

SKRIPSI

KESATUAN SUBJEK DAN OBJEK PENGETAHUAN: KRITIK TERHADAP FENOMENALISME IMMANUEL KANT

Oleh:

Wahyudi Tianotak
Nim: 15.4.1.211.018

Pembimbing:

Dr. Cipta Bakti Gama, MUD

**PROGRAM STUDI AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
SEKOLAH TINGGI FILSAFAT ISLAM SADRA
JAKARTA
TAHUN 2020**

LEMBAR PERSETUJUAN LAPORAN SKRIPSI

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Wahyudi Tianotak

NIM : 15.4.1.211.018

Judul Penelitian: **Kesatuan Subjek dan Objek Pengetahuan: Kritik Terhadap Fenomenalisme Immanuel Kant**

Telah disahkan oleh Dosen Penguji:

Dr. Khalid Al-Walid

(Ketua Sidang)

Date 04/02/2020 (.....)



Dr. Cipta Bakti Gama, MUD

(Pembimbing)

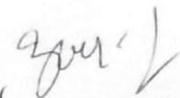
Date 30/01/2020 (.....)



Dr. Benny Susilo

(Penguji I)

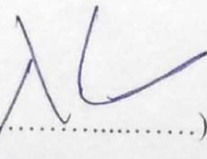
Date 29/01/2020 (.....)



Dr. Salman Nano, Mud

(Penguji II)

Date 29/01/2020 (.....)



**JUDUL: KESATUAN SUBJEK DAN OBJEK PENGETAHUAN:
KRITIK TERHADAP FENOMENALISME IMMANUEL KANT**

Disusun oleh:

Wahyudi Tianotak

NIM: 15.4.1.211.018

Pembimbing:

Dr. Cipta Bakti Gama, MUD

PENELITIAN SKRIPSI

Diajukan sebagai persyaratan kelulusan tugas dalam memperoleh gelar
Sarjana S-1

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

1. Skripsi ini merupakan murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan bahwa skripsi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi yang berlakum di lingkungan STFI-Sadra dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 05 September 2019

Yang membuat pernyataan



Wahyudi Tianotak

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
h = ح	ḍ = ض	m = م
kh = خ	ṭ = ط	n = ن
d = د	ẓ = ظ	h = هـ
dh = ذ	‘ = ع	w = و
r = ر	gh = غ	y = ي

B. Vokal

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

C. Ta’Marbutah (ة)

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

D. Syaddah

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

E. Kata Sandang

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan padahuruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah huruf shamsiyyah maka ditulis dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga denganhuruf 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 memahami keberadaan suatu objek dengan didasarkan pada pengetahuan subjek dalam pemikiran Mulla Sadra yaitu terdapat kesatuan antara subjek dan objek pengetahuan. Bagi Mulla Sadra ketika manusia memiliki pengetahuan terhadap suatu objek, maka pengetahuan yang ada pada diri subjek tersebut telah aktual pada diri subjek. Di sisi lain, subjek mengetahui objek yang pada dirinya merupakan bentuk objek itu sendiri, dan terdapat kesatuan di dalamnya, terutama kesatuan antara subjek dan objek pengetahuan. Hanya saja, berbeda dengan Mulla Sadra, seorang filsuf Barat modern yaitu Immanuel Kant telah membatasi pada pengetahuan subjek terhadap objek melalui fenomena-fenomena yang tampak pada subjek bukan nomena. Pemahaman Kant yang menolak adanya pengetahuan subjek hingga pada level nomena, menjadi peluang bagi peneliti untuk membuktikannya melalui filsafat Mulla Sadra. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Mulla Sadra bahwa kesatuan subjek dan objek pengetahuan bukan merupakan dua hal yang berbeda, melainkan satu yaitu wujud itu sendiri, meskipun pada gradasi yang berbeda. Adapun metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah menggunakan pendekatan deskriptif analitis, yang mana peneliti akan mengurai pokok-pokok pikiran Mulla Sadra terkait kesatuan subjek dan objek pengetahuan dan berusaha untuk mengkritik pengetahuan Immanuel Kant. Hasil dari temuan penelitian ini menunjukkan bahwa (1) Subjek dan Objek pengetahuan yang dipahami oleh Kant tidak memiliki basis argumentasi yang kuat berdasarkan pada argumentasi yang dikemukakan berupa kekeliruan dalam memahami kesatuan subjek dan objek, putusan sintetik analitis, serta kemungkinan representasi objek; (2) Pengetahuan subjek terhadap realitas eksternal berupa fenomena dan nomena, bukanlah suatu hal yang mustahil untuk dipahami oleh subjek, terutama pengetahuan subjek terhadap nomena yang ditolak oleh Kant. Hal ini didasarkan pada argumentasi Mulla Sadra bahwa subjek dan objek dalam kaitannya subjek memahami nomena bukanlah dua keberadaan yang berbeda, karena keduanya merupakan wujud yang satu, dan memiliki gradasi yang berbeda.

Keywords: *Kesatuan, Subjek, Objek, Pengetahuan, Nomena, Fenomena, Ruang, Waktu, Sintesis, Analitis, Wujud.*

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam, yang telah mengkaruniakan rahmat serta hidayahnya kepada kita. Baik hidayah berupa kesehatan maupun kesempatan, hingga kita bisa tumbuh dan berkembang menjadi manusia yang lebih baik dari sebelumnya. Hanya kepada-Nyalah kita melaksanakan segala bentuk perintah-perintahnya dan menjauhi segala bentuk lararangnya. Oleh karena itu atas hidayah-Nyalah hingga kami dapat menyelesaikan makalah ini.

Tak lupa pula Sholawat serta Salam tetap tercurahkan kepada Nabi Muhammad Saw, serta keluarga yang suci. Yang mana telah mengantarkan kita dari suatu keadaan yang di mana terdapat banyak sekali orang-orang jahiliyah, menuju suatu peradaban yang baik. Tentunya hal ini bisa diterima jika kita memiliki suatu pandangan hidup yang baik terhadap Ahlul-Bait. Dengan kegigihan yang dimiliki-Nya.

Sehubungan dengan objek penelitian membutuhkan dukungan dari berbagai aspek, penulis tidak akan mampu penyelesaian seorang diri tanpa bantuan dari segala pihak. Untuk itu penulis mengucapkan banyak terima kasih kepada:

1. Dr. Khalid al-Walid selaku ketua STFI Sadra yang telah memfasilitasi penelitian ini.
2. Dr. Cipta Bakti Gama selaku dosen pembimbing laporan skripsi.
3. Abdullah Tianotak (Alm) dan Faridah Tianotak selaku orang tua yang selalu mendukung berbagai usaha penulis.
4. Fakhruddin Tianotak, Sayuti S. Tianotak, Taufik Tianotak, Bintang Aryeni Tanamal selaku kakak penulis yang selalu memberikan dukungan dan motivasi.
5. Dr. Benny Susilo dan Dr. Salman Nano sebagai dosen penguji dalam skripsi ini.
6. Rama Balka Febrian dan Purwandi selaku teman sekaligus sahabat yang turut menyumbangkan pikirannya melalui diskusi.
7. Seluruh rekan mahasiswa-mahasiswi yang telah mendukung dan membantu dalam menyelesaikan penelitian ini.
8. Kepada penulis buku yang telah menyumbangkan ide serta gagasan sehingga penelitian ini bisa terselesaikan.

Ucapan terima kami kasih juga kepada teman-teman, dan beberapa senior, yang selalu membantu kami dalam bentuk diskusi, dan memberikan sumbangsih pemikiran lainnya.

Jakarta, 05 September 2019

Wahyudi Tianotak

DAFTAR ISI

Lembar Persetujuan	i
Lembar 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.....	13
C. Batasan dan Rumusan Masalah.....	13
D. Tujuan Penelitian.....	14
E. Manfaat Penelitian.....	14
F. Kajian Pustaka.....	15
G. Metode Penulisan.....	18
H. Sistematika Penulisan.....	19
BAB II RELASI SUBJEK DAN OBJEK PENGETAHUAN DALAM ALIRAN FILSAFAT PENGETAHUAN	21
A. Pengertian Subjek dan Objek.....	21
1. Pengertian Subjek.....	21
2. Pengertian Objek.....	22
B. Filsuf Barat.....	22
1. Rasionalisme.....	23
2. Empirisme.....	26
C. Filsuf Muslim.....	33
1. Peripatetik.....	33
2. Isyraqiyah.....	37
3. Hikmah Muta'alliyah.....	40
BAB III EPISTEMOLOGI IMMANUEL KANT	43
A. Kemungkinan Pengetahuan Apriori.....	44
B. Putusan Sintesis Apriori.....	48
C. Ruang dan Waktu.....	52

D. Pengetahuan Subjek Terhadap Fenomena dan Nomena	56
BAB IV EPISTEMOLOGI MULLA SADRA	62
A. Ilmu Hushuli dan Hudhuri.....	62
B. Wujud Mental (<i>Wujud Dzihni</i>)	64
C. <i>Ma'qūlat</i>	65
D. Predikasi Umum (<i>Haml Syāi</i>) dan Predikasi Primer (<i>Haml al-Awwal</i>)	67
E. Kesatuan Subjek dan Objek Pengetahuan	69
1. Kesatuan <i>Ālim</i> , <i>'Ilm</i> dan <i>Ma'lūm</i>	78
2. Kesatuan <i>Hiss</i> , <i>Ihsās</i> , dan <i>Mahsūs</i>	80
3. Kesatuan <i>Khāyil</i> , <i>Khayāl</i> , dan <i>Mutakhayyil</i>	82
F. <i>Ma'lūm bil Al-Dzāt</i> dan <i>Ma'lūm bil Al-'Aradh</i>	83
BAB V KRITIK TERHADAP FENOMENALISME	
IMMANUEL KANT	87
A. Kritik Terhadap Falasi dalam Argumen Kesatuan	89
1. Subjek dan Objek Pengetahuan	89
2. Sintetik Analitik.....	97
3. Kemungkinan Representasi Objek	103
B. Kritik Terhadap Realitas Eksternal	107
1. Pengetahuan Fenomena.....	109
2. Pengetahuan Nomena	111
BAB VI PENUTUP	115
A. Kesimpulan	114
B. Saran	118
DAFTAR PUSTAKA	120

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Perkembangan pengetahuan manusia dimulai dari berbagai aspek pemahaman yang bersifat materialistik, dan di dalam perolehan pengetahuannya cenderung membatasi antara satu esensi dengan esensi lainnya. Corak pemahaman semacam ini tentunya tidak bisa mengantarkan dirinya tiba pada suatu pengetahuan yang bersifat holistik, sepanjang tidak ada suatu basis pengetahuan utuh yang mendasari pemikiran dirinya. Pada awalnya manusia menyadari adanya realitas di dalam dirinya serta menyadari realitas di luar dirinya, hal itulah yang kemudian menata pikirannya dan mempersepsi beragam bentuk esensi dan memilahnya hingga ia mengenal semuanya dengan baik terutama dalam membedakan antara substansi dan aksiden. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Mulla Sadra bahwa semuanya (kesadaran akan diri dan maujud yang beragam) adalah real, karena bersumber dari realitas yang sama dan satu, yaitu Wujud Murni, yang mana keberadaannya tidak perlu dibuktikan karena bersifat *badihi* atau *self evident*, yakni terbukti dengan sendirinya.¹ Akan tetapi, dari mana pikiran semacam ini berasal telah menjadi perdebatan yang panjang di kalangan para filsuf baik Muslim maupun Barat, terutama perdebatan yang terjadi dalam kalangan empirisme. Sementara itu, berbagai pikiran dangkal telah banyak menghiasi pandangan dunia. Sebagaimana yang dipahami oleh kalangan filsuf Barat, khususnya kaum empirisme yang tidak mengakui adanya sesuatu di balik fisik atau materi. Misalnya Immanuel Kant yang beranggapan bahwa subjek tidak dapat mengetahui adanya sesuatu di balik fenomena yang ia sebut sebagai nomena, karena kemampuan subjek hanya bisa memahami sesuatu yang tampak sejauh objek tersebut menampakkan dirinya pada subjek.

Dalam rangka mencapai pemahaman ini, para filsuf juga telah mencoba mendalami hal-hal yang lain, misalnya fisika, matematika, seni, sejarah, dan lain-lain. Cara bagaimana pengetahuan itu diekspresikan dan dikomunikasikan di dalam bahasa, di dalam fisika, matematika, dan lain-lain

¹ Mulyadi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, (Bandung: Mizan, 2005), hal. 37

itu diyakini oleh para filsuf berhubungan erat dengan hakikat pengetahuan konseptual itu sendiri.²

Berawal dari filsuf terkemuka seperti Aristoteles yang memandang bahwa *realitas* yang sebenarnya adalah kenyataan itu sendiri, bukan ide sebagaimana pandangan gurunya yaitu *Plato* (yang berpandangan bahwa *realitas yang real adalah ide*). Dari sini *Aristoteles* berpendapat bahwa semua pengetahuan yang diperoleh manusia berawal dari hasil pengalaman-pengalaman tertentu.³ Pandangan *Aristoteles* ini tentu bertentangan dengan mereka yang memandang bahwa realitas tidak bisa ditangkap sebagai suatu ciptaan intelegensi manusia saja, karena realitas adalah apa yang sering menentang representasi-representasi dan eksperimen-eksperimen saintifik manusia.⁴ Hanya saja, setelah memasuki abad modern terjadi pergeseran paradigma secara holistik, dan metafisika tidak lagi dianggap sebagai pengetahuan. Terutama apa yang telah diwariskan oleh Immanuel Kant, yang mana ia mengkritik secara tajam pandangan rasionalisme yang bertumpuk pada subjek.

Berbeda dengan paham yang bersebrangan dengan kalangan empiris yaitu rasionalis yang terlalu menitikberatkan pada rasional dalam pencapaian realitas. Menurut pandangan rasionalis realitas itu sama luasnya dengan pikiran, maka yang real itu rasional dan yang rasional itu real. Objek-objek yang berada di luar pikiran, seperti alam, masyarakat, alat-alat, tidak memiliki status ontologisnya, yaitu tidak sungguh-sungguh real.⁵ Karakter rasionalisme seperti ini pada gilirannya melahirkan relativisme. Karena manusia, betapapun tinggi otoritas pemikiran dan budayanya, tidak akan mampu mengetahui seluruh persoalan. Kualifikasi paling ideal, dia tidak akan berhenti mencari kebenaran sepanjang hidupnya. Dengan pengakuan tidak bisa sampai pada kebenaran yang final.⁶ Rasionalis menyatakan bahwa seseorang mendapatkan

² Soepomo Poedjosoedarmo, *Filsafat Bahasa*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2001), hal. 2

³ Muhammad Iqbal, *Ibn Ruysd dan Averroisme: Pemberontakan Terhadap Agama*, (Bandung: Cita Pustaka Media Perintis, 2010), hal. 105

⁴ Louis Leahy, *Jika Sains Mencari Makna*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2006), hal. 33

⁵ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli Sampai Nietzsche*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007), hal. 293

⁶ Abas Mansur Tamam, *Islamic World View: Paradigma Intelektual Muslim*, (Jakarta: Spirit Media, 2017), hal. 30

pengetahuan pengetahuan tentang fenomena dengan cara berpikir tentang fenomena tersebut. Dengan kata lain, sumber teori adalah rasio manusia.⁷

Hanya saja tak sedikit dari beberapa kalangan yang meragukan tentang realitas dan mengingkarinya. Tentunya, timbul pertanyaan mengapa seseorang bisa ragu? Sebuah pertanyaan yang bagi para filsuf Muslim akan mengantarkan seseorang pada pengetahuan pasti. Keraguan tersebut timbul karena pada awalnya ia telah menerima doktrin bahwasanya terdapat subjek dan objek, di mana keduanya merupakan dua hal yang berbeda secara esensial. Hal inilah yang kemudian membentuk bagaimana cara ia bernalar dan memilah antara realitas dan bukan realitas, sehingga dalam justifikasinya mengklaim bahwa subjek tidak mampu mengetahui objek apa adanya, sementara ia tidak memiliki satu kerangka utuh sebelum kedua aspek kedua tersebut dibedakan.

Kant dengan basis filsafatnya meyakini sistem filsafat yang telah diyakini para pendahulunya seperti Descartes dan Copernicus yang berpandangan bahwa objeklah yang berorientasi dan menyesuaikan diri pada subjek.⁸ Menurut Kant, pengindraan kita bersifat reseptif atau menerima apa yang disajikan oleh objek yang tampak, dalam arti ini, konstruktif pengamatan itu dianggap sebagai berasal dari akal. Misalnya, ketika kita mengamati sebuah meja, maka indra kita akan terfokus pada meja tersebut. Indra kita menerima stimulan dari bentuk dan warna meja itu, peraba kita menerima stimulan dari halus dan kasarnya, pendengar kita menerima stimulan dari suara yang disebabkan oleh meja itu dan lain sebagainya.⁹ Pemahaman semacam ini tentu mirip dengan keyakinan yang dianut oleh ibn Sina yang juga berpandangan serupa bahwasanya tidak ada kesatuan antara subjek dan objek pengetahuan. Karena subjek dan objek merupakan dua mahiyah (kuiditas) yang berbeda, sehingga apapun yang menjadi pengetahuan subjek merupakan hasil perolehan subjek pada objek yang didasarkan pada objek itu sendiri.

⁷ Rachmat Kriyantono, *Teori-Teori Public Relation Perspektif Barat dan Lokal: Aplikasi Penelitian dan Praktek*, (Jakarta: KENCANA, 2014), hal. 5

⁸ Ali Ashgar Yazdi, *Sejarah Skeptisisme: Jatuh Bangun Paham Keraguan Kebenaran Pengetahuan*, Diterjemahkan oleh Ali Zaenal Abidin, (Jakarta: Sadra Press, 2016), hal. 106

⁹ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2011), hal. 66

Filsafat Kant, dikenal sebagai filsafat kritisisme, sebagaimana yang disebutkan oleh Harun Hadiwijono bahwasanya secara harfiah kata kritik berarti “pemisahan”. Filsafat Kant bermaksud membeda-bedakan antara pengenalan yang murni dan pengenalan yang tidak murni, yang tiada kepastiannya. Ia ingin membersihkan pengenalan dari keterikatannya kepada segala penampakan yang bersifat sementara.¹⁰ Pernyataan Kant ini didasarkan pada aktivitas persepsi yang tidak bisa keluar dari dua ranah yaitu ruang dan waktu. Oleh sebab itu, Kant membagi ide transendental menjadi 3 macam, yaitu: a) Ide mental, yang disebut jiwa, adalah gagasan yang secara mutlak menjadi lapisan bawah segala gejala batiniah; b) Gagasan yang menyatu segala gejala lahiriah yaitu ide dunia; c) gagasan yang mendasari segala gejala lahiriah dan batiniah, yang terdapat pada suatu tokoh mutlak yang disebut Allah. Ketiga gagasan atau ide ini tidak termasuk dunia pengetahuan kita.¹¹

Di sisi lain, filsafat Kant, rupanya sangat menekankan pada kehadiran fenomena pada subjek, filsafatnya ini yang kemudian dikenal sebagai fenomenalisme. Fenomenalisme merupakan suatu pandangan yang menyatakan bahwa kita hanya dapat mengetahui gejala-gejala yang diindrai atau gejala sebagaimana tampak melalui pengamatan. Fenomenalisme hanya mengakui objek-objek fisis yang teramati saja (fisikalisme), dan menolak adanya hekekat di balik gejala (*noumena, das Ding an sich*)¹².

Sementara itu, F. Budi Hardiman ketika menjelaskan terkait pandangan Kant dalam memahami objek bahwasanya objek itu tampak hanya dengan kategori subjek, jadi tak ada cara lain kecuali mengetahuinya dengan struktur kategori akal itu, dan yang hanya kita ketahui hanyalah penampakan dari “*das Ding an sich*”, bukan dirinya sendiri. Dengan menunjukkan adanya kategori-kategori itu, Kant menunjukkan kesahihan fisika sebagai ilmu¹³.

