistemologi Islam

Pada Akhir abad ke- 2 Hijriyah, sebagian naskah-naskah pemikiran filsafat Yunani maupun Barat mulai banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Arab.⁵⁴ Melalui kegiatan terjemahan ini, para filsuf Islam mulai memahami dan terbuka terhadap nilai-nilai luar yang sesuai dengan Islam menjadi salah satu faktor perkembangan epistemologi di dunia Islam. Filsafat Islam dapat dikatakan sebagai gabungan antara pemikiran liberal dan agama. Dikatakan liberal karena dalam hal membangun argumentasi-argumentasinya menggunakan kebenaran-kebenaran primer dan metode demonstrasional. Namun, pada saat yang sama juga sangat dipengaruhi oleh keyakinan religius baik dalam hal penerimaan terhadap sesuatu yang dianggap kebenaran primer maupun dalam pemilihan premis-premis lanjut dalam silogisme mereka.⁵⁵ Terdapat tiga aliran dalam filsafat Islam yaitu: Peripatetik (yang menekankan pada penalaran), Isyraqiyah (menekankan pada intuisi atau pengalaman *hudūri*), dan Hikmah Muta'alliyah (yang menekankan pada penalaran serta pengalaman *hudūri*). Selengkapnya akan diuraikan masing-masing tokoh aliran tersebut beserta ciri khasnya.

1. Peripatetik

Pada zaman klasik perkembangan filsafat Islam sangat didominasi oleh epistemologi paripatetik. Peripatetisme berasal dari sebuah kata Yunani (*peripatos*) yang berarti berjalan berputar atau mengelilingi. Istilah kata ini merujuk pada kebiasaan Aristoteles yang selalu berjalan-jalan mengelilingi murid-muridnya saat mengajarkan filsafat.⁵⁶ Filsuf paripatetik lebih menyandarkan pada daya-daya atau kekuatan akal, sehingga penganut aliran ini disebut

⁵⁴Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam: Penjelasan untuk Mendekati Analisis Teori Filsafat Islam*, Diterjemahkan oleh Muhammad Nur Djabir, (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 20

⁵⁵Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2005), hal. 74

⁵⁶Amril, *Arus Baru Pemikiran Islam: Catatan Kritis dari Gang Bumi Ciputat*, (Serang: A-Empat, 2021), hal. 150

sebagai kaum rasionalis Islam karena lebih mengutamakan argumentasi rasional. Berikut merupakan beberapa filsuf yang menganut aliran parepatetik:

Al-Kindi, sebagai seorang penerjemah yang sering kali bersentuhan dengan pemikiran filsafat sebelumnya, ia juga membangun pemikiran filsafatnya. Al-Kindi mengklasifikasi pengetahuan menjadi dua, yaitu pengetahuan indrawi (*naqli*) dan akal (*aqli*). Pengetahuan *naqli* hanya berkisar pada data-data indrawi yang bersifat empirik. Melalui pengamatan kita terhadap objek-objek eksternal akan menghasilkan konsep (*mafhum*) mengenai gambaran objek, dan kemudian akan tersimpan pada fakultas memori (*retentive faculty*). Sedangkan pengetahuan *aqli* berkorelasi dengan realitas inmateri yang kebenarannya dilandaskan pada konklusi secara logis dan berasal dari pengenalan pertama yang diketahui secara intuitif. Pengetahuan *aqli* juga bisa dicapai melalui abstraksi terhadap objek indrawi dengan menangkap makna atau bentuk-bentuk (*shurah*) objek tersebut.⁵⁷ Baginya pengetahuan *aqli* dapat mengungkapkan hakikat sesuatu, sedangkan pengetahuan *naqli* hanya dapat mengungkapkan bagian-bagian objeknya.⁵⁸ Al-Kindi beranggapan bahwa akal sebagai suatu potensi sederhana untuk mengetahui realitas sebenarnya dari benda-benda.⁵⁹

Al-Kindi menganggap bahwa filsafat yang paling tinggi adalah filsafat yang berupaya mengetahui kebenaran yang pertama, yang merupakan kausa dari semua kebenaran yaitu filsafat pertama. Ia mengartikan filsafat sebagai “pengetahuan tentang realitas segala sesuatu, sejauh jangkauan kemampuan manusia”, dan filsafat pertama yang dimaksud adalah metafisika, atau dengan kata lain sebagai pengetahuan tentang realitas pertama yang merupakan sebab bagi setiap realitas.⁶⁰

⁵⁷Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, Diterjemahkan oleh Mulyadhi Kartanegara, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), hal. 116-117

⁵⁸Miska Muhammad Amin, *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*, (Jakarta: UI Press, 1983), hal. 384

⁵⁹Sirajudin Zar, *Filsafat Islam Filsuf dan Filsafatnya*, (Jakarta: Raja Grafindo, 2004), hal. 61

⁶⁰Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, hal. 114

Al-Farabi, mengategorikan pengetahuan menjadi tiga jenis, yaitu *jism*, *nafs* dan *aqli*. Pada tahap *jism* merupakan pengetahuan yang dicerap melalui daya indrawi yang dimiliki manusia. Selanjutnya *nafs* ialah pengetahuan yang berhubungan dengan kapasitas jiwa, yaitu pengetahuan yang dihasilkan dari daya imajinasi (*khayal*) manusia. Daya imajinasi ini berfungsi untuk memisahkan atau menghimpun kesan-kesan (*impression*) yang tertangkap kemudian mengategorikannya ke berbagai mode, di mana pengetahuan ini hasilnya bersifat spekulatif. Sedangkan pada tahap *aqli* ialah pengetahuan yang dihasilkan oleh daya fikir. Melalui pengetahuan ini, terdapat posibilitas bagi manusia untuk memahami bermacam-macam pengertian, sehingga mampu untuk menetapkan diferensiasi benar atau salah, memilih sesuatu yang baik maupun buruk, dan lain-lain.⁶¹

Menurut al-Farabi bentuk pengetahuan yang kita pahami bersifat universal, inmateri yang tidak mengandung materi. Bentuk pengetahuan yang pertama kali kita pahami disebut potensial (*aql quwwah*), dan apabila pengetahuan tersebut kita abstraksikan akan menjadi pengetahuan aktual (*aql fi'il*). Baginya setiap manusia memiliki pengetahuan potensial, namun pengetahuan tersebut tidak akan bermakna apabila tidak mampu teraktualisasi sebelum ada pencerahan dari pengetahuan aktual.⁶²

Ibn Sina, dalam pandangannya pengetahuan adalah aktivitas abstraksi untuk memahami objek yang diketahui. Dan untuk mengvalidasi pengetahuan tersebut dibutuhkan peran akal. Oleh karena itu, Ibn Sina membagi akal menjadi dua bagian, yaitu akal praktis dan akal teoritis. Akal praktis berhubungan dengan moralitas, sedangkan akal teoritis berhubungan dengan sesuatu yang abstrak. Ibn Sina mengklasifikasikan akal tersebut menjadi empat bagian. *Pertama*, akal potensial yang dianalogikan sebagai materi yang belum menerima bentuk apapun dan hanya berupa potensi untuk

⁶¹Ahmad Zainul Hamdi, *Tujuh Filosof Muslim: Pembuka Pintu Gerbang Filsafat Barat dan Modern*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004), hal. 77

⁶²Hafid, *Epistemologi Al-Farabi: Gagasannya Tentang Daya-daya Manusia*, dalam *Jurnal Filsafat* Vol. 17, No. 3 Desember 2007, hal. 35

berpikir. *Kedua*, akal habitual (*intellectual in habits*) yang dikenal sebagai akal spekulatif yang mulai dilatih untuk memikirkan hal-hal abstrak. *Ketiga*, akal aktual adalah akal yang tingkatannya telah sempurna serta telah dapat berpikir tentang sesuatu yang abstrak. *Keempat*, akal mustafad, merupakan akal yang tingkatannya lebih tinggi karena telah sanggup berpikir tentang sesuatu yang abstrak tanpa perlu daya upaya.⁶³

Sementara itu Ibn Sina juga menggunakan metode demontstrasi (*burhān*) untuk memperoleh pengetahuan yang valid, agar terdapat kesesuaian antara pikiran dan fakta di realitas eksternal. Dalam hal ini, Ibn Sina dalam Jurnal yang ditulis oleh Basrir Hamdani mendefinisikan *burhān* sebagai “Silogisme yang tersusun dari premis-premis yang mengandung pengetahuan pasti dan dapat mengantarkan kita pada pengetahuan pasti. Ia menganggap bahwa untuk mendapatkan pengetahuan yang pasti tidak terletak pada kesimpulan, melainkan terletak pada susunan premis-premis yang pasti (*yaqini*). Hal ini dikarenakan *yaqin* pada kesimpulan bukanlah *yaqin* pada dirinya (*certain in self*), melainkan *yaqini* pada dirinya (*certain in self*) ada pada premis-premis yang menyusun metode *burhān*, sehingga meniscayakan kesimpulan yang bersifat *yaqini*.”⁶⁴

Ibn Rusyd, dikenal sebagai komentator terhadap Aristoteles, maka tidak mengherankan jika pemikirannya banyak dipengaruhi oleh filsuf Yunani Aristoteles. Dalam filsafatnya ia menjadikan akal sebagai instrumen pengetahuan selain syariat atau wahyu untuk mengetahui realitas. Dengan bakat alami dan pengalamannya, manusia dapat mengetahui segala sesuatu yang berkaitan dengan eksistensi yang tersembunyi. Mengenai hal ini, Ibn Rusyd memperlihatkan kemampuan akal yang mampu untuk membedakan, mengetahui, serta mempercayai sesuatu.⁶⁵ Adanya pengingkaran terhadap kemampuan akal berarti menurunkan kedudukan dan

⁶³Ahmad Ridlo Shohibul Ulum, *Ibnu Sina: Ilmuwan, Pujangga, Filsuf Besar Dunia*, (Yogyakarta: Anak Hebat Indonesia, 2018), hal. 46

⁶⁴Basrir Hamdani, *The Art of Argumentation; Metode Demonstrasi (burhān) dalam Pandangan Ibn Sina*, dalam *Jurnal Nun*, Vol. 1 No. 1 Juni 2013, hal. 52

⁶⁵Qasim Assamuri, *Bukti-bukti Kebohongan Orientalis*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hal. 65

derajat akal dalam memahami realitas. Ia menyakini bahwa penghargaan terhadap akal itu penting, karena merupakan suatu potensi untuk memahami realitas.⁶⁶

2. Isyraqiyah

Kata isyraq memiliki arti pancaran cahaya, aliran Israqiyah (iluminsi) dipelopori oleh seorang filsuf Muslim yang bernama Suhrawardi al-Maqtul. Dalam upaya memecahkan persoalan filsafat, aliran ini bukan hanya mengandalkan argumentasi rasional dan penalaran, melainkan perlu adanya upaya penyucian diri dalam menyingkap realitas yang Suhrawardi sebut sebagai syuhūdi.⁶⁷

Suhrawardi, terlebih dahulu membagi sumber pengetahuan menjadi dua bagian yaitu pengetahuan *hushūli* dan pengetahuan *hudūri*. Pada pengetahuan hushuli merupakan pengetahuan yang didapatkan melalui pelantara indrawi, artinya bahwa dengan memaksimalkan fungsi indra manusia dapat menangkap dan menggambarkan objek-objek. Namun dalam pengetahuan ini kebenarannya bersifat relatif, karena bergantung pada kondisi subjek. Sedangkan pengetahuan *hudūri* ialah pengetahuan dengan kehadiran, artinya objek hadir secara langsung pada diri subjek. Oleh karena itu bentuk pengetahuan ini bersifat mandiri serta kebenarannya tidak dapat diragukan lagi dan cenderung mistis, karena pengetahuannya berdasarkan penyingkapan (*mukasyafah*).⁶⁸

Menurut Suhrawadi, bahwa ketika kita mengetahui sesuatu subjek menjadi satu bentuk dengan objek dengan kata lain adanya kesatuan antara subjek dan objek. Hal ini karena Suhrawardi menganggap bahwa manusia merupakan substansi yang sadar akan esensinya, oleh sebab itu ia mampu melepaskan dari bentuk-bentuk

⁶⁶Afrizal M, *Ibn Rusyd: Tujuan Perdebatan Utama dalam Teologi Islam*, (Jakarta: Erlangga, 2009), hal. 72

⁶⁷Murtdha Muthahhari, *Pengantar Filsafat Islam: Filsafat Teoritis dan Filsafat Praktis*, Diterjemakan oleh M.Ilyas, (Yogyakarta: RausyanFikr Institute, 2003), hal. 31

⁶⁸Amroeni Drajat, *Suhrawardi: Kritik Falsafah Peripatetik*, (Yogyakarta: LkiS, 2005), hal. 139

dan yang tetap adalah dirinya. Tentu saja ini mengasumsikan bahwa kesadaran diri adalah realitas tertinggi.⁶⁹

Suhrawardi menganggap ketika setiap entitas menyadari esensi dirinya, maka akan muncul pemahaman yang berbeda mengenai kesadaran yaitu subjek yang menyadari dan objek yang disadari.⁷⁰ Kesadaran diri yang dimaksud ini, bukanlah mengenai konsep kesadaran melainkan kesadaran yang natural yang tidak dibuat-buat oleh subjek itu sendiri. Karena dari kesadaran diri tersebut, maka akan mendapatkan esensi dari objek yang hadir tanpa adanya pelantara.

3. Hikmah Muta'alliyah

Tidak dapat diragukan lagi bahwa aliran *Al-Hikmah Muta'alliyah* merupakan pemikiran baru dalam filsafat Islam yang digagas oleh Mulla Sadra. Dalam bangunan filsafatnya ia telah berhasil mensintetiskan antara pemikiran Peripatetik dan Iluminasi. Dalam pandangan epistemologi aliran ini menyakini bahwa pengetahuan bukan hanya terletak pada akal diskursif akan tetapi juga ada pada pengalaman mistik.⁷¹ Baik akal ataupun pengalaman mistik merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan dalam filsafat, serta menyakini bahwa Israqi dapat dijelaskan secara argumentasi rasional, dan begitu juga sebaliknya.⁷²

Harus diakui bahwa *Al-Hikmah Muta'alliyah* tidak hanya berdasarkan pada bukti-bukti rasionalis, namun juga berpijak pada penyingkapan (*kasyf*). Dengan demikian, aliran ini tidak hanya menggunkan akal diskursuf tetapi juga pengalaman mistik. Oleh karena itu, pemberian nama *Al-Hikmah Muta'alliyah* untuk aliran ini

⁶⁹Hossein Ziai, *Sang Pencerah Pengetahuan dari Timur: Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi*, Diterjemahkan oleh Afif Muhammad dan Munir A. Muin, (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 213- 0214

⁷⁰A Khudori, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hal. 28

⁷¹Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), hal. 69

⁷²Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 23

didasarkan pada alasan historis dan filosofis sekaligus. Selanjutnya akan dibahas pemikiran Mulla Sadra beserta filsuf yang dipengaruhinya.

Mulla Sadra, mengenai epistemologi Mulla Sadra tidak terlepas basis ajaran filsafatnya yaitu kefundamentalan wujud (*asholatul wujud*), yang mana segala pengetahuan kita didasarkan pada wujud. Karena pengetahuan merupakan wujud, dengan demikian pengetahuan memiliki status yang sama dengan wujud. Mulla Sadra sependapat dengan Plato yang menganggap bahwa segala pengetahuan kita berasal dari jiwa. Lebih lanjut, pengetahuan kita merupakan hasil aktivitas dari jiwa, yang mana jiwa melakukan presepsi untuk mencapai sebuah pengetahuan dari yang potensial menjadi aktual.⁷³ Wujud yang dimaksud jiwa di sini adalah wujud yang sudah teraktualkan. Upaya jiwa dalam mempresepsi objek-objek pengetahuan yaitu menggunakan akal, sekaligus Mulla Sadra ingin mengatakan bahwa akal manusia tidak bersifat pasif melainkan aktif melakukan aktivitasnya yaitu berpikir, sehingga perolehan pengetahuan pun bersifat universal.⁷⁴

Thabatabai, dalam pandangannya bahwa keberadaan pengetahuan bagi manusia merupakan suatu keniscayaan (yang hadir) pada kita secara langsung. Kita memiliki pengetahuan yang menjadi bagian dari ilmu tentang wujud (*al-nafs*), bukan ilmu tentang kuintitas dan bentuk-bentuk mental.⁷⁵ Secara umum pengetahuan dibagi menjadi dua, yaitu *al-'ilm al-hushūli* dan *al-'ilm al-hudūri*. *Al-'ilm al-hushūli* adalah ilmu yang didapatkan dengan pelantara, dalam husuli terdapat proses dalam menangkap konsep-konsep. Sedangkan dalam *al-'ilm al-hudūri* ialah ilmu yang didapatkan tanpa pelantara. Pada

⁷³Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 2000), hal. 282-299

⁷⁴Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'alliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*, Diterjemahkan oleh Mustamin Al Mandary, (Jakarta: Sadra Press, 2017), hal. 129

⁷⁵Heru Dayatullah, *Ala Studi Komparatif Epistemologi Suhrawardi dan Allamah Thabatabai*, dalam *Jurnal Teknologi Pendidikan*, Vol. 2 No.1 Januari 2013, hal. 94

ilmu *hudūri*. terdapat kehadiran secara langsung dan tidak perlu proses konsepsi, karena pengetahuan hadir langsung dala jiwa.⁷⁶

Murtdha Muthahari, baginya manusia mungkin untuk memperoleh pengetahuan. Untuk mendapatkan pengetahuan tentu saja manusia memerlukan instrumen pengetahuan. Salah satu instrumen pengetahuan yang dimiliki manusia adalah indra. Manusia pada umumnya memiliki lima panca indera, dengan kelima ini manusia bisa mengenali yang ada di sekelilingnya. Namun, jika hanya menggunakan indra untuk mendapatkan suatu pengetahuan, maka itu mustahil karena ada sebagian manusia yang lahir tidak memiliki panca indera yang lengkap. Maka dari itu selain indra, salah satu instrumen pengetahuan adalah rasional (akal). Salah satu kemampuan akal adalah proses abstraksi (*tajrīd*) dan dapat mengelompokkannya dalam bentuk kategori-kategori agar mudah memahaminya. Instrumen lain yang digunakan untuk mendapatkan suatu pengetahuan adalah hati. Hati di sini adalah sebagaimana yang dipahami dalam irfan. Yang mana seseorang memperoleh pengetahuan bukan melalui indra maupun rasional, melainkan dengan melakukan penyucian jiwa dan hati agar pengetahuan yang didapatkan benar.⁷⁷

⁷⁶Allama Muhammad Husayn Tabatabai, *Bidayah al-Hikmah (Arabic-English): The Elements of Islamic Metaphysic*, hal.250, https://archive.org/details/bidayah_al_hikmah/mode/lup , diakses pada tanggal 6 Juni 2023

⁷⁷Murtadha Muthahari, *Teori Pengetahuan: Catatan Kritis atas Berbagai Isu Epistemologis*, Diterjemahkan oleh Muhammad Jawad Bafaqih, (Jakarta: Sadra Press, 2019), hal. 28-40

BAB III

EPISTEMOLOGI IMMANUEL KANT

Filsafat Immanuel Kant telah menduduki puncak kejayaan dalam perkembangan filsafat modern di Barat. Pemikiran Immanuel Kant telah mengantarkan suatu gagasan baru yang memberi arah kepada perkembangan filsafat. Gagasan Immanuel Kant berupaya mengatasi persoalan dialektika yang tidak terselesaikan antara paham empiris dan rasionalis. Empirisme yang sangat menekankan pada pengalaman indrawi dan segala sesuatu harus dibuktikan secara empirik. Sedangkan rasionalisme yang berpijak pada rasio untuk mencapai realitas. Dikotomi antara kedua pandangan ini pun mendapat kritik yang tajam dari Immanuel Kant dengan anggapan bahwa pengetahuan manusia tidak bertumpuk pada akal semata melainkan juga harus didasarkan pada pengalaman indrawi. Oleh sebab itu, dengan adanya persoalan serta pembenaran yang ada, kemudian membentuk gagasan epistemologi Immanuel Kant.

Immanuel Kant menyebut pemikirannya sebagai revolusi Copernican dalam filsafat. Immanuel Kant beralasan bahwa ia berhasil memadukan unsur dari keduanya yaitu empiris dan rasionalis. Selain itu, ia juga menolak posisi ekstrem empiris dan rasionalis dengan mencoba mengatasi dan menggabungkan keduanya, yang kemudian membentuk sintesis yang ia sebut sebagai '*sintesis a priori*'. Immanuel Kant mengemukakan gagasan baru mengenai pengetahuan. Immanuel Kant berbeda dengan filsuf sebelumnya yang berfokus pada persoalan bagaimana kita menangkap atau memahami objek pengetahuan. Akan tetapi, justru fokusnya pada pengetahuan itu merupakan hasil kerja akal manusia dalam memahami sesuatu.⁷⁸ Immanuel Kant ingin memeriksa kevalidan pengetahuan dengan kritis, tetapi tanpa diuji secara empiris, melainkan dengan menggunakan asas-asas *a priori* dalam diri subjek. Immanuel Kant ingin menemukan asas-asas *a priori* dalam rasio kita yang berkaitan dengan objek-objek eksternal. Dari sini dapat kita lihat Immanuel Kant ingin mendudukkan kedua pemahaman tersebut menjadi diskursus utuh

⁷⁸Akhyar Yusuf Lubis, *Epistemologi Fundamental: Isu-isu Teori Pengetahuan, Filsafat Ilmu Pengetahuan, dan Metodologi*, Hal. 177

dalam pemikirannya yang ia sebut sebagai filsafat trasendentalisme,⁷⁹ yang menandai arah baru upaya pencarian sistem epistemologi yang lebih jelas dan kokoh. Berikut akan diuraikan mengenai epistemologi Immanuel Kant.

A. Syarat Kemungkinan Pengetahuan

Filsafat Immanuel Kant juga disebut ‘kritisisme’, kritik dalam pemikiran Immanuel Kant dipahami sebagai pertentangan terhadap dogmatisme. Dogmatisme merupakan kalangan yang menerima begitu saja kemampuan akal tanpa mempertanyakan dan menguji suatu pengetahuan. Sedangkan kritisisme merupakan sebuah terobosan baru dalam filsafat yang mempertanyakan batas-batas kemampuan rasio atau syarat kemungkinan (*die Bedingung der Moglichkeit*) pengetahuan kita. Kata kritik di sini diartikan Immanuel Kant sebagai pengujian terhadap kevalitan pengetahuan.⁸⁰ Maka dari itu, jika kita perhatikan pemikiran Immanuel Kant ingin menjawab pertanyaan apakah kita mampu mengetahui pengetahuan tentang kenyataan pada dirinya atau sampai mana batas kemungkinan pengetahuan kita?.