Dalam *The Critique of Pure Reason*, banyak bagian yang didominasi dengan penyajian kesalahan yang muncul dari penerapan ruang dan waktu atau kategori pada sesuatu yang dialami. Ketika ini dilakukan, demikian kata Kant, kita mendapatkan diri kita terkacaukan oleh “antinomi”—dengan kata lain, oleh proposisi yang saling bertentangan yang masing-masing jelas-jelas

¹⁰ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, hal. 64

¹¹ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, hal. 72

¹² Akhyar Lubis, *Epistemologi Fundamental: Isu-Isu Teori Pengetahuan, Filsafat Ilmu Pengetahuan, dan Metodologi*, (Bogor: Akademia, 2009), hal. 68-69

¹³ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli Sampai Nietzsche*, hal. 141

dapat dibuktikan.¹⁴ Oleh sebab itu, pada ranah di mana subjek hanya bisa mengetahui penampakan objek semata, Kant berusaha menyelidikinya dengan dua aspek apriori yang ada dalam diri manusia yaitu ruang dan waktu. Ruang atau keluasan ini berbeda dengan pengertian ruang yang diberikan oleh Newton. Bagi Newton ruang ada di luar kita, tempat benda-benda ditempatkan. Bagi Kant, ruang atau keluasan adalah “bentuk formal” penginderaan. Di dalam penangkapan indrawi kita mengatur kesan-kesan atau cerapan-cerapan pengamatan kita dalam dua atau tiga dimensi. Demikian juga halnya waktu, merupakan “bentuk formal” penginderaan. Bentuk ruang mengatur atau membentuk kesan-kesan atau cerapan-cerapan indrawi yang lahiriyah, sedang bentuk waktu mengatur atau membentuk kesan-kesan atau cerapan-cerapan yang batiniah.¹⁵

Kemampuan subjek untuk menerima representasi (*vorstellung*) objek disebutnya “sensibilitas” atau “kemampuan mengindrai” (*sinnlichkeit*). Jadi, intuisi manusia adalah ‘intuisi indrawi’. Efek sebuah objek pada kemampuan representasi atau pikiran (*gemut*) sejauh dipengaruhinya disebut ‘penginderaan’ (*empfindung*). Objek penginderaan disebutnya ‘penampakan’ (*erscheinung*).¹⁶ Makna-makna dari luar indra kita (sebuah kelengkapan dari akal kita), kita kembali menghadirkan pada objek diri kita seperti yang terdapat di luar dan seperti berada dalam ruang. Dalam ruang terdapat forma-forma, ukuran besar, dan hubungan antara satu dengan lainnya adalah berbeda, atau mampu dibedakan.¹⁷

Ruang dan waktu, kata Kant, bukanlah konsep; keduanya merupakan bentuk dari “intuisi”. (Dalam bahasa Jermannya “*Anschauung*”, yang secara harfiah berarti “memandang”. Kata “intuisi” memang merupakan padanan kata yang bisa diterima, namun tidak selalu pas). Namun, ada pula konsep-konsep apriori; yakni dua belas kategori yang diperoleh Kant dari bentuk-bentuk silogisme. Kedua belas kategori itu dibagi menjadi empat bagian yang masing-masing terdiri dari tiga kategori: (1) kuantitas: kesatuan (*unity*), kemajemukan (*plurality*), keseluruhan (*totality*); (2) kualitas: realitas, negasi,

¹⁴ Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat: Kaitannya dengan Kondisi Sosio-Politik dari Zaman Kuno hingga Sekarang*, Diterjemahkan oleh Sigit Jatmikor, dkk, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hal. 925

¹⁵ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, hal. 67

¹⁶ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli Sampai Nietzsche*, hal. 37

¹⁷ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, (United Kingdom: Cambridge University Press, 200), hal. 157

limitasi; (3) relasi: substansi dan aksidensi, sebab-akibat, timbal balik; (4) modalitas: kemungkinan (*possibility*), keberadaan (*eksistence*), kepastian (*necessity*).¹⁸ Kategori yang dimaksud oleh Kant ini adalah bentuk-bentuk yang di dalamnya “aku” transendental berpikir. “Aku” transendental adalah “aku” sejauh ia menjadi syarat bagi kesatuan pengetahuan, tapi yang sendiri tidaklah bersyarat.¹⁹ Misalnya, penerapan kategori substansi pada penampakan rumah adalah hal yang pasti, padahal kepastian ini tidak timbul dari pengamatan kita, melainkan dari cara fungsi akal kita, yaitu dengan batuan daya fantasi.²⁰ Karena, proses mengetahui bukan berarti mengetahui benda dalam dirinya (*das Ding an sich*), melainkan mengetahui penampakan-penampakan atau fenomena-fenomena. Padahal, inilah yang dimaksud dengan mengetahui objek, sebab objek adalah penampakan yang dipikirkan.²¹

Untuk membuktikan bahwa ruang dan waktu merupakan bentuk apriori, Kant memiliki dua kelompok argumen; yang pertama metafisis, yang kedua epistemologis, atau sebagaimana ia menyebutnya, transendental. Kelompok pertama diambil langsung dari sifat ruang dan waktu, kelompok kedua dari posibilitas matematika murni.²² Menurut Kant, ruang bukanlah sebuah konsep empiris yang mampu digambarkan melalui pengalaman eksternal.²³ Ruang adalah sebuah keharusan representasi yang bersifat apriori, yang mana merupakan sesuatu dari semua di luar intuisi.²⁴

Berdasarkan penjabaran di atas, dapat dilihat bahwa Kant benar-benar telah mengesampingkan pengetahuan subjek dengan pemahamannya yang bercorak empiris. Alih-alih ingin mendamaikan dua aliran epistemologi dalam filsafat tersebut (rasionalisme dan empirisme), Kant justru menegaskan bahwa sesuatu disebut pengetahuan bila berkorelasi dengan objek eksternal sejauh objek tersebut menampakkannya pada subjek.

Kant, dengan kategori-kategori yang telah dibangun olehnya telah membatasi subjek secara radikal dengan mendasari kemampuan subjek hanya pada fenomena-fenomena sejauh objek tersebut menampakkannya pada

¹⁸ Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat dan Kaintannya dengan Kondisi Sosio Politik dari Zaman Kuno Hingga Sekarang*, hal. 924

¹⁹ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, hal. 68

²⁰ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, hal. 70

²¹ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, hal. 71

²² Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat dan Kaintannya dengan Kondisi Sosio Politik dari Zaman Kuno Hingga Sekarang*, hal. 930

²³ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, hal. 157

²⁴ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, hal. 158

subjek, karena subjek tidak bisa mengingkari hukum-hukum kategori yang telah ada pada subjek. Di sini, dapat dipahami bahwa subjek sendiri tidak lagi memiliki penguasaan penuh pada dirinya sendiri terhadap objek. Di sisi lain, kita juga bisa menemukan bahwa subjek pada dirinya tidak dapat dinilai kevaliditasnya ketika dijadikan sebagai subjek sekaligus objek pengetahuan. Tentunya, pemahaman semacam ini merupakan sebuah kritik tajam terhadap kalangan rasionalis, dan dampak dari pemahaman ini pastinya Kant juga turut meragukan kategori-kategori yang dibuat oleh subjektivitasnya sendiri. Dengan sendirinya, dapat dikatakan bahwa putusan-putusan pasti yang ada pada kategori-kategori tersebut pada dasarnya juga tidak pasti, sehingga upaya untuk bisa memahami kategori-kategori tersebut seperti halnya bertumpuk pada imajinasi semata.

Sementara itu, dalam wacana filsafat Islam, kemampuan subjek sendiri dapat diterima keabsahannya dalam memahami objek dengan menggunakan akal. Akal merupakan substansi yang bersifat immateri murni, sehingga dalam aktivitasnya saat mempersepsi suatu objek bukan lagi bersifat materi, melainkan bersifat immateri. Sebagaimana pada umumnya yang dapat dipahami dari filsafat Sadra yang didasarkan pada Asholatul Wujud bahwasanya wujud itu satu tapi bertingkat-tingkat. Begitu juga akal, yang juga yang memiliki tingkatan-tingkatan seperti seperti yang dikemukakan oleh filsuf Muslim terdiri dari empat tingkatan yaitu akal potensial (*al-'aql al-hayūlānī*), akal perolehan (*al-'aql bi al-malakah*), akal aktif (*al-'aql bi al-fi'il*), akal mustafad (*al-'aql al-mustafād*).²⁵

Sebenarnya, wujud atau eksistensi serupa dengan ilmu atau pengetahuan, baik dipandang dari segi konsepnya maupun realitas objektifnya. Persis sebagaimana konsep “pengetahuan” tidak memerlukan definisi, keberadaan “pengetahuan” sebagai realitas yang menjelma pun tidak memerlukan penisbatan atau pembuktian.²⁶

Keraguan terhadap adanya kepastian pengetahuan rupanya tidak cukup membuktikan kepada sekelompok orang yang tergolong dalam skeptisisme, karena otoritas subjek dalam mengetahui objek telah dikesampingkan dari sifat alamiahnya. Sementara itu, para filsuf Muslim telah lama berupaya dengan menggunakan berbagai argumentasi serta pendekatan yang ada untuk

²⁵ Abdul Jabār al-Rifāi, *Mabādi Al-Falāsifah*, (Beirut: Dārul Hādi, 2001), hal. 292-293

²⁶ Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Buku Dasar Filsafat Islam Orientasi ke Filsafat Islam Kontemporer*, Diterjemahkan oleh Musa Kazhim, (Jakarta: Sadra Press, 2010), hal. 209

menanggapi berbagai dilema yang berkaitan dengan skeptisisme. Salah-satu dari sekian macam argumen, dapat dilihat pada argumentasi yang dikemukakan oleh Mulla Sadra yaitu *Ittihād al-'Aql wa al-Ma'qūl*. Argumentasi ini bersifat *burhani* yang didasarkan pada kemampuan akal dalam membuktikan adanya kepastian pengetahuan, meskipun pernah ditolak sebelumnya oleh ibn Sina dalam kitab *al-isyārāt wa al-tanbihāt* bahwasanya jika terjadi kesatuan pada esensi sendiri, tentu keliru jika esensinya akan menjadi sesuatu yang baru, sementara esensinya tidak menjadi sesuatu yang lain.²⁷ Di sisi lain, keberatan ibn Sina juga dalam menerima adanya kesatuan karena substansi akal ketika memahami forma akan menjadi forma akal itu sendiri dan bukan sesuatu yang ada di luar. Dari sinilah yang kemudian dikritik oleh Mulla Sadra dengan mengatakan bahwasanya jiwa ketika memahami sesuatu akan menjadi forma akal itu sendiri²⁸, karena keberadaan pengetahuan merupakan keniscayaan bagi kita melalui intuisi, dan demikian halnya konsepnya adalah sebuah keniscayaan bagi kita.²⁹

Doktrin *Ittihād al-'Āqil wa al-Ma'qūl* ini pada awalnya diawali oleh Abu al-Hasan al-Amiri pada abad ke-4 H/ke 10 M, tetapi ditolak sengit oleh Ibnu Sina dan para filosof Muslim berikutnya. Namun, doktrin ini kemudian dihidupkan kembali oleh Mulla Sadra dan diberi makna baru dalam konteks kesatuan wujud dan gerak trans-substansial. Menurut Mulla Sadra, pada saat intelexi, bentuk intelexibel (*maqūl*), pemilik intelex (*'āqil*) dan bahkan intelex (*'āqil*) itu sendiri menyatu sehingga yang satu adalah juga yang lain selama tindakan intelexi berlangsung.³⁰

Yang harus diperhatikan dalam argumentasi ini adalah perihal relasi yang menghubungkan antara pengetahuan subjek dan objek. Bagi Mulla Sadra, yang menjadi relasi harus diletakkan dalam ranahnya masing-masing, baik relasi yang bersifat potensial maupun aktual. Sebab, kedua perkara tersebut yakni antara subjek dan objek bukanlah dua keberadaan yang

²⁷ Ibn Sina, *Al-Isyārāt wa Al-Tanbihāt*, (Qum: Al-Insyirāt Tabligāt Islami Hauzah Ilmiah, 1381 H), hal. 320

²⁸ Shadr al-Muta'allihin al-Syīrazi, *Al-Hikmah Al-Muta'āliyah fī Al-Asfār al-Arba'ah al-'Aqliyah*, (Qum: Dāru Ihya' al-Turāts, 19981), Jilid 3, hal. 337

²⁹ Sayyid Muhammad Thabathabai, *Nihāyah al-Hikmah*, (Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islamī, 1428 H), hal. 917

³⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Mizan, (Bandung: Mizan, 2003), hal. 922

berbeda³¹. Karena, jika dikatakan bahwa subjek dan objek tersebut adalah dua keberadaan yang berbeda, maka tidak mungkin keberadaan wujud yang satu masuk pada wujud lain, terutama tatkala subjek melakukan aktivitas persepsi. Mengingat bahwasanya keberadaan yang ada pada diri subjek tidak berbeda dengan objek, maka bagi Mulla Sadra itulah yang dimaksud bahwa wujud itu satu dan bergradasi.

Penolakan Kant misalnya, yang keberatan dalam menerima pengetahuan subjek pada objek yang bersifat nomena, Mulla Sadra justru menerima dengan membedakan terlebih dahulu forma (*shurah*) dalam dua macam yaitu forma materi dan immateri, kemudian membagi lagi forma immateri lagi ke dalam dua macam yaitu forma sempurna (rasional) dengan akal aktif dan forma tidak sempurna (imajinasi) dengan indra. Sementara itu, forma dalam filsafat Islam dibagi menjadi dua macam yaitu forma materi dan immateri. Forma materi tidak mungkin menjadi objek pengetahuan secara aktual, kecuali forma immateri yang mungkin menjadi objek pengetahuan secara aktual.³² Tumpang tindih dalam pemikiran filsafat Kant adalah tatkala ia tidak memiliki satu pembagian khusus dalam meletakkan kedudukan wacana perolehan pengetahuan. Berbeda dengan itu, dalam wacana filsafat Sadra yang pada awalnya telah mendudukan wacana epistemologi pada dua ranah yaitu ilmu husuli dan ilmu huduri. Sementara itu, dalam wacana filsafat Transendental Kant, ia tidak memiliki pembagian seperti Sadra tersebut, dan pada akhirnya ketika diamati melalui pandangan Sadra, Kant hanya bertumpuk pada perolehan pengetahuan melalui akal dan indranya semata, di mana dalam filsafat Sadra masih merupakan bagian dari ilmu husuli (secara perolehan akal).

Menurut Ali Ashgari Yazdi bahwa filsafat Kant merupakan interaksi antara subjek dan objek dalam proses pengetahuan.³³ Artinya pemahaman Kant semacam ini jika ditelaah lebih jauh lagi bahwa pada diri subjek bukan hanya terjadi proses pengetahuan, melainkan terjadinya antara subjek dan objek pengetahuan. Mengapa demikian? Karena data-data yang telah diperoleh dari indrawi akan menjadi pengetahuan bagi diri subjek dan bersifat aktual.

³¹ Murtadha Muthahari, *Syarh al-Manzhūmah*, (Beirut Muassasah Ummul Qurā), 2009), hal. 75

³² Murtadha Muthahari, *Syarh al-Manzhūmah*, hal. 08

³³ Ali Ashgar Yazdi, *Sejarah Skeptisisme: Jatuh Bangun Paham Keraguan Kebenaran Pengetahuan*, hal. 85

Menurut Murtadha Mutahahari, salah satu pemikiran Islam ialah bahwa manusia identik dengan pikiran-pikiran yang terdapat dalam lubuk jiwanya. Jika engkau berpikir tentang mineral, engkaulah mineral itu; jika engkau menuntut ilmu, engkaulah ilmu itu, dan jika engkau mencari kehormatan, engkaulah kehormatan itu sendiri. Para penyair memang acap bersajak seperti ini. Akan tetapi, satu-satunya filsafat yang turun ke lapangan untuk membuktikan klaim-klaim ini tidak lain dan tidak bukan adalah filsafat Mulla Sadra.³⁴

Mulla Sadra dalam menyelesaikan kemampuan subjek dalam mengetahui objek pada level substansi dengan mengemukakan bahwasanya ketika menerima potensi terhadap subjek yang menerima sesuatu harus menjadi jiwa semenjak tidak ada potensi baginya atas penerimaan forma lain serta perkara lainnya.³⁵ Kemudian dalam memberikan argumentasi terkait kesatuan subjek dan objek pengetahuan, Mulla Sadra terlebih dahulu membagi forma ke dalam dua bagian yaitu (1) forma yang keberadaannya berdiri dengan jisim yang bersifat materi; (2) forma yang keberadaannya tidak berdiri dengan materi.

Forma yang keberadaannya berdiri dengan jisim yang bersifat materi, misalnya forma yang tidak mungkin menjadi objek akal (*ma'qūlah*) dan tidak terindra³⁶ yaitu meja, kursi, pohon, yang berada di realitas eksternal. Semua bentuk forma ini dicerna secara langsung oleh seluruh perangkat indra sesuai dengan fungsi indra tersebut masing-masing. Sementara itu, forma yang keberadaannya tidak berdiri dengan materi merupakan sesuatu yang bersifat immateri yang serupa dengan objek akal³⁷ yang tidak lagi memiliki atribut materi yang cenderung membatasi antara sesuatu dengan lainnya.

Pembagian kedua forma tersebut didasarkan pada dua aspek yaitu: pertama, kefundamentalan wujud (*asholatul wujūd*), yang merupakan kesadaran tentang hakikat segala sesuatu yang mendasari realitas, tanpa memiliki batasan apapun yang terdiri dari esensi-esensi yang beragam. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Thabathabai bahwasanya wujud itu

³⁴ Murtadha Mutahahari, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Sadra*, Diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Mizan, (Bandung: Mizan, 2002), hal. 112

³⁵ Shadr al-Muta'allihin al-Syirazi, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah fi Al-Asfār al-Arba'ah al-'Aqliyah*, (Qum: Dāru Ihya' al-Turāts, 19981), Jilid 3, hal. 205-206

³⁶ Shadr al-Muta'allihin al-Syirazi, *Risālah Ittihād al-Āqil wa al-Ma'qūl*, dalam kitab *Majmūah al-Rasāil al-Falsafī*, (Tehran: Hikmah, 1735 H), hal. 70

³⁷ Shadr al-Muta'allihin al-Syirazi, *Risālah Ittihād al-Āqil wa al-Ma'qūl*, hal. 70

sesuatu yang mendasar (*al-ashīl*) tanpa esensi (*al-māhiyah*) yang merupakan hakikat pada dirinya yang kita tetapkan baginya secara niscaya (*bi al-dhorūrah*).³⁸ Maksud dari *ashālah al-wujūd* dalam filsafat Mulla Sadra adalah bahwa setiap wujud kontingen (*mumkin al-wujūd*) terdiri dari dua modus (pola perwujudan): eksistensi dan kuintitas (atau esensi). Dan bahwa salah satu dari dua modus itu niscaya ada yang secara nyata menjadi wadah aktual bagi (kehadiran) efek-efek (pada realitas), sedangkan yang lain hanyalah “penampakan” (*i’tibār*) yang dipersepsi oleh benak manusia³⁹.

Salah satu persoalan filosofis yang timbul dari adanya dikotomi antara *wujūd* dan *māhiyah* tersebut adalah mengenai fundamentalitas ontologis (*asālah*), yaitu pertanyaan: di antara keduanya, yang manakah yang benar-benar real secara fundamental (*asīl*)? Dengan kata lain, antara *wujūd* dan *māhiyah*, manakala yang merupakan realitas di dunia eksternal?⁴⁰ Menurut Mulla Sadra, jika wujud hanya diperlakukan sebagai gagasan umum yang abstrak, maka ia harus dipandang sejenis esensi dalam peringkat *genus*.⁴¹ Untuk melawan pandangan yang menyebut wujud sebagai faktor unik, yang tak dapat dianalisis, dalam segala sesuatu telah diajukan keberatan sebagai berikut: Jika wujud dianggap sebagai esensi-esensi sesuatu di atas dan melebihi esensi-esensi tersebut, maka esensi akan dinilai mendahului wujudnya.⁴²

Kedua, *al-harakah al-jauhariyah* yang berawal dari keyakinan para filosof meyakini bahwa salah satu pembagian primer atau maujud *qua* maujud adalah pembagiannya menjadi “yang berubah” dan “yang tak berubah”. Maujud “yang tak berubah” adalah maujud yang tidak melalui keadaan berbeda dan tidak mengalami perubahan. Sebaliknya, maujud “yang berubah” adalah maujud yang berpindah dari satu keadaan ke keadaan yang lain.⁴³ Mulla Sadra mengajukan banyak bukti untuk gerakan substansial. Yang paling penting adalah bukti kebergantungan aksiden pada substansi dalam keberubahan dan stabilitasnya. Bukti ini sesungguhnya didasarkan atas pengaruh-pengaruh substansi terhadap aksiden. Bukti kedua didasarkan pada yang berubah dan

³⁸ Sayyid Muhammad Thabathabai, *Nihāyah al-Hikmah*, hal. 18

³⁹ Murtadha Muthahari, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Sadra*, hal. 80

⁴⁰ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. 165

⁴¹ Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra, Diterjemahkan oleh Munir A. Muin*, (Bandung: Pustaka, 2000), hal. 37

⁴² Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, hal. 38

⁴³ Murtadha Muthahari, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Sadra*, hal. 94

yang tak berubah serta pada kenyataannya berkaitan dengan penyebab-penyebab terjadinya substansi.⁴⁴

Menurut Mulla Sadra, “mengabstraksikan bentuk dari materi” atau imajinasi “mengabstraksikan bentuk-bentuk dari ikatan-ikatan material” tidak dapat diterima. Dalam persepsi, kita mengetahui sesuatu yang material dan bukan sesuatu yang diabstraksikan oleh materi. Hakikat psikis tindakan persepsi, karenanya, tidak mensyaratkan persepsi; dan karena itu, uraian fisik atau psikologis tidak dapat menjelaskannya.⁴⁵ Pencerapan (*perception*) individu-individu (yang terhimpun dalam) suatu esensi diperlukan untuk secara langsung menilik esensi tersebut. Pengamatan dan penghapusan ciri-ciri aksidental suatu individu memungkinkan benak untuk mengabstraksi segi mahiyah yang umum pada aksiden-aksiden penentu (*specific accidents*) itu dan menyarikan esensi universalnya.⁴⁶

Mulla Sadra kemudian menegaskan bahwa:

“Ketahuilah bahwa keadaan jiwa dalam tingkatan-tingkatan persepsi indrawi, khayal, dan akal bukanlah sebagaimana dipahami oleh dipahami oleh kebanyakan (filsuf), sementara dalam karya-karya yang disebutkan bahwa jiwa itu satu secara esensial dan bergradasi, dan mempersepsi keberadaan (maujud) yang berbeda baik berbeda secara immateri maupun fisik. Akan tetapi, benar bahwasanya setiap potensi yang bersifat potensial pada dirinya merupakan gambaran yang dipersepsi ketika menjadi objek yang dipersepsi secara aktual”⁴⁷.

Berdasarkan penjabaran di atas, dapat dilihat bahwasanya upaya Mulla Sadra dalam menjelaskan kemampuan subjek dalam memahami objek dengan konsep kesatuan subjek dan objek pengetahuan telah jelaskan dan bisa menjawab persoalan pengetahuan Immanuel Kant yang telah memposisikan kemampuan subjek dalam mengetahui objek-objek hanya pada aspek fenomena.

Oleh sebab itu, penting sekali untuk ditelaah lebih jauh lagi tentang konsep kesatuan subjek dan objek pengetahuan Mulla Sadra sebagai upaya

⁴⁴ Murtadha Muthahari, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Sadra*, hal. 97

⁴⁵ Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, hal. 300

⁴⁶ Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Buku Dasar Filsafat Islam Orientasi ke Filsafat Islam Kontemporer*, hal. 230-231

⁴⁷ Shadr al-Muta'allihin al-Syirazi, *Risālah Ittihād al-Āqil wa al-Ma'qūl*, dalam kitab *Majmūah al-Rasāil al-Falsafī*, hal. 137

untuk menyanggah bangunan pengetahuan filsafat Immanuel Kant. Dengan demikian, dalam penelitian ini peneliti mengangkat judul yaitu **Kesatuan Subjek dan Objek Pengetahuan: Kritik Fenomenalisme Immanuel Kant.**

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah peneliti uraikan di atas, timbul beberapa permasalahan penting terkait dengan topik yang peneliti angkat, yaitu: Kant berpandangan bahwa ketidakpastian pengetahuan subjek terhadap objek apa adanya yang mana subjek tidak dapat mengetahui substansi (*nomena*) dari suatu objek, karena yang hanya ditangkap oleh subjek hanyalah penampakan-penampakan (fenomena), sejauh objek-objek tersebut menampakan dirinya pada subjek. Dari masalah tersebut dapat dipahami bahwa Kant telah menunjukkan perolehan objek pengetahuan terhadap pengetahuan subjek yang dapat mengetahui sesuatu di balik fenomena. Maka dari itu, perlu ditelaah lebih jauh apa yang dimaksud dengan skeptisme Immanuel Kant serta upaya untuk merespon pemikirannya dengan didasarkan pada kesatuan subjek dan objek pengetahuan (*ittihād al-āqil wa al-maqūl*) Mulla Sadra.