Untuk menjawab pertanyaan tersebut, Immanuel Kant mulai menggambarkan dua perbedaan penting antara pengetahuan *a priori* dan *a posteriori*, serta antara putusan analitik dan sintetik. Pengetahuan *a posteriori* adalah pengetahuan yang diperoleh manusia dari pengalaman, secara sederhana *a posteriori* adalah pengetahuan empiris. Sebaliknya, Pengetahuan *a priori* merupakan pengetahuan niscaya dan universal dalam diri manusia yang tidak tergantung pada pengalaman atau yang ada sebelum pengalaman.⁸¹ *A priori* berkaitan dengan pengetahuan akan sesuatu itu adalah benar demikian adanya tanpa perlu didasarkan pada pengetahuan empiris. Dengan kata lain,

⁷⁹F.Budi Hardiman, *Filsafat Modern: dari Machiavelli Sampai Nietzsche*, hal. 132

⁸⁰F.Budi Hardiman, *Filsafat Modern: dari Machiavelli Sampai Nietzsche*, hal. 133

⁸¹Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, edited by Paul Guyer, (United States of America: Cambridge University Press, 1998), 136-140

pengetahuan yang diperoleh hanya berdasarkan dugaan saja.⁸² Penjelasan mengenai kemungkinan pengetahuan *a priori* seperti ini, tentu saja memunculkan keraguan atas kebenaran metafisika yang pernah menjadi ‘ratu ilmu-ilmu’, sebab dalam kenyataan metafisika tidak seperti fisika, karena tidak memiliki metode yang terpercaya untuk memecahkan masalah-masalahnya.⁸³ Ini dikarenakan konsep-konsep tersebut tidak didasarkan pada pengalaman, melainkan hanya berasal dari struktur-struktur pengetahuan subjek sendiri, artinya kosong dari pengalaman empiris.⁸⁴ Oleh karena itu, upaya tersebut berdasarkan pandangan Immanuel Kant hanya menunjukkan ketidaktahuan mereka tentang sifat khas ilmu logis. Karena bagi Immanuel Kant bagaimana pengetahuan *a priori* itu mungkin?

Untuk menjawab pertanyaan tersebut, Immanuel Kant mulai membedakan dua macam putusan. Putusan analitik didefinisikan sebagai konsep predikat terkandung dalam subjek, misalnya kalimat “Bujangan adalah pria yang belum menikah”. Dalam konteks ini, predikat sudah tercantum pada apapun yang sudah dipahami dalam subjek. Dengan kata lain predikat tidak menambahkan sesuatu yang baru. Sementara itu, putusan sintetis diartikan sebagai yang mana predikat tidak terkandung dalam konsep subjek.⁸⁵ Oleh karena itu, putusan sintetis lebih bersifat informatif dari pada definitif.

Biasanya, kita mengasosiasikan pengetahuan *a priori* dengan putusan analitik, alasannya bahwa kebenaran logika itu terlepas dari pengalaman yang kita alami. Pernyataan ini tidak membutuhkan bukti empiris untuk penilaian kebenarannya. Sedangkan seluruh pengetahuan *a posteriori* dengan sendirinya bersifat sintetis. Ini dikarenakan terdapat informasi tambahan pada subjek yang didapatkan melalui

⁸²Tazkiyah Basa’ad, *Studi Dasar Filsafat*, (Yogyakarta: Deepublish, 2018), hal. 95

⁸³Budi Hardiman, *Filsafat Modern: dari Machiavelli Sampai Nietzsche*, hal. 134

⁸⁴Budi Hardiman, *Filsafat Modern: dari Machiavelli Sampai Nietzsche*, hal. 134

⁸⁵Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, edited by Paul Guyer, hal. 141

pengalaman.⁸⁶ Misalnya, pada satu sisi kita menilai proposisi “meja itu berwarna coklat”. Dalam proposisi ini coklat adalah predikat menambahkan sesuatu yang baru kepada subjek yaitu meja. Sebab tidak semua meja berwarna coklat. Proposisi seperti ini kita bisa menyebutnya sebagai pengetahuan *a posteriori*, karena kita hanya bisa mengetahui kalimat itu dari pengalaman setelah observasi.

Bagi Immanuel Kant, semua pengetahuan *a posteriori* bersifat sintetis. Hal ini dikarenakan akan menjadi absurd apabila pengetahuan *a posteriori* bersifat analitis, karena konsep yang berasal dari pengalaman tidak melampaui pengamatan indrawi.⁸⁷ Akan tetapi, Immanuel Kant menambahkan satu putusan lagi yaitu putusan yang bersifat *a priori*, namun sintesis juga. Ia menganggap bahwa sintesis *a priori* merupakan sesuatu yang esensial, karena merupakan bagian yang utuh dari nalar manusia. Sintesis *a priori* ialah kondisi niscaya yang diperlukan agar pengetahuan menjadi mungkin.⁸⁸

Immanuel Kant berpendapat bahwa putusan sintesis *a priori* itu dapat dipakai dengan berhasil, maka putusan itu mungkin. Ini dapat kita temukan dalam matematika dan prinsip-prinsip sains.⁸⁹ Seperti, dalam matematika, kalimat “ $6 + 2 = 8$ ” adalah *a priori* karena merupakan kebenaran yang niscaya dan universal yang terlepas dari pengalaman empiris, tetapi juga sintetis karena konsep “8” tidak terkandung dalam “ $6 + 2$ ”, dan kita sampai pada konsep “8” lewat intuisi. Hal ini juga berlaku pada prinsip-prinsip ilmiah-saintifik. Jadi, dalam ilmu pengetahuan putusan sintesis *a priori* itu mungkin.

Menurut Immanuel Kant, mengapa sintesis *a priori* itu mungkin? Karena sintesis *a priori* adalah sesuatu yang esensial, karena merupakan bagian dari keutuhan nalar manusia. Sintesis *a priori* menjadikan adanya kondisi niscaya yang diperlukan agar pengetahuan

⁸⁶Sandy Hardian Susanto Herho, *Critique of Pure Reason: Sebuah Pengantar*, (Bandung: PSIK – ITB, 2016), hal. 7

⁸⁷ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, edited by Paul Guyer, hal. 142

⁸⁸Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2010), hal. 65

⁸⁹Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, edited by Paul Guyer, hal. 143

menjadi mungkin.⁹⁰ Dari sini dapat kita lihat kekhasan pemikiran Immanuel Kant, yang mana ia menempatkan akal budi sebagai kerangka aktif sebagai partisipator dalam mengetahui dan *synthesis a priori* merupakan cara pikiran untuk aktif dalam proses mengetahui.

Bagi Immanuel Kant, putusan *synthesis a priori* merupakan sandaran bagi ilmu pasti serta memperluas pengetahuan kita. Sebab meskipun putusan analitik itu sangat berguna, akan tetapi hanya sampai pada memperjelas pengetahuan saja, meskipun pengetahuan yang diperjelas itu akan berguna untuk membentuk *synthesis* yang pasti dan luas lingkungannya. Penemuan Immanuel Kant ini tentu saja merupakan suatu penemuan yang baru yang dapat membantu kita dalam membuat putusan-putusan.

B. Ruang dan Waktu

Dalam epistemologi Immanuel Kant, pengetahuan terdiri dari unsur-unsur *a priori* dengan unsur-unsur yang ada sebelum pengalaman, yaitu unsur-unsur *a posteriori*. Pengetahuan *a priori*, sudah terdapat pada pencerapan indrawi. Kemampuan subjek untuk data-data indrawi disebut sebagai “sensibilitas” (kemampuan mengindra). Oleh karena itu, intuisi manusia adalah intuisi indrawi, serta objek pengindraan disebut penampakan. Salah satu penolakan Immanuel Kant terhadap empirisme adalah menganggap bahwa pengindraan murni *a posteriori*. Menurutnya, objek penampakan terdiri dari dua bentuk yaitu forma (bentuk) dan materi (isi). Forma merupakan unsur *a priori* pengindraan dan materi adalah unsur *a posteriori*.⁹¹

Immanuel Kant mengatakan terdapat prinsip-prinsip *a priori* dari pengetahuan intuisi yaitu ruang dan waktu. Ruang dan waktu bagi Immanuel Kant berbeda dengan pandangan Newton yang menempatkan ruang dan waktu berada di luar diri manusia. Sedangkan bagi Immanuel Kant ruang dan waktu merupakan sensibilitas yang bersifat *a priori*, yakni bukan merupakan bagian dari pengalaman kita, melainkan suatu kondisi yang diperlukan dan mendahului pengalaman

⁹⁰Sandy Hardian Susanto Herho, *Critique of Pure Reason: Sebuah Pengantar*, hal. 8

⁹¹ Budi Hardiman, *Filsafat Modern: dari Machiavelli Sampai Nietzsche*, hal.

manusia.⁹² Ruang dan waktu ialah forma yang kita gunakan dalam melihat dunia. Keduanya tidak bersifat empiris dan konseptual, melainkan cara kita untuk mengalami dunia. Kita dapat membayangkan suatu ruang dan waktu secara terpisah dari pengalaman.⁹³ Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa ruang dan waktu tidak didahului oleh pengalaman yang bersifat *a posteriori*, melainkan mewujudkan bentuk penginderaan *a priori*.

Untuk lebih jelasnya Immanuel Kant menjelaskan konsep ruang dalam empat pengertian:

Pertama, ruang bukanlah konsepsi yang telah diperoleh dari pengalaman luar. Untuk itu, agar pengindraan tertentu berhubungan dengan sesuatu tanpa saya (yaitu terdapat sesuatu yang menempati bagian yang berbeda dari ruang di mana saya berada), dengan cara seperti itu, agar saya merepresentasikan mereka dan menjadi dekat satu sama lain, tetapi juga di tempat yang terpisah, representasi ruang sudah harus ada sebagai fondasinya. Akibatnya, representasi ruang tidak dapat dipinjam dari hubungan fenomena eksternal melalui pengalaman, tapi sebaliknya. Pengalaman eksternal ini sendiri hanya mungkin terjadi melalui representasi yang mendahuluinya tersebut.⁹⁴

Kedua, ruang tersebut merupakan representasi yang diperlukan secara apriori, yang berfungsi bagi fondasi semua intuisi eksternal. Kita tidak pernah bisa membayangkan atau membuat representasi untuk diri kita sendiri dari non-eksistensi ruang, meskipun kita mungkin cukup mudah untuk memikirkan bahwa tidak ada benda-benda yang ditemukan di dalamnya. Karena itu, ia harus dianggap sebagai kondisi kemungkinan fenomena, dan bukan sebagai penentuan yang tergantung pada diri mereka, dan merupakan representasi apriori, yang tentu saja memberikan landasan bagi fenomena eksternal.⁹⁵

⁹²Paul Strathren, *90 Menit Bersama Immanuel Kant*, hal. 58

⁹³Sandy Hardian Susanto Herho, *Critique of Pure Reason: Sebuah Pengantar*, hal. 14

⁹⁴Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, Diterjemahkan oleh Supriyanto Abdullah, (Yogyakarta: Indoliterasi, 2017), hal. 65

⁹⁵Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal. 66

Ketiga, ruang bukanlah bersifat diskursif, atau seperti yang kita katakan, konsepsi umum dalam hubungan benda-benda tapi merupakan intuisi murni. Sebab di tempat pertama, kita hanya bisa merepresentasikan satu ruang untuk diri kita sendiri, dan ketika kita membicarakan ruang para penyelam, berarti kita hanya merupakan bagian dari satu ruang dan dari ruang yang sama. Selain itu, bagian ini tidak dapat mendahului semua ruang yang saling berhubungan, karena ia merupakan bagian komponen di mana agregat ini dapat dibuat, tetapi hanya dapat kita pikirkan sebagai sesuatu yang ada di dalamnya. Ruang itu pada dasarnya hanya satu, dan keragaman di dalamnya merupakan gagasan umum tentang ruang, yakni ini atau ruang itu, semata-mata tergantung pada pembatasan. Oleh karena itu, sebuah intuisi apriori berada di akar dari semua konsepsi kita tentang ruang. Dengan demikian, prinsip-prinsip geometri misalnya, bahwa dalam segitiga, kedua belah pihak jika digabungkan lebih besar dari yang ketiga, tidak pernah disimpulkan dari konsep umum dalam garis dan segitiga, tapi dari intuisi, dan hal ini bersifat apriori dengan kepastian apodeistis.⁹⁶

Keempat, ruang direpresentasikan sebagai kuantitas yang ditentukan secara terbatas. Sekarang setiap konsepsi memang harus dianggap sebagai representasi yang terkandung di dalamnya secara tak terbatas dalam representasi yang mungkin berbeda, yang oleh karena itu dalam dirinya sendiri, tapi tidak memiliki konsepsi. Dengan demikian bisa dipahami seolah-olah ia terkandung dalam dirinya sendiri yang merupakan representasi tak terbatas. Namun demikian, ruang yang dipahami seperti itu dalam semua bagian ruang, sama-sama diproduksi hingga dalam jumlah yang tak terbatas. Akibatnya, representasi asli dalam ruang merupakan intuisi apriori, dan bukan merupakan sebuah konsepsi.⁹⁷

Sama halnya dengan ruang, Immanuel Kant juga memberikan tiga pengertian mengenai konsep waktu yang dianggap sebagai perolehan dari intuisi:

⁹⁶Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal. 66

⁹⁷Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal. 67

Pertama, waktu bukanlah sesuatu yang hidup dalam dirinya sendiri atau yang melekat pada benda-benda sebagai sebuah ketentuan objektif, dan karena itu ia tetap ada ketika abstraksi dibuat dari kondisi subjektif dari intuisi tentang benda.⁹⁸

Kedua, waktu tidak lain adalah bentuk perasaan internal, yaitu berasal dari intuisi diri dan keadaan internal kita. Karena waktu bukan merupakan ketentuan fenomena luar, maka ia tidak ada hubungannya dengan bentuk atau posisinya, sebaliknya ia menentukan hubungan representasi dalam keadaan internal kita. Dan justru karena intuisi internal tidak memunculkan bentuknya kepada kita, maka kita berusaha untuk menyediakan kebutuhan ini dengan cara analogi, dan mempresentasikan perjalanan waktu melalui garis maju yang tidak terbatas, yang isinya merupakan sebuah rangkaian yang hanya bersifat satu dimensi, dan kita menyimpulkan dari sifat-sifat tersebut semua sifat waktu dengan pengecualian tunggal ini, bahwa bagian dari garis tersebut ada secara berdampingan, sementara bagian dari waktu dalam keadaan berurutan.⁹⁹

Ketiga, waktu adalah kondisi formal apriori dari semua fenomena. Ruang sebagai bentuk murni intuisi eksternal, dibatasi oleh kondisi apriori dari fenomena eksternal saja. Di sisi lain, karena semuanya merupakan representasi, baik mereka memiliki atau tidak memiliki benda-benda eksternal bagi objek mereka, namun dalam diri mereka sendiri terdapat ketentuan pikiran yang dimiliki oleh keadaan internal kita, dan karena keadaan internal ini tunduk pada kondisi formal intuisi internal, yaitu terhadap waktu, sehingga ia merupakan sebuah kondisi apriori dari semua fenomena apa pun, kondisi langsung dari semua hal yang bersifat, dan dengan demikian merupakan kondisi perantara bagi semua fenomena eksternal.¹⁰⁰

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa ruang dan waktu bagi Immanuel Kant merupakan sesuatu yang sudah ada pada diri subjek.

⁹⁸Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal. 75

⁹⁹Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal. 76

¹⁰⁰Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal. 76

Ruang dan waktu itu dapat diibaratkan sebagai kaca mata yang tak bisa dipindah-pindahkan. Tanpa ruang dan waktu kita tidak dapat membuat pengalaman kita menjadi masuk akal. Untuk membuktikan ruang dan waktu merupakan pengetahuan *a priori*, Immanuel Kant menyebutkan dua argumen yaitu metafisis dan epistemologis atau disebutnya sebagai transedental. Argumen pertama diambil langsung dari sifat ruang dan waktu, sedangkan argumen kedua dari kemungkinan matematika murni.¹⁰¹ Lebih lanjut, ruang dan waktu bukanlah sebuah konsep empiris yang mampu digambarkan melalui pengalaman eksternal. Kedua bentuk intuisi tersebut merupakan sebuah keharusan representasi yang bersifat *a priori*, yang mana merupakan sesuatu yang berada di luar intuisi.¹⁰²

Dalam tulisan Budi Hardiman menjelaskan bahwa Immanuel Kant beranggapan bahwa penampakan objek bukanlah objek. Objek yang berada di luar diri subjek, menurutnya tidak dapat kita ketahui yang kemudian ia sebut dengan “*das Ding an sich*” (benda pada dirinya) yang tidak diketahui. Maksudnya apa yang kita tangkap sebagai penampakan itu merupakan sintesis antara efek objek pada subjek dan unsur *a priori*, yaitu forma ruang dan waktu yang sudah ada pada diri subjek. Forma ruang merupakan “bentuk penampakan” dari penginderaan internal, sedangkan forma waktu ialah penginderaan internal itu sendiri. Menurut Immanuel Kant, sesuatu yang *das Ding an sich*, tidak akan kita ketahui, akan tetapi kenyataan empiris sudah merupakan susunan dari unsur *a priori* dan *a posteriori*. Jadi penampakan objek yang kita tangkap itu tidak hanya terdapat pada ruang dan waktu, akan tetapi sungguh berada dalam ruang dan waktu. Dan keduanya merupakan syarat kemungkinan penampakan empiris. Secara empiris ruang dan waktu adalah sesuatu yang nyata secara indrawi bukan ilusi, serta transedental ideal, karena ruang dan waktu

¹⁰¹Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat: Kaitannya dengan Kondisi Sosio-Politik dari Zaman Kuno hingga Sekarang*, Diterjemahkan oleh Sigit Jatmikol, dkk, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hal.930

¹⁰²Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, edited by Paul Guyer, hal. 157-158

hanya dapat diterapkan pada penampakan, tidak pada *das Ding an sich*, dan ditentukan oleh struktur subjek.¹⁰³

Implikasi dari pandangan Immanuel Kant di atas bahwa memang terdapat *das Ding an sich* (benda pada dirinya), akan tetapi kita tidak dapat untuk mengetahui maupun mengamatnya, karena yang bisa diketahui hanyalah representasi sybjek terhadap objek tersebut, yang merupakan sintesis antara bentuk-bentuk *a priori* ruang dan waktu yang ada dalam pikiran subjek. Immanuel Kant ingin memposisikan pikiran sebagai sesuatu yang aktif, bukan pasif. Untuk mengetahui dunia pengalaman, bukan subjek yang berpikir yang menyesuaikan diri dengan objek, akan tetapi objeklah yang menyesuaikan diri. Pikiran kita yang akan membentuk objek secara aktif, yang kemudian mengubah objek dalam ruang dan waktu. Dengan kata lain, pengalaman yang kita dapatkan dari data-data inderawi yang digabungkan dengan ruang dan waktu.

Manusia dapat mengetahui objek-objek yang ada direalitas eksternal, karena ia berada dalam ruang dan waktu. Artinya segala sesuatu yang kita alami harus melalui proses sensabilitas atau pengindraan dalam ruang dan waktu. Lebih lanjut, menurut Immanuel Kant bahwa intuisi-intuisi indrawi tidaklah cukup untuk mengetahui walaupun merupakan sintesis. Maka dari itu, Immanuel Kant menyebutkan bahwa dalam diri subjek terdapat dua kemampuan, yakni menerima data-data atau kemampuan mengindra yang disebut sebagai sensibilitas dan kemampuan untuk menghasilkan konsep sebagai pemahaman, atau dengan istilah ‘intelekt’ (*Verstand*). Kedua kemampuan yang dimiliki subjek tersebut sangat erat kaitannya. Karena tanpa sensibilitas objek tidak dapat diketahui oleh subjek, dan tanpa akal objek tidak dapat dipikirkan.¹⁰⁴

Dalam putusan, menurut Immanuel Kant terjadi sintesis data indrawi dan unsur-unsur *a priori* akal budi. Unsur-unsur *a priori* akal budi ini disebut “kategori-kategori”. Immanuel Kant memperkenalkan kategori

¹⁰³Budi Hardiman, *Filsafat Modern: dari Machiavelli Sampai Nietzsche*, hal. 139

¹⁰⁴Budi Hardiman, *Filsafat Modern: dari Machiavelli Sampai Nietzsche*, hal. 121

sebagai konsep-konsep murni mengenai pemahaman. Kategori-kategori tersebut bersifat ‘murni’ karena tidak merujuk langsung terhadap pengalaman. Adanya kategori-kategori merupakan kondisi yang dibutuhkan demi tercapainya pengetahuan. Terdapat pembagian 12 kategori bagi Immanuel Kant yang dibentuk dari hasil silogisme yang dibagi menjadi empat bagian yang masing-masing terdiri dari tiga kategori: (1) Kuantitas: kesatuan (*unity*), kemajemukan (*plurality*), keseluruhan (*totality*), (2) Kualitas: realitas, negasi, limitasi, (3) relasi: substansi, sebab-akibat, timbal balik, (4) modalitas: kemungkinan (*possibility*), keberadaan (*eksistence*), kepastian (*necessity*).¹⁰⁵ Tapi perlu digaris bawahi bahwa kategori-kategori bukan merupakan *das Ding an sich*. Karena, proses untuk mengetahui bukan berarti mengetahui benda dalam dirinya, melainkan mengetahui penampakan-penampakan. Jadi inilah yang dimaksud dengan mengetahui objek, sebab objek adalah penampakan yang dipikirkan.¹⁰⁶

Untuk menerapkan kategori-kategori tersebut, rasio bekerja sedemikian rupa, sehingga kategori-kategori ini hanya cocok dengan data-data yang kita kenali. Artinya salah satu cara untuk membuktikan validitasnya dengan menunjukkan bahwa kategori-kategori tersebut dijamin dalam segala kemungkinan pengalaman. Misalnya, air apabila dipanaskan akan mendidih. Dalam hal ini, rasio kita akan bekerja dengan menerapkan kategori kausalitas terhadap fenomena-fenomena tersebut, dan kemudian akan muncul suatu hipotesa “air tersebut mendidih karena dipanaskan dengan api”. Disinilah terjadi sintesis antara unsur-unsur *a posteriori* yang berfungsi sebagai materi dan unsur-unsur *a priori* yang berfungsi sebagai bentuk kategori kausalitas. Oleh karena itu, rasio memegang prinsip-prinsip yang hanya dapat diterapkan apabila bersesuaian dengan fenomena-fenomena yang didapatkan dari pengalaman indrawi.¹⁰⁷

Dalam analisisnya mengenai kausalitas, Immanuel Kant sepakat dengan Hume yang beranggapan bahwa hukum-hukum kausalitas tidak

¹⁰⁵Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat: Kaitannya dengan Kondisi Sosio-Politik dari Zaman Kuno hingga Sekarang*, hal.924

¹⁰⁶Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, hal. 71

¹⁰⁷Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, hal. 20

hanya dalam hubungan konseptual. Immanuel Kant menyakini bahwa pemahaman kausalitas tidak diperoleh dari analisis fakta semata, melainkan berupa sintesis. Serta kausalitas tidak bisa ditunjukkan dengan menerapkan konsep umum seperti eksistensi, awal mula eksistensi dan sebagainya. Tapi kausalitas dapat dibuktikan kebenarannya dengan argumen-argumen trasedental yang bersifat *a priori*, dan tidak berhubungan langsung dengan pengalaman empiris. Apabila Hume beranggapan bahwa hukum kausalitas ingin menjelaskan bahwa setiap kejadian pasti ada sebabnya, sedangkan Immanuel Kant meringkas anggapan tersebut dengan menyakini bahwa bukti hukum kausalitas hanya bisa diterapkan pada peristiwa-peristiwa yang bisa nampak (*observable events*)¹⁰⁸ pada pengalaman empirik.