Adapun beberapa permasalahan yang dapat diidentifikasi adalah sebagai berikut:

1. Mengapa fenomenalisme Immanuel Kant tidak mengakui adanya keabsahan pengetahuan *nomena*?
2. Mengapa subjek tidak bisa mengetahui sesuatu yang bersifat *nomena*?
3. Mengapa pengetahuan subjek hanya dibatasi pada pengetahuan fenomena?
4. Mengapa Kant tidak menerima adanya kesatuan antara subjek dan objek pengetahuan?

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, maka dalam penelitian ini peneliti memfokuskan pada kesatuan subjek dan objek pengetahuan (*ittihād al-āqil wa al-maqūl*) Mulla Sadra, serta

bangunan pengetahuan Immanuel Kant yang telah memisahkan pengetahuan subjek dan objek di mana subjek hanya bisa mengetahui objek pada aspek fenomena dan bukan nomena.

2. Rumusan Masalah

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

- a. Apakah kesatuan subjek dan objek pengetahuan Mulla Sadra bisa digunakan sebagai alat untuk mengkritik fenomenalisme Immanuel Kant?

D. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitian ini terdiri dari dua bagian yaitu tujuan khusus dan tujuan umum, diantaranya:

1. Tujuan Khusus

- a. Mengetahui konsep kesatuan subjek dan objek pengetahuan (*ittihād al-āqil wa al-maqūl*) Mulla Sadra.
- b. Mengetahui problem fenomenalisme Immanuel Kant.
- c. Mengkritik pengetahuan Immanuel Kant berdasarkan kesatuan subjek dan objek pengetahuan dalam filsafat Mulla Sadra.

2. Tujuan Umum

- a. Sebagai khazanah pengetahuan filsafat Islam dalam memberikan solusi atas persoalan pemikiran filsafat Barat, khususnya Immanuel Kant yang telah banyak membentuk corak wacana filsafat kontemporer.
- b. Menghadirkan Mulla Sadra sebagai solusi dan jawaban atas berbagai persoalan pengetahuan.
- c. Mengembangkan wacana filsafat Islam sebagai hubungan dialektik antara filsafat Islam dan filsafat Barat.

E. Manfaat Penelitian

Layaknya penelitian lainnya yang mana tentu banyak sekali berkontribusi dalam pengembangan penelitian. Di sini, peneliti memiliki dua manfaat penelitian yaitu secara teoritis dan praktis:

a. Teoritis

Tentunya, manfaat yang dapat diperoleh dari penelitian bisa dijadikan sebagai sebuah khazanah pengetahuan, yang mana mampu

mengidentifikasi kemampuan subjek dalam memperoleh pengetahuan.

b. Praktis

Secara praktis, penelitian ini dapat menjadi sebuah pertimbangan rasional, terutama tidak terjebak dalam paradigma skeptisisme.

F. Kajian Pustaka

Berdasarkan penelusuran peneliti 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 adalah sebagai berikut

Pertama, tesis Ayatullah dengan judul *Instrumen Pengetahuan: Studi Komparasi antara Immanuel Kant dan Muhammad Taqi Misbah Yazdi*. Dalam penelitian ini penulis mencoba mengurai pemahaman kedua tokoh tersebut dari aspek instrumen pengetahuan sesuai dengan basis filsafat keduanya, sehingga menemukan adanya persamaan dan perbedaan di antara keduanya.

Setelah mempelajari penelitian Ayatullah tersebut, peneliti belum menemukan ada kaitannya terkait objek pengetahuan itu sendiri, penulis tidak mengurai adanya kesatuan antara subjek dan objek pengetahuan secara utuh dan berupaya untuk merespon pemikiran Kant. Meskipun Immanuel Kant mengakui bahwa putusan-putusan terdapat pada akal, hanya bagaimana peran subjek untuk memahami objek masih dipengaruhi oleh pemahaman yang bersifat empiris. Oleh sebab itu, Ayatullah hanya berusaha untuk memberikan deskripsi dengan membedah epistemologi yang digunakan oleh kedua tokoh tersebut, tetapi tidak memberikan respon secara utuh di antara keduanya.

Kedua, Tesis yang ditulis oleh Cecep Zakaria El-Bilad, *Problem Eksistensi Negara dalam Ilmu Hubungan Internasional: Perspektif Filsafat Mulla Sadra*. Dalam penelitian ini penulis menyinggung persoalan *Ittihād al-Āqil wa al-Ma'qūl* dengan upaya untuk menegaskan bahwa subjek tatkala memahami objek sama sekali tidak berbeda dengan objek itu sendiri, karena realitas yang terdapat pada subjek adalah gambaran dari subjek itu sendiri.

Terutama kaitannya dengan eksistensi negara yang seolah-olah di pahami sebagai dua realitas yang berbeda. Setelah mempeleajari penelitian Cecep Zakaria El-Bilad tersebut, peneliti tidak menemukan kaitannya untuk merespon pemikiran filsuf Barat, khususnya Immanuel Kant. Oleh sebab itu, peneliti melihat ada peluang untuk mengembangkan penelitian tersebut untuk merespon pemahaman kalangan skeptis, khususnya yang telah ditunjukkan Immanuel Kant dalam mempengaruhi arus filsafat Barat modern.

Ketiga, sebuah tulisan ilmiah yang dimuat dalam Jurnal, YAQZHAN yang ditulis oleh Fuad Nawawi dan Sahal Mubarak dengan judul *Realitas Pengetahuan dan Subjek yang Mengetahui Menurut Thabathabai*. Dalam jurnal ini penulis menguraikan pemikiran Thabathabai dengan mengemukakan bahwa Thabathabai mengajukan “gugatan” pemikiran filsafat yang menyatakan bahwa realitas pengetahuan tergantung persepsi subjek seperti apa yang dikatakan kaum shopis “apa yang kita ketahui tak lain hanya sekedar persepsi kita, dan tidak memiliki realitas eksistensinya. Namun, bagi Thabathabai, bukan berarti peran subjek tidak ada, karena, menurutnya realitas pengetahuan, secara ontologis pada hakikatnya adalah real. Sebab, pengetahuan manusia yang didasarkan dari persepsi dirinya sebagai subjek terhadap objek di luar dirinya yang dipersepsikan adalah bersifat kuititatif (*māhīyat*). Karena jika tidak demikian, maka dengan sendirinya tidak akan pernah manusia memiliki pengetahuan. Lalu, bagaimana relasi antara realitas pengetahuan kita di dalam mental dengan realitas di luar? Apakah realitas pengetahuan di mental berbeda dengan realitas pengetahuan di alam luar? Pada dasarnya, menurut Thabathaba’i, seluruh objek pengetahuan eksternal tak lain merupakan konsep-konsep mental kita. Namun, konsep-konsep mental tersebut memiliki karakteristik yang khas, yaitu semacam “cermin” yang dapat memantulkan gambaran luarnya (*mir ‘ātun masyīrat ilā al-khārij*). Ia merupakan produk imajinal tentang pengetahuan eksternal pada mental kita tanpa perantara pada tahap awalnya. Selanjutnya, mental kita pada tahap kedua, menandakan bahwa konsep-konsep pengetahuan tersebut memiliki realitas eksistensinya di alam eksternal. Kemudian pada tahap akhir, mental kita menyatakan bahwa kehadiran dan kemunculan realitas konsep-konsep tersebut di mental kita bertitik tolak dan bersumber dari efek-efek realitas eksternal.

Setelah peneliti mengkaji penelitian tersebut, peneliti belum menjelaskan secara utuh bagaimana konsep kesatuan subjek dan objek pengetahuan berlangsung dalam kesatuan wujud. Sementara itu, dalam penelitian tersebut juga menggunakan pandangan Thabathabai bukan Mulla Sadra, padahal jauh sebelum Thabatabai, Mulla Sadra telah menjelaskan secara komprehensif dengan pondasi wujud yang menjadi basis filsafatnya. Di sisi lain, objek penelitian yang telah dikemukakan juga belum mengungkap secara utuh terkait objek pengetahuan dalam diri subjek serta kesatuannya, karena lebih mengarah pada objek eksternal yang seringkali dipahami sebagai dua hal yang berbeda.

Keempat, Tesis Khalid Al Walid yang berjudul *Epistemologi Mulla Sadra: Ittihād al-Āqil wa al-Ma'qūl*. Adapun tujuan dari penelitian ini adalah sebagai sebuah upaya merumuskan format epistemologi baru bagi filsafat Islam dan menjadi tipologi bagi filsafat modern. Sementara itu, penjelasan tentang Kesatuan Subjek dan Objek Pengetahuan dalam penelitian ini, dikaitkan dengan upaya untuk menjustifikasi pengalaman ruhani, sehingga bagi penulis, segala bentuk keadaan serta kondisi pengalaman spiritual seseorang dapat dibuktikan dengan adanya teori ini. Artinya, arah penjabaran teori ini menitikberatkan pada problem pengetahuan, khususnya pengetahuan terhadap pengalaman spiritual.

Oleh sebab itu, dengan melihat pada diskursus tersebut, penulis belum berusaha untuk mengkritik secara spesifik, khususnya basis pengetahuan yang dibangun oleh Immanuel Kant, di mana Kant menolak secara tegas bahwa subjek tidak dapat memahami objek apa adanya. Artinya, subjek hanya dapat memahami apa yang tampak dari objek pada subjek, di luar dari pengetahuan tersebut, disebutkan oleh Immanuel Kant sebagai sesuatu perolehan yang mustahil. Kendati demikian, Kant juga menolak adanya kesatuan antara subjek dan objek pengetahuan. Dengan demikian, jelaslah bahwa dalam penelitian ini belum, penulis belum berusaha untuk mengkritik Immanuel Kant secara mendalam.

Kelima, Skripsi Hendra yang berjudul *Studi Kritis Predikat Eksistensi Immanuel Kant Berdasarkan Perspektif Mulla Sadra*. Dalam penelitian ini, peneliliti berupaya untuk menjelaskan bahwa persoalan “eksistensi sebagai predikat” menjadi hal yang signifikan dalam pembahasan metafisika. St. Anselmus (1909 M) membahas predikat eksistensi untuk membuktikan adanya Tuhan dengan mengajukan sejumlah premis dalam kerangka *reductio*

ad absurdum. Beberapa abad setelahnya, Immanuel Kant (1804 M) melakukan kritiknya terhadap argumentasi ontologis St. Anselmus beserta pengikutnya dengan mengajukan tiga kritikan, yaitu: (i) tidak ada klaim eksistensial yang bersifat analitik, (ii) eksistensi bukanlah predikat, dan (iii) negasi eksistensial tidak berujung *self-contradictory*. Tiga kritikan dari Kant ini mengubur pembahasan metafisika rasional murni dalam tradisi filsafat barat untuk kemudian menggeser pada persoalan etika. Dalam penelitian ini, peneliti berusaha melakukan studi kritis terhadap pendapat Immanuel Kant terkait dengan predikat eksistensi berdasarkan perspektif filsafat Mulla Sadra yang menulis pembahasan khusus tentang eksistensi dengan segala argumentasinya. Dari gambaran tersebut, peneliti memulai penelitian dengan menjelaskan terlebih dahulu; (a) bagaimana diskursus predikat eksistensi di barat yang dimulai dari St. Anselmus dan segala perdebatannya, sampai tiba pada, periode Kant yang memunculkan kritikan. Dilanjutkan dengan (b) pendapat Mulla Sadra terkait predikat eksistensi. Dan diakhiri dengan (c) kritikan peneliti terhadap predikat eksistensi menurut Kant berdasarkan perspektif Mulla Sadra.

Oleh sebab itu, dapat dimengerti bahwa peneliti dengan tema yang diambil, berusaha untuk menjelaskan problem predikasi dengan upaya menghadirkan dua pandangan yang berbeda yaitu Immanuel Kant dan Mulla Sadra, dengan meletakkan kedua basis argumentasi tersebut pada problem pengetahuan. Melalui predikasi ini juga, peneliti belum menghadirkan studi lebih mendalam terkait kritik Sadra terhadap Immanuel Kant. Dengan demikian, berdasarkan pada problem yang diangkat, penelitian ini jelaslah cukup berbeda dengan tema yang ada dalam penelitian ini.

G. Metode Penelitian

Metode penelitian secara umum dimengerti sebagai suatu kegiatan ilmiah yang dilakukan secara bertahap dimulai dengan penentuan topik, pengumpulan data dan menganalisis data, sehingga nantinya diperoleh suatu pemahaman dan pengertian atas topik, gejala atau isu tertentu.⁴⁸ Adapun metode yang digunakan dalam penelitian ini bersifat deskriptif-analitis dengan didasarkan pada argumentasi relasional (*burhān tadāyuf*), yang mana peneliti berusaha menggambarkan berdasarkan data-data yang terdapat pada sumber

⁴⁸ J.R. Raco, *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis dan Keunggulannya*, (Jakarta: PT Grasindo, 2010), hal. 2

terkait, baik sumber primer maupun sekunder tanpa mengubah ataupun merekayasa, dan tentunya berdasarkan pada karakteristik penelitian kualitatif itu sendiri.

Penelitian deskriptif ini juga bertujuan untuk membuat deskripsi secara sistematis, faktual dan akurat mengenai fakta-fakta, dan sifat-sifat populasi daerah tertentu⁴⁹, sehingga penjabaran hasil penelitian ini dapat sesuai dengan yang diinginkan.

Sementara itu, yang menjadi sumber primer dalam penelitian ini adalah karya Mulla Sadra dengan judul: *Al-Hikmah Al-Muta'alliyah fi Al-Asfār Al-Arba'ah Al-'Aqliyyah, Risāh Ittihād al-Āqil wa al-Ma'qūl dalam kitab Majmū' al-Rasāil al-Falsafī*, Immanuel Kant dengan judul: *The Critique of Pure Reason*, dan sumber sekunder terkait dengan berbagai literatur yang terkait dengan penelitian ini.

Dengan demikian, dengan metode ini diharapkan mampu menuangkan hasil riset secara objektif, dan sudah tentu berdasarkan data yang terdapat di lapangan dan data pendukung lainnya.

H. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan dalam penelitian ini adalah 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, metode penelitian, sistematika penulisan.

Bab Kedua, akan membahas relasi subjek dan objek pengetahuan dalam aliran pengetahuan yang terdiri dari filsuf Barat: rasionalisme, empirisme, dan filsuf Muslim: peripatetik, iluminasionisme, dan hikmah muta'alliyah.

Bab Ketiga, akan membahas epistemologi Immanuel Kant yang terdiri dari kemungkinan pengetahuan *a priori* dan putusan sintesis *a priori*.

Bab Keempat, akan membahas epistemologi Mulla Sadra yang terdiri dari pengetahuan menurut Mulla Sadra dan kritik terhadap pengetahuan Immanuel Kant berdasarkan filsafat Mulla Sadra.

⁴⁹ Suryana, *Metodologi Penelitian: Model Praktis Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*, (Bandung: UPI, 2010), hal. 14

Bab Kelima, akan membahas tentang: Kritik Terhadap Fenomenalisme Immanuel Kant, yang terdiri dari kritik terhadap *fallacy* dalam argumen kesatuan, dan kritik terhadap realitas eksternal.

Bab Keenam, berisi tentang kesimpulan dan saran.

BAB II

RELASI SUBJEK DAN OBJEK PENGETAHUAN DALAM ALIRAN FILSAFAT PENGETAHUAN

Kajian tentang subjek dan objek pengetahuan, tentunya tidak bisa terlepas dari warisan pemikiran filosofis serta ragam metodologi yang digunakan oleh masing-masing filosof. Oleh sebab itu, akan diuraikan berbagai pandangan epistemologi dengan didasarkan pada tradisi filsafat Barat dan Islam. Memang tak bisa dipungkiri bahwa peradaban pemikiran filsafat yang telah dihadirkan dari wacana filsafat Barat dan Islam tidak bisa terpisahkan, karena telah menjadi sebuah diskursus, terutama adanya dialektika yang telah dilakukan oleh para filosof di antara keduanya. Selengkapnya, akan peneliti bahas lebih lanjut.

A. Pengertian Subjek dan Objek

Pemahaman tentang subjek dan objek dalam ruang lingkup epistemologi, tentunya memiliki ragam makna yang cukup luas. Maka dari itu, berikut akan dijabarkan mengenai pengertian subjek dan objek, khususnya didasarkan pada perspektif filsafat.

1. Subjek

Kata subjek (*subject*); berasal dari bahasa Latin yaitu *subjectus*—dari kata *sub* (di bawah) dan *jucere* yang berarti melempar, menempatkan. Adapun beberapa pengertian tentang kata subjek sendiri adalah sebagai berikut⁵⁰:

- a. Apa yang diafirmasikan atau disangkal oleh suatu kualitas, relasi, ciri, sifat.
- b. Apa yang dikatakan sebagai tempat melekatnya sesuatu. Dalam kaitan dengan metafisika subjek dapat ditukar dengan kata-kata seperti: substansi, substratum, dasar, yang ada, hal ril, yang mutlak.
- c. Pelaku yang berpikir yang menjadi pendukung atau sebab peristiwa-peristiwa mental.
- d. Pikiran.

⁵⁰ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), hal. 1045

- e. Aku, ego.

Oleh sebab itu, berdasarkan penjabaran di atas dapat dipahami bahwa subjek merupakan pelaku yang melakukan aktivitas berpikir dalam memahami sebuah realitas, baik realitas konkrit maupun realitas abstrak.

2. Objek

Kata objek (*object*), berasal dari bahasa Latin yaitu *objectus*— dari kata *obicere, obicere*, yang terdiri dari *ob* (terhadap) dan *jacere* (melempar) yang berarti melempar ke muka, menempatkan berhadapan, membantah. Adapun beberapa pengertian tentang objek adalah sebagai berikut⁵¹:

- a. Apa yang tersaji bagi indra kita. Sesuatu yang dapat dilihat, dapat diraba, dapat dikecap, dan sebagainya.
- b. Apa yang tersaji bagi kesadaran dan yang karenanya kesadaran menjadi sadar. "Objek" dapat menunjuk **a**) benda (hal) di dunia luar yang ada secara independen yang merangsang indra atau kesadaran kita untuk memperhatikan benda (hal) ini atau **b**) isi pikiran itu sendiri yang diperhatikan dalam kesadaran
- c. Apa saja yang dapat dibicarakan (karenanya dapat disebut), dan khususnya sebagai sebuah kata benda yang mempunyai eksistensi substantif.

Dari penjabaran di atas, dapat dipahami bahwa objek dalam pengertian tersebut adalah sesuatu yang berada di luar (diri) secara independen dengan objek sebagaimana objek tersebut berada.

B. Filsuf Barat

Dalam perkembangan filsafat Barat tentunya telah melalui berbagai banyak ragam, khususnya dalam kajian epistemologi. Begitu banyaknya aliran epistemologi yang berkembang di Barat, mulai dari zaman klasik hingga modern, setidaknya terdapat dua paham besar yang pernah mencapai puncak kejayaannya dalam berbagai literatur filsafat Barat. Kedua aliran tersebut adalah rasionalisme dan empirisme, yang dalam kajian filsafat tentu tidak asing lagi berjumpa dengan kedua aliran

⁵¹ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hal. 730

epistemologi tersebut. Berikut akan diuraikan pandangan kedua aliran tersebut berdasarkan tema terkait yang ada dalam penelitian ini.

1. Rasionalisme

Rasionalisme berasal dari kata *rasio* dan *isme*. *Rasional* dapat diartikan sebagai masuk akal; sesuai dengan nalar dll, sedangkan *isme* adalah paham. Jadi, rasionalisme adalah paham yang menyatakan bahwa akal memiliki kekuatan independen untuk dapat mengetahui dan mengungkap prinsip-prinsip pokok dari alam atau terhadap sesuatu kebenaran yang menurut logika⁵². Aliran ini memandang rasio atau akal sebagai sumber segala pengertian, karena akal itu, manusia manusia menempati akal yang sangat penting. Pangkal dari rasionalisme adalah keragu-raguan, sehingga muncul sebuah kesadaran baru, yaitu mendayagunakan akal⁵³.

Dalam pandangan para kaum rasionalis, hubungan antara subjek dan objek pengetahuan merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Subjek tentunya memiliki otoritas dalam memahami objek-objek yang beragam melalui instrumen akal yang ada pada subjek. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Budi Hardiman bahwasanya apa yang menarik dalam perkembangan teori pengetahuan adalah peralihan bolak-balik dari kutub subjek ke objek, lalu dari objek ke subjek kembali sebagai sebuah pendulum yang dinamis sehingga antitesa yang muncul kemudian dalam rasionalisme modern adalah menekankan kutub subjek⁵⁴.

Berikut ini adalah beberapa tokoh rasionalisme beserta corak pemikirannya terkait subjek serta objek pengetahuan:

Plato, mustahil ada pengetahuan yang dapat diandalkan tentang dunia yang terus menerus berubah ini, sebagaimana yang ditangkap oleh panca indra kita. Katanya, objek-objek pengetahuan yang sejati ada di dunia lain, di suatu dunia abstrak yang tidak bergantung pada ruang dan waktu, yang hanya dapat ditangkap oleh akal budi saja⁵⁵.

⁵² Jumadi, *Perkembangan Filsafat Abad Modern*, (Yogyakarta: Himmawan Putranta, 2017), hal. 25

⁵³ Nunu Burhanudin, *Filsafat Ilmu*, (Jakarta: KENCANA, 2018), hal. 42

⁵⁴ Budi Hardiman, *Melampaui Positivistik dan Modernitas*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2012), hal. 68

⁵⁵ Bryan Magee, *The Story of Philosophy*, Diterjemahkan oleh Marcus Widodo dan Hardono Hadi, (Yogyakarta: KANISIUS, 2012), hal. 32

Bagi Plato, objek yang harus diketahui dengan pemahaman intelektual atau rasional ini merupakan konsep sejati sebagai dasar perlawanan terhadap objek keyakinan. Jika objek persepsi adalah yang konkrit, maka objek intelektual adalah yang abstrak; jika objek persepsi adalah yang tampak, maka objek intelektual adalah konsep umum atau universal; dan jika objek persepsi bisa diubah, dalam prosesnya, (seperti) dalam proses perubahan heraklitus, objek intelektual adalah yang tidak berubah⁵⁶.

Mengenai keterkaitan dan pembedaan objek persepsi dan objek intelektual, Plato memiliki nama khusus, yaitu “bentuk” dan “pikiran”. Teori ini merupakan kontribusi filsafatnya yang paling kreatif dan berpengaruh, termasuk dalam bidang filsafat teoritis, serta merupakan tema sentral dari seluruh filsafatnya, yang sebenarnya dikembangkan dari ajaran Socrates⁵⁷. Sebab, tak dapat dipungkiri Plato berusaha untuk memberikan kesadaran bahwa realitas sejati sebenarnya berada di balik sesuatu yang tampak dan konkrit ini. Gagasan utama Plato tentang forma atau ide atau bentuk adalah bahwa terdapat kawasan entitas yang tidak dapat diketahui indra, tetapi dapat dicapai oleh nalar⁵⁸.

Aristoteles, perihal subjek dan objek pengetahuan dalam bingkai kebenaran adalah soal kesesuaian antara apa yang diklaim sebagai diketahui dengan kenyataan yang sebenarnya. Benar dan salah adalah soal sesuai tidaknya apa yang dikatakan dengan kenyataan sebagaimana adanya. Atau dapat pula dikatakan, menurut teori ini, kebenaran terletak pada kesesuaian antara subjek dan objek, yaitu apa yang diketahui subjek dan realitas sebagaimana adanya⁵⁹. Sebagai seorang rasionalis, Aristoteles menganggap bahwa berkat budi (rasio), kenyataan menjadi nyata. Budi bersifat membukakan (*detegens*)⁶⁰. Karena, kemampuan

⁵⁶ Muhammad Solikhin, *Filsafat dan Metafisika dalam Islam: Sebuah Penjelajahan Nalar, Pengalaman Mistik, dan Perjalanan Aliran Manunggaling Kawula-Gusti*, (Yogyakarta: NARASI, 2008), hal. 133

⁵⁷ Muhammad Solikhin, *Filsafat dan Metafisika dalam Islam: Sebuah Penjelajahan Nalar, Pengalaman Mistik, dan Perjalanan Aliran Manunggaling Kawula-Gusti*, hal. 135

⁵⁸ Ioanes Rakhmat, *Sokrates dalam Tetralogi Plato: Sebuah Pengantar dan Terjemahan Teks*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009), hal. 7

⁵⁹ A. Sony Keraf, dkk, *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2010), hal. 66

⁶⁰ Adelbert Snijders, *Manusia dan Kebenaran: Sebuah Filsafat Pengetahuan*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2010), hal. 152

intelek dengan daya abstraksi membentuk “ide”. Aktivitas subjek bersifat “mendengarkan”. Subjek aktif sekaligus bersifat “menerima”⁶¹.

Menurut Aristoteles, pengetahuan baru dapat dihasilkan melalui dua jalan. Jalan pertama disebut “induksi”, dengan bertitik tolak dari kasus-kasus khusus, induksi menghasilkan pengetahuan tentang yang umum. Jalan kedua, disebut “deduksi”. Deduksi bertitik tolak dari dua kebenaran yang tidak disangsikan dan atas dasar itu menyimpulkan kebenaran yang ketiga. Itulah sebabnya Aristoteles menganggap deduksi sebagai jalan sempurna menuju pengetahuan baru⁶².

Descartes, hubungan subjek-objek dimengerti sebagai hubungan antara yang mengetahui dan diketahui. Subjek-objek merupakan entitas yang saling terpisah secara tegas dan pasti⁶³.

Descartes berangkat dari *cogito* yang terpisah dari kenyataan. Bagaimana jalan untuk membuktikan bahwa “objek yang imanen” (dalam *cogito*) sesuai dengan “objek yang transenden” (di luar *cogito*). Jalan keluar menurut Descartes adalah dengan menganalisis “ide Allah” yang ia temukan dalam *cogito*. Ide Allah menuntut eksistensi Allah. Eksistensi Allah yang maha baik menjamin bahwa segala apa yang terang benderang (*idea clara et distinctca*) sesuai dengan kenyataan⁶⁴.

Dalam teori Descartes mengenai idea-idea bawaan sangat jelas bahwa bagi Descartes pengetahuan kita tentang dunia luar ditentukan oleh kebenaran-kebenaran yang sudah melekat pada pikiran subjek⁶⁵. Sebab bagi Descartes, berdasarkan pengalaman, kita mengetahui bahwa berkali-kali kita tertipu oleh indra. Kehati-hatian juga menegaskan, jika kita tertipu satu hal kendati hanya sekali, maka kita tidak boleh lagi mempercayainya⁶⁶.

⁶¹ Adelbert Snijders, *Manusia dan Kebenaran: Sebuah Filsafat Pengetahuan*, hal. 161

⁶² K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2011), hal. 168-169

⁶³ Aholiab Watloly, *Tanggung Jawab Pengetahuan*, (Yogyakarta: Tanggung Jawab Pengetahuan, 2001), hal. 130

⁶⁴ Adelbert Snijders, *Manusia dan Kebenaran: Sebuah Filsafat Pengetahuan*, hal. 180

⁶⁵ Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2017), hal. 75

⁶⁶ Ali Asgari Yazdi, *Sejarah Skeptisisme: Jatuh Bangun Keraguan atas Kebenaran*, Diterjemahkan oleh Ali Zainal Abidin, (Jakarta: Sadra Press, 2016), hal. 104

Spinoza, pendirian rasionalitas Spinoza dapat dijelaskan sebagai berikut. Menurutnya, sebuah idea berhubungan dengan *ideatum* atau objek dan kesesuaian idea dan *ideatum* yang disebut sebagai kebenaran. Karena monisnya menyarankan bahwa segala idea pasti sesuai dengan *ideatum-ideatum* nya, tak akan ada idea yang salah⁶⁷. Spinoza kemudian menegaskan bahwa ilmu itu benar karena ia berhasil; bukan sebaliknya, ia berhasil karena ia benar⁶⁸.

Seperti Descartes, Spinoza masih membedakan—di samping substansi—atribut-atribut dan *modi*. Suatu atribut adalah apa yang oleh intelek dikenal dari substansi itu sebagai ciri hakikinya. Substansi memiliki ciri hakiki yang tak berhingga, tapi kita hanya mengenal dua di antaranya, yaitu keluasan dan pemikiran (*extensio* dan *cogitatio*)⁶⁹.

Leibniz, berupaya untuk mempertimbangkan antara peran rasio serta indra dalam pengalamannya dengan mengemukakan bahwa mengetahui realitas secara *a posteriori* berarti mengetahuinya berdasarkan pada apa yang ditemukan secara aktual di dunia ini, yaitu melalui panca indra, yang ditimbulkan realitas itu dalam pengalaman kita. Sebaliknya, mengetahui realitas secara *a priori* adalah mengetahuinya dengan mengenakan sebab pada realitas itu⁷⁰. Sebagaimana yang dikemukakan oleh J. Sudarminta bahwa intelek atau pikiran manusia itu sendiri mempunyai struktur yang memungkinkan kegiatan mengetahui itu sendiri. Walaupun mungkin tanpa isi berupa bahan yang diberikan oleh pengalaman indrawi pikiran itu kosong, pikiran jugalah yang memungkinkan bahan itu dapat diterima, diolah, dan menghasilkan pengetahuan⁷¹.

2. Empirisme

Empirisme (Inggris: *empiricism*), dari kata Yunani *empiri* = pengalaman adalah ajaran filsafat yang mengajarkan bahwa semua pengetahuan berasal dari pengalaman, yaitu pengertian yang diperoleh

⁶⁷ Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, hal. 49

⁶⁸ John Lechte, *50 Filsuf Kontemporer*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2007), hal. 68

⁶⁹ K. Bertens, *Filsuf-Filsuf Besar Tentang Manusia*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2017), hal. 85

⁷⁰ A. Sonny Keraf, dkk, *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2010), hal. 62

⁷¹ J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2010), hal. 67-68

dari panca indra⁷². Persoalan khusus aliran filsafat ini ialah menerangkan konsep dan keputusan universal hanya lewat pengalaman saja. Tidak diragukan bahwa “seluruh pengetahuan kita mulai dari pengalaman” dan secara tertentu ditentukan oleh pengalaman⁷³.

Kalangan empiris berpandangan bahwa subjek dapat mengetahui objek-objek yang beragam, hanya saja dibatasi pada ranah empiris semata, dan pengetahuan yang bersifat metafisika maka tidak memiliki nilai pengetahuan. Jadi, pengetahuan yang dipahami oleh subjek adalah pengetahuan yang telah diperoleh sebelumnya dengan menggunakan indra, sehingga suatu pengetahuan yang tidak bisa dijangkau oleh indra, maka tidak dinamakan dengan pengetahuan. Berikut ini akan dijabarkan pandangan para filsuf empirisme terkait subjek dan objek pengetahuan.

Demokritos, dengan basis filsafatnya yaitu atomisme yang berarti seluruh realitas terdiri atau tercipta dari gugusan unsur-unsur terkecil yang tidak dapat dibagi-bagi. Unsur terkecil penyusun realitas itu diberi nama “atom” (*a* = tidak, dan *tomos* = terbagi)⁷⁴. Ajaran Demokritos ini membawa konsekuensi besar bagi filsafat ilmu pengetahuan. Di satu pihak, dengan menekankan juga pada aktivitas subjek dalam mengenali objek, ajaran Demokritos adanya saling ketergantungan antara subjek dan objek. Dengan kata lain, dalam proses pengenalan, baik subjek maupun objek tidak dapat berdiri sendiri. Realitas tidak melulu objektif, terlepas dari subjek, tetapi juga tidak bisa semata-mata subjektif tanpa ada sangkut-paut dengan objek⁷⁵.

Melalui *atomos*, terjadi komposisi pengumpulan (*aggregate*) yang selanjutnya dapat diterima oleh penglihatan atau panca indra manusia. Jelaslah bahwa pandangan Demokritos di sini adalah dorongan atau rangsangan alami (*naturalis sensationis*). Kalau ada hal-hal yang sifatnya di luar dorongan alami (*supra-sensation*), maka hal tersebut terjadi karena adanya kebiasaan atau konvensi saja⁷⁶.

⁷² Mr. A.G. Pringgodigdo, *Ensiklopedi Umum*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2012), hal. 307

⁷³ Lorens Bagus, *Kamus Bagus*, hal. 200

⁷⁴ Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2008), hal. 29

⁷⁵ Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hal. 30

⁷⁶ Aholiab Watloly, *Tanggung Jawab Pengetahuan: Mempertimbangkan Epistemologi Secara Kultural*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2005), hal. 60

Epikuros, dengan pengarus filsafat Demokritos, ia berpandangan bahwa tiada sesuatu pun yang ada, yang timbul dari sesuatu yang tidak ada, dan tidak ada sesuatu yang ada, yang kemudian musnah menjadi tidak ada. Jagat raya adalah kekal dan tidak terbatas, da dibentuk oleh benda yang kita amati dan oleh ruang kosong yang ditempati benda itu [...] pengenalan didapatkan oleh melalui pengamatan. Apa yang benar ialah apa yang diamati pada suatu saat dengan indra. Adapun proses pengamatan terjadi demikian: benda-benda di luar manusia melepaskan gambaran-gambaran yang halus, yang kemudian memasuki indra, dengan akibat bahwa manusia memperoleh gagasan tentang benda itu⁷⁷.

Menurut Epikuros, seluruh realitas terdiri atas atom-atom tak terbatas jumlahnya yang hanya berbeda karena bentuk dan beratnya. Oleh karena itu, segala apa yang terjadi sudah mutlak dan pasti⁷⁸ berdasarkan pada cara kerja alam dan bukan pada otoritas subjek.

Roger Bacon, yang terpenguh oleh Thomas Aquinas ini mengemukakan bahwa pengalaman empiris menjadi landasan awal dan akhir semua ilmu pengetahuan. Matematika merupakan syarat mutlak untuk mengolah semua pengetahuan. Ia menganjurkan pengalaman sebagai basis ilmu pengetahuan⁷⁹. Ia dianggap sebagai orang pertama yang menekankan pentingnya sains dan secara khusus percobaan (meskipun beberapa filsuf Yunani juga)⁸⁰.

Salah-satu corak kritiknya dapat dilihat ketika mengkritik paham keagamaan bahwa alkitab penting untuk memperkuat iman, tapi pengamatan, eksperimen, pengukuran dan matematika sangat penting bagi ilmu pengetahuan⁸¹. Terdapat dua pengetahuan yang dibawakan oleh Roger Bacon yaitu pengetahuan melalui argumen dan pengetahuan melalui pengalaman. Argumen mengandung konklusi dan memaksa kita untuk mengetahuinya. Namun hal ini tidak menghasilkan kepastian

⁷⁷ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2010), hal. 55

⁷⁸ Franz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika: Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2007), hal. 48

⁷⁹ Aholiab Watloly, *Tanggung Jawab Pengetahuan: Mempertimbangkan Epistemologi Secara Kultural*, hal. 68

⁸⁰ Richard Osborne, *Filsafat untuk Pemula*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2008), hal. 52

⁸¹ Jumadi, *Perkembangan Filsafat Abad Modern*, hal. 15

ataupun menghilangkan keraguan sehingga pikiran tetap berada pada kebenaran, kecuali kalau argumen diberikan oleh pengalaman⁸².

Francis Bacon, dengan corak pemikiran empirisnya yang mengkritik tajam paham rasionalisme dengan ditunjukkan pada pertanyaan-pertanyaan seperti: Bagaimanakah ilmu pengetahuan bisa diperbaharu? Metode apakah yang tepat bagi penelitian ilmiah? Apakah tujuan ilmu pengetahuan itu? Dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, ajaran Skolastik dan pandangan Aristotelian dinilai Bacon tidak ada gunanya. Persoalannya adalah bukanlah mengalahkan lawan dengan argumentasi logis, melainkan menaklukkan alam dengan kerja⁸³. Bagi Bacon, akal manusia memang pada dirinya memang tidak berdaya dalam ilmu pengetahuan, sebab tidak ada keselarasan atau harmoni yang alamiah di antara akal dan kebenaran. Beberapa keyakinan yang hingga kini diterima hingga kini adalah *idola*, gambaran-gambaran yang menyesatkan, pandangan-pandangan yang keliru⁸⁴.

Sebagaimana yang telah menjadi perhatian para pemikir di zamannya, ia memiliki perhatian pada metode induksi (masalah ini kemudian mendapat respon skeptis dari David Hume). Permasalahan induksi ini dipandang hanya sebagai peristiwa perulangan, dengan tidak ada jaminan bahwa perulangan-perulangan di masa lalu akan terjadi lagi⁸⁵. Ia menegaskan bahwa “kebiasaan orang terhadap takhayul adalah jika anggapan takhayulnya cocok, orang akan terus mengingatnya. Namun jika anggapan takhayulnya meleset, orang akan melupakan peristiwa melesetnya anggapan takhayulnya”⁸⁶.

John Lock, menentang teori rasioanlisme yang mengenai idea-idea dan asas-asas pertama yang dipandang sebagai bawaannya. Menurutnya, segala pengetahuan datang dari pengalaman dan tidak lebih dari itu. Akal (rasio) adalah pasif pada waktu pengetahuan didapatkan. Akal tidak melahirkan pengetahuan dari dirinya sendiri⁸⁷.

⁸² Idries Shah, *Mahkota Sufi: Menembus Dunia Ekstra Dimensi*, Diterjemahkan oleh M. Hidayatullah dan Roudlon, (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), hal. 18

⁸³ Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hal. 193

⁸⁴ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, hal. 15

⁸⁵ Kumara Ari Yuana, *The Greatest Philosophers: 100 Tokoh Filsuf Barat dari Abad 6 SM – Abad 21 yang Menginspirasi Dunia Bisnis*, (Yogyakarta: Andi, 2010), hal. 127

⁸⁶ Kumara Ari Yuana, *The Greatest Philosophers: 100 Tokoh Filsuf Barat dari Abad 6 SM – Abad 21 yang Menginspirasi Dunia Bisnis*, hal. 129

⁸⁷ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, hal. 36

Gagasan-gagasan tunggal dari pengalaman lahiriah semuanya adalah benar, sejauh gagasan-gagasan itu disebabkan oleh realitas yang ada di luar kita serta menghadirkan realitas itu dalam kesadaran kita⁸⁸.

Bagi John Lock, kualitas-kualitas sekunder adalah “ide-ide”; jadi bersifat subjektif. Kemudian dia harus menghadapi persoalan bagaimana “ide-ide” ini menyerupai kualitas di dalam objek, sementara kita tidak tahu objek⁸⁹, sementara seharusnya kesadaran bukanlah sesuatu bersifat “subjektif”, tetapi merupakan aktualisasi dari kehadiran objek bagi subjek⁹⁰.

George Berkeley, tidak ada dasar di dalam pengalaman bagi Lock untuk memberikan objektivitas khusus kepada ide dari kualitas-kualitas primer. Sebab kalau yang kita ketahui secara langsung adalah ide, maka apa artinya menemukan ide-ide tertentu sebagai “menampilkan” benda-bendanya “sebagaimana adanya”? Bagaimana kita bisa menemukan ide-ide mana yang merupakan tiruan yang baik dari kenyataan?⁹¹ Kritik yang diajukan ini merupakan pembedaan yang tidak tahan uji, sebab pengalaman indrawi kita akan kualitas primer selalu bergantung pada pengalaman kita akan kualitas sekunder. Tidak pernah kualitas primer secara indrawi dialami lepas dari kualitas sekunder⁹². Agar suatu kata mempunyai arti, saya harus menggunakannya untuk menunjuk pada suatu hal dari pengalaman. Tetapi kata “eksistensi” harus menunjuk pada diri yang mengalami atau kepada ide-ide yang dialaminya⁹³.

Bagi Berkeley, kenyataan tampak sebagai komunitas roh adalah primer, yaitu sumber pengalaman dari yang lain. boleh saja yang menggunakan kata material, sejauh hal tersebut dimengerti sebagai aspek-aspek tertentu dari pengalaman roh: aspek yang memungkinkan pengalaman mempunyai bentuk-bentuk yang disebut kuantitatif⁹⁴. Karena menurut Berkeley, seluruh ide itu datang dari pengalaman

⁸⁸ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, hal. 37

⁸⁹ Protasius Hardono Hadi, Kenneth T. Gallagher, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2005), hal. 83

⁹⁰ Protasius Hardono Hadi, Kenneth T. Gallagher, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*, hal. 84

⁹¹ Bryan Magee, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*, hal. 63

⁹² J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2010), hal. 83

⁹³ Bryan Magee, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*, hal. 64

⁹⁴ Bryan Magee, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*, hal. 66

(*experience*) dan tidak ada proposisi tentang suatu benda dalam kenyataan yang dapat diketahui sebagai kebenaran yang independen dari pengalaman⁹⁵.

David Hume, mengembangkan ide-ide Berkeley lebih jauh. Dia menerima bahwa empirisme mengarah pada skeptisisme jika dianggap serius. Namun, menurut Hume hal ini tidak perlu terlalu dipikirkan, karena apapun yang mungkin dikatakan para filsuf, kita tetap saja akan memegang teguh apa yang kita percayai. Alasan dan perenungan, bagi Hume, bukanlah jalan menuju kebenaran, melainkan budak hasrat⁹⁶.

Sementara itu, Hume yang setia dengan epistemologi indrawi, bertanya pertama-tama mengenai di mana kita mendapatkan pengertian “kekuatan” ini. Pengertian ini tidak ditarik dari pengamatan, dan tidak dapat dibuktikan melalui pengamatan⁹⁷. Dengan melihat epistemologi abad pertengahan yang masih menyimpan problem, ia kemudian kembali menegaskan pendekatan berupa metode eksperimental (yang dikembangkan Francis Bacon dan Issac Newton), mengganti model *a priori* abad pertengahan dengan model observasi ketat atas gejala⁹⁸.

Tentunya, bagi Hume dan kaum empiris lainnya, persepsi tidak bisa diragukan. Yang keliru adalah daya nalar manusia dalam menangkap dan memutuskan apa yang ditangkap oleh panca indra itu. Menurut kaum empiris, tidak bisa diragukan bahwa ada kebenaran tertentu yang diberikan oleh pengalaman indrawi kita. Bahkan satu-satunya pengetahuan sejati adalah pengetahuan lewat pengalaman⁹⁹. Hume yang juga terpengaruh dengan kesadaran yang dianut oleh Descartes menegaskan bahwa isi kesadaran harus diperiksa dengan teliti. Banyak hal dalam kesadaran tidak dapat dijabarkan pada *impression* (indrawi) berarti itu berasal dari subjek. Menurutnya hanya *impression* yang

⁹⁵ Akhmad Shodiq, *Epistemologi Islam: Argumen Al-Ghazali atas Superioritas Ilmu Ma'rifat*, (Depok: KENCANA, 2017), hal. 3

⁹⁶ Neil Turnbull, *Bengkel Ilmu Filsafat*, Diterjemahkan oleh Alfatih Geusan Pananjung A, (Jakarta: Erlangga, 2010), hal. 113

⁹⁷ Bryan Magee, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*, hal. 100

⁹⁸ I. Wibowo, dkk, *Sesudah Filsafat: Esai-Esai untuk Franz Magnis-Suseno*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2010), hal. 93

⁹⁹ A. Sonny Keraf, dkk, *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis*, hal. 55

datang dari luar yang merupakan “kenyataan”. Kenyataan inilah yang disamakan dengan fenomena¹⁰⁰.

William Ockham, banyak menaruh perhatian pada logika modal, seperti kemungkinan, kepastian, kepercayaan, dan keraguan. Ia juga melakukan studi tentang bentuk-bentuk silogisme yang valid dan tidak valid dan berandil bagi pengembangan konsep tentang suatu metabahasa yaitu suatu bahasa tingkat tinggi yang dipakai untuk mendiskusikan tentang entitas-entitas, seperti kata-kata, term-term, dan proposisi-proposisi¹⁰¹. Sementara itu, pemahaman langsung segala fenomena merupakan perkara yang bisa disakasikan dan dialami lewat persepsi dan realitas konsepsi kita sebagai data pengetahuan jiwa (*ilm al-nafs*); namun kita tidak dapat menyebutkan realitas-objektif apapun dari apa yang ditunjukkan oleh mereka¹⁰².