Dalam hal ini Immanuel Kant ingin menegaskan bahwa kategori kausalitas dapat diterapkan pada kenyataan objektif dan subjektif. Karena pengalaman muncul dari sensasi, maka indra tidak dapat memberikan objek, karena semuanya berasal dari kategori-kategori forma akal, yang ada dalam urutan waktu. Hal inilah yang membedakan antara subjek dan objek. Oleh karena itu, kategori kausalitas merupakan sesuatu yang niscaya. Keabsahan sebab hanya terkait fenomena, karena objek hanya dapat menangkap apa yang ada dalam fenomena, sedangkan objek sebagaimana adanya tidak akan pernah diketahui.¹⁰⁹ Dengan begitu, setiap kejadian yang berada di luar batas-batas indrawi tidak bisa dikatakan memiliki kaitan dengan hukum-hukum kausalitas.

Dengan demikian, Immanuel Kant ingin menjelaskan sahnya ilmu pengetahuan alam dan menempatkan unsur subjektivisme sebagai interpretasi terhadap persoalan ilmu pengetahuan. Maka dari itu, kategori-kategori merupakan syarat *a priori* pengetahuan kita untuk memahami dunia melalui intuisi. Kategori-kategori ini tidak didahului dan di luar konteks pengalaman kita. Misalnya, pernyataan-pernyataan tentang Tuhan berada di luar pengalaman kita. Sebab, proposisi Tuhan tidak pernah diturunkan dari kategori-kategori. Oleh karena itu,

¹⁰⁸George Dicker, *Kant's Theory of Knowledge: An Analytical Introduction*, (Oxford: Oxford University Press), hal. 163

¹⁰⁹Lailiy Mutmainah, *Tinjauan Kritis Terhadap Epistemologi Kant*, Hal. 85

proposisi tersebut tidak memenuhi syarat pengetahuan. Immanuel Kant beranggapan bahwa perihal ketuhanan merupakan bagian dari iman, bukan bagian dari pengetahuan.¹¹⁰

Dengan kategori-kategori kita dapat memahami dunia. Oleh karena itu hanya melalui kategori kita dapat mengalami dunia. Misalnya, jika kita memikirkan konsep tentang roh berwujud yang mampu terbang diangkasa, maka konsep tersebut tidak dapat kita ketahui karena tidak sesuai dengan kaidah kategori. Artinya kita tidak mampu menerapkan konsep roh berwujud yang terbang itu dalam penerapan empirisnya. Ini disebabkan karena adanya keterbatasan kekhasan kategori-kategori yang kita miliki.¹¹¹ Kategori-kategori ini juga yang menyediakan hukum-hukum *a priori*, yang mana seluruh hukum-hukum alam harus tunduk di bawahnya. Jadi, kategori-kategori inilah yang membatasi pengetahuan kita dan juga merupakan batas dari dunia kita.¹¹²

Dengan kedua belas kategori tersebut bagi Immanuel Kant kita dapat membuat keputusan. Pengetahuan indrawi yang telah dikenai kategori-kategori rasio kemudian dapat menghasilkan putusan-putusan berupa proposisi yang sesuai dengan masing-masing kategori. Setelah objek pengindraan diklasifikasi oleh kategori-kategori barulah menjadi objek dalam pengertian yang sebenarnya. Oleh karena itu, sesuatu dapat dikatakan sebagai pengetahuan yang benar apabila realitas eksternal berkoherensi dengan kategori-kategori akal yang inheren dalam diri manusia. Tapi perlu dicatat yang hanya bisa kita ketahui hanya penampakan-penampakan bukan objek yang sebenarnya.

C. Fenomena dan Noumena

Sampai di sini kita pahami bahwa Immanuel Kant mempunyai prinsip epistemologi yang menganggap seluruh pengetahuan kita dimulai dari pengalamann. Menurut Immanuel Kant, meskipun kita

¹¹⁰Sandy Hardian Susanto Herho., *Critique of Pure Reason: Sebuah Pengantar*, hal. 20

¹¹¹Sandy Hardian Susanto Herho., *Critique of Pure Reason: Sebuah Pengantar*, hal. 32

¹¹²Sandy Hardian Susanto Herho., *Critique of Pure Reason: Sebuah Pengantar*, hal. 32

secara langsung berhubungan dengan objek-objek yang ada direalitas eksrernal, pikiran kita tidak dapat secara langsung berhubungan dengan realitas sebagaimana adanya *das Ding an sich* (sesuatu pada dirinya). Manusia hanya memiliki pengetahuan *a priori* yang hanya tentang *phenomenon* (penampakkan).¹¹³ Dari asumsi inilah Immanuel Kant mengembangkan teori tentang dua dunia yaitu noumena dan fenomena. Dunia noumena diartikan sebagai kenyataan di dalam dirinya sendiri, sedangkan fenomena adalah kenyataan sebagaimana yang ditangkap oleh kesadaran. Karena pengetahuan manusia tidak *in toto* (seluruhnya) menciptkana objeknya, Immanuel Kant mengumpamakan bahwa sahlah untuk berbicara mengenai kenyataan di dalam dirinya sendiri, akan tetapi dari semua hubungannya dengan kesadaran. Namun kesadaran yang dapat dipahami adalah jenis kesadaran tertentu, dengan struktur tertentu.¹¹⁴

Oleh sebab itu, pengetahuan kita pada akhirnya hanya terbatas pada fakultas pemahaman kita yang tercermin melalui kategori-kategori. Pengetahuan kita sejatinya terbatas pada dunia sehari-hari, yaitu dunia fenomena. Apa yang kita sebut sebagai pengetahuan itu hanya didasarkan pada kehadiran fenomena pada diri subjek. Sesuatu pada dirinya atau noumena yang memunculkan fenomena adalah sesuatu yang selamanya tidak akan pernah kita jangkau.¹¹⁵ Namun, di luar dunia fenomena, hanya ada suatu dunia noumena, di mana terdapat benda dalam dirinya sendiri yang tidak dapat kita ketahui,¹¹⁶ karena noumena berada dibalik pengalaman indrawi. Sebagaimana yang dikatakan konsep tentang noumena merupakan sebuah ketentuan berdasarkan kesadaran intuisi dari keberadaan yang sangat luas dan ini membatasi kepastian pengetahuan objektif dari pengalaman indrawi.¹¹⁷

Bagi Immanuel Kant apa yang kita anggap sebagai pengetahuan merupakan penampakkan objek yang sudah merupakan sintesis antara efek objek pada diri subjek dan unsur *a priori*, yakni forma ruang dan

¹¹³Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, hal. 25

¹¹⁴Kenneth T. Gallagher, *Epistemologi Filsafat Pengetahuan*, hal. 86

¹¹⁵Paul Strathren, *90 Menit Bersama Immanuel Kant*, hal. 26

¹¹⁶Sandy Hardian Susanto Herho., *Critique of Pure Reason: Sebuah Pengantar*, hal. 42

¹¹⁷Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, hal. 272

waktu yang sudah ada pada subjek. Artinya bahwa kita tidak berhadapan langsung dengan objek, akan tetapi bagaimana objek tersebut ditampilkan kembali dalam bentuk-bentuk yang sedemikian rupa yang disesuaikan dengan penafsiran kita berdasarkan kesadaran yang kita miliki. Dari sini dapat kita pahami bahwa rasio manusia hanya mampu mengetahui objek yang berasal dari pengalaman indrawi, tetapi bukan objek yang berada di luar pengalaman indrawi.

Dengan anggapan Immanuel Kant seperti ini, Maka dapat kita ketahui bahwa dengan adanya penolakan Immanuel Kant terhadap kemungkinan pengetahuan kita tentang noumena dan pengetahuan kita hanya terbatas pada dunia fenomena, maka berarti Immanuel Kant juga menolak metafisika. Penolakan metafisika dari Immanuel Kant dapat kita lihat dari pernyataannya mengenai tiga idea trasedental yang hanya sebagai faham yang memungkinkan objek indrawi dapat dimengerti, yaitu: idea psikologis (jiwa), idea dunia, dan tuhan.¹¹⁸ Ketiga idea trasedental tersebut tidak langsung berhubungan dengan pengalaman empiris, oleh karena itu tidak dapat dikatakan sebagai pengetahuan, karena tidak dapat memperluas pengetahuan kita. Menurut Immanuel Kant dalam tulisan Budi Hardiman, jika metafisika ingin dijadikan sebagai suatu pengetahuan, maka ia harus memiliki objek-objek pengalaman. Sedangkan ketiga idea trasedental tersebut tidak memiliki itu. Oleh karena itu, metafisika hanya dapat dijadikan sebagai “disposisi alamiah”. Sebab, sudah menjadi kodrat rasio kita yang selalu membenarkan segala putusan-putusan kognitif akal budi yang tidak empiris, dengan cara menghasilkan metafisika. Akan tetapi, kecenderungan-kecenderungan dalam membenarkan metafisika, bagi Immanuel Kant sudah melampaui batas-batas pengetahuan.¹¹⁹ Idea trasedental tersebut hanya ada pada dunia noumena, namun noumena merupakan realitas tertinggi yang hingga pada akhirnya tidak dapat kita ketahui, karena noumena merupakan batas dari pemahaman manusia.¹²⁰

¹¹⁸Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, hal. 72

¹¹⁹Budi Hardiman, *Filsafat Modern: dari Machiavelli Sampai Nietzsche*, hal. 144

¹²⁰Sandy Hardian Susanto Herho., *Critique of Pure Reason: Sebuah Pengantar*, hal. 43

Immanuel Kant juga menjelaskan bahwa hal-hal metafisika selalu berhubungan dengan noumena, yang dia anggap sebagai kesadaran yang tidak diproduksi dalam pengalaman inderawi. Metafisika sebagai kecenderungan alamiah akal (*natural disposition of reason*), yang dianggap aktual. Akan tetapi keberadaannya hanya serupa ilusi. Jika kita ingin mengetahui alam semesta dengan berpegangan pada prinsip-prinsip metafisika, maka yang didapatkan hanya kesia-siaan.¹²¹ Begitu pun juga dengan pembahasan mengenai Tuhan. Dalam buku *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, Immanuel Kant beranggapan bahwa pembahasan mengenai konsep Tuhan sebenarnya merupakan ide yang berguna, karena dapat mengarahkan kehidupan manusia. Bahkan Immanuel Kant mempercayai adanya Tuhan, kebebasan dan keabadian.¹²² Akan tetapi, Immanuel Kant juga menegaskan bahwa persoalan mengenai agama merupakan persoalan yang tidak memiliki kesadaran ilmiah ataupun bukti empirik pada diri subjek. Baginya kepercayaan pada realitas absolut, memungkinkan seseorang untuk mengikuti anjuran moralitas yang guna mencapai kebahagiaan hidup. Adanya klaim-klaim moralitas agama, memiliki alur pemikirannya pada kepercayaan kepada Tuhan. Karena Tuhan dipandang sebagai wujud yang paling nyata (*Ens realisimum*),¹²³ sebagai sebab dari adanya alam semesta ini. Namun, Immanuel Kant tetapi menyakini bahwa tidak ada pengalaman empirik yang dapat membuktikan hal-hal metafisika, karena berada di luar batas kemampuan manusia.

¹²¹Berly Logan, *Kant's Prolegomena to Any Future Metaphysics in Focus*, (New York: Routledge, 1996), hal. 122

¹²²A.C. Ewing, *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, (Chicago: Chicago University Press, 1984), hal. 246

¹²³Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, hal. 570

BAB IV

EPISTEMOLOGI MUHAMMAD TAQI MISHBAH YAZDI

A. Basis Epistemologi

Pengetahuan merupakan subjek utama dalam epistemologi. Termasuk di dalamnya adalah menyangkut subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui, serta bagaimana subjek dimungkinkan atau bisa mengetahui objek (yakni soal metode, relasi subjek-objek, instrumen pengetahuan, batas pengetahuan atau standar pengetahuan dan sebagainya). Perihal epistemologi Muhammad Taqi Misbah Yazdi berpendapat bahwa ia merupakan suatu jenis ilmu yang mengkaji hal-hwal pengetahuan manusia, mengevaluasi tipe-tipenya dan kriteria dalam memvalidasinya supaya jelas antara yang benar dan yang salah.¹²⁴ Berdasarkan pengertian ini, menurut Muhammad Taqi Misbah yazdi, epistemologi menjadi penting untuk didahulukan sebelum berbicara mengenai ontologi (ilmu yang membicarakan hal-hwal ada) dan segala persoalan filsafat lainnya.¹²⁵ Secara sederhana, pendapat Muhammad Taqi Misbah Yazdi mengenai urgensi epistemologi tersebut bermakna '*kita tidak punya hak justifikasi dan tidak akan bisa berbicara mengenai ontologi sebelum memiliki epistem*'. Epistemologi menjadi syarat utama sebelum mengkaji persoalan-persoalan ontologi.

Urgensitas epistemologi di atas bukan suatu pernyataan kosong yang tidak memiliki dasar argumentasi. Alasan Muhammad Taqi Misbah Yazdi mengutamakan epistemologi adalah karena subjek (*maudhū*) yang terkandung dan dikaji dalam epistemologi adalah '*hal-hwal pengetahuan*' manusia. Bila kita tidak memiliki kepastian dalam pengetahuan, tidak meyakini atau meragukan nilai pengetahuan, maka atas dasar apalagi seseorang dimungkinkan berbicara mengenai realitas sesuatu?. Sementara kenyataan sederhana bahwa 'manusia atau kita

¹²⁴Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta'lim al-Falsafah*, Diterjemahkan oleh. Muhammad Abd al-Mun'im al-Khaffānī, jilid.1,(Beirut: Dar al-Ta'āruf li al-Matbū'āt, 1990), hal.141

¹²⁵Mohsen Gharaviyan, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam (Penjelasan untuk Mendekati Analisis Teori Filsafat Islam*, hal.56

mengetahui (punya pengetahuan)' merupakan perihal yang tidak butuh pada pembuktian atau argumentasi (*badīhī /selv-evident*).

Hal-ihwal pengetahuan yang dimaksud dalam kajian epistemologi adalah prinsip-prinsip dasar (*awaridh zātiyah*) yang menata dan mengitari pengetahuan manusia, mencakup pembicaraan mengenai subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui, serta bagaimana subjek dimungkinkan atau bisa mengetahui objek (yakni soal metode, relasi subjek-objek, instrumen pengetahuan, sumber pengetahuan, batas pengetahuan atau standar/tolok ukur pengetahuan dan sebagainya). Termasuk di dalamnya adalah soal kapasitas manusia untuk mengetahui.¹²⁶

Selama persoalan epistemologi belum tuntas, maka pembicaraan mengenai ontologi, etika, estetika dan sebagainya tidak akan bernilai. Bila sumber pengetahuan tidak diterima atau diragukan misalnya, maka tidak ada apapun yang bisa dibicarakan. Bila kapasitas manusia untuk mengetahui masih dipersoalkan (diragukan atau ditolak) maka tidak ada yang tersisa untuk kita bicarakan, karena selalu berakhir pada keragu-raguan atau penegasian. Dengan demikian, epistemologi menjadi sangat penting dalam menyuplai dan mewadahi segala pengetahuan manusia sehingga "manusia mengetahui realitas" menjadi mungkin dipahami dan dijelaskan. Bahkan tidak sebatas mungkin, melainkan suatu keharusan dan memang demikian halnya bahwa manusia bisa mengetahui realitas.

Muhammad Taqi Mishbah Yazdi menggunakan istilah '*ilmu al-ma'rifah*' sebagai terjemah dari epistemologi. Epistemologi adalah istilah Yunani yang tersusun dari dua kata, *epsteme* yang berarti pengetahuan dan *logos* yang berarti teori atau ilmu. Sehingga didapati sebuah pengertian bahwa epistemologi merupakan kajian atas pengetahuan atau teori pengetahuan (*theory of knowledge*).

Episteme kemudian diterjemahkan menjadi '*ma'rifah*' (pengetahuan/pengenalan/kesadaran) dan '*logos*' sebagai '*ilmu*' (ilmu), dengan 'pengetahuan' sebagai objek *matter*-nya, dan ditinjau dari sisi sumber-sumber, metode, jenis-jenis, standar atau tolak ukur validasi

¹²⁶Mohsen Gharaviyan, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 56-58.

atau objektifikasi sebagai objek *forma*-nya. Bidang kajian inilah yang dimaksud epistemologi atau *ilmu al-ma'rifah*.¹²⁷

Pengetahuan (*ma'rifah*) sebagai *object matter* epistemologi adalah pengetahuan dalam arti umum atau secara umum. Inilah yang menjadi poros epistemologi. Muhammad Taqi mishbah Yazdi mensinonimkan *ilmu* dan *ma'rifah* karena keduanya hanya berbeda secara sebutan atau istilah (*'ibarah*) tapi memiliki pengertian yang satu atau sama. Keduanya adalah istilah dari 'kehadiran sesuatu (baik itu secara utuh atau *forma* partikularnya saja, yakni sebagian, ataupun konsep universalnya semata (hanya sebatas konsep universalnya) pada *maujūd -mujarrad* (eksisistensi non-materi).¹²⁸ Dengan kata lain, prinsip dasar pengetahuan adalah 'kehadiran' (atau istilah sederhana terdapatnya, terwujudnya, ditemukannya, terbentuknya, terperolehnya).

1. Pembagian Pengetahuan

Segala pengetahuan yang hadir dan terdapat pada manusia bila ditinjau dari sisi cara pemerolehannya dan cara ilmu itu eksis pada manusia, maka menurut Muhammad Taqi Mishbah Yazdi mengelompokkan menjadi dua pembagian. Dua jenis pengetahuan tersebut adalah *hudūri* dan *hushūli*. Standar atau tolak ukur pembagian ini adalah berdasarkan telaah terhadap terdapatnya 'perantara' (*wāsithah*) atau tidak. Bila pengetahuan itu terdapat pada manusia dengan cara langsung tanpa perantara apapun, maka pengetahuan jenis ini disebut *hudūri*. Sebaliknya bila pengetahuan itu hadir pada manusia melalui perantara, maka pengetahuan jenis ini disebut *hushūli*.¹²⁹

a. Ilmu *Hudūri*

Ilmu atau pengetahuan pada prinsipnya adalah 'kehadiran objek' yang diketahui pada subjek yang mengetahui, mencakup

¹²⁷Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta'lim al-Falsafah*, jilid 1, hal. 142

¹²⁸Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta'lim al-Falsafah*, jilid 1, hal.140

¹²⁹Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta'lim al-Falsafah*, jilid 1, hal. 160

kehadiran secara utuh, kehadiran forma partikluarnya atau sebatas konsep universalnya. Adapun ilmu *hudūri* adalah kehadiran objek yang diketahui itu tanpa melalui perantara dan hadir secara langsung pada subjek. Berdasarkan pengertian ini, Taqi Mishbah Yazdi mengurai beberapa karakteristik serta *mishdāq* (acuan riil) dari konsep ilmu hudhuri tersebut. Adapun Karakteristik ilmu *hudūri*:

- 1) Karakteristik paling dasar dan pertama dari ilmu *hudūri* adalah tidak bergantung pada perantara (*apriori*). Dengan karakteristik ini, pengetahuan *hudūri* menjadi tidak membutuhkan pada pengalaman indrawi, tidak membutuhkan penalaran atau kognisi, dan tidak memerlukan konsepsi. Karakteristik ini menyebabkan istilah ‘korespondensi’ sebagaimana dipahami epistemologi Barat menjadi tidak relevan. Meski demikian, istilah korespondensi tetap relevan dalam ilmu *hudūri* tapi dalam makna baru.
- 2) Karakteristik selanjutnya adalah tidak memungkinkan untuk ditolak, dinegasi atau dibantah. Semakin ditolak, dinegasi atau dibantah maka akan semakin menguatkan eksistensi dan kebenaran ilmu *hudūri*. Dengan karakteristik ini, ilmu *hudūri* menjadi semacam basis atau pondasi yang memungkinkan segala macam ilmu berkembang dan dapat dipahami.
- 3) Karakteristik selanjutnya adalah tunggal dan utuh. Dengan karakteristik ini, ilmu *hudūri* menjadi tidak bisa diurai, tidak terkomposisi dan sederhana. Dalam domain ilmu *hudūri* ini terjadi ‘*wahdah*’ (kesatuan) eksistensial antara subjek yang mengetahui, objek yang diketahui dan ilmu itu sendiri. Pada dasarnya dalam ilmu *hudūri* tidak lagi mengenal istilah ‘subjek-predikat’ sebab keutuhannya dan kesatuannya.
- 4) Karakteristik selanjutnya adalah tidak punya kemungkinan keliru, salah dan sejenisnya. Sebab, istilah keliru atau salah hanya mungkin terjadi bila ada pemisah atau perantara antara subjek dengan objek yang diketahui, yang perlu pada

korespondensi. Sementara dalam ilmu *hudūri* tidak ada pemisah atau perantara (*wāsithah*).¹³⁰

- 5) Kehadiran objek yang diketahui pada ilmu *hudūri* adalah kehadiran secara utuh objek yang diketahui (*nafs al-syai'*) pada subjek mengetahui. Dengan demikian, pengetahuan *hudūri* ini memberikan kemungkinan bagi kehadiran sebagian forma partikular objek, atau sebatas konsepsi universalnya saja.