William juga meyakini bahwa semua pengetahuan didapat secara empiris, melalui panca indra. Satu-satunya kenyataan yang dapat diketahui adalah individu-individu, dan mereka diketahui melalui pengalaman indra. Tidak ada universalia yang direnungkan dalam benak. Pendapat ini sangat membatasi kekuatan akal untuk meningkat melampaui hal-hal meteril dari dunia ini¹⁰³. Ia juga menegaskan bahwa apa-apa yang bisa dijelaskan dengan prinsip yang lebih sedikit tidak perlu lagi dijelaskan dengan prinsip yang lebih banyak. Ia membela nominalisme, yakni bahwa sifat-sifat universal semacam kelurusan dan kebaikan bukanlah esensi suatu substansi, melainkan sekadar nama-nama dari sifat-sifat yang mirip dengan substansi tersebut¹⁰⁴.

J.S Mill, terkenal dengan corak epistemologinya yang bersifat empiris-psikologis. Ia lebih mengembangkan pemikirannya dengan menerangkan realitas sosial di luar manusia, namun ia juga menekankan realitas pikiran di dalam diri manusia¹⁰⁵. Baginya, ukuran kebenaran

¹⁰⁰ Tazkiyah Basa'ad, *Studi Dasar Filsafat*, (Yogyakarta: Deepublish, 2018), hal. 143-144

¹⁰¹ Rafael Raga Maran, *Pengantar Logika*, (Jakarta: Grasindo, 2007), hal. 8-9

¹⁰² Ali Asgari Yazdi, *Sejarah Skeptisisme: Jatuh Bangun Keraguan atas Kebenaran*, hal. xviii

¹⁰³ Tony Lane, *Runtut Pijar: Sejarah Pemikiran Kristgiani*, Diterjemahkan oleh Conny Item-Corputy, (Jakarta: Gunung Mulia, 2007), hal. 110

¹⁰⁴ Mark B. Woodhouse, *Berfilsafat: Sebuah Langkah Awal*, Diterjemahkan oleh Ahmad Norma Permata, dkk, (Yogyakarta: KANISIUS, 2011), hal. 203

¹⁰⁵ Aholiab Watloly, *Tanggung Jawab Pengetahuan*, hal. 86

adalah panca indra. Di luar jangkauan indra dianggap sebagai bukan kebenaran, karena tidak dapat dibuktikan secara langsung berdasarkan kesaksian-kesaksian indra¹⁰⁶.

C. Filsuf Muslim

Di akhir abad ke- 2 Hijriyah, sebagian naskah besar Yunani sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Melalui terjemahan ini para filosof dan ulama Islam mulai bersentuhan dengan pemikiran-pemikiran baru. Mereka sangat antusias untuk mengetahui lebih lanjut perihal pemikiran tersebut¹⁰⁷. Ragam pandang filosof muslim dapat dilihat dalam berbagai kecenderungan serta pendekatan yang digunakan dalam menjelaskan persoalan-persoalan realitas, dan ragam pandang tersebut dapat dikelompokkan menjadi tiga yaitu Peripatetik (yang menekankan pada penalaran atau rasio), Isyraqiyah (yang menekankan pada intuisi atau pengalaman hudhuri), dan Hikmah Muta'alliyah (yang menekankan pada penalaran atau rasio serta pengalaman hudhuri). Selengkapnya akan diuraikan masing-masing tokoh dari ketiga aliran filsafat tersebut.

1. Peripatetik

Istilah peripatetisme sendiri berasal dari sebuah kata Yunani (peripatos) yang berarti berjalan mondar-mandir. Penggunaan istilah ini disebutkan sebagai merujuk pada kebiasaan Plato untuk berjalan mondar-mandir—konon dengan terus diikuti oleh para muridnya yang tekun mendengarkan—ketika mengajarkan filsafat¹⁰⁸. Di sisi lain, aliran peripatetik ini juga merupakan aliran yang menyandarkan atas argumentasi rasional dalam tinjauan-tinjauan atas pencariannya¹⁰⁹.

Al-Kindi, disamping sebagai seorang penerjemah yang telah banyak bersentuhan berbagai ragam pandang filsafat sebelumnya, ia membanggunya atas dasar saluran pengetahuan manusia yang

¹⁰⁶ Muljamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam: Dari Metode Rasional Hingga Metode Kritik*, (Jakarta: Erlangga, 2007), hal. 72-73

¹⁰⁷ Mohsen Gharawiyani, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam: Penjelasan untuk Mendekati Analisis Teori Filsafat Islam*, Diterjemahkan oleh Muhammad Nur Djabir, (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 20

¹⁰⁸ Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2006), hal. 93

¹⁰⁹ Abdul Jabar al-Rifai, *Mabādi al-Falāsifah*, (Beirut: Dār al-Hādi, 2001), Jilid 1, hal. 83

berbeda. Pertama adalah saluran pengamatan indra, yang berkaitan erat dengan penangkapan kita terhadap objek-objek lahir dengan cara yang mudah dan langsung melalui indra kita [...] Kedua adalah saluran pengenalan rasional yang lebih dekat dengan sifat segala sesuatu, tetapi kurang dekat dengan sifat kita dibanding dengan pengindraan. Objek pengenalan seperti itu bersifat universal, juga immaterial, lagi pula baik pembayangan (representasi) maupun bayang-bayang indrawi tidak pernah dapat dibentuk, karena pengindraan maupun pembayangan keduanya berkaitan erat dengan hal-hal yang partikular, yang eksistensinya bersifat jasmaniah¹¹⁰.

Bagi al-Kindi, filsafat yang paling tinggi tingkatannya adalah filsafat yang berupaya mengetahui kebenaran yang pertama, kausa dari semua kebenaran, yaitu filsafat pertama. Filosof yang sempurna dan sejati adalah yang memiliki pengetahuan tentang yang paling utama ini. Pengetahuan tentang kausa (*'illat*) lebih utama tentang akibat (*ma'lul, effect*). Orang akan mengetahui tentang realitas secara sempurna jika mengetahui pula yang menjadi kausanya¹¹¹. Oleh karena itu, pengetahuan tentang hakikat segala sesuatu, pandangan al-Kindi, tidak diperoleh melalui alat indra, tetapi dapat dicapai melalui emanasi Allah Swt. cara mendapatkannya adalah dengan penyucian jiwa dari berbagai noda kehidupan yang materialistik dan syahwat duniawi serta menyibukkan diri dengan menganalisis dan meneliti hakikat segala sesuatu sehingga menjadi siap untuk menerima emanasi pengetahuan dari Sang Pencipta¹¹².

Al-Farabi, mengemukakan bahwa jendela pengetahuan adalah indra, sebab pengetahuan ke dalam diri manusia melalui indra. Sementara pengetahuan totalitas terwujud melalui pengetahuan

¹¹⁰ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, Diterjemahkan oleh Mulyadi Kartanegara, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983), hal. 116

¹¹¹ Sudjatmoko, *Seri Tokoh Hebat Dunia: 7 Tokoh Filsafat Dunia*, (Sukoharjo:Penembahan Senopati, 2015), hal. 56

¹¹² Muhammad 'Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, Diterjemahkan oleh Gazi Saloom, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hal. 30-31

parsial, atau pemahaman universal merupakan hasil pengindraan terhadap hal-hal yang parsial¹¹³.

Kecakapan rasional yang ada pada manusia adalah tempat menyimpan bentuk-bentuk akali, yang terbagi menjadi dua kelompok: kelompok substansi immaterial yang esensinya menjadi subjek sekaligus objek *ma'qulat* aktual yang hanya dapat dipikirkan secara potensial (*potentially intelligible*) karena mereka berhubungan dengan materi. Baik *ma'qulat* potensial maupun kecakapan rasional pada hakikatnya tidak dapat menyelenggarakan peralihan dari keadaan potensialitas kepada keadaan aktualitas tanpa adanya campur tangan (intervensi) dari suatu perantara (*agency*) yang mengaktualkan potensialitas mereka untuk mengenal atau dikenal. Perantara ini dinyatakan oleh al-Farabi sebagai “substansi yang esensinya adalah pemikiran aktual, yang pada hakikatnya terpisah dari materi, yaitu sebuah akal kecerdasan yang bertindak terhadap akal budi (*reason*) potensial dan objek-objeknya yang mungkin dalam kapasitas matahari terhadap penglihatan¹¹⁴.

Mengenai masalah pengetahuan, al-Farabi menggambarkan pendapatnya sebagai berikut:

“Cincin (*fashsh*)—Jiwa manusia adalah sesuatu yang mampu mencerap makna melalui definisi dan pemahaman atas realitas murni makna tersebut yang darinya semua aksesori luar dilepaskan dan realitasnya sendiri tetap tinggal sebagai inti bersama, yang menuju kesederhanaannya semua ragam peristiwa direduksi. Penyederhanaan ini telah oleh (menjadi) suatu kekuatan yang umum disebut “akal teoritis” (*al-'aql al-nazhari*). Keadaan jiwa ini monolog analog dengan sebuah cermin, dan akal teoritis adalah kekuatan pantul cermin. Objek-objek *intelligible* yang muncul di cermin itu adalah pantulan realitas-realitas yang ada di dunia Ilahi; bagaikan sifat benda-benda kasat mata yang memantul pada permukaan transparan sebuah cermin. Demikianlah ketransparannya jiwa belum

¹¹³ Al-farabi, *Al-Ta'liqāt*, dalam buku Muhammad 'Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, hal. 74

¹¹⁴ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, hal. 179-180

dikotori oleh alam atau belum menjadi buram karena kesibukan ke arah bawah seperti hawa nafsu dan kemarahan”¹¹⁵.

Tampaknya filsafat al-Farabi, secara keseluruhan, berupaya menguraikan tema-tema utama ini. Suatu filsafat sistematis seperti filsafat Aristoteles tidak bisa membatasi dirinya pada lingkup terbatas beberapa masalah filosofis khusus yang berkaitan dengan objek-objek fisik sementara tetap mengabaikan yang lain. Sebaliknya, hakikat wujud yang nyata dan tak berubah dari “objek-objek *intelligible*” dalam kaitannya dengan eksistensi objek-objek yang bisa di indra dipandang dalam suatu kesatuan logis dengan cara sedemikian rupa sehingga setiap pembahasan tentang kebenaran yang satu adalah konsisten dengan kemungkinan kebenaran yang lain¹¹⁶.

Ibn Sina, adalah filsuf Muslim pertama yang mendefinisikan pengetahuan sebagai ilustrasi realitas sesuatu bagi subjek yang mempersepsi. Ibn Sina juga yang mendiskusikan masalah yang cukup terkenal tentang asosiasi antara substansi dan substrat. Untuk inilah, ibn Sina memiliki nilai yang sangat penting¹¹⁷. Dalam klasifikasi ilmu-ilmu teoritis, metafisika berdiri di atas puncak hierarki, yang mengkaji Tuhan dan jiwa; matematika, di posisi pertengahan, yang membahas tentang esensi objek-objek fisik¹¹⁸, dan subjek pengetahuan teoritis memiliki dua jenis utama: subjek-subjek yang dapat dilekati gerak, seperti kemanusiaan, kepersejiaan, dan kesatuan; dan subjek-subjek yang tidak bisa dilekati gerak, seperti Tuhan dan intelek¹¹⁹.

Sementara itu, ibn Sina tatkala menjelaskan tentang penggunaan metode eksperimen yang berpangkal pada indra

¹¹⁵ Al-Farabi, *Kitāb Al-Fushūs*, dalam Buku Mehdi Hairi Yazdi, *Menghadirkan Cahaya Tuhan: Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), hal. 47-48

¹¹⁶ Mehdi Hairi Yazdi, *Menghadirkan Cahaya Tuhan: Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam*, 49-50

¹¹⁷ Mustamin Al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan: Pengantar Pemikiran Mulla Sadra*, (Polman: Rumah Ilmu, 2018), hal. 277

¹¹⁸ Zainal Abidin Bagir, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, (Bandung: Mizan, 2005), hal. 205

¹¹⁹ Muhammad Solikhin, *Filsafat dan Metafisika dalam Islam: Sebuah Penjelajahan Nalar, Pengalaman Mistik, dan Perjalanan Aliran Manunggaling Kawula-Gusti*, hal. 152

bahwa pada setiap eksperimen terdapat satu *qiyās* tersembunyi. Yakni terdapat suatu bentuk penalaran (*ta' aqqul*) dan penyimpulan yang langsung sama sekali yang sama sekali tidak berlandaskan pada indra dan eksperimen, dan itu adalah dasar pertama yang aksiomatis (*badīhī*) serta kekal yang terdapat pada akal¹²⁰. Karena bagi ibn Sina, “Dalam kesatuan jiwa terdapat segala kekuatan dan tindakan mereka terlibat di dalamnya. “Ia juga merupakan maksud dari prinsip “kesatuan subjek dan objek pengetahuan”. Berdasarkan itu, ungkapan ibn Sina bahwa “Indra adalah pemberitaan semata di mana kesinambungan tampak bagi kita sebagai bukan kausalitas”¹²¹.

Ibn Rusyd, sebagai komentator Aristoteles, tidak mengherankan kalau pemikiran ibn Rusyd sangat dipengaruhi oleh filsuf Yunani kuno tersebut. Ibn Rusyd menghabiskan waktunya untuk membuat syarah atau komentar atas karya-karya Aristoteles dan berusaha mengembalikan pemikiran Aristoteles ke bentuk aslinya¹²². Ia meyakini bahwa penghargaan terhadap akal itu penting. Ia berpendapat bahwa kekeliruan golongan Hasyiwiyah adalah karena mereka mengambil pedoman kepada satu aspek saja, yaitu *nash* untuk segala sesuatu tanpa ada usaha pemilahan¹²³.

2. Isyraqiyah

Aliran Isyraqiyah (iluminasi) merupakan tandingan bagi aliran Peripatetik. Aliran iluminasi ini dipelopori oleh seorang tokoh filsuf Muslim yaitu Suhrawardi al-Maqtul yang dikenal juga sebagai bapak iluminasi¹²⁴, yang menekankan pentingnya pengetahuan *syuhudi* yang diperoleh dari penyucian jiwa.

¹²⁰ Murtadha Muthahari, *Teori Pengetahuan: Catatan Kritis atas Berbagai Isu Epistemologis*, Diterjemahkan oleh Muhammad Jawad Bafaqih, (Jakarta: Sadra Press, 2019), hal. 112

¹²¹ Ali Asgari Yazdi, *Sejarah Skeptisisme: Jatuh Bangun Keraguan atas Kebenaran*, hal. 161

¹²² Muhammad Iqbal, *Ibn Rusyd dan Averoisme*, (Bandung: Cita Pustaka Media Perintis, 2011), hal. 49

¹²³ Afrizal M, *Ibn Rusyd: Tujuan Perdebatan Utama dalam Teologi Islam*, (Jakarta: Erlangga, 2009), hal. 72

¹²⁴ Fauzan Adhim, *Filsafat Islam: Sebuah Wacana Kefilsafatan Klasik Hingga Kontemporer*, (Malang: Literasi Nusantara Abadi, 2018), hal. 152

Suhrawardi, terlebih dahulu mengklasifikasikan ilmu dalam dua kategori: (a) *al-'ilm al-shūrī* (pengetahuan formal, representasional), yaitu ilmu filsafat Peripatetik (*falsafah masyaiyyah*), dan siapa yang menginginkan pengetahuan yang bersifat rasional hendaklah ia mengambil jenis ini; (b) *al-'ilm al-hudhūrī* (presentasional) yang tidak bisa diperoleh tanpa pancaran cahaya akal yang merupakan landasan prinsip-prinsip yang benar dan merupakan kaidah-kaidah iluminisme. Ilmu hudhuri tidak diperoleh dengan menisbatkan bentuk pada esensi seperti halnya ilmu formal, melainkan sesuatu yang bercampur dengan esensi jiwa dan menjadi bagian dari aktualisasinya¹²⁵. Sebagaimana yang dapat dilihat dari pernyataan Suhrawardi sebagai berikut:

“Barangkali aku mengosongkan diriku dan melepaskan tubuhku di samping. Aku menjadi seperti tanpa tubuh, telanjang dari pakaian alami, bebas dari materi pertama (*hayūlā*), maka aku berada dalam esensiku dan di luar benda-benda lain sehingga aku dapat melihat dalam diriku ada kebaikan, keindahan, cahaya, serta kebaikan-kebaikan unik yang menakjubkan. Aku terus-menerus keheranan, maka kemudian aku tahu bahwa aku bagian dari alam tertinggi yang mulia...” “Kemudian Suhrawardi menambahkan, “Kaum sufi dan orang-orang dari kalangan umat Islam yang terlepas dari materi menempuh jalan-jalan ahli hikmah, mereka sampai ke sumber cahaya itu, mereka memiliki apa yang ada”¹²⁶.

Dengan pengetahuan Isyraqi, karena objeknya bersifat immanen dan berupa swaobjektivitas yang melibatkan kesadaran, maka cara perolehannya, menurut Suhrawari harus melalui tahap tertentu¹²⁷. Adapun tahap-tersebut akan dijelaskan di bawah ini:

- a. Pertama, tahap pertama untuk menerima pengetahuan iluminatif. Tahap ini diawali dengan aktivitas-aktivitas seperti mengasingkan diri selama paling tidak 40 hari, berhenti makan daging, berkonsentrasi untuk menerima nur Ilahi dan seterusnya.

¹²⁵ Hanna Al-Fakhuri dan Khalil Al-Jurr, *Riwayat Filsafat Arab Jilid 1*, Diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan, (Jakarta: Sadra Press, 2014), hal. 307

¹²⁶ Hanna Al-Fakhuri dan Khalil Al-Jurr, *Riwayat Filsafat Arab Jilid 1*, hal. 308

¹²⁷ A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hal. 130-132

- b. Kedua, tahap penerimaan, di mana cahaya Tuhan memasuki diri manusia. Cahaya ini mengambil bentuk sebagai serangkaian ‘cahaya penyingkap’ (*al-anwār al-sānihah*), di mana dengan lewat ‘cahaya-cahaya penyingkap’ tersebut, pengetahuan yang berperan sebagai pengetahuan yang sebenarnya (*al-‘ulūm al-haqīqah*) dapat diperoleh.
- c. Ketiga, tahap pembangunan pengetahuan yang valid (*al-‘ilm al-shāhīh*) dengan menggunakan analisis diskursif. Di sini pengalaman diuji dan dibuktikan dengan sistem berfikir yang digariskan dalam *Posterior Analytics* Aristoteles.
- d. Keempat, tahap pelukisan atau dokumentasi dalam bentuk tulisan atas pengetahuan atau struktur yang dibangun dari tahap-tahap sebelumnya, dan inilah yang bisa diakses oleh orang lain.

3. Hikmah Muta’alīyah

Tidak diragukan lagi bahwa Mulla Sadra adalah penggagas aliran baru dalam filsafat Islam yang berbeda sama sekali dari dua aliran filsafat sebelumnya: Peripatetik dan Iluminasionisme. Hal ini tercermin dari bangunan filsafat Mulla Sadra yang dikenal dengan *Al-Hikmah Al-Muta’alīyah* yang menghimpun kedua aliran tersebut dan melakukan sintesis serta penyempurnaan-penyempurnaan pada banyak bagian dari pandangan filsafat Peripatetik ataupun Iluminasionisme¹²⁸. Di dalam bangunan filsafat *Al-Hikmah Al-Muta’alīyah* secara jelas tergambar aliran-aliran filsafat sebelumnya dalam filsafat, gnostik, dan teologi¹²⁹.

Dalam pandangan Mulla Sadra, baik akal maupun *syuhūd*, keduanya merupakan bagian yang tidak terpisahkan dalam filsafat, dan meyakini bahwa Isyraqi, tanpa argumentasi rasional, tidaklah memiliki nilai apapun, begitupun sebaliknya¹³⁰. Akan tetapi, dalam membahas mengenai pandangan Mulla Sadra tentang subjek dan objek pengetahuan, selanjutnya akan dibahas secara lengkap pada pembahasan berikutnya.

¹²⁸ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 21

¹²⁹ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, hal. 22

¹³⁰ Kholid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, hal. 23

Sementara itu, pengaruh pandangan Mulla Sadra terhadap para filsuf setelahnya sangat kental dengan tradisi Sadrian, berupa pemahaman realitas yang didasarkan pada wujud sebagai basis epistemologi. Oleh sebab itu, berikut akan diuraikan pandangan para filsuf paska Mulla Sadra dengan perolehan pengetahuan yang didasarkan pada wujud.

Sabzawari, sebagai seorang filsuf, berbekal kemampuan analitis yang tajam, ia (Sabzawari) mampu menguraikan pengalaman mistis yang mendasar ke dalam konsep-konsep yang dinyatakan dengan baik dan kemudian menyatukan konsep-konsep ini dalam bentuk sistem skolastik khas yang didasarkan pada intuisi mistis personal tentang realitas¹³¹. Menurut Sabzawari, kita berhadapan dengan benda konkrit—“eksisten” (*maujud*)—katakanlah, sebuah batu. Akal kita menganalisisnya ke dalam dua bagian (1) “wujud—batu” objek atau “kesatuan” dan (2) wujudnya yang diaktualisasikan. Yang pertama adalah “quiditas” yang dengannya objek dibedakan dari semua lainnya, sedang yang kedua adalah “eksistensi” yang dengannya ia menjadi aktual dan nyata, dan yang ia miliki bersama “eksisten” yang lainnya¹³².

Sementara itu, (bagi Sabzawari) pengetahuan kita pada suatu objek tidak hanya didasarkan pada objek konkrit di alam eksternal, melainkan juga dalam pikiran itu sendiri, sehingga yang menjadi tolok ukur dalam pengetahuan di sini bisa dikatakan sebagai suatu bentuk kemampuan akal. Sabzawari menegaskan bahwa:

“Dari kenyataan bahwa penilaian yang kita lakukan atas sesuatu bahwa “ia mungkin dalam realitas objektif” adalah benar, tidak kemudian berarti bahwa “kemungkinan” sesuatu itu adalah fakta eksternal yang objektif. Tidak, “*bahwa ia mungkin dalam realitas objektif*” adalah isi penilaian yang dibentuk oleh pikiran. Begitu juga, “bahwa ia mungkin dalam pikiran (yakni, secara konseptual)” juga isi penilaian. Jadi, “kemungkinan” hanyalah “sifat mental” (*shifah dzihniyah*) yang diberikan oleh akal kadang-kadang kepada apa yang ada dalam pikiran dan kadang-kadang apa yang ada dalam realitas objektif. Kadang-kadang akal bahkan membuat penilaian-

¹³¹ Toshihiko Izutsu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, Diterjemahkan oleh O. Komarudin, (Bandung: Pustaka, 2003), hal. 1

¹³² Toshihiko Izutsu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, hal. 56

penilaian tak bersyarat yang mempunyai hubungan netral dengan pikiran dan realitas objektif¹³³.