Adapun *mishdāq* dari ilmu *hudūri*, Muhammad Taqi Misbah Yazdi menyebutkan beberapa diantaranya adalah:¹³¹

- 1) Pengetahuan seseorang mengenai eksistensi dirinya yang biasa disimbolkan atau dibahasakan dengan 'aku'. Artinya, seseorang tidak perlu mempelajari berjilid-jilid buku, mengkonsepsikan 'aku'-nya, menalarnya untuk sampai pada pengetahuan 'aku'-nya. Akan menjadi sangat absurd bila seseorang baru mengetahui 'dirinya' ada dan mengetahui dirinya memiliki pengetahuan setelah belajar teori wujud dan setelah belajar epistemologi.
- 2) Pengetahuan seseorang tentang perasaan-perasaannya (kondisi psikologis). Misalnya perasaan senang, takut, suka, bahagia, sedih. Seseorang untuk mengetahui kondisi psikologis dirinya tidak perlu pada perantaraan konsepsi dan sebagainya. Akan menjadi sangat absurd bila seseorang baru mengetahui kondisi psikologis dirinya setelah kuliah di jurusan psikologi.
- 3) Pengetahuan seseorang tentang potensi-potensi dan daya-daya dirinya, seperti penglihatan, pendengaran, dan sebagainya (alat persepsinya). Artinya seseorang mengetahui bahwa dirinya bisa melihat, bergerak, mempersepsi, mengetahui, berpikir-bernalarnya, berkhayal, dan berbagai daya-potensi lainnya. Berdasarkan karakteristik ini, maka dimungkinkan seseorang berlogika tanpa sebelumnya mempelajari logika.

¹³⁰Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta'lim al-Falsafah*, jilid 1, hal. 163

¹³¹Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta'lim al-Falsafah*, jilid 1, hal. 161-162.

- 4) Pengetahuan seseorang tentang ‘pengetahuannya’ yakni segala pengetahuan, konsepsi, pemahaman-pemahamannya yang hadir pada dirinya.

Jadi dapat dikatakan bahwa misdaq dari ilmu *hudūri* selalu mencangkup segala pengetahuan, konsepsi bahkan pemahaman yang hadir dalam diri subjek termaksud pengetahuan tentang diri, perasaan dan potensi yang telah sebutkan di atas. Lebih lanjut, ilmu *hudūri*, dapat mencapai jiwa akal manusia karena adanya realitas objek itu sendiri.¹³² Adapun perbedaan tingkatan gradasi seseorang dalam dalam ilmu *hudūri* didasarkan pada tafsiran-tafsiran mental yang terkait dengannya.¹³³ Meskipun kita mengetahui diri kita secara *hudūri* dan pengetahuan kita hadir secara langsung, akan tetapi karena rendahnya kesadaran maka kita beranggapan bahwa hakikat dirinya adalah badannya dan gejala-gejala bendawi yang ada disekeliling kita. Namun apabila kita meningkatkan kesadaran kita, maka akan meningkat juga derajat pengetahuan *hudūri* dan menyempurnanya substansi diri, maka tidak akan ada lagi kekeliruan.

Namun walaupun pengetahuan *hudūri* ini hadir secara langsung dalam diri kita, ternyata terdapat keterbatasan untuk memahaminya. Ilmu *hudūri* tidak bisa dengan sendirinya menyelesaikan persoalan pengetahuan, ia butuh ‘pengungkapan’ atau ‘peng-hikayah-an’. Pengungkapan dan pembicaraan ‘ilmu’ adalah domain ilmu *hushūli*. Sebab pengungkapan tersebut selalu bergantung pada perantara seperti perantara konsepsi, afirmasi, bahasa, alat indera dan sebagainya, yang dikenal dalam epistemologi barat.

b. Ilmu *Hushūli*

Ilmu atau pengetahuan *hushūli* adalah pengetahuan dengan ciri khas memiliki perantara. Dengan demikian kehadiran objek yang diketahui pada subjek yang mengetahui adalah melalui perantara.

¹³²Lihat catatan Kaki Husein Thabatabai, *Bidayat Al-Hikmah*, hal. 357

¹³³Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam: Orientasi ke Filsafat Islam Kontemporer*, Diterjemahkan oleh Musa Kazhim, (Jakarta: Sadra Press, 2010), hal. 120

Artinya dalam ilmu *hushūli*, subjek dimungkinkan memiliki pengetahuan mengenai suatu objek berkat adanya perantara yang menghubungkan antara subjek dengan objek. Inilah ciri khas dari ilmu *hushūli*. Perantara yang menghubungkan subjek-objek itu adalah *shūrah-dzihniyyah* (gambaran pikiran) atau *mafhūm* (konsepsi).¹³⁴

Pengetahuan *hushūli* merupakan jenis pengetahuan yang terhubung dengan objek eksternal, karena itu ilmu ini sering disebut sebagai ‘pengetahuan dengan korespondensi’. Meski demikian, pengetahuan *hushūli* adalah jenis pengetahuan, maka selalu berdiri dan bergantung pada pondasi ‘kehadiran’.¹³⁵ Sebab, ilmu atau pengetahuan merupakan kehadiran objek yang diketahui pada subjek non materi. Ilmu *hushūli* adalah kehadiran objek yang diketahui dengan melalui perantara. Artinya eksisnya, terdapatnya atau *hudhūr*-nya ilmu *hushūli* pada subjek itu tidak secara langsung melainkan melalui perantara konsep atau forma objek eksternal yang diperoleh melalui alat indera.¹³⁶

Berikut ini adalah beberapa ciri umum ilmu *hushūli*:

- 1) Ilmu *hushūli* bergantung pada perantara yang menghubungkan antara subjek dengan objek.
- 2) Ilmu *hushūli*, karena bergantung pada perantara maka memberikan peluang penilaian benar-salah. Benar-salah dalam ilmu *hushūli* diukur berdasarkan kesesuaian antara pengetahuan (*idrāk*) yang hadir pada subjek dengan yang diketahui (*mudrok*). Bila berkorespondensi maka bernilai benar, bila tidak maka bernilai salah. Dengan demikian, ilmu *hushūli* memungkinkan ruang dialektika.
- 3) Ilmu *hushūli*, dalam strukturnya beroperasi melalui konsep-konsep yang berfungsi sebagai mediasi antara subjek dengan objek eksternal.

¹³⁴Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta’lim al-Falsafah*, jilid 1, hal. 160

¹³⁵Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbah Yazdi*, hal. 166

¹³⁶Mohsen Gharaviyan, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam: Penjelasa nuntuk Mendekati Analisis Teori Filsafat Islam*, hal. 61

Maka dapat dikatakan bahwa ilmu *hushūli* yakni ilmu yang terdapatnya pada subjek melalui perantara. Perantara itu berupa forma (bentuk sesuatu, gambaran mental mengenai realitas eksternal) atau disebut juga dengan *mafḥūm* (apa yang dipahami). Gambaran tersebut kemudian menghubungkan subjek dengan realitas eksternal. Pada umumnya, gambaran mental yang dimiliki oleh subjek inilah yang dinamai sebagai ilmu oleh para logikawan, yang menurut Muhammad Taqi Misbah Yazdi mereka telah membatasi dan menyempitkan makna ilmu, sebab pengertian itu telah mengeluarkan ilmu *hudūri* dari statusnya sebagai ilmu.¹³⁷ Gambaran mental (forma sesuatu atau *mafḥūm*) ini dinamai demikian karena ia seolah mendeskripsikan atau menyampaikan informasi objek eksternal seperti warna, rasa, bau, ukuran, bentuk dan kualitas-kualitas lainnya yang dimiliki oleh objek tersebut.

Keseluruhan bentuk ilmu *hushūli* yang terdapat pada subjek tidak keluar dari ketergantungannya terhadap bentuk atau gambaran mental yang subjek miliki. Dengan demikian, pengetahuan yang dimiliki oleh subjek terkait realitas eksternal hanyalah sebatas ‘gambaran atau deskripsi sesuatu’ yang eksis di luar. Jadi isi dari ilmu *hushūli* adalah konsep-konsep, pengertian-pengertian dan penilaian mental terkait objek eksternal (di luar atau selain subjek).

Muhammad Taqi Mishbah Yazdi selanjutnya mengklasifikasikan ilmu *hushūli* menjadi beberapa jenis dengan standar atau tolok ukur pembagian yang beragam. Pertama ilmu *hushūli* bila ditinjau dari sisi ‘ada atau tidaknya penilaian, maka terbagi menjadi dua, yaitu *tashawwur* dan *tashdīq*.¹³⁸ *Tashawwur* adalah gambaran mental atau konsepsi terkait realitas eksternal tanpa disertai penilaian. Misalnya, ketika anda berhadapan dengan gelas, anda melihatnya (warna, ukuran dan sebagainya)

¹³⁷Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta’līm al-Falsafah*, jilid 1, hal. 171

¹³⁸Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta’līm al-Falsafah*, jilid 1, h. 171-172

tanpa disertai dengan penilaian. Kemudian, bila anda melakukan penilaian terhadap gelas itu, misalnya ‘gelas itu milik saya’ atau ‘gelasku berukuran kecil dan memiliki motif bunga’, maka anda sedang melakukan *tashdīq*. *Tashdīq* adalah penilaian dalam bentuk penyusunan atau penggabungan konsep-konsep (*tashawwur*) di dalam pikiran dengan disertai penilaian. Konsep-konsep yang sudah tersusun dalam pikiran tersebut bila diungkap secara lisan akan menjadi kalimat atau proposisi yang mengandung subjek (*mawdhū*) predikat (*mahmūl*) dan penilaian (*al-hukmu*). Secara sederhana *tashawwur* adalah ‘unit-unit konsep’ dalam pikiran dan *tashdīq* adalah penggabungan unit-unit dengan disertai penilaian atau putusan (*al-hukmu*). Pada contoh *tashdīq* di atas yakni ‘gelas itu milik saya’ tersusun dari individu-individu konsep yaitu ‘gelas’, ‘itu’, ‘milik’, dan ‘saya’ yang masing-masing konsep tersebut memiliki makna yang berbeda, namun disatukan oleh pikiran melalui *tashdīq*, dengan struktur *tashdīq* yaitu subjek, predikat, relasi dan penilaian, hukum, putusan (akan kesatuan maknanya).¹³⁹ Demikianlah ilmu *hushūli* bila ditinjau dari sisi ada atau tidak ada penilaian terhadap forma atau konsep.

Sementara bila pengetahuan *hushūli*, yakni konsep-konsep (gambaran mental dalam pikiran ini) bila ditinjau dari sisi sumber atas asal-muasalnya, maka ia bersumber dari indera, khayal, dan wahm. Adapun bila ditinjau dari sisi cakupannya, maka pengetahuan *hushūli* terbagi menjadi partikular dan universal.¹⁴⁰ Ilmu *hushūli* yakni konsep-konsep yang terdapat pada pikiran, bila ditinjau dari sisi kebutuhannya terhadap penalaran adalah terbagi menjadi dua, yaitu *badīhī* (*a priori*) dan non *badīhī* atau nazhari (*a posteriori*). *Badīhī* adalah pengetahuan *hushūli* aksiomatis (*self-evident*). Artinya *badīhī* ini diperoleh tanpa melalui “proses inferensi” atau “deduksi” (*iktisâb* atau *nazhār*).

¹³⁹Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta’līm al-Falsafah*, jilid 1, h. 172

¹⁴⁰Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta’līm al-Falsafah*, jilid 1, h. 173

Sedangkan pengetahuan *hushūli-nazhāri* adalah pengetahuan representatif yang diperoleh melalui proses inferensi atau deduksi.

2. *Tashawwur* dan *Tashdīq*

Secara sederhana *tashawwur* dalam pengertian bahasa adalah penerimaan gambaran atau forma. Istilah *tashawwur* dalam pengertian ilmu logika memiliki kesamaan makna dengan ‘*idrak* dan ‘*ilmu*; yakni ‘kehadiran gambaran/forma sesuatu pada pikiran. *Tashawwur* dalam ilmu logika kemudian dibagi menjadi dua yakni *tashawwur* yang tidak diikuti oleh penilaian (hanya sebatas gambaran semata) dan *tashawwur* yang dibarengi dengan penilaian (gambaran plus penilaian). *Tashawwur* ‘murni inilah yang dimaksud dengan istilah ‘*tashawwur*’ dalam ilmu mantik, sementara *tashawwur* yang diikuti oleh penilaian disebut dengan istilah ‘*tashdīq*’. *Tashdīq* dalam pengertian bahasa adalah memberikan penilaian atau putusan. *Tashawwur* dan *tashdīq* adalah sama-sama berstatus sebagai ‘*tashawwur*’ (kehadiran atau mendapatkan gambaran/forma pada pikiran). Gambaran atau forma yang tidak diikuti oleh putusan-penilaian disebut diistilahkan dalam ilmu logika sebagai ‘*tashawwur*’ dan yang diikuti oleh ‘putusan-penilaian’ disebut sebagai *tashdīq*.¹⁴¹

Muhammad Taqi Misbah Yazdi membenarkan pengertian ‘*tashawwur-tashdīq*’ yang terdapat dalam ilmu logika. Hanya saja, bagi Muhammad Taqi Misbah Yazdi penyamaan ‘*tashawwur* dengan ilmu’ di atas merupakan suatu pembatasan terhadap ilmu. Sebab, pengertian tersebut telah mengeluarkan atau mengecualikan ilmu *hudūrī* dan hanya (secara tidak langsung) mengakui ilmu *hushūli* sebagai ilmu. Artinya, ahli logika telah menyempitkan makna ilmu sebatas ‘konsep atau *tashawwur*’ semata.¹⁴² *Tashawwur* menurut Muhammad Taqi Misbah Yazdi adalah ‘mendapatkan

¹⁴¹Muhamad Ridha Muzaffar, *al-Mantiq*, Beirut: Dar al-Ta’aruf, 2006, hal. 16-17

¹⁴²Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta’līm al-Falsafah*, jilid 1, hal. 171

gambaran atau forma'. Adapun *tashdīq* memiliki dua pengertian *pertama*, susunan atau struktur logis (*qadhiyah mantiqiyah*) yang setidaknya mengandung unsur subjek-predikat yang disertai dengan putusan atau penilaian mengenai kesatuan antara keduanya. *Kedua*, *tashdīq* bermakna putusan atau penilaian itu sendiri (semata). Kedua pengertian ini, bagi Muhammad Taqi Misbah yazdi memiliki konsekuensi tersendiri. Bila *tashdīq* dimaknai sebatas penilaian atau putusan semata, maka ini perkara sederhana. Tapi bila *tashdīq* dimaknai sebagai struktur atau susunan logis (*qadhiyah mantiqiyah*), maka konsekuensi kata susunan atau struktur adalah ia pasti memiliki bagian-bagian yang mengisi atau menyusunnya (*murokkab*).

Taqshdīq dalam arti *qadhiyah mantiqiyah* (proposisi logika) memiliki struktur atau susunan paling sederhana yang disebut dengan '*qadhiyah hamliyah*' (proposisi predikatif). *Qadhiyah hamliyah* memiliki rumus yang hanya tersusun dari 'subjek-predikat' (*maudhū* dan *mahmūl*) yang diperlukan dalam suatu pen-*tashdīq*-an (proses *tashdīq*). Selanjutnya rumus 'subjek-predikat' itu nanti dibubuhi oleh *mujabah* dan *salibah* (ya dan tidak, pemastian dan penegasian). Dengan kata lain hakikat dari *tashdīq* adalah '*al-hukmu*' (putusan atau penilaian) terhadap beragam konsep (*tashawwur*) yang terdapat dalam pikiran. *Tashdīq* akan menjadi tidak bernilai tanpa adanya putusan atau penilaian terkait hubungan antar 'subjek-predikat'. Adanya penilaian atau putusan menjadi pembeda antara 'proposisi logika' dengan yang bukan proposisi logika (menaruh dan menjejerkan secara serampangan beragam ide, gagasan, konsep/*tashawwur* tanpa berdiri di atas rumus logika).

a. *Tashawwur Juz'ī*

Seluruh konsep atau *tashawwur* ditinjau dari sisi keluasan cakupan yang direpresentasikannya, maka *tashawwur* dibagi menjadi dua, yakni konsep atau ide universal dan konsep atau ide partikular. Ide universal mencakup banyak individu dan ide

partikular hanya mencakup satu individu.¹⁴³ Misalnya, ide atau konsep ‘manusia’ dan ‘tumbuhan’ yang bisa diterapkan pada keseluruhan individu manusia dan tumbuhan, dan ide atau konsep ‘Socrates’ dan ‘Muhamad’ yang hanya diterapkan pada ‘Socrates’ dan ‘Muhamad’. Konsep ‘manusia’ dan ‘tumbuhan’ termasuk konsep kulli, Socrates dan Muhamad adalah konsep partikular. Selanjutnya, keseluruhan ide atau konsep (*tashawwur*) partikular tersebut ditinjau dari sisi sumbernya terbagi menjadi 3 yaitu; konsep-konsep indrawi (*tashawwur hissiyah*), konsep-konsep imajinatif (*tashawwur khayaliyah*), dan konsep-konsep estimatif (*tashawwur wahmy*).

Konsep-konsep indrawi adalah sekumpulan konsepsi dalam pikiran yang terperoleh atau muncul saat terjadinya interaksi alat indra dengan realitas material. Misalnya warna ‘putih’ kertas dan ‘hitam’ tulisannya, saat membaca tulisan ini. ‘Putih’ dan ‘hitam’ ini muncul saat terjadi interaksi organ mata dengan realitas material. ‘Putih’ dan ‘hitam’ ini pun akan hilang saat tidak lagi terjadi interaksi, misalnya kita mengalihkan pandangan kita ke arah yang lain.¹⁴⁴

Adapun konsep imajinatif adalah sekumpulan konsep dalam pikiran yang muncul setelah terjadinya interaksi pengalaman indrawi dengan dunia empiris, namun tidak tergantung pada interaksi tersebut. Misalnya, bayangan kita tentang ‘putih’ dan ‘hitam’ tadi meskipun kita tidak sedang melihat kertas tersebut. Sementara konsep estimatif (*wahmy* atau dugaan) merupakan sekumpulan ide atau konsep yang bersifat partikular (*tashawwur juz’ī*) dan terhubung dengan makna-makna partikular (makna *juz’ī*) tapi tidak memiliki kenyataan eksternal. Misalnya konsep atau ide ‘bahaya, manfaat, suka, cinta’ yang terkait dengan

¹⁴³Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta’līm al-Falsafah*, jilid 1, hal. 173

¹⁴⁴Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta’līm al-Falsafah*, jilid 1, hal. 173

makna-makna khusus. Ide atau konsep itu muncul dari ‘praduga’ yang tidak memiliki realitas, hanya sebatas persangkaan.¹⁴⁵

Muhammad Taqi Misbah yazdi membuat klasifikasi terkait konsep-konsep estimatif ini, supaya tidak terkecoh dengan. Bahwa konsep-konsep estimatif ini adalah duplikatif semu yang bersifat partikular misalnya, perasaan suka yang muncul saat bertemu lawan jenis, atau perasaan tertekan dan bahaya saat berhadapan dengan binatang buas, kemudian setelah aman atau tidak berhadapan langsung kita bisa mengenang atau mengingatnya, yakni mengingat ‘bahaya dan suka itu misalnya’ sebagai konsep atau pengertian khusus sesuai dengan yang pernah kita alami. Bahaya, suka dan cinta yang kita ingat (pernah kita rasakan atau alami) itulah yang dimaksud sebagai konsep atau ide estimatif, sementara pengalaman langsung perasaan itu sendiri bukan termasuk ide atau konsep estimatif (*tashawwur wahmy*), melainkan ilmu *hudūrī*.¹⁴⁶

Adapun konsep umum cinta, suka, bahaya, juga bukan termasuk ide estimatif yang khusus, melainkan termasuk dalam kategori konsep-konsep universal. Ciri utama konsep estimatif ini adalah terperoleh dengan cara pengingatan kembali sesuai dengan yang pernah di alami, kita konsepsikan (membentuk *tashawwurnya*) dan kita pakai dalam ruang percakapana saat menceritakannya. Itulah pembagian konsep-konsep partikular berdasarkan sumbernya.

b. *Tashawwur Kullī*

Konsep-konsep universal (*tashawwur Kullīyah*) memiliki istilah lain yaitu pengertian-pengertian umum (*mafahim Kullīyah*) dan *Ma'qulāt* (objek-objek rasional). Ide universal atau konsep universal merupakan sekumpulan konsep umum mencakup banyak individu. Misal, ide atau konsep ‘manusia’ dan ‘tumbuhan’ yang bisa diterapkan pada keseluruhan individu

¹⁴⁵Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta'lim al-Falsafah*, jilid 1, hal. 173-174

¹⁴⁶Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta'lim al-Falsafah*, jilid 1, hal.174

manusia dan tumbuhan. Konsep universal ini terbagi menjadi tiga jenis berdasarkan pada cara penggunaannya. *Pertama*, mafhūm mahawi atau *Ma'qulāt awwali* (konsep umum primer). *Kedua*, konsep umum sekunder-filosofis (*Ma'qulāt tsānī falsafī*). Sedangkan *ketiga*, konsep umum sekunder-logis (*Ma'qulāt tsānī Mantīqī*). Menurut Muhammad Taqi Misbah yazdi, Jika klarifikasi konsep-konsep umum ini tidak tuntas, maka akan terjadi banyak kekeliruan sebagaimana pernah terjadi dalam sejarah perkembangan filsafat terutama di Eropa seperti Hume, Immanuel Kant, Hegel dan sebagainya.¹⁴⁷

Muhammad Taqi Misbah yazdi menguraikan secara sederhana untuk memilah dan membedakan antara konsep umum (*Ma'qulāt*). Bahwa konsep-konsep umum (*awwali*, tsānī falsafī dan tsānī mantīqī) di atas secara garis besar bisa dipilah berdasarkan cara akal menerapkannya. Pertama suatu konsep umum bila memiliki predikasi (bisa dipredikatkan) pada kenyataan rill-eksternal dan sekaligus dalam pikiran, seperti konsep 'manusia' yang kita jadikan sebagai predikat pada pernyataan: saya manusia, kamu manusia, zaid manusia, Socrates manusia dan seterusnya (dalam pikiran dan kenyataan). Maka konsep umum dengan sifat demikian itu terkategori sebagai 'konsep umum primer' (*Ma'qulāt awwali*). '*uruduha khārijī watsiofiha khārijī*'. Kedua suatu konsep umum bila memiliki predikasi (bisa dipredikatkan dalam pikiran) dan disifatkan pada realitas eksternal, maka konsep demikian terkategori sebagai konsep sekunder-filosofis (*Ma'qulāt tsānī falsafī*). '*uruduha dzihnī wa ittisofuha khārijī*'. Sementara konsep sekunder-logis (*Ma'qulāt tsānī Mantīqī*) '*uruduha dzihnī wa ittisofuha dzihnī*'.¹⁴⁸

3. *Ma'qulāt*

¹⁴⁷Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta'lim al-Falsafah*, jilid 1, hal.174-175

¹⁴⁸Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta'lim al-Falsafah*, jilid 1, hal . 186

Ma'qulāt (intelligibles) memiliki nama lain yaitu *tashawwurāt Kullīyah* dan *mafāhim aqliyah*. Secara bahasa *Ma'qulāt* berarti objek-objek akal, yakni objek-objek yang dapat dipahami atau dijangkau oleh akal. Adapun *tashawwurāt Kullīyah* artinya sekumpulan konsep atau *tashawwur* yang bersifat universal, yakni konsep-konsep yang tidak dibatasi oleh ruang dan waktu, bersifat menyeluruh dan melingkupi. Sementara *mafāhim aqliyah* berarti pengertian-pengertian atau sesuatu yang dipahami dan bersifat rasional. Jadi ada akal sebagai subjek. Akal sebagai subjek memiliki objek (yang disebut dengan *ma'qūl*) yang ia bidangi, kelola dan ia gunakan. Objek-objek yang akal bidangi, kelola, yang akal pahami dan akal gunakan ini disebut dengan *Ma'qulāt, mafāhim aqliyah* atau *tashawwurāt al-Kullīyah* (yakni sekumpulan konsep yang bersifat universal). Konsep-konsep umum itulah yang dapat dipahami atau dijangkau serta dipakai oleh akal.¹⁴⁹

Sekumpulan konsep umum ini penting karena kita tidak bisa membicarakan ilmu apapun tanpa memanfaatkan konsep umum. Misalnya dalam ilmu-ilmu humaniora, kita tidak bisa membicarakan individu-individu manusia secara satu persatu, oleh karena itu kita mesti menggunakan satu konsep umum yang mewakili semua individu, yaitu konsep 'manusia'. konsep umum 'manusia' ini mencakup keseluruhan manusia dari dulu sampai seterusnya. Secara sederhana realitas itu tidak bisa dibahas secara parsial, melainkan harus dibahas secara universal yang mewakili semua individu. Sekumpulan konsep umum yang terdapat dalam pikiran terbagi menjadi dua jenis, *Ma'qulāt awwali* (sekumpulan objek atau konsep primer), *Ma'qulāt tsānī* (sekumpulan objek atau konsep skunder).

a. *Ma'qulāt awwali* (konsep primer)

Esensi atau *primary intelligibles (Ma'qulāt awwali)* yaitu konsep-konsep dasar seperti 'merah, putih, manusia, semut, kayu, meja, api, polpen, gelas, panas-dingin, matahari, bumi, bulan, pohon, senang, takut, sedih dan sebagainya. Semua konsep umum

¹⁴⁹Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta'līm al-Falsafah*, jilid 1, hal . 174

yang asasi ini bisa terjangkau (dipahami) akal manusia melalui hubungan secara langsung dengan realitas objektif segala sesuatu atau dengan kata lain melalui perantara alat indera (bila konsep itu berhubungan dengan realitas material-empirik) dan melalui indra batin (internal yakni syuhūd al-bathini, bila itu terkait dengan objek-objek perasaan).¹⁵⁰

Ketika terjadi hubungan antara subjek dengan objek, akal dengan segera mempersepsinya dengan konsep umum. karakteristik konsep-konsep dasar ini (*Ma'qulāt awwali*) dapat disandangkan atau dipredikatkan pada individu-individu objektif di realitas eksternal. Misalnya manusia yang bisa kita predikatkan pada Novi, Agus, dan seterusnya (dalam kalimat kita ucapkan 'Agus manusia', 'Novi manusia'). Konsep dasar ini terdapat pada pikiran tanpa melalui perbandingan dengan konsep-konsep yang lain. Karena ia diperoleh secara langsung melalui hubungan subjek dengan realitas objektif. Itulah sebabnya ia disebut sebagai konsep primer. Muhammad Taqi Mishbah Yazdi membuat standarisasi konsep primer bahwa konsep primer itu '*ittishafuha khārijī*' (penyifatan pikiran ke realitas eksternal) dan '*urūduha khārijī*' (sifat atau aksiden yang terkandung pada objek di luar itu memang demikian). Secara sederhana *ittishafuha khārijī* bisa dimaknai sebagai konsep-konsep yang bisa diterapkan atau dijadikan predikat pada individu-individu di luar. Sementara '*urūduha khārijī*' bisa dimaknai objek di luar itu memang demikian adanya. Jadi dapat dikatakan, konsep primer standarnya adalah '*ittishāf*' dan '*urūd*' sama-sama di luar.¹⁵¹

b. *Ma'qulāt tsānī*

Ma'qulāt tsānī atau konsep umum sekunder, dinamai demikian karena ia adalah konsep turunan atau gagasan turunan, yang muncul kemudian setelah konsep primer. *Ma'qulāt tsānī* ini adalah sekumpulan objek akal yakni konsep umum atau

¹⁵⁰Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta'līm al-Falsafah*, jilid 1, hal .187

¹⁵¹Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta'līm al-Falsafah*, jilid 1, hal .186

pengertian umum yang diperoleh setelah melakukan perbandingan, antara konsep primer dengan kenyataan di luar atau dalam pikiran. Bila konsep sekunder itu adalah hasil dari perbandingan antara konsep primer dengan kenyataan di luar maka ia disebut konsep sekunder-filosofis. Bila konsep sekunder itu adalah hasil atau turunan dari perbandingan antara konsep primer dengan kenyataan, dalam pikiran maka disebut dengan konsep sekunder-logis.

1) *Ma'qulāt tsānī falsafī*

Konsep sekunder filsafat adalah sekumpulan gagasan atau konsep yang terperoleh melalui adanya perbandingan antara konsep primer pada pikiran dengan kenyataan di luar. Dengan kata lain konsep umum sekunder adalah turunan dari konsep umum primer setelah dilakukan perbandingan pada kenyataan di luar. Misalnya kita sudah memiliki konsep primer 'api' dan 'panas' yang kita peroleh melalui interaksi langsung dengan api di luar, lalu kita perhatikan antara api dan panas pada kenyataan di luar selalu bersama, yakni dimana ada api di sana ada panas. Setelah melakukan pendalaman ternyata panasnya api itu bergantung pada adanya api. Lalu akal meemunculkan konsep baru yakni konsep 'sebab' dan konsep 'akibat' (kausalitas) yang berarti keberadaan salah satunya bergantung pada yang lain, dalam hal api dan panas, adanya panas bergantung pada adanya api. Sehingga 'api', akal predikatkan sebagai sebab bagi adanya 'panas' sebagai akibat. Api dan panas adalah konsep primer, sementara 'sebab' dan 'akibat' adalah konsep sekunder filsafat (turunan). *Ma'qulāt tsānī falsafī* memiliki beberapa ciri sebagai berikut:¹⁵²

1. Hanya bisa dipahami melalui analisis rasional dan ketika diterapkan pada objek-objek konkret ia dapat mengungkapkan aspek-aspek dari objek tersebut.

¹⁵²Muhsin Labin, *Pemikiran Filsafat Ayyatullah M.T Mishbah Yazdi: Studi atas Filsafat Pengetahuan*, hal. 134

2. Bukanlah entitas yang memiliki bentuk fisik, tetapi ada dalam realitas objek sebagai predikat yang tergantung pada objek yang dimilikinya.
3. Tidak dapat digolongkan sebagai entitas subjektif atau bentuk langsung bagi objek, dan tidak termasuk dalam kategori universal logis.
4. Tunduk pada hukum-hukum umum yang berlaku untuk objek, dan terkait dengan konsep eksistensi.
5. Tidak memiliki pengertian atau konsep parsial, melainkan hanya dapat dipahami melalui analisis menyeluruh.

Standarisasi yang dibuat oleh Muhammad Taqi Misbah Yazdi untuk konsep sekunder filsafat adalah *'ittishāfuha khārijī'* dan *'urūduha dzihnī'*.¹⁵³ *Ittishāfuha khārijī'* artinya pikiran mensifatkan konsepnya pada realitas eksternal yakni dengan memberikan predikat pada objek-objek eksternal (contoh api adalah *sebab*). Adapun sifat yang ia tempelkan pada realitas itu hanya eksis dalam pikiran. *Urūduha dzihnī'* artinya realitas objek yang terdapat pada akal itu tidak memiliki individu riil yang bisa ditunjuk di luar, bisa juga disebut dengan 'hanya eksis dalam pikiran. Misalnya 'api adalah sebab dan panas adalah akibat' yang bisa ditunjuk di luar hanyalah satu entitas riil yakni 'api (berikut panas yang ia bawa)' sementara 'sebab' dan 'akibat' hanyalah konsep umum yang terdapat dalam pikiran yang muncul setelah melakukan analisis terhadap kenyataan di luar. Menurut Muhammad Taqi Misbah Yazdi hampir semua konsep-konsep filsafat itu masuk dalam bagian kedua ini (konsep sekunder-filsafat).¹⁵⁴

Contoh lain misalnya 'satu'. Pertanyaannya adakah 'satu' itu di luar? Tidak, sebab satu hanya eksis dalam konsep yang kita peroleh setelah melalui perbandingan dengan *kasroh*

¹⁵³Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta'lim al-Falsafah*, jilid 1, hal. 187

¹⁵⁴Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta'lim al-Falsafah*, jilid 1, hal. 186

(yang banyak). Tapi, kalau saya ucapkan ‘satu polpen’ maka polpennya eksis di luar tapi satunya hanya dalam pikiran. Konsep sekunder filsafat cirinya adalah ‘satunya di mental dan satunya lagi ada di luar’, misalnya dalam proposisi “alam adalah akibat”. Alamnya eksis di luar sementara akibat eksis dalam *mind*. Demikian pula dengan konsep-konsep sekunder filsafat yang lain seperti potensial-aktual, sebab-akibat, wajib-mungkin dan setersunya. Semua konsep yang bersifat *sekunder filsafat* adalah ‘hasil dari perbandingan’ dari konsep-konsep dengan kenyataan di luar.

Itthisāf yaitu *yattashifu bi al-mahmūl* (sifat atau penyifatan subjek dalam pikiran) dan ‘*urud* yaitu *yasymilu al-maudhū*’ (kandungan subjek). Seperti ‘polpen biru’. Polpennya dimana? Luar, birunya ada dimana? Luar. Itu maksudnya. *Secondary intelligibles* ini adalah satunya di mental dan satunya ada diluar atau hubungan yang diluar dengan yang di dalam. Misalnya “alam adalah akibat”.

2). *Ma’qulāt tsānī Mantīqī*

Konsep umum sekunder logika atau *secondary logical intelligibles* merupakan sekumpulan konsep universal sekunder yang subjek dan predikatnya eksis di dalam pikiran. Contohnya adalah “proposisi positif” (proposisi ada dimana? Konsep positif itu ada dimana? Konsep, apakah ia ada di realitas eksternal? Tidak ada). Artinya konsep umum sekunder logika hanya bisa menjadi predikat terhadap subjek-subjek yang eksisnya dalam pikiran atau konsep mental mempredikasi konsep mental. Keseluruhan istilah-istilah mantiq berdiri di atas fondasi konsep sekunder logika.¹⁵⁵ Misalnya, konsep, definisi, fashl atau differentia, jenis, klasifikasi, proposisi, prediksi, positif-negatif, tasawur, tashdiq dan setersunya. Muhammad Taqi Misbah Yazdi membuat standarisasi untuk konsep umum sekunder ini yakni ‘*urūduha dzihnī*’ dan *ittishāfuha dzihnī*. *Urūduha dzihnī*’

¹⁵⁵MuhsinLabib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. MishbahYazdi: Filosof Iran Kontemporer*, hal. 133

yakni keadaan ekistensialnya hanya dalam pikiran (tidak ada memiliki individu di luar pikiran), dan *ittishāfuha dzihnī* (penyifatan atau predikasi menjadikannya sebagai predikat pada objek-objek yang eksisnya di dalam *dzihnī* atau tidak ada di luar).¹⁵⁶

Konsep harus ada di *dzihnī*. Kalau kita katakan ‘konsep tertentu (partikular)’ artinya sesuatu itu sudah di mental. Bukan diluar, yang diluar adalah individu. Jika demikian, apakah ada konsep partikular? Apakah semua konsep itu universal? Semua konsep adalah universal. Tidak ada partikular di dalam konsep. Penamaan partikular di sini adalah *majazi*, bukan real, karena semua konsep itu universal. Semua konsep universal akan disebut atau dinamai (sebatas nama) partikular bila dilakukan perbandingan. Konsep universal adalah konsep yang bisa dipredikasikan pada semuanya. Kalau partikular hanya satu. Jadi adakah konsep partikular? Lalu bagaimana dengan konsep “matahari” atau konsep “Tuhan”? Memang di dalam konsep bisa banyak, tapi di luar konsep tidak bisa, seperti matahari, misalnya di dalam konsep matahari itu bisa lebih dari satu, tetapi di luar (realitas eksternal) hanya ada satu *mishdāqnya*. Jadi hal seperti itu hanya bisa terjadi dalam ‘konsep’. Kalau bukan secara real, ya paling tidak berdasarkan asumsi.

Konsep partikular itu relatif. Seperti kita bandingkan konsep hewan dan konsep manusia. Mana yang lebih universal? Hewan, hewan lebih universal dari manusia dan manusia kita sebuat partikular. Tapi sekarang mana universal ‘manusia’ dengan ‘andi, ahmad, adam, idris’ dan seterusnya? Maka ‘manusia menjadi konsep universal dan andi, ahmad adalah partikular. Jadi partikular itu adalah muncul jika ada perbandingan. Jika kita mengatakan “gelas ini” maka itu sudah bukan universal lagi, tapi sudah tertentu (khusus/partikular).

¹⁵⁶Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta’līm al-Falsafah*, jilid 1, hal. 193

Jadi kalau individu-individu diluar adalah partikular, tapi kalau dalam konsep adalah universal.

B. Kemampuan Manusia Mengetahui

Manusia dapat mengetahui realitas. Manusia mengetahui adalah *badīhī*, dan pengetahuan manusia selalu berisi objek. Dalam konteks pengetahuan *hudūrī*, manusia mengetahui realitas itu tidak bisa dibantah atau ditolak. Sebab ilmu *hudūrī* tidak memberi kemungkinan benar-salah. Kemungkinan benar atau salah hanya terjadi pada ranah ilmu *hushūli* (pengetahuan berperantara konsep). Kebenaran pengetahuan dalam ilmu *hushūli* dengan demikian bergantung pada kesesuaian antara konsep yang diketahui oleh subjek dengan realitas objek eksternal (*mishdāq*). Meskipun demikian, penilaian benar-salah dalam ilmu *hushūli* tetap berdiri di atas ilmu *hudūrī*.¹⁵⁷

Menurut Muhammad Taqi Misbah Yazdi dalam pengetahuan mengenai realitas eksternal yang hadir melalui ilmu *hushūli* tersebut dapat ditentukan nilai kebenarannya dengan cara menganalisis bentuk pemahaman yang terdapat dalam pikiran atau jenis konsep tentang realitas eksternal dan *mishdāq*-nya atau objek yang diacu. Dengan demikian, penilaian tersebut akan mendapat respon langsung.¹⁵⁸ Artinya nilai kebenaran pada ilmu *hushūli* mesti dikembalikan pada ilmu *hudūrī*. Sebab, dalam setiap proses perolehan ilmu *hushūli* selalu dihadiri oleh ilmu *hudūrī*.

Adapun struktur pengembalian kebenaran nilai suatu pengetahuan *hushūli* kepada *hudūrī* adalah suatu konsep ataupun proposisi dinilai berdasarkan logika, logika berdiri di atas prinsip-prinsip *badīhī*, prinsip-prinsip *badīhī* berdiri di atas ilmu *hudūrī*.¹⁵⁹ Bila proposisi itu terkait realitas eksternal-empiris, maka dikembalikan pada *mishdāq*-nya, bila tidak terkait dengan realitas eksternal empiris, maka

¹⁵⁷Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta'lim al-Falsafah*, jilid 1, hal. 233-234

¹⁵⁸Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbah Yazdi: Filosof Iran Kontemporer*. hal. 172

¹⁵⁹Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbah Yazdi: Filosof Iran Kontemporer*. hal. 174

dikembalikan pada nafs al-amr.¹⁶⁰ Kebenaran pengetahuan *hushūli* sekali lagi berdiri dan berakhir di atas prinsip kehadiran (ilmu *hudūrī*). Tapi ilmu *hushūli* sebelum dikembalikan pada ilmu *hudūrī*, konsep-konsep tersebut dinilai berdasarkan logika, di dalam logika segala konsep-konsep *hushūli* di urai dan disaring sampai pada titik *badīhī* (proposisi aksiomatis). Proposisi aksiomatis nanti memiliki dua bagian yakni aksiomatis primer (*badīhiyyāt awwaliyat*) dan aksiomatis sekunder (*badīhiyyāt tasawiatah*). Jenis-jenis *badīhiyyāt* sekunder ada musyahadah (penyaksian) terhadap objek eksternal (di luar subjek) melalui pengalaman indrawi, tajribat (eksperimen) dengan bantuan indera dan pengulangan uji coba, mutawatirat (informasi valid yang sulit ditolak kebenarannya) seperti ‘di Madinah ada masjid nabawi’. Hadisyat (konsep-konsep yang berisifat instingtif), dan terakhir fitriyat (konsep atau pengetahuan yang dinilai hanya dalam premis itu sendiri, tanpa perlu merujuk kepada yang lain). Setelah itu semua akhirnya segala penilaian benar-salah pengetahuan *hushūli* itu berakhir pada *hudūrī*.¹⁶¹ Sebab *badīhi awwali* menurut Muhammad Misbah Yazdi bersumber dari ilmu *hudūrī*.¹⁶²

1. Peran Akal dan Indra dalam Ide

Bagi Taqi Misbah Yazdi akal dan indera memiliki peran penting dalam membentuk konsep, ide gagasan atau *tashawwur*. Secara sederhana gagasan epistemologi Muhammad Taqi Misbah Yazdi terkait dengan peran akal dan indera dalam pembentukan konsep atau *tashawwur* adalah akal sebagai agen aktif yang muncul darinya (sebagai sumber) konsep-konsep dan indera sebagai penyiap (*mu'idat*) dalam rangka kemunculan konsep-konsep rasional dan penerapannya. Muhammad Taqi Misbah Yazdi menyatakan terkait peran akal dan indera dalam pembentukan konsep.

“Bahwa suatu konsep jenis apapun itu selalu membutuhkan persepsi spesifik terlebih dahulu yang menjadi penyiap bagi

¹⁶⁰Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbah Yazdi: Filosof Iran Kontemporer*. hal. 175

¹⁶¹Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbah Yazdi: Filosof Iran Kontemporer*. hal. 184-187

¹⁶²Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta'lim al-Falsafah*, jilid 1, hal. 238

munculnya suatu konsep pada atau dari pikiran. Persepsi spesifik yang menjadi prasyarat munculnya konsep ini pada satu sisi (bersumber dari atau) merupakan persepsi indrawi (*idrāk hissi*), dan pada sisi lain (bersumber dari atau) merupakan ilmu *hudūrī* dan penyaksian internal. Atas dasar ini maka peran indera dalam kemunculan konsep-konsep universal adalah penyiap (prasyarat abstraksi) bagi gambaran, konsepsi, atau ide-ide primer. Adapun akal memegang peran utama dalam memformasi (membentuk, membangun atau memunculkan serta menata) keseluruhan konsep universal (mencakup universal primer dan sekunder).¹⁶³

Dengan demikian, maka persepsi inderawi dan persepsi internal (penyaksian internal atau ilmu *hudūrī*) pada dasarnya tidak memiliki peran sama sekali dalam membentuk suatu konsep, ide atau gagasan. Kedua persepsi partikular tersebut hanya sebagai *mu'iddat* (penyiap) bagi akal dalam melahirkan dan menerapkan (meng-ittishaf-kan) konsep-konsepnya. Artinya konsep apapun itu semuanya adalah bentukan akal, sebab yang memiliki peran dalam membentuk suatu konsep hanyalah akal. Hanya saja akal tidak bisa membentuk konsep-konsepnya tanpa persyaratan atau didahului oleh persepsi spesifik. Akal juga tidak bisa menerapkan konsep-konsepnya tanpa persyaratan spesifik tersebut. Misalnya konsep 'sebab, akibat, kecukupan, kaya, miskin, benar, adil, merdeka, banjir, manusia, pohon, hewan dan seterusnya. Konsep-konsep tersebut tidak muncul dari persepsi indrawi.

Bila konsep tersebut muncul dari persepsi indrawi, maka pertanyaannya adalah pernahkan anda melihat dan menyentuh kaya, sebab, banjir atau konsep-konsep tersebut? Apa yang mata lihat dan kulit sentuh hanyalah air (terkait banjir), individu-individu manusia, kertas bergambar, dan individu-individu lainnya. Konsep-konsep tersebut juga tidak muncul dari pengetahuan huduri dan penyaksian internal seseorang, sebab pengetahuan *hudūrī* juga statusnya sama seperti pengetahuan indrawi, hanya menyediakan konsep primer. Apa yang diakses oleh pengetahuan *hudūrī* atau penyaksian internal

¹⁶³Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta'lim al-Falsafah*, jilid 1, hal. 215

hanyalah kesadaran dirinya (mencakup keadaan dan perbuatan dirinya) dan kesadaran dirinya terhadap eksistensi di luar dirinya. Konsep-konsep itu lahir atau muncul berkat adanya perbandingan rasional dengan memperhatikan relasi antara berbagai data primer yang didapatkan melalui indera dan intuisi terkait realitas eksternal.