Thabatabai, dalam pandangannya tentang objek pengetahuan, ia mengemukakan bahwa keberadaan pengetahuan adalah sebuah keniscayaan (yang hadir) pada kita secara langsung (*wijdān*)¹³⁴. Oleh sebab itu, ia tidak menolak tentang pembatasan pengetahuan hanya pada ranah empiris semata maupun di dalam pikiran. Akan tetapi, keduanya diterima sejauh instrumen pengetahuan yang digunakan dalam memahami sebuah objek pengetahuan.

Thabatabai telah menerima terlebih dahulu dua pembagian ilmu yaitu ilmu hushuli dan ilmu hudhuri¹³⁵, sehingga dengan didasarkan pada dua pembagian ilmu ini, objek pengetahuan baik berupa materi maupun immateri, dapat diterima sejauh kemampuan yang dimiliki oleh subjek mampu memahami objek sesuai dengan kondisi objeknya.

Murtadha Muthahari, di antara alat atau instrumen yang dimiliki manusia untuk memperoleh pengetahuan adalah “indra”. Manusia memiliki pelbagai macam indra; penglihatan, penciuman, pendengaran, pengecapan, dan perabaan. Andaikan manusia kehilangan semua indra itu, maka ia akal kehilangan semua bentuk pengetahuan¹³⁶. Di samping indra, manusia juga masih memerlukan satu atau beberapa hal lainnya. Dalam memperoleh pengetahuan, manusia terkadang memerlukan satu bentuk pemilahan (*tajzi'ah*) dan analisis (*tahlil*), bahkan adakalanya berbagai bentuk pemilahan dan analisis. Pemilahan dan analisis merupakan aktivitas akal. Keduanya berfungsi untuk mengklasifikasikan objek-objek tertentu dalam bentuk khusus¹³⁷. Oleh sebab itu, realitas pengetahuan dapatlah dibenarkan jiwa pada

¹³³ Toshihiko Izutsu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, 71

¹³⁴ ‘Allamah Muhammad Husein Thabātābāi, *Nihāyah Al-Hikmah*, (Qom: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī, 1428), Jilid 2, hal. 153

¹³⁵ Allamah Muhammad Husein Thabātābāi, *Nihāyah Al-Hikmah*, Jilid 2, hal. 154

¹³⁶ Murtadha Muthahari, *Teori Pengetahuan: Catatan Kritis atas Berbagai Isu Epistemologis*, Diterjemahkan oleh Muhammad Jawad Bafaqih, (Jakarta: Sadra Press, 2019), hal. 26

¹³⁷ Murtadha Muthahari, *Teori Pengetahuan: Catatan Kritis atas Berbagai Isu Epistemologis*, hal. 27

kondisi objeknya bisa dibuktikan dengan berbagai instrumen pengetahuan yang dimiliki oleh manusia.

Taqi Mishbah Yazdi, dalam pandangannya, pengetahuan dengan kehadiran adalah jenis pengetahuan yang semua hubungannya berada dalam kerangka dirinya sendiri, sehingga seluruh anatomi gagasan tersebut bisa dipandang benar tanpa implikasi apapun terhadap acuan objektif eksternal yang membutuhkan hubungan eksterior¹³⁸. Artinya sebelum memastikan nilai (dan manfaat) akal manusia, segenap praduga yang diajukan sebagai pemecahan aktual sebagai atas pelbagai masalah di atas (epistemologi) akan menjadi tuna-makna dan tidak dapat diterima lantaran akan selalu menyulut timbulnya pertanyaan yang menyangkut kemampuan akal manusia dalam menyediakan solusi tepat atas pelbagai masalah tersebut¹³⁹. Bagi Muhammad Taqi Misbah Yazdi, salah-satu keunggulan epistemologi adalah ke-*badīhī*-annya. Epistemologi tidak perlu meminjam aksioma-aksioma luar untuk semua pokok bahasannya, karena semuanya dapat dijelaskan semata-mata dengan landasan-landasan asasi yang apriori (*self-evident* atau *badīhiyyāt awwaliyah*)¹⁴⁰.

Sebagaimana Mulla Sadra dan para penerusnya, Muhammad Taqi Mishbah Yazdi melandaskan pengetahuan pada prinsip *hudhūrī* (kehadiran). Hal ini merupakan infrastruktur yang menjamin tidak meniscayakan akibat *tasalsul* (pengulangan). Menurutny, pengetahuan setiap orang tentang dirinya sebagai maujud pelaku persepsi adalah pengetahuan yang tidak dapat disangkal. ‘Aku’ dan ego yang melakukan pencerapan dan pemikiran, yang dengan penyaksian batinnya (*syuhūd*) sadar akan dirinya sendiri, tanpa sarana pengindraan, percobaan, (perolehan) bentuk-bentuk atau konsep-konsep mental¹⁴¹.

¹³⁸ Muhammad Sabri, *Mengurai Kesenyanan Bahasa Mistik: Dari Filsafat Analitik ke Epistemologi Hudhuri*, (Jakarta: KENCANA, 2017), hal. 133

¹³⁹ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbah Yazdi: Filsuf Iran Kontemporer*, (Jakarta: Sadra Press, 2011), hal. 142

¹⁴⁰ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbah Yazdi: Filsuf Iran Kontemporer*, 144

¹⁴¹ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbah Yazdi: Filsuf Iran Kontemporer*, hal. 158

BAB III

EPISTEMOLOGI IMMANUEL KANT

Filsafat Immanuel Kant telah menapaki puncak kejayaannya dalam perkembangan filsafat modern di Barat. Pengaruhnya yang sangat luas sehingga dipandang penting sebagai sebuah pembaharuan utuh terhadap dialektika yang sebelumnya pernah berkuasa, khususnya dialektika antara paham rasionalisme dan empirisme. Rasionalisme yang telah menganggap bahwa rasiolah yang menjadi pijakan awal bagi subjek dalam memandang serta membenarkan segala bentuk pengetahuan yang hadir dalam mental.

Sementara itu, berbeda dengan rasionalisme, empirisme justru berbalik dan mengkritik sumber pengetahuan tersebut dan menganggap bahwa peran rasio tidak bisa diterapkan secara mutlak untuk terhadap suatu bentuk pengetahuan jika tidak didasarkan pada pengalaman secara empirik. Oleh sebab itu, Kant dengan berbagai problem serta pembenaran yang pernah dihadirkan oleh kedua paham besar tersebut berusaha untuk memberikan kritik sekaligus memperbaharui sumber epistemologi dengan basis filsafatnya yaitu dialektika transendental. Bagi Kant, rasio memang memiliki peran penting dalam menjustifikasikan suatu bentuk pengetahuan, akan tetapi rasio tidak bisa berdiri sendiri tanpa adanya pengalaman secara empirik, itu sebabnya perlu adanya jalan tengah yang menghubungkan antara rasio dan indra yang mana disebutkan oleh Kant sebagai putusan sintesis.

Immanuel Kant menyebut pemikirannya sebagai revolusi Copernican dalam filsafat. Kant beralasan bahwa ia berhasil mendamaikan perdebatan ratusan tahun antara kubu empirisme dan kubu rasionalisme. Selain itu, Immanuel Kant membalik fokus pemikiran filosofis sebelumnya yang berfokus pada pertanyaan apa sesungguhnya semesta itu menjadi pertanyaan bagaimana manusia mengetahui. Fokusnya bergeser pada penelitian terhadap kerja akal manusia dalam memahami semesta¹⁴². Demikianlah Kant mencoba untuk mendudukkan dua paham tersebut menjadi satu diskursus utuh dalam filsafatnya. Berikut ini akan diuraikan pondasi epistemologi Immanuel Kant dengan mempertimbangkan berbagai aspek kritisnya dalam bangunan filsafat transendental.

¹⁴² Donny Gahril Adian, *Menyoal Objektivisme Pengetahuan: Dari David Hume sampai Thomas Kuhn*, (Jakarta: TERAJU, 2002), hal. 54

E. Kemungkinan Pengetahuan Apriori

Tidak ada yang bisa luput dari perhatian kita; karena akal budi yang dihasilkan dari dirinya sendiri tidak bisa disembunyikan, tetapi harus dijelaskan oleh akal budi itu sendiri, sehingga kita dapat menemukan prinsip umum tentang ide-ide yang kita cari. Kesatuan yang sempurna dari jenis kognisi ini, yang didasarkan pada konsepsi yang murni, dan tak terpengaruh oleh unsur empiris atau intuisi khusus yang mengarah kepada pengalaman yang positif, menjadikan pengalaman ini tidak hanya praktis, tetapi juga sangat diperlukan¹⁴³. Sebab, jika beberapa orang di antara pemikir modern berpikir untuk memperbesar wilayahnya dengan memperkenalkan diskusi psikologis berdasarkan fakultasnya; seperti imajinasi dan kecerdasan, metafisika, diskusi tentang asal usul pengetahuan dan berbagai jenis kepastian, sesuai dengan perbedaan objek (idealisme, skpetisisme, dan sebagainya), atau diskusi antropologi tentang prasangka, penyebab dan jalan keluarnya: upaya ini berdasarkan pandangan Kant hanya menunjukkan ketidaktahuan mereka tentang sifat khas ilmu logis¹⁴⁴.

Kant menuliskan, “Seluruh pengetahuan berasal dari pengalaman, akan tetapi hal ini tidak berarti, bahwa seluruh pengetahuan berasal secara langsung dari pengalaman”. Dalam hal ini, Kant secara tersirat menyinggung tentang pengetahuan transendental. Pengetahuan transendental bukanlah sesuatu yang dialami itu sendiri. Pengetahuan transendental tidak dapat dibuktikan kebenarannya tanpa pengalaman¹⁴⁵.

Pengetahuan *apriori* ialah pengetahuan yang tidak tergantung pada adanya pengalaman atau, yang ada sebelum pengalaman. Sebaliknya, sesuatu dikatakan *aposteriori* jika terjadi sebagai sebab pengalaman. Hal itu menghasilkan empat kemungkinan jenis pengetahuan, dua di antaranya nonkontroversial yaitu pengetahuan analitis *apriori* yang secara sederhana adalah pengetahuan logis, dan pengetahuan sintesis analitis logis *apriori* – *aposteriori* yang secara sederhana adalah pengetahuan empiris¹⁴⁶. Kemungkinan pengetahuan *apriori* jelas

¹⁴³ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, Diterjemahkan oleh Supriyanto Abdullah, (Yogyakarta: Indoliterasi, 2017), hal. 9

¹⁴⁴ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, 10

¹⁴⁵ Sandy Hardian Susanto Herho, *Critique of Pure Reason: Sebuah Pengantar*, (Bandung: PSIK-ITB, 2016), hal. 12-13

¹⁴⁶ Sabarti Akhadiyah, *Filsafat Ilmu Lanjutan*, (Jakarta: KENCANA, 2015), hal. 12

merupakan sebuah kesangsian atas kebenaran metafisika yang pernah menjadi ‘ratu ilmu-ilmu’, sebab dalam kenyataan, metafisika, tidak seperti fisika, tidak memiliki metode yang terpercaya untuk memecahkan masalah-masalahnya¹⁴⁷. *Apriori* berkaitan dengan pengetahuan sesuatu itu adalah benar demikian tanpa perlu didasarkan pada pengetahuan empiris. Dengan kata lain, pengetahuan yang diperoleh adalah berdasarkan dugaan saja¹⁴⁸. Di sisi lain, pengetahuan apriori ada yang murni dan ada yang tidak murni. Pengetahuan apriori murni adalah pengetahuan yang dengannya tidak ada unsur empiris yang menyertainya. Misalnya proposisi, “Setiap perubahan memiliki sebab”, adalah proposisi apriori, tetapi tidak murni, karena perubahan adalah konsepsi yang hanya dapat diperoleh dari pengalaman¹⁴⁹.

Maksud Kant mengenai struktur-struktur *apriori* telah diterangkan dengan contoh kacamata yang berwarna biru. Bayangkan semua manusia lahir dengan kacamata berwarna biru. Manusia tidak mengetahui kacamata itu. Manusia melihat semua kenyataan berwarna biru. Dasarnya bukan kenyataan, melainkan kacamata yang berwarna biru¹⁵⁰. Karena itu, pengetahuan juga bersifat umum secara intersubjektif, bukan atas dasar realitas, tetapi atas dasar struktur *apriori* budi yang sama untuk semua manusia¹⁵¹. Sebab, mengenai kepastian, saya (Kant) telah sepenuhnya meyakinkan diri bahwa dalam lingkup pemikiran, pendapat saja tidak dapat diterima, dan bahwa segala sesuatu yang tidak memiliki kemiripan dengan hipotesis tidak boleh digunakan, karena tidak memiliki nilai dalam diskusi tersebut. Karena merupakan persyaratan yang diperlukan dari setiap kognisi yang akan ditegakkan di atas dasar *apriori*, maka hal itu dianggap benar-benar diperlakukan; terlebih dalam kasus untuk menentukan semua kognisi apriori, dan untuk menjelaskan standar dan akibatnya misalnya, tentang semua kepastian filosofis¹⁵².

¹⁴⁷ Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2017), hal. 134

¹⁴⁸ Tazkiyah Basa’ad, *Studi Dasar Filsafat*, (Yogyakarta: Deepublish, 2018), hal. 95

¹⁴⁹ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal.

39

¹⁵⁰ Adelbert Snijder, *Seluas Segala Kenyataan*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2013), hal.

102

¹⁵¹ Adelbert Snijder, *Seri Pustaka Manusia dan Kebenaran: Sebuah Filsafat Pengetahuan*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2010), 152

¹⁵² Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal.

5-6

Di samping itu, betapa sedikit penyebab yang harus kita tempatkan terhadap keyakinan akal budi kita, jika ia meninggalkan kita dalam keadaan di mana sebagian dari kita ingin mengetahui kebenaran tersebut, dan tidak hanya itu, bahkan hal itu memikat kita untuk mengejar hantu yang hasilnya sia-sia, hanya untuk mengkhianati kita pada akhirnya? Atau, jika jalan tersebut sampai sekarang telah terjawab, indikasi apakah yang harus dimiliki untuk membimbing kita dalam penyelidikan yang baru, sehingga memungkinkan kita untuk berharap meraih sukses yang lebih besar di mana banyak pendahulu kita yang telah menghadapi kegagalan? Tampaknya bagi saya, contoh tentang matematika dan filsafat alam, seperti yang telah kita lihat, dibawa dalam kondisi mereka saat ini dengan revolusi yang tiba-tiba, yang cukup luar biasa untuk meningkatkan perhatian kita terhadap keadaan penting mengenai perubahan yang telah terbukti sangat menguntungkan mereka, dan hal ini membuat percobaan dengan cara meniru mereka berdasarkan analogi dalam ilmu pengetahuan rasional yang sesuai dengan metafisika¹⁵³.

Dengan demikian, jika kita (masih) berharap untuk mengetahui bagaimana konsep murni tentang pemahaman adalah bersifat kemungkinan, kita harus mencoba untuk menemukan kondisi apriori yang mana kemungkinan pengalaman bergantung, (meskipun) tidak sepakat pada yang didirikan, berupa bagian dari keseluruhan yang bersifat empiris dalam fenomena¹⁵⁴. Oleh sebab itu, sangat sulit untuk bisa memberikan penilaian pada aspek pengalaman, sementara dalam perolehan semua konsep murni tersebut masih menyisakan problem dalam akal murni yang tidak bisa diterima kenyataannya.

Dalam hal ini, ketika Kant mencoba untuk menjelaskan mengenai apa sebenarnya yang dimaksud dengan pemahaman? Ia mengemukakan bahwa jika kita mengabstraksikan semua kandungan dalam penilaian dan hanya menilai bentuk intelektual darinya, maka kita akan menemukan bahwa fungsi pikiran dalam penilaian dapat dimasukkan ke dalam empat judul, masing-masing berisi tiga momentum. Karena pembagian ini tampaknya berbeda dalam beberapa hal, meskipun poin ini tidak penting, (dan) menurut tekni ahli logika, pengamatan berikut ini adalah untuk

¹⁵³ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal. 15

¹⁵⁴ Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Translated by Gary Hatfield, (New York: Cambridge University Press, 2004), hal. 80

melakukan pencegahan jika mungkin terjadi kesalahpahaman, yang mau tidak mau harus digunakan¹⁵⁵.

Pertama, ahli logika mengatakan dengan keadilan bahwa dalam penggunaan penilaian dalam silogisme, penilaian tunggal dapat diberlakukan secara universal. Sebab, keputusan tunggal tidak memiliki batas sama sekali, predikat tidak merujuk ke bagian dari apa yang terkandung dalam konsepsi subjek dan dikecualikan dari yang lain. Predikat ini berlaku untuk seluruh konsepsi seperti konsepsi umum, dan memiliki batas bagi seluruh predikat yang diterapkan. Di sisi lain, mari kita bandingkan penilaian tunggal dengan penilaian umum, yang hanya merupakan kognisi dalam hal kuantitasnya. Penilaian tunggal berkaiatan dengan penilaian umum, sebagai suatu kesatuan hingga tak terbatas, dan karena itu pada dasarnya ia berbeda. Jadi, jika kita memperkirakan penilaian tunggal (*yudisium singulare*) yang tidak hanya berdasarkan validitas intrinsik sebagai sebuah penilaian, tetapi sebagai kognisi pada umumnya, sesuai dengan kuantitas ketika dibandingkan dengan kognisi yang lain, maka hal itu sama sekali berbeda dengan dari penilaian umum (*yudisium commune*), dan dalam sebuah tabel lengkap tentang momentum pikiran sudah selayaknya jika dipisahkan, meskipun hal ini tidak diperlukan dalam sebuah logika terbatas karena pertimbangan penilaian yang mengacu satu sama lain¹⁵⁶.

Kedua, dengan cara yang serupa, dalam logika transendental, sesuatu yang tidak terbatas harus dibedakan dengan penilaian afirmatif, meskipun dalam logika umum mereka dapat digolongkan dalam klasifikasi afirmatif. Logika umum mengabstraksi semua isi predikat (meskipun negatif), dan hanya mempertimbangkan apakah predikat tersebut diafirmasi atau ditolak oleh subjek. Tapi logika transendental juga memiliki nilai atau isi dari penegasan dari logis ini, yakni sebuah penegasan melalui predikat negatif, dan menanyakan berapa jumlah total manfaat kognisi kita berdasarkan kognisi ini. Sebagai contoh, jika saya mengatakan tentang jiwa, “ia tidak fana”, maka dengan penilaian negatif ini saya seharusnya menangkal kesalahan tersebut. Sekarang dengan proposisi, “jiwa tidak fana”, berhubungan dengan bentuknya yang logis, saya benar-benar telah memberikan penegasan, karena saya telah menempatkan jiwa dalam lingkup eksistensi yang memiliki keterbatasan¹⁵⁷.

Ketiga, hubungan-hubungan pikiran yang berada dalam penilaian adalah (a) dari predikat kepada subjek; (b) dari prinsip kepada

¹⁵⁵ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal. 110-111

¹⁵⁶ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal. 111

¹⁵⁷ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal. 111-112

konsekuensinya; (c) dari kognisi yang dibagi dan semua anggota bagian satu sama lain. Pada bagian pertama dari tiga kelompok tersebut, kita hanya mempertimbangkan dua konsepsi; di bagian kedua ada dua penilaian; di bagian ketiga ada beberapa penilaian dalam hubungannya satu sama lain. proposisi hipotesis menyatakan “jika keadilan yang sempurna ada, maka penjahat yang keras kepala akan dihukum”, mengandung hubungan yang benar satu sama lain dari dua proposisi, yaitu, “keadilan yang sempurna ada” dan “penjahat yang keras kepala dihukum”. Apakah proposisi ini benar, adalah pertanyaan yang dapat diputuskan di sini. Tidak ada yang dapat kita pikirkan dengan cara penilaian ini kecuali dengan konsekuensi tertentu¹⁵⁸.

Keempat, modalitas dalam penilaian adalah fungsi yang sangat khusus, dengan karakteristik yang berbeda ini, yang memberikan kontribusi dengan isi ketentuannya (selain kuantitas, kualitas, dan hubungan, tidak ada yang lebih baik dari isi penilaian tersebut), tetapi perhatian kita ditujukan pada nilai kerja dalam kaitannya dengan pikiran pada umumnya. Penilaian problematis adalah penilaian di mana penegasan (afirmasi) atau negasi hanya diterima sebagai kemungkinan (*adlibitum*). Dalam asertoris (penilaian), kita menganggap proposisi adalah hal yang nyata berdasarkan apodeiktis, dan kita melihatnya sebagai sesuatu yang diperlukan. Jadi, dua penilaian (*antecedens et consequens*), yang merupakan hubungan penilaian yang bersifat hipotesis, demikian juga para anggota devisinya juga dalam keadaan timbal balik yang berkesinambungan namun bersifat problematis¹⁵⁹.

F. Putusan Sintesis Apriori

Putusan sintesis apriori adalah putusan yang predikatnya tidak terkandung dalam subjek, sehingga predikatnya merupakan sebuah informasi baru. Misalnya, dalam putusan “semua benda itu berat”, konsep ‘berat’ tidak termuat pada konsep ‘benda’, sehingga bukan keterangan atasnya. Sebab, putusan analitis bersifat apriori murni, apriori murni, sedangkan putusan sintesis bersifat aposteriori, sehingga disebut ‘sintesis aposteriori’¹⁶⁰, karena subjek akan selalu dihadapkan pada representasi-representasi dari fenomena yang berbeda dan memberikan pengetahuan baru. Kant mengatakan bahwa kegiatan intelek tampil dalam putusan. Intelek itu sendiri tak lain adalah kemampuan untuk membuat putusan

¹⁵⁸ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal. 112-113

¹⁵⁹ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal. 1114

¹⁶⁰ Budi Hardiman, *Pemikiran-Pemikiran yang Membentuk Dunia Moder: Dari Machiavelli Sampai Nietzsche*, (Jakarta: Erlangga, 2011), hal. 115-116

(*Urteilbildung*). Berpikir adalah membuat putusan. Dalam putusan, menurut Kant, terjadi sintesis data-indrawi dan unsur-unsur apriori akal budi. Unsur-unsur apriori akal budi ini itu disebut Kant “kategori-kategori”. Tanpa sintesis itu, kita bisa mengindra penampakan, tapi tidak bisa mengetahuinya. Dengan kata lain, kategori-kategori itu merupakan syarat apriori pengetahuan kita¹⁶¹.

Immanuel Kant membagi keputusan menjadi dua tipe, (yaitu) keputusan sintetik dan analitik. Keputusan sintetik didefinisikan Kant sebagai yang mana predikat tidak terkandung dalam konsep subjek. Ini artinya predikat menambahkan sesuatu yang baru pada subjek. Proposisi “tubuh si Agus berat” adalah salah-satu contoh pengetahuan sintetik di mana predikat “berat” menambahkan sesuatu yang baru pada subjek “tubuh si Agus”. Sementara itu, keputusan analitik didefinisikan Kant sebagai keputusan yang mana predikat sudah terkandung dalam subjek. Proposisi “semua tubuh berkeluasan” adalah salah-satu contoh keputusan analitik di mana predikat “berkeluasan” sudah terkandung dalam subjek “semua tubuh”¹⁶². Berangkat dari penolakannya terhadap tradisi filsafat Barat tersebut, Kant meneruskan suatu epistemologi yang revolusioner. Kant melakukan penyelidikan tentang relasi benak manusia dengan objeknya. Kant menolak Hume yang menyatakan bahwa benak manusia bersifat pasif menerima data-data indrawi, Kant mengatakan bahwa jika pendapat Hume tersebut diterima maka keputusan sintetik apriori menjadi tidak mungkin¹⁶³.

Pertanyaan Immanuel Kant yang mendasar adalah, “Bagaimanakah pernyataan-pernyataan apriori-sintesis itu menjadi mungkin? Kemudian ia menerapkan pertanyaan tersebut dalam matematika, fisika, dan metafisika¹⁶⁴. Hal pertama yang harus kita pahami dalam kaitannya dengan apriori kognisi terhadap semua objek adalah keragaman intuisi murni; keragaman sintesis dengan cara imajinasi ini adalah yang kedua; tapi ia belum menjelaskan tentang kognisi. Konsepsi yang memberikan

¹⁶¹ Budi Hardiman, *Pemikiran-Pemikiran yang Membentuk Dunia Moder: Dari Machiavelli Sampai Nietzsche*, hal. 121

¹⁶² Donny Gahril Adian, *Menyoal Objektivisme Pengetahuan: Dari David Hume sampai Thomas Kuhn*, hal. 56-57

¹⁶³ Donny Gahril Adian, *Menyoal Objektivisme Pengetahuan: Dari David Hume sampai Thomas Kuhn*, hal. 59

¹⁶⁴ Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2008), hal. 57-58

kesatuan bagi sintesis murni ini, yang hanya merupakan representasi kesatuan sintesis yang diperlukan, memberikan syarat ketiga bagi kognisi terhadap suatu objek, dan konsepsi ini diberikan oleh pemahaman. Fungsi yang sama menjelaskan kesatuan representasi yang berbeda dalam penilaiannya juga memberikan kesatuan bagi sintesis, namun merupakan representasi yang berbeda dalam intuisi; dan kesatuan ini kita sebut sebagai konsepsi pemahaman murni. Dengan demikian, pemahaman yang sama dengan operasi yang sama dalam konsep tersebut, yakni persatuan analitis, menghasilkan bentuk penilaian logis terhadap intuisi melalui kesatuan sintesis, di mana kandungan transendentalnya mereka sebut sebagai konsepsi pemahaman murni, dan di sini menggunakan metode apriori dalam menilai objek, yang hasilnya tidak berada dalam logika umum¹⁶⁵.

Kebenaran analitis menggambarkan contoh konkrit Hukum Identitas; sebagaimana adanya, kebenaran tersebut sering kali juga disebut “tautologi” (yang secara etimologis berarti bahwa proposisi tersebut mengulangi “hal yang sama”; misalnya “bentuk padat dari air adalah padat”¹⁶⁶). Di lain pihak, kebenaran sintesis dikatakan bergantung pada pengalaman untuk validasinya; bersifat “empiris” atau “aposteriori”. Karena kebenaran sintesis itu bersifat “faktual”, orang dapat menemukan kebenarannya pada awalnya hanya melalui pengamatan terhadap fakta yang tepat, baik secara langsung maupun tidak langsung; dan karena merupakan “kemungkinan”, orang dapat mengetahui apakah kebenaran sintesis kemarin masih berlaku hari ini, hanya dengan mengamati data empiris yang terakhir¹⁶⁷.

Sesungguhnya pengalaman itu sendiri merupakan modus kognisi yang membutuhkan pemahaman. Di depan objek yang ditunjukkan kepada saya, yakni secara apriori, saya harus mengandaikan dalam diri saya hukum pemahaman yang dinyatakan dalam konsepsi apriori. Terhadap konsepsi ini, maka semua objek dari pengalaman tentu harus menyesuaikan diri. Sekarang ada objek-objek di mana akal dapat

¹⁶⁵ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal. 117

¹⁶⁶ Ayn Rand, *Pengantar Epistemologi Objektif*, Diterjemahkan oleh Cuk Ananta Wijaya, (Yogyakarta: Benteng Budaya, 2003), hal. 134-135

¹⁶⁷ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal. 138

memikirkannya, dan itu tentu saja bukan pengalaman, atau setidaknya tidak dapat diberikan sehingga akal memikirkan objek-objek tersebut. Upaya untuk memikirkan objek-objek ini selanjutnya akan memberikan sebuah tes yang sangat baik bagi metode baru pemikiran yang telah kita adopsi, dan yang didasarkan pada prinsip bahwa kita hanya mengenali hal-hal yang bersifat apriori yakni hal-hal yang kita sendiri menemukannya di dalamnya¹⁶⁸.

Jika ada yang mengatakan bahwa “sebuah konsep harus dihasilkan dari apriori keseluruhan, dan tidak mengacu pada objek, meskipun pada dirinya tidak ada yang termasuk mencakup kemungkinan pengalaman, atau mendirikan elemen-elemen dari sebuah pengalaman, maka hal tersebut bersifat kontradiktif serta tidak mungkin (bisa diterima)¹⁶⁹. Misalnya, putusan “Semua binatang itu bisa mati”, dan “Manusia itu binatang”, lalu kesimpulannya “Manusia itu bisa mati”. Putusan ketiga yang merupakan kesimpulan silogisme itu dihasilkan dari dua putusan lain dan merupakan kesatuan dari keduanya. Putusan ketiga itu tidak langsung berdasarkan pada penampakan. Dalam hal ini rasio mengusahakan kesatuan itu, dan bahkan menurut Kant, aturan (maksim) logis rasio adalah terus mengusahakan kesatuan yang makin besar, makin menuju keadaan akhir yang tidak dikondisikan atau murni¹⁷⁰.

Dalam arti tertentu, *tidak ada* kebenaran yang “analitis”. Tidak ada proposisi yang dapat divalidasi semata-mata dengan “analisis konseptual”—yakni ciri khas eksistensi yang diintegrasikan itu harus ditemukan dan divalidasikan melalui observasi, sebelum “analisis” itu menjadi mungkin. Dalam arti yang lain, semua kebenaran adalah “analitis”. Bilamana beberapa ciri khas dari entitas telah ditemukan, proposisi yang berasal dari entitas tersebut akan tampak sebagai “benar secara logis” (lawannya akan berkontradiksi dengan makna dari konsep yang menunjuk entitas tersebut)¹⁷¹.

¹⁶⁸ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal. 16-17

¹⁶⁹ Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, (New York: Cambridge University Press, 2004), hal. 79

¹⁷⁰ Budi Hardiman, *Pemikiran-Pemikiran yang Membentuk Dunia Moder: Dari Machiavelli Sampai Nietzsche*, hal. 122-123

¹⁷¹ Ayn Rand, *Pengantar Epistemologi Objektif*, hal. 150-151

G. Ruang dan Waktu

Terdapat dua bentuk murni (pengetahuan) dari pengetahuan intuisi, yang menyediakan prinsip-prinsip tentang pengetahuan apriori, yaitu ruang dan waktu¹⁷². Bertentangan dengan penampilannya, sebenarnya ruang dan waktu itu bersifat apriori, yakni tidak merupakan bagian dari pengalaman kita, melainkan suatu kondisi yang diperlukan dan mendahului pengalaman yang bersangkutan. Kita tidak bisa mengalami sesuatu tanpa “bentuk-bentuk pengindraan” ini¹⁷³. Akan tetapi, dalam kenyataannya tanpa ruang dan waktu, apa yang dinamakan pengalaman tidak akan mengandung makna¹⁷⁴, jika tidak didasarkan pada ruang dan waktu.

Dalam modus apa pun, atau dengan cara apa pun, pengetahuan kita mungkin berhubungan dengan benda-benda, sehingga setidaknya cukup kelas bahwa satu-satunya cara bagaimana ia berhubungan dengan mereka adalah dengan cara intuisi. Terhadap hal ini, sebagai dasar yang sangat diperlukan, semuanya berpikir tentang persoalan ini. Tetapi sebuah intuisi dapat terjadi hanya jika objek tersebut diberikan kepada kita. Sekali lagi, hal ini dapat mungkin terjadi setidaknya pada manusia dengan syarat bahwa objek tersebut mempengaruhi pikiran dengan cara tertentu. Kapasitas untuk menerima representasi (penerimaan) melalui modus di mana kita dipengaruhi oleh objek, sehingga objek tersebut sebagai sensibilitas¹⁷⁵. Jadi, jika saya mengambilnya dari representasi tubuh kita, maka pemahaman berpikir yang menjadi miliknya adalah substansi, gaya, tidak dapat dibagi, dan lain-lain, dan juga apa saja yang menjadi milik pengindraan seperti kekebalan, kekerasan, warna, dan lain-lain; namun masih ada sesuatu yang tersisa dari intuisi empiris ini, yaitu eksistensi dan bentuk. Semua ini dimiliki oleh intuisi murni, yang memiliki keberadaannya secara apriori dalam pikiran, sebagai bentuk sensibilitas

¹⁷² Christopher Want dan Andrzej Klimowski, *Introducing Kant*, (United Kingdom: Icon Books, 1999), hal. 56

¹⁷³ Paul Stratherm, *90 Menit Bersama Kant*, Diterjemahkan oleh Frans Kowa (Jakarta: Erlangga, 2001), hal. 58

¹⁷⁴ Tazkiyah Basa'ad, *Studi Dasar Filsafat*, hal. 131

¹⁷⁵ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal.

dan tanpa objek nyata dari indra atau penginderaan¹⁷⁶, yang mendasari pengetahuan pada dua bagian dalam kesatuan intuisi yaitu ruang dan waktu.

Ruang dan waktu merupakan forma yang kita gunakan untuk melihat dunia. Ruang dan waktu tidak bersifat empiris dan konseptual. Ruang dan waktu adalah cara kita mengalami dunia. Kita dapat membayangkan suatu ruang dan waktu secara terpisah dari pengalaman. Oleh karena itu, ruang dan waktu berada di luar pengalaman¹⁷⁷, yang mana tidak dialami sebelumnya dulu baru kemudian menyadari bahwa terdapat ruang dan waktu.

Menurut Kant, ruang dan waktu adalah sesuatu yang subjektif. Ruang dan waktu itu seumpama kacamata yang tak bisa dipindah-pindahkan. Tanpa ruang dan waktu, kita tidak bisa membuat pengalaman kita menjadi masuk akal¹⁷⁸. Kedua unsur *a priori* ini, bagi Kant sudah terdapat pada taraf indra. Ia berpendapat bahwa dalam pengenalan indrawi selalu ada dua bentuk *a priori* yaitu ruang dan waktu. Jadi, ruang dan waktu tidak merupakan ruang kosong, di mana benda-benda diletakkan; ruang tidak merupakan “ruang pada dirinya sendiri” (*ruang an sich*)¹⁷⁹. Sebab, kategori ruang dan waktu sendiri tidak diperoleh melalui pengalaman melainkan intuisi. Intuisi adalah pengetahuan langsung terhadap objek dan bersifat unik-partikular bertentangan dengan “konsep” yang relasinya dengan objek dimediasi oleh simbol yang sifatnya universal¹⁸⁰.

Pemahaman terhadap objek yang menampakkannya pada subjek dalam ruang, Kant menjelaskan konsep ruang ini dalam empat pengertian:

Pertama, ruang bukanlah konsepsi yang telah diperoleh dari pengalaman luar. Untuk itu, agar penginderaan 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

¹⁷⁶ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal.

¹⁷⁷ Sandy Hardian Susanto Herho, *Critique of Pure Reason: Sebuah Pengantar*, hal.14

¹⁷⁸ Paul Stratherm, *90 Menit Bersama Kant*, hal. 23

¹⁷⁹ K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2011), hal. 60

¹⁸⁰ Donny Gahral Adian, *Menyoal Objektivisme Pengetahuan: Dari David Hume sampai Thomas Kuhn*, hal. 60

dipinjam dari hubungan fenomena eksternal melalui pengalaman; tapi sebaliknya, pengalaman eksternal ini sendiri hanya mungkin terjadi melalui representasi yang mendahuluinya tersebut¹⁸¹.

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 eksternal¹⁸².

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 (yang tidak empiris) 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 apodeictic¹⁸³.

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,

¹⁸¹ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal.

65

¹⁸² Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal.

66

¹⁸³ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal.

66

representasi asli dalam ruang merupakan intuisi apriori, dan bukan merupakan sebuah konsepsi¹⁸⁴.

Sama halnya dengan pengertian ruang, Kant juga memberikan tiga pengertian tentang waktu yang dianggap sebagai bagian dari perolehan intuisi:

Pertama, waktu bukanlah sesuatu yang hidup pada dirinya sendiri atau yang melekat pada benda-benda sebagai sebuah ketentuan objektif, karena itu ia tetap ada ketika abstraksi dibuat dari kondisi subjektif dari intuisi tentang benda¹⁸⁵.

Kedua, waktu tidak lain adalah bentuk perasaan internal, yaitu berasal dari intuisi 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 pada kita, maka kita berusaha untuk menyediakan kebutuhan ini dengan cara analogi, dan merepresentasikan 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 berada dalam keadaan berurutan. Dari sini jelaslah bahwa representasi waktu itu sendiri merupakan intuisi, karena semua hubungan tersebut dapat dinyatakan dalam intuisi eksternal¹⁸⁶.

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 eksternal¹⁸⁷.

¹⁸⁴ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal.

67

¹⁸⁵ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal.

75

¹⁸⁶ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal.

76

¹⁸⁷ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal.

76

Sementara itu, Kant menemukan bahwa forma-forma *apriori* (ketentuan-ketentuan struktural yang membentuk kesadaran aku terlepas dari semua isi aktual) yang menentukan jenis pengetahuanku adalah fenomena dari ruang dan waktu. Apa saja yang aku ketahui haruslah secara spasial dan temporal. Setiap kenyataan yang tidak disajikan dalam cara ini, tidak pernah hadir bagi kesadaranku, dan tidak pernah diketahui¹⁸⁸. Implikasi dari pernyataan di atas bahwa memang ada realitas yang berdiri sendiri. Kant mengatakan bahwa ada “benda-benda pada dirinya sendiri” (*das Ding an sich*). Namun, realitas atau benda ini merupakan sesuatu yang tidak bisa kita amati, kita pahami, dan kita selidiki. Apa yang kita amati hanyalah gejala (fenomena) atau penampakan dari realitas sendiri yang sesungguhnya merupakan sintesis dari: (1) Data-data indrawi yang kita tangkap sebagai “materi” atau “bahan” (*stoff*); dan (2) Struktur ruang waktu dalam diri subjek yang disebut sebagai “bentuk” (*formen*). Dengan kata lain pengalaman adalah data-data indrawi digabungkan dengan ruang-waktu¹⁸⁹.

Dengan demikian, ruang dan waktu mengandung keragaman yang tak terbatas dari kesimpulan intuisi murni apriori, tetapi tetap merupakan kondisi bagi penerimaan pikiran, yang dengannya dapat diperoleh representasi dari objek, dan yang akibatnya harus selalu mempengaruhi konsepsi objek-objek tersebut. Tapi spontanitas pikiran menghendaki agar keragaman ini diperiksa dengan cara tertentu, untuk diterima ke dalam pikiran, dan agar selalu terhubung sehingga membentuk kognisi darinya¹⁹⁰.

H. Pengetahuan Subjek terhadap Nomena dan Fenomena

Immanuel Kant membuat uraian tentang pengalaman sesuatu sebagaimana terdapat dalam dirinya sendiri. Dengan merangsang alat indrawi kita dan diterima oleh akal kita dalam bentuk pengalaman dan disusun secara sistematis dengan jalan penalaran. Karena itu, kita tidak

¹⁸⁸ Kenneth T. Gallagher, *Epistemologi Filsafat Pengetahuan*, Diterjemahkan oleh P. Hardono Hadi, (Yogyakarta: KANISIUS, 2005), hal. 87

¹⁸⁹ Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2008), hal. 283

¹⁹⁰ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal.

pernah mempunyai pengetahuan tentang barang sesuatu seperti keadaannya sendiri, tetapi hanya tentang sesuatu seperti yang menampak kepada kita, artinya pengetahuan tentang gejala (*phenomenon*)¹⁹¹. Uraian tersebut dapat dipahami, karena objek pada dirinya sendiri tidak dapat diketahui, objek itu benar-benar *das Ding an sich* (sesuatu pada dirinya sendiri), yang hanya dapat dicerap oleh alat pengetahuan manusia adalah fenomena. Sesuatu itu dapat kita diketahui sesuai dengan syarat-syarat akal budi manusia yang subjektif¹⁹².

Bahwa semua pengetahuan kita dimulai dengan pengalaman tidaklah diragukan lagi. Karena, bagaimana mungkin bidang kognisi dibangun melalui latihan selain dengan objek-objek yang mempengaruhi indra kita, dan sebagian dari diri mereka sendiri menghasilkan representasi, sebagian membangkitkan kekuatan pemahaman kita ke dalam aktivitas, membandingkan dan menghubungkan, atau memisahkan, sehingga untuk mengkonversi bahan baku kesan indra kita menjadi pengetahuan tentang objek disebut pengalaman¹⁹³. Sebab, persepsi adalah kesadaran empiris, yaitu kesadaran yang berisi unsur pengindraan. Fenomena sebagai objek persepsi tidaklah murni, yaitu hanya merupakan intuisi formal seperti ruang dan waktu, karena mereka tidak bisa dirasakan dalam diri mereka sendiri. Kemudian mereka berada di atas intuisi, bahan bagi semua objek (yang melaluinya merepresentasikan sesuatu yang ada dalam ruang atau waktu), yaitu mengandung pengindraan nyata, sebagai representasi subjektif, yang hanya memberi kita kesadaran bahwa subjek dipengaruhi olehnya, dan yang kita sebut sebagai objek eksternal¹⁹⁴.

Pandangan Kant didasarkan atas nomena dan fenomena. Nomena adalah kenyataan di dalam dirinya sendiri, sedangkan fenomena adalah kenyataan sebagaimana yang ditangkap oleh kesadaran. Karena pengetahuan manusia tidak *in toto* (seluruhnya) menciptakan objeknya, Kant mengandaikan bahwa sahlah untuk berbicara mengenai kenyataan di dalam dirinya sendiri, tetapi dari semua hubungannya dengan

¹⁹¹ Mukhtar Latif, *Orientasi ke Arah Pemahaman Filsafat Ilmu*, (Jakarta: KENCANA, 2016), hal. 200

¹⁹² Sindhunita, *op. cit.*, dalam Buku Muhammad Anas, *Rekonstruksi Epistemologi Ilmu Pengetahuan*, (Malang: Universitas Barawijaya Press, 2018), hal. 59

¹⁹³ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal. 38

¹⁹⁴ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal. 186

kesadaran. Tetapi setiap kesadaran yang dapat dipahami adalah jenis tertentu dari kesadaran, dengan struktur tertentu¹⁹⁵. Oleh sebab itu, pengetahuan kita pada akhirnya terbatas pada fakultas pemahaman kita yang tercermin melalui kategori-kategori. Pencapaian utama filsafat Kant dibandingkan kedua aliran filsafat sebelumnya (rasionalisme dan empirisme) adalah pembatasan-pembatasan pada aspek pengetahuan kita. Pengetahuan kita sejatinya terbatas pada dunia sehari-hari, yaitu dunia fenomena. Kita tidak dapat mencapai apa yang memunculkan fenomena itu sendiri, suatu dunia *'das Ding an sich'*¹⁹⁶, karena pengetahuan kita memang valid secara transendental, juga valid secara objektik nyata. Namun, di luar dunia fenomena, hanya ada satu dunia *nomenea*, di mana terdapat dalam dirinya sendiri yang tidak dapat kita ketahui¹⁹⁷.

Kant mengatakan, 'penampakan objek' bukanlah 'objek'. Objek di luar kita itu, menurutnya tidak kita ketahui. Dengan istilah Kant, "*das Ding an sich*" (benda pada dirinya) tidak kita ketahui. Yang kita tangkap sebagai penampakan itu sudah merupakan sintesis antara efek objek pada subjek dan unsur apriori, yakni forma ruang dan waktu yang sudah ada pada subjek. Lalu Kant membedakan antara 'pengindraan eksternal' yakni persepsi atas objek di luar diri kita, dan 'pengindraan internal' yakni persepsi atas keadaan-keadaan eksternal kita¹⁹⁸. Indra hanya bisa memberikan data indra, dan data itu ialah warna, cita rasa, bau, rasa dan sebagainya. Memang benar, kita mempunyai pengalaman; tetapi sama benarnya juga bahwa untuk mempunyai pengetahuan (artinya menghubungkan hal-hal), maka kita harus keluar dari atau menembus pengalaman, kata Kant. Bagaimana mungkin hal ini terjadi? Jika dalam memperoleh pengetahuan kita menembus pengetahuan, maka jelaslah, dari suatu segi pengetahuan hal itu tidak diperoleh melalui pengalaman, melainkan ditambahkan melalui pengalaman¹⁹⁹.