Persepsi indrawi itu terbatas oleh 'hanya saat' terhubung dengan realitas eksternal. Bila terputus, maka tidak lagi disebut persepsi indrawi, melainkan sudah menjadi ranah persepsi imajinatif (bila kita membayangkannya). Di saat yang sama ternyata, persepsi indrawi dan imajinatif yang terbatas dan spesifik itu selalu dihadapi oleh konsep universal misal konsep 'merah, hijau, warna dll, saat kita mempersepsi objek. Pada sisi lain, ternyata kita tidak bisa memiliki persepsi tentang merah, hijau, apalagi konsep yang lebih tinggi misalnya warna, tanpa menyaksikan langsung. Secara sederhana seseorang tidak bisa memiliki konsep universal tentang merah, putih, hijau dan warna, tanpa melalui penyaksian empiris terhadap objek tertentu (partikular). Pinsip ini badihi sebab akal menetapkan bahwa '*man faqoda hissan faqoda 'ilman'* (orang yang kehilangan indera, maka dia kehilangan pengetahuan).¹⁶⁴

Maka dapat dikatakan bahwa orang tersebut tidak akan memiliki pengetahuan-pengetahuan mengenai objek-objek yang datang melalui jalan inderawi, atau bagaimana mungkin ia akan memiliki konsep universal tentang warna bila seseorang itu buta? Hal yang sama berlaku pada pengalaman internal (jadi tidak sebatas pengalaman empiris-eksternal). Bila seseorang tidak memiliki perasaan, maka dia tidak akan pernah bisa mengabstraksi suatu perasaan. Misalnya perasaan seseorang yang sedang jatuh cinta yang tidak akan pernah dipresepsi seseorang yang tidak merasakan cinta. Semua pengalaman empiris eksternal maupun internal hanya menyiapkan bahan-bahan spesifik semata (untuk diabstraksi dan dipredikasi).

¹⁶⁴Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta'lim al-Falsafah*, jilid 1, hal. 219

2. Peran akal dan Indra dalam Afiriasi

Setiap *tashdīq yaqīnī* (penilaian objektif) tidak dihasilkan oleh pengalaman, sebab dibalik itu semua terdapat premis-premis pasti yang tidak bergantung pada pengalaman empiris dan eksperimen. Seperti premis-premis *badhī* yang menjadi asas segala ilmu empiris. Akal mampu men- *tashdīq* (menilai dan memutuskan) tanpa perlu pada pengalaman indrawi. Artinya, akal sudah memiliki seperangkan role atau struktur tersendiri yang aktif, meskipun nanti unit-unit yang mengisi struktur itu terkait dengan pengalaman (seperti konsep-konsep primer), tapi dalam membuat putusan (*tashdīq*) akal sama sekali independen.¹⁶⁵

C. Hubungan Epistemologi dan Ontologi

Muhammad Taqi Misbah Yazdi membagi pengkajian ilmu pada dua domain, yaitu domain epistemologi dan domain ontologi. Ilmu dalam domain epistemologi membicarakan ilmu dari sisi hal-ihwal yang mengitari ilmu atau mengkaji aksiden esensial ilmu. Secara sederhana domain epistemologi mengupas maksud dari makna ‘manusia mengetahui’. Pertanyaan dasar yang dijawab dalam kajian epistemologi adalah ‘bagaimana manusia mengetahui?’. Sementara dalam domain ontologi Muhammad Taqi Misbah Yazdi menyoal pengetahuan manusia dari sisi hakikat keberadaan ilmu itu sendiri (wujudnya). Pertanyaan dasar yang dijawab oleh ontologi adalah ‘apa hakikat ilmu?’. Ilmu dalam epistemologi berakhir pada ‘mengetahui tahu’ sementara ilmu dalam ontologi berakhir pada ‘mengetahui ada’. Perlu diingat bahwa ‘mengetahui atau tahu’ selalu meniscayakan adanya ‘objek yang diketahui’. Artinya tahu, mengetahui dan diketahui merupakan satu kesatuan.

Epistemologi membicarakan tatanan atau struktur pengetahuan, sementara ontologi mengkaji ‘tatanan realitas’. Pengetahuan selalu terhubung dengan realitas objek yang diketahui. Artinya antara struktur yang menata pengetahuan memiliki hubungan erat dengan struktur yang menata realitas. Dengan demikian, menafikan salah satunya misalnya menolak pengetahuan dan hanya mengakui realitas objek (sehingga realitas tak tersentuh oleh pengetahuan) atau menolak realitas objek dan hanya mengakui pengetahuan (subjektif ekstrem dan

¹⁶⁵Mohsen Gharaviyan, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam: Penjelasan untuk Mendekati Analisis Teori Filsafat Islam*, hal. 75-76

relatifisme-shopis) akan berdampak fatal dan absurd, karena selalu berakhir pada ketidakjelasan, keraguan dan penolakan. Artinya menolak salah satunya berarti menolak keduanya. Sebab bagi Muhammad Taqi Misbah Yazdi dan secara umum neo Sadrian bahwa antara ‘pengetahuan’ dengan ‘wujud’ atau antara episteme dengan ontos, tak mungkin terpisah. Bahkan struktur tertinggi dari ontologi (realitas) ditempati oleh ilmu (*maujūd* mujarad atau non materi, yang tak mengalami perubahan). Sementara *maujūd-maujūd* lain seperti benda-benda menempati struktur gradasi terendah dalam tatanan realitas.

1. Tingkatan-Tingkatan Realitas

Muhsin Labib, menyebutkan bahwa Muhammad Taqi Misbah Yazdi tidak membangun suatu konsep baru dalam ontologi. Ontologi Muhammad Taqi Misbah yazdi adalah seperti ontologi Mulla Shadra yang mengakui asholatul *al-wujūd*, *Tasykik al-wujūd* dan prinsip-prinsip ontologi Sadrian lainnya.¹⁶⁶ karena itu, dalam pembahasan ontologi (*ma'rifah al-wujūd*), Muhammad Taqi Misbah Yazdi memberikan pembelaan terhadap *Tasykik al-wujūd* Mulla Shadra. Konsep dasar *Tasykik al-wujūd* adalah terjadinya keragaman dalam wujud tunggal. Misal dari *Tasykik* adalah ‘buatlah satu buah garis’. Meskipun garis itu satu, tapi akan muncul perbedaan bila kita mengukurnya, sehingga panjang garis tersebut dengan ukuran cm akan menghasilkan angka berbeda bila menggunakan millimeter, dst, padahal garis itu satu. Contoh lain adalah cahaya meskipun cahaya itu tunggal namun tingkat cahayanya (intensitas cahaya) berbeda-beda. Pada mulanya model *Tasykik* ini hanya berlaku dalam tataran epistemic (keragaman itu hanya terjadi dalam pikiran) lalu Mulla Sadra membawa model itu dan menerapkannya dalam tataran realitas (ontologi).¹⁶⁷

Dengan demikian keragaman tidak hanya terjadi pada tataran konsepsi mengenai realitas (secara epistemic) melainkan juga berlaku secara rill pada realitas itu sendiri (ontos), demikian pula dengan kesatuan (*wahdah/keutuhannya*). Artinya, ada baik dalam tataran epistemic (sebagai objek pengetahuan) maupun ada dalam tataran ontologis itu tunggal dan bergradasi (terjadi korelasi-

¹⁶⁶Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbah Yazdi: Filosof Iran Kontemporer*, hal. 217

¹⁶⁷Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbah Yazdi: Filosof Iran Kontemporer*, hal. 216

korespondensi). Meskipun ada itu tunggal tapi intensitas ada pada masing-masing maujud berbeda-beda. Pada prinsipnya *Tasykik* ini tidak hanya terjadi pada tataran konsepsi (secara epistemic) melainkan berlaku secara rill (ontos). Prinsip inilah yang memberikan kesatuan (keutuhan) dan keragaman menjadi mungkin terpahami. Sehingga ‘ada’ yang menjadi predikat pada Tuhan (Tuhan ada) tidak bertentangan dengan ada yang menjadi predikat pada manusia (manusia ada). Namun intensitas ada pada Tuhan dengan ada pada manusia menjadikannya berbeda dan unik (tasyakhus). Demikian seterusnya berlaku pada *maujūd-maujūd* lain. Misalnya ‘ali manusia’ tidak bertentangan dengan ‘andi manusia’, yakni sama sekaligus berbeda. Penyebab terjadinya kesamaan tersebut adalah juga penyebab terjadinya perbedaan. Dalam hal ‘*wujūd*’, maka *wujūd* menjadi penyebab kesamaan dan sekaligus penyebab terjadinya perbedaan. Dalam kerangka ini keunikan dan ketunggalan (prinsip identitas) masing-masing maujud tidak lebur dan lenyap dalam kesamaan, dan kesamaan masing-masing maujud tidak mencegah keunikan dan ketunggalan pada masing-masing *maujūd*.

Gradasi pada *wujūd* juga berkorelasi dengan gradasi pada persepsi. Sebagaimana *wujūd* tunggal itu bergradasi, maka demikian ilmu dan persepsi juga tunggal sekaligus bergradasi sesuai relasinya dengan objek-objek rill. Ontologi (realitas yang dapat diketahui) dalam kaitannya dengan epistemologi (cara mengetahuinya) terbagi menjadi dua, yaitu *hudūrī* dan *hushūli*, dengan kehadiran sebagai prinsip utamanya.¹⁶⁸ Kehadiran objek secara langsung dan substantif (*ma’lum bi dzat*) diketahui subjek melalui ilmu *hudūrī* Sementara kehadiran langsung konsepsi tentang objek (*ma’lum bi al-aradh*) diketahui melalui ilmu *hushūli*.¹⁶⁹

Atas dasar itu, Muhammad Taqi Misbah Yazdi menyebutkan bahwa ‘*pengetahuan pada dasarnya selalu terhubung dengan maujūd (objek ril atau ontos) yang diketahui*.¹⁷⁰ *Maujūd* yang diketahui (objeknya) pertama-tama dan paling dasar adalah mengenai adanya (eksistensi objek/noumena), tanpa melalui

¹⁶⁸Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta’līm al-Falsafah*, jilid 1, hal. 213

¹⁶⁹Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbah Yazdi: Filosof Iran Kontemporer*, hal. 162-167

¹⁷⁰Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta’līm al-Falsafah*, jilid 1, hal. 213

perantara apapun baik itu konsepsi, analisis dan lain-lain. Pengetahuan asasi ini disebut dengan ilmu *hudūrī*. Ilmu *hudūrī* menjadi seolah tikar atau pondasi yang memberikan kemungkinan eksistensi bagi ragam konsep, gambaran, deskripsi, analisis dan seterusnya (ilmu *hushūli*). Setelah *hudūrī*, pertanyaan “apa itu?” (*māhiyah*) menjadi sah atau valid untuk diajukan. Tanpa *hudūrī*, maka apa yang bisa dikonsepsikan? Selanjutnya, adalah ilmu *hushūli* yakni pengetahuan melalui perantara konsepsi. Pengetahuan *hushūli* selalu terkait dengan realitas eksternal material. Subjek mengetahui realitas eksternal material dari sisi kulitnya (aksiden-aksidennya), setelah terlebih dahulu melalui proses *hudūrī* secara langsung.

BAB V
OBJEKTIVISME IMMANUEL KANT DAN MUHAMMAD
TAQI MISHBAH YAZDI

A. Kerangka Objektivisme Immanuel Kant

Sebelumnya telah dijelaskan bahwa penggunaan instrumen pengetahuan bagi Immanuel Kant, yaitu menggunakan akal dan indra dalam mengetahui yang kemudian dalam membentuk pengetahuan terdiri dari unsur sintesis dan *a priori*. Immanuel Kant dengan basis fenomenalisme telah menunjukkan bahwa subjek tidak mampu untuk mengetahui serta memahami objek (noumena). Immanuel Kant menganggap bahwa batas kemungkinan manusia untuk mengetahui hanya terbatas pada dunia fenomena. Yang mana apa yang ditampakan oleh objek bukanlah hakikat dari pengetahuan itu, melainkan representasi objek sesuai bentuk-bentuk pengetahuan *a priori* dalam diri subjek, serta manusia tidak dapat mengetahui hakikat dari objek atau kenyataan dari pengetahuan itu sendiri. Walaupun demikian konstruk pengetahuan Immanuel Kant, justru lebih maju jika dibandingkan dengan pemikiran sebelumnya, karena ia justru berusaha untuk menjelaskan faktor-faktor kemungkinan-kemungkinan subjek dalam mengetahui suatu objek direalitas eksternal.

1. Pengertian Objektivisme

Immanuel Kant selain dikenal sebagai kritikus, yang dalam hal ini berusaha untuk mengangkat pengetahuan-pengetahuan yang bersifat logis. Tetapi, ia memiliki kecenderungan kearah yang sifatnya objektivisme. Akan tetapi, objektivisme yang dimaksud di sini perlu peneliti uraikan terlebih dahulu apa yang dimaksud dengan objektivisme dan relevansinya dengan penelitian ini.

Objektivisme adalah paham bahwa manusia dapat memahami sesuatu sesuatu tanpa harus melibatkan representasi subjek. Dengan kata lain, sesuatu dianggap sebagai kebenaran sejati apabila terlepas dari pemikiran manusia, dan kebenaran itu bersifat independen yang terlepas dari pandang subjektif. Kebenaran itu berasal dari bukti

faktual dan kebenaran hanya bisa didasari dari pengalaman empiris.¹⁷¹ Maka dapat dikatakan objektivisme itu didasarkan pada keberadaan objeknya, sesuatu yang memiliki eksistensi yang benar-benar ada di realitas eksternal. Mislanya, kebenaran itu tidak bergantung pada asumsi individu, melainkan pada objektivitas fakta.

Objektivisme dalam epistemologi juga diartikan sebagai pandangan yang menganggap bahwa pengetahuan dapat dikatakan benar apabila pengetahuan tersebut didapatkan dari pengalaman indrawi.¹⁷² Bahwa dunia ini dapat kita ketahui dengan tidak bergantung pada sudut pandang subjek, melainkan dari penalaran objektif yang didasarkan atas evidensi faktual.

2. Kedudukan Objektivisme Immanuel Kant dan Muhammad Taqi Mishbah Yazdi

Sebelumnya telah dijelaskan mengenai definisi objektivisme, dengan anggapan Immanuel Kant mengenai epistemologinya, maka dapat kita katakan bahwa Immanuel Kant masuk dalam definisi objektivisme epistemologis, karena ia menganggap bahwa keabsahan suatu pengetahuan apabila pengetahuan tersebut dapat berkorespondensi dengan realitas eksternal. Memang dalam epistemologi Immanuel Kant tidak membahas mengenai objektivisme. Akan tetapi, pemikiran Immanuel Kant mengenai validitas pengetahuan mengarah pada objektivisme. Dalam artian, objektivisme yang dimaksud di sini bukan pengertian pada umumnya, melainkan ini implikasi dari pembahasan Immanuel Kant mengenai fenomena dan noumena. Immanuel Kant menggunakan istilah "*Ding an sich*" untuk merujuk pada objektivitas murni. *Ding an sich* adalah objek apa adanya, independen dari fitur-fitur dari setiap persepsi subjektif terhadapnya. Mulai dari asumsi bahwa kita hanya dapat memiliki pengetahuan tentang hal-hal sebagaimana yang muncul dalam pengalaman subjektif. Oleh karena itu, satu-satunya makna yang masuk akal untuk istilah "objektif" adalah

¹⁷¹Muliadi, *Filsafat Umum*, (Bandung: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020), hal. 88-89

¹⁷²Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), hal. 735

penilaian yang mendapat kesepakatan antar subjektif universal (*Intersubjektif*), atau bahkan hanya yang mendapat kesepakatan universal yang tidak dapat dihindari.¹⁷³ Kesepakatan intersubjektif ini didapatkan dari adanya subjek melihat fenomena-fenomena yang ada maka dapat juga dikatakan sebagai intersubjektif. Kita hanya dapat memiliki pengetahuan sejauh mana kita mengalami dan diproyeksikan kembali sesuai dengan bentuk-bentuk kategori yang ada dalam diri subjek. Akan tetapi, karena kategori-kategori ini merupakan kategori universal yang hadir dalam diri subjek yang berbeda-beda yang bersifat *a priori* dalam diri subjek, maka meskipun bagi Immanuel Kant kita tidak memiliki pengetahuan objektif tentang kenyataan itu sendiri akan tetapi kita memiliki pengalaman yang sama dan proyeksi tentang realitas sebagaimana itu ditampilkan dalam diri subjek yang berbeda-beda. Sehingga, kita mendapatkan pengetahuan yang objektif yang sama atau disebut dengan intersubjektifitas dalam fenomena.

Karena kenyataan itu sudah dipengaruhi oleh sesuatu yang ada di mental dan tidak sesuai dengan sesuatu yang ada di kenyataan, sehingga mengarah pada realitas yang sudah dicampuri oleh aspek-aspek subjektif (*intersubjektif*), jadi semuanya subjektif tapi karena semuanya sama kita sebut sebagai objektivitas.¹⁷⁴ Misalnya ketika semua subjek memiliki *a priori* yang sama dan bersentuhan dengan benda yang sama, dan karena terdapat keseragaman dan bersifat universal intersubjektif, maka kita sebut itu sebagai objektivitas, inilah objektivitas Immanuel Kant. Karena kita memiliki pengalaman objektif tentang sesuatu bukan karena tentang sesuatu itu melainkan karena sebagaimana terpresentasikan kepada kita tapi tidak semua orang mendapatkan representasi yang sama dalam benak. Karena kita mengalaminya dengan cara yang sama. Maka terjadi keseragaman universal, meskipun pengetahuan kita tentang

¹⁷³<https://iep.utm.edu/objectiv/#SH2a> diakses pada tanggal 16 Agustus 2016

¹⁷⁴Gertrudis Van de Vijver, *The Constraint Is the Possibility: A Dynamical Perspective on Kant's Theory of Objectivity*, https://www.researchgate.net/publication/289753667_The_Constraint_Is_the_Possibility_A_Dynamical_Perspective_on_Kant's_Theory_of_Objectivity, di akses pada 19 Agustus 2023

realitas bukan realitas sebagaimana adanya tetapi representasi, tapi representasi ini berlaku untuk semua orang dan berlaku secara universal. Makanya kita sebut sebagai objektivitas dalam pengertian objektivitas dalam *intersubjektivitas*.

Karena pengetahuan kita terdiri dari unsur sintesis dan *a priori*, pengetahuan kita selalu didahului oleh pengalaman, tapi kemudian berlaku secara universal. Bahwa ini berlaku secara universal maka ini merupakan konsep *a priori*. Jadi pada akhirnya pengetahuan yang selalu kita dapatkan dari sintesis selalu menjadi pengetahuan baru. Pengetahuan *a priori* juga harus ada, karena kalau tidak ada *apriori* kita tidak akan pernah mengetahui gambaran-gambaran yang ada. Karena daya *a priori* setiap orang berbeda, maka realitas pada setiap orang juga berbeda, dan diketahui oleh spesies yang berbeda juga gambarnya sudah pasti berbeda. Mislanya, antara perempuan dan laki-laki melihat makna kehidupan secara berbeda. Maka realitas yang diketahui pun berbeda dan bukan realitas sebagaimana adanya, melainkan realitas yang sudah digambarkan atau direpresentasikan kembali. Oleh karena itu, manusia tidak akan pernah mengetahui kenyataan pada dirinya, tapi realitas itu tergambar pada diri subjek, karena pengetahuan itu melibatkan persentuhan dengan realitas tapi disaat yang sama juga menggambarkan persentuhan itu dengan realitas melalui yang *a priori*, maka inilah mengapa Immanuel Kant menyebutkan pengetahuan manusia terdiri dari unsur sintesis dan *a priori*. Karena gambaran setiap subjek ini berbeda kemudian menjadi suatu konsep universal yang disepakati yang pada akhirnya bersifat objektif. Dari sinilah, objektivisme Immanuel Kant yang dimaksud peneliti.

Immanuel Kant terpengaruh skeptisisme David Hume kita tidak pernah mengetahui apapun terkait kenyataan pada dirinya atau objektif.¹⁷⁵ Kecuali, kita hanya mengetahui itu ada. kesepakatan *intersubjektif* tampaknya tidak hanya merupakan bukti terbaik, bahwa kita punya kebenaran objektif akan tetapi *intersubjektif* juga membangun pengetahuan objektif. Kita mulai dari mengandaikan

¹⁷⁵<https://iep.utm.edu/objectiv/#SH2a> diakses pada tanggal 16 Agustus 2016

kita dapat mengetahui sesuatu sejauh mana nampak pada subjektif, maka makna yang paling mungkin mengenai objektif adalah penilaian kesepakat subjektif yang bersifat universal.

Sedangkan dalam filsafat Islam khususnya Muhammad Taqi Mishbah Yazdi tidak sepaham dengan Immanuel Kant, karena baginya ketika kita mengetahui sesuatu bukan hanya berdasarkan representasi-representasi subjek melainkan realitas itu sendiri, bahwa objektivitas itu terkait dengan realitas itu sendiri bukan dipalingkan dari kenyataan. Yang kita ketahui merupakan kenyataan itu sendiri meskipun dalam batas-batasan keterbatasan subjek. Kita mengetahui kenyataan, meskipun dalam batas kenyataan kita tetapi hal tersebut merupakan objektivitas itu sendiri. Oleh karena itu, manusia dapat mengetahui realitas apa adanya, dan merupakan sesuatu yang *badīhī* serta pengetahuan manusia selalu berisi objektif.¹⁷⁶

Ketika mengetahui realitas kita bisa melihat dari sisi eksistensi dan kuintas. *Pertama*, kuintas dalam realitas. Merupakan *wujūd* sebagai sesuatu yang ditambahkan atau disandingkan pada kuintas dalam realitas dalam hal ini disebut sebagai *wujūd khārijī*. *Kedua*, kuintas dalam benak, bukan dalam realitas. Artinya, pengertian *wujūd* dalam benak bukanlah pengertian *wujūd* yang ada direalitas eksternal. Misalnya pengertian “kuda” yang berbeda dengan realitas eksternal berbeda dengan yang ada dimental yang mana hanya menyerupai dan mewakili beberapa karakteristiknya. Ini mirip dengan gambar kuda yang dilukis di dinding yang mewakili kuda yang ada direalitas eksternal.¹⁷⁷

Dengan adanya *wujūd dzihnī*, sekaligus menandakan bahwa akal kita bersifat aktif dan tidaklah pasif karena tidak terlepas dari aktivitas berpikir, sehingga pengetahuan yang ada di benak kita merupakan pengetahuan yang objektivitasnya tidak bisa ditemukan direalitas eksternal dan bersifat universal. Pandangan Muhammad Taqi Mishbah Yazdi seperti ini sejalan dengan Mulla Sadra yang

¹⁷⁶Lihat kembali pada bab IV mengenai kemampuan manusia mengetahui

¹⁷⁷Husein Tabatabai, *Bidayat Al-Hikmah*, (Qom: Intisharot Darul Fikr, 1387), hal. 45-46

beranggapan bahwa eksistensi (*wujūd*) memiliki tingkatan realitas yang berbeda-beda dan tidak hanya berada ruang lingkup realitas *wujūd* direalitas eksternal, tetapi bahkan konsep-konsep *wujūd* yang termaksud bentuk partikular dari *wujūd* yang disebut sebagai *wujūd dzihnī*,¹⁷⁸ inilah yang dimaksud dengan *wujūd dzihnī*.

Oleh karena itu, Walaupun objek antara *wujūd dzihnī* dan *wujūd khārijī* berbeda akan tetapi dalam kedudukannya sebagai kuintas objektivitasnya sama, Oleh karena itu, kita memiliki pengetahuan objektivitas terhadap realitas. Adanya penolakan terhadap *wujūd dzihnī*. Oleh sebab itu, pemahaman tentang realitas menggunakan instrumen pengetahuan apapun, tidak hanya bisa tunduk dan berhenti pada realitas konkrit atau abstrak saja, melainkan menerima dan mengakui bahwa ada realitas yang bersifat materi dan immateri.

Oleh sebab itu, Muhammad Taqi Mishbah Yazdi membagi pengetahuan menjadi ilmu *hudūrī* dan ilmu *hushūli*. Pengetahuan *hudūrī* terkait secara langsung dengan kehadiran eksistensial (*wujūd* atau noumenanya) objek pada subjek non-materi. Dengan kata lain subjek mengetahui noumena objek dengan ilmu *hudūrī*. Sementara pengetahuan *hushūli* terkait secara langsung dengan perantara (konsep atau gambaran deskriptif) objek yang diketahui. Dengan kata lain, subjek mengalami kehadiran forma (konsep) mengenai objek yang telah hadir dalam ilmu *hudūrī*. Kehadiran fenomena ini bisa tampak sesuai gradasi realitas objek tersebut. Bila objek tersebut adalah objek bendawi, maka fenomena yang hadir tidak akan terlepas dari lima alat indera. Bila objek tersebut adalah objek imajinasi, maka tidak akan terlepas dari persepsi imajinatif, dan bila objek tersebut adalah *aql* maka tidak akan terlpas dari persepsi akal. Kurang lebih demikianlah *nafsul amr* yakni mengemablikannya pada status ontologis objek itu sendiri, sebagai tolak ukur kebenaran ilmu *hushūli*¹⁷⁹

¹⁷⁸Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'alliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*, Diterjemahkan oleh Mustamin Al Mandary, (Jakarta: Sadra Press, 2017), hal. 129

¹⁷⁹Lihat kembali pada pembagian pengetahuan Muhammad Taqi Mishbah Yazdi pada bab IV mengenai Ilmu huduri dan ilmu husuli.

Oleh karena itu, struktur pengetahuan kita bukan hanya *hushūli* tapi *hudūrī* juga, karena konsep-konsep tersebut merupakan gambaran yang kita munculkan yang disimulasi persepsi kita dari kenyataan kita munculkan dalam diri kita, konsep yang kita munculkan apakah berkorepondensi dengan realitas eksternal atau tidak? Dalam ilmu *hudūrī* kita tidak perlu melihat apakah itu berkorespondensi atau tidak, karena objek tersebut hadir secara langsung dan objeknya tidak ada di realitas eksternal tapi *self objectivity*.

Lebih lanjut, Muhammad Taqi Mishbah Yazdi menjelaskan bahwa kesadaran kita terhadap keadaan-keadaan dalam diri kita merupakan pengetahuan yang langsung hadir dalam diri subjek. Manakala rasa cinta kita pada seseorang atau perasaan sesuatu yang merasuki diri, kita secara refleks mampu menyadari getaran-getaran tersebut tanpa perantara apapun. Oleh sebab itu, tidak mungkin ada orang yang meragukan atau menduga sesuatu tanpa menyadari keraguannya, dengan cara meragukan keberadaan keraguannya.¹⁸⁰ Begitupun juga dengan pengalaman-pengalaman yang dapat ditemui dalam diri manusia baik berupa mimpi, perasaan-perasaan terhadap sesuatu ataupun pengalaman-pengalaman yang bersifat mistik. Hal ini tentu dapat dibenarkan tanpa harus menggunakan cara pandang yang diutarakan oleh Immanuel Kant.

Selain itu, Muhammad Taqi mishbah Yazdi keberatan dengan argumentasi Immanuel Kant yang beranggapan bahwa apabila sesuatu yang ada dalam diri subjek memiliki kesesuaian antara objek yang ada di realitas eksternal maka hal tersebut merupakan suatu kontradiksi.¹⁸¹ Ada baiknya konformitas antara objek eksternal dan internal hendaknya tidak dipahami sebagai identitas eksistensial, melainkan sebagai hubungan korespondensi antara objek imanen

¹⁸⁰Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayyatullah M.T Mishbah Yazdi: Studi atas Filsafat Pengetahuan, Filsafat Wujud dan Filsafat Ketuhanan*, hal. 159

¹⁸¹Telah dijelaskan sebelumnya bahwa Immanuel Kant menganggap pengetahuan manusia hanya berhubungan dengan fenomena dan bukan realitas sebagaimana adanya. Epistemologi Kantian seperti ini meninggalkan suatu persoalan yang sulit untuk dipecahkan yaitu bagaimana hubungan dunia fenomena dan nomena dapat dijelaskan sedangkan keduanya tidak memiliki kolerasi satu sama lain.

dan objek transitif. Karena pengetahuan kita tidak bisa dihindarkan dari adanya dua pengertian objektivitas, yaitu objek imanen dan objek transitif. Dilain pihak, dalam konsepsi kita dalam ilmu huduri hanya terdapat satu objektivitas yaitu objek imanen.¹⁸²

Karena objektivitas tidak lain bersifat imanen dan esensial, maka arti objek subjek ini terwujudkan dalam tindakan mengetahui itu sendiri. sebaliknya objek transitif karena dia bersifat aksidental, maka bukanlah bagian dari inti esensial kesadaran dan pengetahuan manusia.¹⁸³ Dengan demikian, tidak ada alasan untuk mengingkari bahwa kita bisa mengetahui objektivitas pengetahuan atau realitas sebagaimana adanya.

Maka dari itu, yang kita ketahui itu bukan universal *intersubjektif* melainkan kenyataan itu sendiri. Pengetahuan yang kita ketahui itu merupakan pengetahuan apa adanya bukan representasi. Muhammad Taqi Mishbah Yazdi beranggapan bahwa realitas eksternal itu hanya menstimulasi kemudian akal kitalah menciptakan konsep. Persoalannya ketika akal kita menciptakan konsep apakah sama konsep tersebut dengan kenyataan? Bagi Muhammad Taqi Misbah Yazdi itu adalah sama, walaupun realitasnya berbeda akan tetapi sama dalam *māhiyah*. Yang jelas konsep yang muncul dalam benak kita merupakan kenyataan apa adanya bukan representasi yang dimaksud oleh Immanuel Kant.

Lalu bagaimana kita mengetahui keobjektifis pengetahuan, apakah harus didasarkan pada pengalaman atau non-pengalaman? Menurut hemat peneliti, nampaknya Immanuel Kant terlalu terburu-buru dalam mengafirmasi keabsahan suatu pengetahuan. Ada baiknya Immanuel Kant tidak perlu membatasi pengetahuan pada pengalaman semata, akan tetapi Immanuel Kant perlu berasumsi bahwa pengetahuan itu berada pada ruangnya masing-masing. Ketika berbicara pada ranah pengalaman, maka kita membutuhkan

¹⁸²Mehdi Hairi Yazdi, *The Prinsiples of Epistemology in Ismaic Philosophy: Knowledge by Presense*(New York: State University of New York Press, 1992), hal. 33

¹⁸³Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayyatullah M.T Mishbah Yazdi: Studi atas Filsafat Pengetahuan, Filsafat Wujud dan Filsafat Ketuhanan*, hal. 166

instrumen yang sifatnya dapat mempresepsi pengalaman. Dan ketika berbicara pada objek pengetahuan yang bersifat inmateri, maka ia membutuhkan instrumen yang inmateri. Artinya ini bukanlah dua hal yang bersifat bertentangan, melainkan berusaha menyelamatkan pengetahuan yang bersifat *a posteriori* semata.

B. Kritik Terhadap Syarat Terjadinya Pengetahuan Immanuel Kant

Seperti yang telah dijelaskan pada bab III bahwa Immanuel Kant menjadikan sintesis *a priori* sebagai standar validitas pengetahuan. Sesuatu dapat dikatakan pengetahuan yang benar apabila realitas eksternal berkoherensi dengan 12 kategori-kategori akal yang inheren dalam diri manusia. Bagi Immanuel Kant, terdapat dua bentuk pengetahuan murni dari pengetahuan yang bersifat intuisi yang bersifat *a priori* yaitu ruang dan waktu. Ruang dan waktu adalah sesuatu yang subjektif, artinya berada dalam diri subjek. Ruang dan waktu dapat diibaratkan seperti kaca mata yang tak bisa dipindah-pindahkan. Tanpa ruang dan waktu, kita tidak bisa membuat pengalaman kita menajdi masuk akal.¹⁸⁴ Menurutnya, ruang dan waktu tidak diperoleh dari pengalaman melainkan intuisi. Intuisi di sini diartikan sebagai pengetahuan langsung terhadap objek dan bersifat unik-partikular bertentangan dengan “konsep” yang relasinya dengan objek dimediasi oleh simbol yang sifatnya universal.¹⁸⁵

Akan tetapi, kedudukan ruang dan waktu dalam syarat kemungkinan pengetahuan Immanuel Kant sebagai pengetahuan *a priori* tidak bisa dijelaskan olehnya bagaimana dan dari mana datangnya syarat-syarat kemungkinan pengetahuan tersebut, ia hanya menganggapnya sebagai syarat untuk membuktikan dan mengenali apa yang datang dari realitas eksternal, artinya semuanya berada dalam forma indrawi. Jika semuanya berasal dari forma indrawi, berarti bukanlah forma. Hal ini dikarenakan indrawi tidak memiliki forma. Mengapa demikian? Kalau indrawi mempunyai forma, bagaimana misalnya dengan orang buta yang tidak

¹⁸⁴Sandhy Hardian Susanto Herho, *Critique of Pure Reason: Sebuah Pengantar*, hal. 14

¹⁸⁵Dony Gahril Adian, *Menyoal Objektivisme Pengetahuan: Dari David Hume Sampai Thomas Khun*, (Jakarta: TERAJU, 2002), hal. 60

bisa melihat dan merefleksikan berbagai macam warna seperti kuning, merah dan sebagainya, sedangkan ia hanya mempunyai pengetahuan *a priori* dalam dirinya yaitu warna hitam.

Kemudian terkait dengan persoalan ruang yang bersifat *a priori* dan sintetik artinya kalau ruang itu berada dalam diri subjek dan merupakan intuisi indrawi berarti ia juga mempunyai satu ruang dalam pengalaman indrawi. Kalau misalnya pengetahuan subjek itu harus didasarkan pada kehadiran pada suatu objek artinya meniscayakan adanya satu gambaran yang ada di luar dan dalam diri subjek, Hal ini dikarekakan harus berkorespondensi dengan realitas eksternal. Begitupun juga dengan waktu, yang dianggap Immanuel Kant sebagai sesuatu yang ada dalam diri subjek. Apabila waktu pada subjek, lalu bagaimana menjelaskan mengenai perubahan-perubahan yang terjadi dalam realitas eksternal dengan yang terjadi dalam diri subjek. Misalnya, ketika saya bermimpi yang dalam hal ini sudah pasti keadaan waktu yang ada dalam diri subjek berbeda dengan realitas eksternal. “Yang mana dalam mimpi saya menjadi tua sedangkan di realitas eksternal saya tidak mengalami penuaan dan masih terlihat muda”, jika demikian terdapat dua waktu. Maka dari sini dapat kita lihat kekeliruan Immanuel Kant, Bahwa sebenarnya ada waktu yang terjadi dalam diri subjek akan tetapi ia tidak dapat menjelaskannya.

Oleh karena itu, Bagi Muhammad Taqi Mishbah Yazdi ruang dan waktu merupakan sesuatu yang independen. Terkait pandangan ruang dan waktu Taqi Mishbah Yazdi tidak jauh berbeda dengan pendapat yang dikemukakan oleh Mulla Sadra. Beliau menjelaskan bahwa ruang yang hakiki adalah suatu objek yang ukuran volume cosmos sama dengan volume objek dengan ruang, yang mana termaksud ke dalamnya. Artinya bahwa, volume cosmos memberikan ruang bagi volume objek tersebut sehingga menciptakan ruang baginya, yang mana menempatkan volume cosmos membawahi volume objek. Sedangkan mengenai waktu terkait dengan gerak, berbeda dengan dengan Aristoteles yang menyatakan bahwa gerak terjadi pada kategori aksiden, sedangkan Mulla Sadra menganggap gerak itu masuk dalam

subtansi, gerak suatu benda tidak hanya terbatas pada aksiden-aksiden dan keadaan luarnya, tetapi meliputi subtansi.¹⁸⁶

Lebih lanjut, mengenai ruang dan waktu jika kaum empirisme menganggap bahwa ruang dan waktu itu “perpindahan” antara satu titik ke titik lainnya, sedangkan dalam Ibn Sina yang dalam hal ini juga sejalan dengan Muhammad Taqi Mishbah Yazdi yang menyakini bahwa ruang tidak lain merupakan kondisi jasmansi yang bergerak dalam gerak “perubahan”. Sedangkan waktu adalah sesuatu yang bersifat kuantitas atau disebutnya sebagai ukuran dari gerak, sehingga waktu sepenuhnya bergantung pada perubahan yang ada. Karena waktu bergantung pada gerak yang dalam hal ini merupakan subtansi, maka apabila tidak terjadi gerak, sudah tentu tidak ada yang namanya waktu.¹⁸⁷ Artinya bahwa waktu dan gerak memiliki hubungan yang subtansial bukan aksiden, yang kemudian menyangkal adanya hubungan antara waktu dan subjek. Dengan demikian ruang dan waktu merupakan sebuah gerak yang bersifat absolut dan tidak hanya terbatas pada hal-hal yang bersifat materi semata.

C. Objektivitas Pengetahuan Noumena

Dalam konsep esensial (*mafhum māhawi*) bahwa akal merupakan instrumen pengetahuan yang dapat mempresepsi berbagai macam objek pengetahuan yang bersifat universal. Akan tetapi, akal memiliki keterbatasan dalam mengabstraksikan suatu objek pengetahuan. Oleh karena itu, akal membutuhkan peran indra dan intuisi untuk mengetahui objek pengetahuan, seperti mata kita melihat meja biru, sehingga akal dapat membedakan dua konsep dari apa yang kita tangkap dari penglihatan, yaitu meja dan biru sebagai konsep universal dari realitas parsial, meja biru.

Dalam konsep logis yang merupakan bagian konsep universal berkaitan dengan proses afirmasi, proposisi, silogisme, dan induksi. Muhammad Taqi Mishbah Yazdi beranggapan bahwa konsepsi logis

¹⁸⁶Murtdha Muthahahri, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra*, (Bandung: Mizan, 2002), hal. 104

¹⁸⁷Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, Diterjemahkan oleh Munir A.Muin, hal. 125-126

hanya berkaitan dengan analisis akal tanpa melibatkan persepsi indrawi dan intuisi.¹⁸⁸ Menurut Taqi Mishbah Yazdi bahwa pengetahuan kita itu menggambarkan objektivitas, walaupun terdapat keterbatasan untuk memahaminya, lain halnya dengan Immanuel Kant yang beranggapan bahwa pengetahuan kita itu sudah merupakan representasi subjek setelah melihat objek eksternal. Lebih lanjut, bagi Immanuel Kant pengetahuan *a priori* kita itu sudah tertanam dalam diri subjek dan tidak ada kaitannya dengan realitas eksternal. Sedangkan Muhammad Taqi Mishbah Yazdi bahwa pengetahuan *a priori* kita ini merupakan pengetahuan yang objektif dan berhubungan dengan realitas eksternal. Seperti, konsep yang masuk dalam *Ma'qulāt tsānī falsafī*,¹⁸⁹ yang mana kita tidak menemukan objeknya di realitas eksternal akan tetapi ia menceritakan hubungan-hubungan antara satu konsep dengan konsep yang lain sehingga merupakan bagian dari objektivitas itu sendiri.

Selanjutnya, pendapat Taqi Mishbah Yazdi yang bertentangan dengan Immanuel Kant juga didukung oleh Mulla Sadra yang beranggapan bahwa kehadiran objek bukan berupa representasi yang ditangkap dari fenomena-fenomena, melainkan representasi tersebut didasarkan pada representasi yang bersifat eksistensial. Sebab, objek bukanlah sesuatu yang pada dirinya berbeda dengan subjek berdasarkan pada perolehan pengetahuan, melainkan serupa sebagai wujud itu sendiri. Untuk memahami pengetahuan, kita perlu mempertimbangkan bahwa objek mensyaratkan status *wujūd* baru bagi objek yang diketahui “*wujūd* bagi pengetahuan”. Ini memunculkan pertanyaan tentang sifat “*wujūd* mental” dan bagaimana hal itu berhubungan dengan objek yang kita kenal. Salah satu tahap awal dalam pemahaman ini adalah membuktikan bahwa ada sesuatu yang dikenal sebagai “*wujūd* mental” yang berbeda dari eksistensi objek sebenarnya. Pemikiran ini dapat diterjemahkan sebagai proses di mana pikiran kita, dalam pengalaman indera, tidak bisa secara langsung memahami objek materi yang ada di luar sana. Oleh karena itu, jiwa kita harus menciptakan representasi

¹⁸⁸Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Philosophical Instruction*, Diterjemahkan oleh Muhammad Legenhausen dan Azim Sarvdalir, hal. 127

¹⁸⁹Lihat bab IV mengenai ma'qulat

mental yang terkait dengan objek tersebut melalui prosesnya sendiri.¹⁹⁰ Jadi, jelaslah bahwa tampaknya Immanuel Kant tidak dapat membedakan antara konsep dan realitas, sehingga kesulitan inilah yang mengantarkannya pada paham skeptisisme.

Bagi Mulla Sadra adanya kekeliruan dalam memahami realitas adalah ketika kita tidak mampu membedakan antara konsep dan realitas, sehingga arah pembuktiannya bisa diarahkan pada wadah rasional (*nafs al-amr*). Apabila kita menyoroti pengetahuan dalam konteks dengan kaitannya dengan objeknya, maka ia masuk dalam *wujūd dzihni* (mental), sedangkan apabila kita memandang hakikat pengetahuan itu sendiri sebagai sebuah realitas objektif merupakan *wujūd khārijī*. Pengetahuan secara esensi (*Ma'lūm bil dzāt*) yakni terbayangnya *wujūd* mental suatu objek, sedangkan pengetahuan secara aksidental (*Ma'lūm bil ardh*) yakni pengetahuan tersebut hadir di luar pikiran subjek (*wujud khārijī*).¹⁹¹ Kedua pengetahuan ini dinyatakan demikian dalam ilmu *hushūli*, karena ilmu kita yang bersifat substansi adalah konsep yang ada dalam benak subjek, sedangkan entitas yang berada di luar diri subjek merupakan pengetahuan yang bersifat aksidental.¹⁹²

Eksistensi konseptual tak ubahnya bayangan atau pantulan dari eksistensi real objektif. Gambar di benak kita tentang Sulaiman, misalnya, adalah sesuatu yang ada secara konseptual setelah tidak lagi bertemu dan melihat sosok Salim, misalnya, yang ada secara realitas eksternal. Sesuatu entitas disebut mempunyai eksistensi objektif apabila keberadaannya bukanlah produk dari konsepsi dan sensasi manusia. Inilah eksistensi real dan sejati. Sudirman, yang sedang berdiri di ujung jalan sana, misalnya, ada secara objektif baik kita melihatnya maupun tidak. Eksistensi objektif inilah yang disebut dengan realitas, kenyataan. Sedangkan yang memiliki keberadaan objektif disebut dengan *maujūd* (entitas). Dengan kata lain, ada dua

¹⁹⁰Fazhlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hal. 287-288

¹⁹¹Sayyid Falah Al-Abidi, dkk, *Buku Saku Logika: Sebuah Daras Ringkas*, Diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan, (Jakarta: Sadra Press, 2018), hal. 13-14

¹⁹²Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, hal.

macam entitas atau *maujūd*, yaitu entitas subjektif yang berupa konsep (*dzihnī*) dan entitas objektif berupa realitas (*khārijī*). Artinya, objek bukanlah sesuatu yang tampak berupa perolehan indrawi, melainkan lebih daripada itu adalah sesuatu yang pada derajat tertinggi adalah bersifat immateri atau dalam bahasa Immanuel Kant dikenal sebagai noumena.

Adanya kekeliruan Immanuel Kant yang tidak bisa membedakan antara relitas dan konseptual tatkala ingin menyatukan akal yang bersifat immateri dengan objek materi yang berada di luar diri subjek. Pandangan seperti ini tentu saja tertolak karena dalam memperoleh pengetahuan manusia terkadang memerlukan satu bentuk penilaian (*tajzi'ah*) dan analisis (*tahlīl*). Pemilihan dan analisis merupakan aktivitas akal. Keduanya berfungsi untuk mengklasifikasikan objek-objek tertentu dalam kategori-kategori yang berbeda-beda dan menyusunnya dalam bentuk khusus.¹⁹³

Lebih lanjut, Ali Azgari Yazdi juga melontarkan kritik kepada Immanuel Kant mengenai objektivisme bahwa kita tidak bisa menggambarkan sesuatu yang tidak kita kenal melalui deskripsi eksistensial karena di balik fenomena, ada aspek-aspek yang tidak dapat kita ketahui (noumena). Pada intinya, pemahaman tentang hukum-hukum yang mengatur keberadaan aspek-aspek ini juga merupakan bentuk pengetahuan. Ini disebabkan karena konsep eksistensi adalah bagian dari cara kita memahami hal-hal yang terkait dengan aspek-aspek ini, dan pada dasarnya, pemahaman ini adalah cara kita menghubungkan fenomena dengan aspek-aspek noumena yang tidak dapat kita ketahui sepenuhnya. Ini mirip dengan cara kita menghubungkan subjek dan objek dalam pengetahuan. Secara keseluruhan, pengetahuan yang kita miliki berasal dari penyatuan subjek dan objek dalam dunia pengetahuan itu sendiri. Oleh karena itu, setiap entitas yang ada dalam dunia luar, yang telah kita pahami, pada

¹⁹³Murtdha Muthahari, *Teori Pengetahuan: Catatan Kritis atas Berbagai Isu Epistemologis*, Diterjemahkan Oleh Muhammad Jawad Bafaqih, hal. 27

kenyataannya merupakan entitas dalam kategori mental yang tidak memiliki keterkaitan langsung dengan dunia luar itu sendiri.¹⁹⁴

Pengetahuan yang kita miliki sebagian besar terbatas pada cara kita melihat objek-objek di dunia sebagai fenomena. Dalam hal ini, pengetahuan kita adalah hasil dari cara kita melihat, mengalami, dan menginterpretasikan dunia di sekitar kita melalui apa yang dapat kita amati dan pahami sebagai fenomena. Keraguan semacam ini tidak lain berasal dari asumsi bahwa realitas objektif eksternal setara dengan realitas material atau bendawi. Maka dari itu, untuk mengklarifikasi hal tersebut, Muhammad Taqi Mishbah Yazdi menekankan pada dua hal. Pertama, realitas tidak hanya terbatas pada hal-hal bendawi, tetapi juga mencakup realitas *mujarad*. Bahkan realitas *mujarad* ini cakupannya lebih luas dari pada realitas bendawi. Kedua, realitas yang menjadi kesesuaian seluruh proposisi tidaklah mesti bersifat indrawi, karena realitas ialah sesuatu yang melatarbelakangi dan berada dibalik kemunculan sebuah konsep.¹⁹⁵

Misalnya, hukum sebab akibat yang merupakan bagian dari ma'qulat tsani falsafi, kita memang tidak pernah menemukan secara empiris tentang sebab ataupun akibat tapi konsep ini menceritakan hubungan yang terjadi. Karena *Ma'qulāt tsānī falsafī* ini bukan hanya merupakan konsep yang dihasilkan dari representasi subjek, akan tetapi yang digambarkan itu adalah realitas dan itu bersifat objektif, yang didapatkan dari persentuhan kita dengan dunia luar dan akal kita mendapatkan konsep tersebut. Atau dalam konsep matematika seperti angka masuk dalam *Ma'qulāt tsānī falsafī*. Yang mana konsep jenis ini memiliki realitas eksternal independent, akan tetapi kita tidak dapat menngakapnya melalui pengindraan. Ia dapat diungkapkan dengan rasio manusia dengan landasan konsep primer (konsep yang diperoleh dari indrawi).

Pandangan Muhammad Taqi Mishbah Yazdi juga sependapat dengan Bagi Baqir Sadr bahwa kebenaran matematis tidak berarti kita

¹⁹⁴Ali Asgari Yazdi, *Sejarah Skeptisisme: Jatuh Bangun Paham Keraguan atas Kebenaran*, Diterjemahkan oleh Ali Zainal Abidin, hal. 203

¹⁹⁵Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Philosophical Instruction*, Diterjemahkan oleh Muhammad Legenhausen dan Azim Sarvdalir, hal. 157

menciptakana atau menghasilkan kebenaran itu dalam diri kita, melainkan pengetahuan itu seperti cermin. Jadi layaknya cermin yang menunjukkan eksistensi riil tentang bentuk yang terefleksi di dalamnya ketika berada di luar batas-batasnya. Begitupun juga dengan pengetahuan yang mengungkap sesuatu realitas yang berdiri sendiri. Sains dan matematis tidak lain kecuali refleksi-refleksi prinsip-prinsip dan kebenaran dalam pikiran manusia. Yang mana refleksi-refleksi prinsip-prinsip matematis itu adalah sesuatu yang alami dan niscaya, kebenarannya pasti secara esensial. Sehingga kebenaran matematis dapat diketahui bukan karena kita yang menciptakannya, melainkan karena kita merefleksikannya dalam ilmu pengetahuan yang niscaya.¹⁹⁶ Oleh karena itu, konsep-konsep matematis itu masuk dalam *Ma'qulāt tsānī*. Yang mana konsep jenis ini memang memiliki realitas eksternal independen, namun tidak dapat diungkapkan dengan pengalaman indrawi. tapi dapat diungkapkan dengan rasio manusia dengan landasan konsep primer (*Ma'qulāt awwali*).

Yang penting dalam pembahasan ini adalah mampu membedakan *Ma'qulāt awwali*, *Ma'qulāt tsānī falsafī* dan *Ma'qulāt tsānī Mantīqī*. Jika kita membedakannya maka pembahasan-pembahasan filosofis dapat dipahami dengan mudah. Karena banyak masalah-masalah muncul disebabkan tidak memperhatikan pembagian *Ma'qulāt-Ma'qulāt* ini. Banyak falasi, problem yang muncul karena lalai dalam pembahasan ini. Dalam *Ma'qulāt awwali* objeknya dapat kita lihat direalitas eksternal akan tetapi dalam *Ma'qulāt tsānī* objeknya ditangkap secara rasional dengan landasan konsep yang kita peroleh dari *Ma'qulāt awwali*. Oleh karena itu, noumena sebagai sesuatu yang bersifat immateri, bukanlah suatu hal yang mustahil untuk dipahami oleh subjek dan terjadi kesatuan secara eksistensial.

¹⁹⁶Muhammad Baqir Sadr, *Falsafah Tuna: Materi, Filsafat dan Tuhan dalam Filsafat Barat dan Rasionalisme Islam*, (Yogyakarta: RausyanFikr Institute, 2018), hal. 102

BAB VI KESIMPULAN

A. Kesimpulan

Pengertian objektivisme yang dimaksud di sini bukanlah objektivisme pada pengertian umumnya. Immanuel Kant tidak membahas mengenai objektivisme, akan tetapi validitas pengetahuan Immanuel Kant yang objektivisme. Terjadinya objektivisme dikarenakan adanya *intersubjektif*, yang mana realitas apa adanya bukanlah kenyataan akan tetapi sudah merupakan representasi-representasi dari berbagai subjek. Sehingga Immanuel Kant menyimpulkan bahwa yang kita ketahui itu bukanlah realitas yang sebenarnya, akan tetapi hanya berupa fenomena sejauh objek menampilkan dirinya pada subjek. Sedangkan dalam pemikiran Muhammad Taqi Mishbah Yazdi bahwa objektivitas itu terkait dengan realitas apa adanya, bukan dipalingkan dari kenyataan. Walaupun terbatas dalam mengetahui kenyataan itu sendiri, akan tetapi kita tetap mengetahui realitas tersebut. Misalnya, pada ilmu *hudūrī* objek hadir secara langsung pada diri subjek tanpa adanya pelantara, dan subjek mengetahui itu adalah sesuatu yang pasti dan benar adanya. Berbeda dengan yang terjadi pada ilmu *hushūli* yang mana untuk mengetahui objek pengetahuan harus melalui pelantara yaitu pengalaman empiris, akan tetapi walaupun melalui pelantara subjek tetap mengetahui hakikat dari objek tersebut.

Ketika kita mengetahui realitas maka kita bisa melihatnya dari eksistensi dan quiditas. Apabila kita melihat objek dari realitas eksternal, maka yang kita ketahui berupa *wujūd khārijī*, sedangkan apabila melihat gambaran objek tersebut berada dalam benak kita menyebutnya sebagai *wujūd dzihnī*. Jadi yang kita ketahui adalah objektivitas dari sisi *wujūd* yang sudah berupa quiditas. Walaupun objek antara *wujūd dzihnī* dan *wujūd khārijī* berbeda akan tetapi dalam kedudukannya sebagai quiditas objektivitasnya sama, Oleh karena itu, kita memiliki pengetahuan objektivitas terhadap realitas.

Pengetahuan yang dimiliki oleh manusia sebagian besar terbatas pada cara kita melihat objek-objek di dunia fenomena. Akan tetapi kita juga dapat mengetahui objek di luar dunia fenomena yang tidak dapat kita lihat dengan pengalaman empiris, namun merupakan entitas yang menceritakan hubungan-hubungan yang terjadi di realitas eksternal. Bagi Taqi Mishbah Yazdi ini merupakan *ma'qulat* (konsep universal) yang terbagi dari *Ma'qulāt awwali* dan *Ma'qulāt tsānī* yang terdiri dari *Ma'qulāt tsānī Mantīqī* dan *Ma'qulāt t tsānī falsafī*. Konsep universal ini digunakan oleh Muhammad Taqi Mishbah untuk menjawab realitas-realitas yang tidak dapat ditemukan di realitas eksternal.

B. Saran

Penulis menyadari ketidaksempurnaan dari hasil penelitian ini, oleh karena itu penulis sangat mengharapkan kritik dan saran yang konstruktif dari pembaca demi perbaikan penulisan yang serupa atau karya-karya ilmiah lainnya. Dalam kaitannya dengan pemikiran tokoh kontemporer filsafat Islam khususnya Muhammad Taqi Mishbah Yazdi sangat penting untuk terus dikembangkan dari bidang-bidang lainnya. Baik dari segi epistemologis, ontologis, aksiologis, maupun teologis. Mengingat ciri rasionalisme pada Muhammad Taqi Mishbah Yazdi sangat berkarakter dan konsisten inilah yang menjadi titik urgensi mengapa pemikirannya perlu dikaji lebih lanjut.

DAFTAR PUSTAKA

BUKU

- Adian Gahril, Dony. *Menyoal Objektivisme Pengetahuan: Dari David Hume Sampai Thomas Khun*. Jakarta: TERAJU. 2002
- Alkahfil Qurun, Khoirotu. *Moqadimah Percikan Filsafat*. Bogor: Guepedia. 2021.
- Al-Walid, Kholid. *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*. Jakarta: Sadra Press. 2012.
- Amril. *Arus Baru Pemikiran Islam: Catatan Kritis dari Gang Bumi* Ciputat. Serang: A-Empat. 2021.
- Asgari Yazdi, Ali. *Sejarah Skeptisisme: Jatuh Bangun Paham Keraguan atas Kebenaran*. Diterjemahkan oleh Ali Zainal Abidin. Jakarta: Sadra Press. 2016.
- Assamuri, Qasim. *Bukti-bukti Kebohongan Orientalis*. Jakarta: Gema Insani Press. 1996.
- Ayer, A.J.. *Languange, Truth and Logic*. London: Vactor Gollanz Ltd. 1952.
- Bagir, Haidar. *Buku Saku Filsafat Islam*. Bandung: Mizan Pustaka. 2005.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 1996
- Basa'ad, Tazkiyah. *Studi Dasar Filsafat*. Yogyakarta: Deepublish. 2018.
- Bertens, K. *Filsuf-Filsuf Besar Tentang Manusia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 2017.
- Devi, Sabitri. *Experience Meaning and Languange In Logical Positivism a Study*. India: Gauhati University. 2004.
- Dewi, Ernita. *Filsafat Barat Aliran dan Kontribusi Pemikiran Para Filsuf*. Banda Aceh: Ar-Raniry Press. 2022.
- Dicker, George. *Kant's Theory of Knowladge: An Analytical Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Drajat, Amroeni. *Suhrawardi: Kritik Falsafah*. Yogyakarta: LkiS. 2005.

- Faisal Karim, Moch. *Memahami Pendekatan Kritis dalam Hubungan Internasional: Sebuah Pengantar*. Depok: KEPIK. 2019.
- Fakhry, Majid. *Sejarah Filsafat Islam*. Diterjemahkan oleh Mulyadhi Kartanegara. Jakarta: Pustaka Jaya. 1986.
- Falah Al-Abidi, Sayyid dkk. *Buku Saku Logika: Sebuah Daras Ringkas*. Diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan. Jakarta: Sadra Press. 2018.
- Farid, Muhammad. *Fenomenolo: dalam Penelitian Ilmu Pengetahuan Sosial*. Jakarta: Prenadamedia. 2018.
- Gharawiyani, Mohsen. *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam: Penjelasan untuk Mendekati Analisis Teori Filsafat Islam*. Diterjemahkan oleh Muhammad Nur Djabir. Jakarta: Sadra Press. 2012.
- Hadiwijono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*. Yogyakarta: KANISIUS. 2010.
- Hairi Yazdi, Mehdi. *The Prinsiples of Epistemology in Islmaic Philosophy: Knowledge by Presense*. New York: State University of New York Press. 1992.
- Hardian Susanto Herho, Sandy. *Critique of Pure Reason: Sebuah Pengantar*. Bandung: PSIK-ITB. 2016.
- Hardiman, F. Budi. *Filsafat Modern: Dari Marchiavelli sampai Nietzsche*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 2004.
- Hatta, Mohammad. *Alam Pikiran Yunani*. Jakarta: UI-Press. 1986.
- Holzhey dkk, Helmut. *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*. United states: Scarecrow Press. 2005.
- Hossein Nasr, Seyyed . *Al-Hikmah Al-Muta'alliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*. Diterjemahkan oleh Mustamin Al Mandary. Jakarta: Sadra Press. 2017.
- J.Moleong, Lexy. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya. 2010.
- Jumadi. *Perkembangan Filsafat Abad Modern*. Yogyakarta: Himmawan Putranta. 2017.
- Kaelan. *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*. Yogyakarta: Paradigma. 2010.

- Kant, Immanuel. *The Critique of Pure Reason*. edited by Paul Guyer. United States of America: Cambridge University Press. 1998.
- . *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*. Diterjemahkan oleh Supriyanto Abdullah. Yogyakarta: Indoliterasi. 2017.
- Kartanegara, Mulyadi. *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Lentera Hati. 2006.
- Kasstoff, Louis. *Pengantar Filsafat*. Diterjemahkan oleh S. Sumargono. Yogyakarta: Tiara Wacana. 1996
- Khudori, A. *Wacana Baru Filsafat Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2012.
- Labib, Muhsin. *Pemikiran Filsafat Ayyatullah M.T Mishbah Yazdi: Studi atas Filsafat Pengetahuan, Filsafat Wujud dan Filsafat Ketuhanan*. Jakarta: Sadra Press. 2011.
- Liang Gie, The. *Pengantar Filsffat Ilmu*. Yogyakarta: Liberty. 1991
- Locke, John. *An Easy Conserving Human Understanding*. New York: Prometheus Book. 1994.
- Logan, Berly. *Kant's Prolegomena to Any Future Metaphysics in Focus*. York: Routledge. 1996
- M, Afrizal, *Ibn Rusyd: Tujuan Perdebatan Utama dalam Teologi Islam*. Jakarta: Erlangga. 2009.
- Majid Fakhry. *Sejarah Filsafat Islam*. Diterjemahkan oleh Mulyadhi Kartanegara. Jakarta: Pustaka Jaya.1986.
- Marzuki dkk, Ismail. *Filsafat Ilmu Pengetahuan*. Makassar: FT UNIFA. 2021.
- Moser, Paul K. Arnold Vander Nat, *Human Knowledge Classical and Contemporary Approaches*. New York: Oxford University. 2003.
- Muhammad Amin, Miska,. *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*. Jakarta: UI Press. 1983.
- Muhammad Bagir Shadr. *Falsafahtuna: Materi, Filsafat dan Tuhan dalam Filsafat Barat Rasionalisme Islam*. Diterjemahkan oleh Arif Maulawi. Yogyakarta: Rausyan Fikr Institute. 2013.
- Muliadi, *Filsafat Umum*. Bandung: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung. 2020.

- Muthahari, Murtadha. *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra*. Bnadung: Mizan. 2002
- , *Teori Pengetahuan: Catatan Kritis atas Berbagai Isu Epistemologis*. Diterjemahkan oleh Muhammad Jawad Bafaqih. Jakarta: Sadra Press, 2019.
- , *Pengantar Filsafat Islam: Filsafat Teoritis dan Filsafat Praktis*. Diterjemakan oleh M.Ilyas.Yogyakarta: RausyanFikr Institute. 2003.
- Muzaffar, Muhamad Ridha. *al-Mantiq*. Beirut: Dar al-Ta'aruf. 2006
- Noperman, Feri. *Pendidikan Sains dan Teknologi: Transformasi Sepanjang Masa untuk Kemajuan Peradaban*. Bengkulu: Universitas Bengkulu Press. 2020.
- Putrananta, Himawan. *Perkembangan Filsafat Abad Modern*. Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta. 2017.
- Rahman, Fazlur. *Filsafat Shadra*. Bandung: Penerbit Pustaka. 2000.
- Rahmat, Iones. *Sokrates dalam Tetralogi Plato: Sebuah Pengantar dan Terjemahan Teks*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 2009.
- Ridlo Shohibul Ulum, Ahmad. *Ibnu Sina: Ilmuwan, Pujangga, Filsuf Besar Dunia*. Yogyakarta: Anak Hebat Indonesia. 2018.
- Russel, Betrand. *Sejarah Filsafat Barat: Kaitannya dengan Kondisi Sosio-Politik dari Zaman Kuno hingga Sekarang*. Diterjemahkan oleh Sigit Jatmikol, dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2004.
- Smith, Linda. Willian Raepar. *Ide-ide Filsafat dan Agama: Dulu dan Sekarang*. Diterjemahkan oleh. P.Hardono Hadi. Yogyakarta: Kanisius. 2000.
- Snijders, Aldebert. *Manusia dan Kebenaran: Sebuah Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Tiara Wacana. 2010.
- Strathren, Paul. *90 Menit Bersama Immanuel Kant*. Jakarta: Erlangga. 2001.
- Suryana. *Metodologi Penelitian: Model Praktis Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*. Bandung: UPI. 2010.
- T.Gallagher, Kenneth. *Epistemologi Filsafat Pengetahuan*. Diterjemahkan oleh P. Hardono Hadi. Yogyakarta: KANISIUS. 2005.

- Tabatabai, Husein. *Bidayat Al-Hikmah*. Qom: Intisharot Darul Fikr. 1387
- Taqi Misbah Yazdi, Muhammad. *al-Manhaj al-Jadid fi Ta'lim al-Falsafah*. Diterjemahkan oleh Muhammad Abd al-Mun'im al-Khaffânî, j.1. Beirut: Dar al-Ta'âruf li al-Matbû'ât. 1990
- . *Buku Daras Filsafat Islam: Orientasi ke Filsafat Islam Kontemporer*. Diterjemahkan oleh Musa Kazhim. Jakarta: Sadra Press. 2010
- . *Kitab Filsafat: Pendekatan Komparatif Filsafat Islam*. Diterjemahkan oleh Sadra press. Jakarta: Sadra Press. 2021.
- . *Philosophy Instruction: an Indroduction to Contemplary Islamic Philosophy*. New York: Global Publications. 1999.
- Waston. *Filsafat dan Ilmu Logika*. Surakarta: Muhammadiyah University Press. 2019.
- Watloly, Aholiab. *Tanggung Jawab Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius. 2001.
- Yulika, Febri. *Epistemologi Minangkabau: Makna Pengetahuan dalam Filsafat Adat Minangkabau*. Padang Panjang: Institut Seni Indonesia Padang Panjang. 2017.
- Yusuf Lubis, Akhyar. *Epistemologi Fundasional: Isu-isu Epistemologi, Filsafat Ilmu Pengetahuan, dan Metodologi*. Bogor: Akademia. 2009.
- Zainul Hamdi, Ahmad. *Tujuh Filosof Muslim: Pembuka Pintu Gerbang Filsafat Barat dan Moderen*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren. 2004.
- Zar, Sirajudin. *Filsafat Islam Filsuf dan Filsafatnya*. Jakarta: Raja Grafindo.2004.
- Ziai, Hossein. *Sang Pencerah Pengetahuan dari Timur: Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi*. Diterjemahkan oleh Afif Muhammad dan Munir A. Muin. Jakarta: Sadra Press. 2012.
- Zulfis. *Sains dan Agama: Dialog Epistemologi Nidhal Guessoum dan Ken Wilber*. Ciputat: Sakata Cendekia. 2019

Jurnal

- Hafid. *Epistemologi Al-Farabi: Gagasannya Tentang Daya-daya Manusia*. dalam *Jurnal Filsafat* Vol. 17, No. 3 Desember 2007.
- Hamdani , Basrir. *The Art of Argumentation; Metode Demonstrasi (burhān) dalam Pandangan Ibn Sina*. dalam *Jurnal Nun*, Vol. 1 No. 1 Juni 2013.
- Heriyanto, Husain. *Solipisme dan Fenomenalisme: Dua Kutub Ekstrim Kantian yang Mengoyak Spritualitas*. dalam *JurnalKanz Philosophia*. Vol.3. No.1. 2013.
- Mayadah, Ummu. *Positivisme Auguste Comte*. dalam *Jurnal Kalam dan Filsafat* Vol. 2, No. 1 2020.
- Muthmainnah Lailiy. Tinjauan Kritis terhadap Epistemologi Immanuel Kant. dalam *Jurnal ,Filsafat*. Vol. 28 No.1 2018.
- Nuthpaturahman. Epistemologi Plato: Implikasi Terhadap Lahirnya Teori Fitrah dalam Pendidikan Islam. dalam *Jurnal Ittihad*. Vol.15 No. 28. 2017.
- Sukarma, I Ketut . *Epistemology, Constructivism, and Discorvery Learning in Mathematcs*. dalam *Jurnal Prisma Sains*. Vol.1, No. 1 .2013.

Website

<https://iep.utm.edu/objectiv/#SH2a> diakses pada tanggal 16 Agustus 2016

Gertrudis Van de Vijver, *The Constraint Is the Possibility: A Dynamical Perspective on Kant's Theory of Objectivity*, https://www.researchgate.net/publication/289753667_The_Constraint_Is_the_Possibility_A_Dynamical_Perspective_on_Kant's_Theory_of_Objectivity, di akses pada 19 Agustus 2023