¹⁹⁵ Kenneth T. Gallagher, *Epistemologi Filsafat Pengetahuan*, Diterjemahkan oleh P. Hardono Hadi, hal. 86

¹⁹⁶ Sandy Hardian Susanto Herho, *Critique of Pure Reason: Sebuah Pengantar*, hal. 42

¹⁹⁷ Sandy Hardian Susanto Herho, *Critique of Pure Reason: Sebuah Pengantar*, hal. 43

¹⁹⁸ Budi Hardiman, *Pemikiran-Pemikiran yang Membentuk Dunia Modern: Dari Machiavelli Sampai Nietzsche*, hal. 118

¹⁹⁹ Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, Diterjemahkan oleh Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2004), hal. 138

Kant mengatakan, pembalikan baru dari peran dominan dalam kegiatan mengetahui tersebut, (yakni dari peran dominan objek dalam menentukan pikiran ke peran subjek dalam menentukan objek sebagaimana diketahui) merupakan jalan satu-satunya untuk menjamin kebenaran. Kebenaran baginya adalah kesesuaian antara objek dan pikiran. Karena dalam pandangannya, pikiran atau subjek mengkonstitusikan objek sebagaimana diketahui, maka tentu saja objek dan subjek jelas sesuai satu sama lain²⁰⁰. Sementara itu, kerja fakultas pemahaman adalah menyatukan dan mensintesis pengalaman-pengalaman yang telah diterima dan ditata oleh fakultas pencerapan. Fakultas pemahaman bekerja dengan kategori-kategori apriori untuk menata pengalaman-pengalaman yang masuk menjadi suatu keputusan²⁰¹, sesuai dengan apa yang ditampilkan oleh objek terhadap subjek.

Sementara itu, konsepsi yang kita temukan dengan serampangan ini sekali-kali tidak menampilkan dirinya dengan kesatuan yang sistematis, tetapi pada akhirnya digabungkan bersama-sama lain, dan diatur dalam urutan berdasarkan kuantitas kandungan mereka, dari yang lebih sederhana kepada yang lebih kompleks, yakni urutan yang tidak sistematis, meskipun bukan berarti tanpa metode tertentu dalam konstruksi mereka²⁰². Tetapi karena dalam fenomena tersebut ada sesuatu yang tidak dikenali secara apriori, yang berdasarkan kenyataan ini merupakan perbedaan yang tepat antara kognisi murni dan empiris, yaitu penginderaan yang hanya merupakan elemen dalam kognisi sama sekali tidak dapat diantisipasi. Di sisi lain, kita mungkin lebih baik menggunakan istilah penentuan murni dalam ruang dan waktu, serta dalam menggambarkan kuantitas, antisipasi fenomena, karena mereka mewakili secara apriori dalam sebuah aposterori pengalaman tertentu²⁰³.

Kant mengenali dalam kegiatan mengetahui adanya dua aspek yang tak dapat direduksikan ke satu sama lain, yakni aspek yang secara hakiki bersifat aktif dan aspek yang secara hakiki bersifat pasif atau represif.

²⁰⁰ J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2010), hal. 110

²⁰¹ Donny Gahril Adian, *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan: Dari David Hume sampai Thomas Kuhn*, (Jakarta: TERAJU, 2002), hal. 61

²⁰² Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal.

²⁰³ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal.

Aspek yang aktif ia sebut Pengertian (*Understanding*), sedangkan aspek yang pasif ia sebut Indra (*Sense*). Indra kita yang bersifat reseptif terhadap rangsangan dari luar, menurut Kant memiliki struktur atau unsur formal yang bersifat apriori, yakni struktur ruang dan waktu²⁰⁴. Untuk itu, dalam benak manusia, menurut Kant, tidak sekedar pasif menerima data-data indrawi karena hal itu berarti benak manusia hanya menerima informasi tentang objek tertentu saja, bukan semua objek. Sedangkan benak manusia membuat semua keputusan tentang semua objek, bahkan objek-objek yang belum dialami dan objek-objek yang sungguh bekerja sesuai dengan keputusan yang kita buat tentang mereka (misalnya, keputusan tentang kausalitas)²⁰⁵.

Kant menegaskan bahwa, sekarang objek mengarahkan diri pada subjek untuk diproses menjadi pengetahuan. Dengan demikian, filsafat Kant tidak diawali dengan penyelidikan atas benda-benda sebagai objek, melainkan menyelidiki struktur-struktur subjek yang memungkinkannya mengetahui benda-benda sebagai objek²⁰⁶. Dengan perkataan fungsi, saya dapat memahami kesatuan tindakan yang mengatur berbagai representasi umum. Dengan demikian, konsepsi didasarkan pada spontanitas pemikiran, sebagaimana intuisi indrawi berada dalam reseptivitas kesan. Demikianlah, pemahaman tersebut tidak dapat menggunakan hal-hal lainnya dari konsepsi ini dari pada melakukan penilaian dengan cara mereka. Karena tidak ada representasi, (tanpa) kecuali, maka hal ini berhubungan langsung dengan objeknya, dan konsepsi tidak pernah berhubungan langsung dengan objek, tetapi hanya dalam beberapa representasi lainnya, sehingga intuisi itu sendiri merupakan konsepsi²⁰⁷.

Oleh sebab itu, mustahil bagi subjek yang melakukan persepsi terhadap objek, akan terjadi kesatuan. Di sini, Kant menegaskan bahwa dengan cara yang lebih transendental, kesatuan apersepsi yang diberikan dalam sebuah intuisi disatukan dalam sebuah konsepsi objek. Berdasarkan penjelasan ini, maka ia disebut objektif, dan harus dibedakan dalam kesatuan subjektif dalam kesadaran, yang merupakan menentukan

²⁰⁴ J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar*, 111

²⁰⁵ Donny Gahril Adian, *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan: Dari David Hume sampai Thomas Kuhn*, hal. 59

²⁰⁶ Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hal, 282

²⁰⁷ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal.

dari indra internal, yang dengannya intuisi tersebut diberikan secara empiris sehingga menyatu. Apakah saya secara empiris sadar bahwa berbagai hal tersebut ada secara berdampingan atau berurutan, tergantung pada berbagai keadaan, atau berdasarkan kondisi empiris. Dengan demikian, kesatuan empiris dalam kesadaran melalui asosiasi representasi dengan sendirinya berhubungan dengan dunia fenomenal yang sepenuhnya bergantung kepadanya²⁰⁸. Pernyataan ini kemudian ditegaskan lebih jauh, bahwasanya:

“Dengan demikian jelaslah berdasarkan istilah yang kita gunakan berdasarkan hubungan dalam penilaian tersebut, untuk membedakan kesatuan objektif yang ditunjukkan oleh representasi berdasarkan kesatuan subjektif. Karena istilah ini menunjukkan hubungan antara representasi dengan apersepsi asli, dan juga kesatuan mereka, bahkan walaupun hubungan itu bersifat empiris, di mana ia bergantung kepadanya, seperti dalam penilaian: “Semua benda itu berat”. Saya tidak bermaksud menyatakan bahwa representasi ini satu sama lain saling memiliki intuisi. Tetapi melalui apresiasi, mereka saling memiliki intuisi sintesis, yakni mereka menjadi milik masing-masing berdasarkan prinsip masing-masing tujuan penentuan semua representasi kita, sejauh kognisi ini muncul darinya, yakni prinsip-prinsip yang dapat disimpulkan dari prinsip utama dari kesatuan transendental apersepsi. Dengan cara ini, dari hubungan ini dapat muncul sebuah penilaian, yakni hubungan yang memiliki keabsahan, dan sangat berbeda dari hubungan representasi yang sempurna yang hanya merupakan validitas subjektif, sebuah hubungan yang dihasilkan menurut hukum asosiasi. Menurut hukum ini, saya dapat mengatakan, “Ketika saya memegang atau membawa sebuah benda, saya merasakan kesan beratnya”. Tetapi saya tidak dapat mengatakan “Benda ini berat”. Karena hal ini sama saja dengan mengatakan keduanya adalah representasi yang disatukan dalam objek tersebut, yakni tanpa membedakan kondisi subjektifnya, dan tidak semata-mata muncul bersama-sama dalam persepsi saya, meskipun tindakan perseptif tersebut seringkali diulang”²⁰⁹.

²⁰⁸ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, 140

²⁰⁹ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, 142

BAB IV

EPISTEMOLOGI MULLA SADRA

Terkait dengan epistemologi Mulla Sadra, tentunya tidak bisa terlepas dari basis ajaran filsafatnya yaitu kefundamentalan wujud (*asholatul wujūd*), yang mana pengetahuan kita tentang segala sesuatu didasarkan pada wujud. Mengapa demikian? Karena Sadra memandang bahwa berbagai aktivitas persepsi keseharian kita, selalu berhubungan dengan keberadaan (wujud), entah keberadaannya terdapat di realitas eksternal maupun dalam mental. Mengingat problem eksistensial ini sangatlah sulit sehingga dalam kenyataannya banyak para filsuf yang cenderung berbeda dalam memandang realitas. Oleh sebab itu, berikut ini akan peneliti uraikan alur pemikiran Mulla Sadra dalam ranah epistemologi.

G. Ilmu Hushuli dan Ilmu Hudhuri

Ilmu hushuli adalah ilmu yang didapatkan melalui perantara, sedangkan ilmu hudhuri adalah ilmu yang didapatkan tanpa perantara²¹⁰, atau dapat juga dipahami sebagai berikut:

“Pengetahuan yang secara langsung menukik pada esensi (*dzat*) objek yang diketahui (ilmu hushuli). Pada pengetahuan ini, keberadaan hakiki dan sejatinya objek yang diketahui terbebar (secara langsung) pada diri subjek yang mengetahui persepsi; pengetahuan yang eksistensi objek tidak secara langsung terbebar atau tersaksikan oleh subjek, tetapi subjek menangkapnya melalui perantara yang mencerminkan atau menyantirkan (*represent*) objek (ilmu hudhuri)”²¹¹.

Tentunya, tidak dapat dipungkiri bahwa Mulla Sadra telah menempatkan pengetahuan yang bersifat kehadiran sebagai suatu pijakan awal dalam pencarian pengetahuan manusia, karena diyakininya sebagai sebuah peluang dalam memecahkan persoalan-persoalan metafisika yang sering dianggap sebagai sesuatu yang tidak mungkin bisa dijelaskan secara rasional.

²¹⁰Mohsen Gharawiyani, *Peangantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, Diterjemahkan oleh Muhammad Nur Djabir, (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 186

²¹¹ Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, Diterjemahkan oleh Musa Kazhim, (Bandung: Mizan, 2003), hal. 92

Mulla Sadra menyatakan bahwa pengetahuan dibagi menjadi dua bagian²¹², diantaranya:

- (1) Adapun penilaian yang merupakan sebuah keyakinan yang jelas, kecuali sampai pada putusan definisi. (a) Jika sesuai dengan realitas, maka dapat diyakini, kecuali tidak mengetahui sama sekali. (b) Atau tidak ada prasangka tentang benar dan keliru.
- (2) Adapun selainnya, maka melalui konsepsi. Ketika terlepas dari makna kedua (kedua point yang telah disebutkan di atas) yang telah jelas, maka sama dengan pengetahuan itu sendiri.

Dari kedua penjelasan tersebut dapat dilihat bahwa Mulla Sadra berusaha memberikan penegasan bahwa jika suatu pengetahuan telah jelas dengan sendirinya, seperti sakit, cinta, dan lain sebagainya, maka pada pengetahuan ini tidak perlu penjelasan.

Mulla Sadra sangat yakin dengan hubungan timbal balik antara pengalaman mistis dan pemikiran logis. Semua kegiatan berfilsafat yang tidak mengarah pada kesadaran spiritual tertinggi hanyalah masa lalu yang sia-sia dan tak berguna, sebagaimana pengalaman mistis yang tidak didukung oleh kemampuan konseptual yang teliti dalam filsafat hanyalah jalan menuju khayalan dan penyelewengan²¹³, di mana pengetahuan mistis didasarkan pada pengetahuan *hudhuri*, dan pengetahuan logis didasarkan pada pengetahuan *hushuli*.

Pengetahuan berupa kehadiran (*al-‘ilm al-hudhūrī*) ini, telah ada sejak manusia ia itu lahir. Maksudnya adalah bahwasanya manusia tatkala menyadari tentang berbagai maujud-maujud yang beragam di realitas konkrit ini, ia sebelumnya telah menyadari tentang menyadari dirinya sendiri bahwa ia ada (*exist*). Pengetahuan ini tentunya dalam perolehannya tidak membutuhkan argumentasi logis terlebih dahulu, akan tetapi merupakan penyingkapan secara langsung oleh subjek yang sekaligus menjadi objek bagi dirinya sendiri.

²¹² Shadr al-Muta'allihin al-Syīrāzi, *Majmūah al-Rasāil al-Falsafī*, (Tehran: Hikmah, 1735 H), hal. 246

²¹³ Toshihiko Izutsu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, Diterjemahkan oleh O. Komarudin, (Bandung: Pustaka, 2003), hal. 10

H. Wujud Mental (*Wujūd Dzihni*)

Dalam filsafat Mulla Sadra, setiap wujud kontingen (*mumkin al-wujūd*) terdiri atas dua modus (pola perwujudan): eksistensi dan kuiditas (atau esensi). Dan bahwa salah-satu dari modus itu niscaya ada yang secara nyata menjadi wadah aktual bagi (kehadiran) efek-efek (pada realitas), sedangkan yang lain hanyalah “penampakan” (*i'tibār*) yang dipersepi oleh benak manusia. Dari kedua modus itu, yang benar-benar hakiki (real) adalah eksistensi, sedangkan kuiditas tidak lebih dari penampakan (*appearansce*) belaka²¹⁴. Oleh sebab itu, tidak ada satupun manusia berakal sehat yang beranggapan bahwa dunia ini hanyalah fatamorgana atau beranggapan bahwa tidak ada manusia dan tidak ada juga wujud lainnya. Bahkan kaum sophis yang beranggapan bahwa ‘ukuran segala sesuatu adalah diri manusia’ paling tidak menerima akan keberadaan dirinya sendiri²¹⁵. Hanya saja, bagaimana kita mampu memberikan sebuah kepastian bahwa kehadiran suatu objek di benak manusia itu benar adanya, dan memiliki kesesuaian dengan realitas, tentunya dengan mendiskusikan perihal wujud mental ini.

Mulla Sadra mengemukakan bahwa argumen untuk membuktikan adanya wujud mental²¹⁶, yaitu:

1. Jika kita membayangkan sesuatu yang tidak memiliki realitas pada wujud eksternal, (seperti gunung emas, lautan alkohol, bersatunya dua hal yang bertentang) tidak mungkin wujud tersebut terjadi pada realitas eksternal. Pastilah sesuatu itu mewujud di satu tempat lain yang disebut dengan mental.
2. Gambaran sesuatu yang memiliki atribut universal (*kulli*), seperti konsep manusia bersifat general atau konsep hewan bersifat universal, merupakan isyarat tidak mungkin ditemukan bagi sesuatu yang universal tersebut pada realitas eksternal, maka tidak lain posisinya berada pada realitas mental.
3. Kita dapat memisahkan dari substansi, bahwa substansi menjadi tempat bergantung atau menempel bagi aksiden, seperti warna putih dari dinding. Realitas eksternal sama sekali tidak mungkin menunjukkan keterpisahan ini sehingga hal tersebut hanya terjadi pada realitas mental.

²¹⁴ Murtadha Mutahahri, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra*, Diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Mizan, (Bandung: Mizan, 2002), hal. 80

²¹⁵ Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 81

²¹⁶ Kholid Al Walid, *Perjalan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 43-44

Keberadaan wujud mental ini, sekaigus menandai bahwa akal manusia tidak pernah pasif dari aktivitasnya yaitu berpikir, sehingga perolehan pengetahuannya pun bersifat universal yang tidak bisa ditemukan di realitas konkrit. Pandangan Mulla Sadra ini, didasarkan pada suatu pandangan bahwa wujud (*being*) memiliki tingkatan realitas yang berbeda-beda dan melingkupi bukan hanya realitas wujud, tetapi bahkan konsep wujud, yang termasuk bentuk partikular dari wujud yang disebut wujud mental (*wujūd al-dzihni*)²¹⁷, yang memahami berbagai keberadaan yang tidak ada di realitas eksternal, sebagaimana yang dipahami oleh indra.

Bagi yang menolak adanya wujud mental, hal tersebut terjadi karena kebingungan dalam memahami antara esensi (*mahiyah*) sesuatu serta wujud riil yang berkaitan dengan realitas eksternal. Misalnya sifat-sifat yang dimiliki oleh api dan salju (seperti yang kita kenal) adalah wujud eksternal dan bukan wujud mentalnya²¹⁸. 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.

I. *Ma'qūlāt*

Berkaitan dengan topik ini, dalam kajian filsafat Islam, yang ditinjau dari sisi pengetahuan yang bersifat universal dinamakan dengan *ma'qūlāt*. *Ma'qūlāt* merupakan konsep-konsep secara universal yang telah diperoleh oleh akal. Akal kemudian membagi konsep-konsep universal yang diperoleh darinya dalam pengetahuan akal yang dibagi menjadi tiga bagian: Pertama, konsep-konsep yang bersifat esensial (*ma'qūlāt awwalī*), seperti konsep manusia dan konsep putih. Kedua, konsep-konsep filosofis (*ma'qūlāt tsānī falsafī*), seperti konsep sebab dan konsep akibat. Ketiga, konsep-konsep logis (*ma'qūlāt tsānī mantiqiyah*), seperti konsep *al-'aks al-*

²¹⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'alliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*, Diterjemahkan oleh Mustamin Al Mandary, (Jakarta: Sadra Press, 2017), hal. 129

²¹⁸ Mustamin Al Mandary, *Menuju Kesempurnaan: Pengantar Pemikiran Mulla Sadra*, (Polman: Rumah Ilmu, 2003), hal. 58

mustawī dan konsep *al-'aks al-naqīdh*²¹⁹, terkait hubungan diantara proposisi yang ada dalam dalam logika.

Mulla Sadra, dalam menjelaskan mengenai *ma'qulāt*, ia menjelaskannya secara lebih jelas dengan meletakkan keduanya dalam dua tahapan, yakni pertama, *ma'qūl awwali*, yang merupakan proses kehadiran pengetahuan yang diperoleh pertama kali melalui indra. Artinya, dalam pengetahuan ini, indra menangkap berbagai maujud-maujud yang beragam secara langsung tanpa ada perantara apapun. Kedua, *ma'qūl tsanawi*, yang merupakan tahapan abstraksi pengetahuan yang sebelumnya telah melalui *ma'qūl awwali*. Pada pengetahuan ini, subjek tidak lagi berhubungan langsung dengan maujud-maujud eksternal yang beragam, akan tetapi telah menjadi forma-forma dalam mental yang memiliki kesesuaian dengan realitas konkrit di luar. Sementara itu, dalam tahapan kedua ini (*ma'qūl tsanawi*), dibagi lagi menjadi dua berdasarkan pada karakteristik keberadaannya yang mengacu pada realitas konkrit sepenuhnya atau tidak, dan keduanya adalah *ma'qūl tsānī falsafī* yang merupakan pengetahuan yang memiliki korespondensi dengan pengetahuan konkrit di alam eksternal dan *ma'qūl tsānī mantīqī* yang merupakan pengetahuan yang tidak lagi memiliki representasi objek di alam eksternal.

Oleh sebab itu, dalam pandangan Mulla Sadra, pengetahuan subjek terhadap objek bukanlah sebuah pengurangan atas objek pengetahuan itu sendiri. Hal tersebut, sebagaimana yang dikemukakan oleh Mulla Sadra bahwasanya:

“Pengetahuan bukanlah pengurangan, seperti abstraksi dari materi, juga bukan hubungan, tapi suatu ‘wujud’. Ia bukan sembarang wujud, tetapi wujud aktual, bukan potensial. Bahkan ia bukan hanya sekedar wujud aktual, tapi wujud murni yang tidak bercampur dengan non wujud, intensitasnya sebagai pengetahuan pun meningkat (wujud murni ini adalah jiwa absolut sebagai intelek intuitif atau jiwa, dan Sadra menganalogikan ketunggalan Tuhan dengan wujud tunggal adalah sesuatu, dan darinya, muncul segala sesuatu). Materi pertama, yang merupakan ketakterhinggaan dan potensi murni, bergerak semakin sangat jauh dari memiliki status pengetahuan. Ia menjadi terbatas dengan menerima bentuk badan.

²¹⁹ Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Manhāj Al-Jadīd*, (Beirut: Dār al-Ta'ārif Li al-Matbū'āt, 2007), Jilid, 1, hal. 185

Badan itu sendiri tidak bisa menjadi pengetahuan. Karena ia bukan wujud murni, anggota-anggota badan (nalar indra-indrawi) yang semakin menjadi eksklusif, tidak pernah hadir satu sama lain dan, karena itu, badan tidak pernah menjadi satu kesatuan kebenaran yang sebenarnya yang menjadi prasyarat bagi wujud dan pengetahuan yang benar (khayali, nisbi). Tak satu pun anggota badan yang diimajinasikan sebagai abadi dapat dipredikatkan pada anggota-anggota tersebut, dan badan sebagai suatu keseluruhan, tidak dapat mencapai wujudnya melalui keabadian (kontinuitas) bagian-bagian ini, dan kesempurnaannya terdapat pada peningkatannya dalam keabadian. Bagaimana, yang kesempurnaannya (kamal) mengandung ketiadaannya wujudnya (non being, zawal) dapat menjadi dirinya sendiri (yakni sebagai entitas dirinya sendiri). Dan sesuatu tidak akan dapat menjadi dirinya sendiri, tidak mencapai, atau memiliki dirinya, dan jika sesuatu tidak dapat menjadi dirinya sendiri, bagaimana ia dapat dimiliki oleh sesuatu yang lain. “Pencapaian dan pemilikan” (*al-Nayl wa al-idrak*), merupakan esensi pengetahuan. Jadi, pengetahuan adalah “wujud murni”, “bebas dari materi”. Wujud semacam ini, adalah jiwa, ketika ia telah berkembang menjadi intelek perolehan”²²⁰.

Kedua tahapan yang telah disebutkan di atas, tidak lain dari upaya untuk memperjelas sumber serta pengidentifikasian pengetahuan antara yang hakiki dan bukannya hakiki. Sebab, jika pada wujud itu sendiri memiliki tingkatan-tingkatan, maka pada pengetahuan juga memiliki tingkatan-tingkatan, dan dalam hal ini pengetahuan serupa dengan wujud.

J. Predikasi Umum (*Haml Syāi*) dan Predikasi Primer (*Haml al-Awwal*)

Dalam usaha untuk menjelaskan mengenai hubungan antara subjek dan predikat, Mulla Sadra menguraikannya dengan melihat secara ekstensial “mana predikasi yang bersifat eksistensial, di mana makna predikat telah ada sebelumnya pada subjek” dan “predikasi yang merupakan ciptaan dalam mental terhadap hasil persepsi yang diperolehnya dari beragam maujud yang beragam di realitas eksternal. Penjabaran Mulla Sadra ini juga sekaligus menjadi upaya untuk membuktikan bahwa predikasi yang bersifat eksistensial bukan hanya di lihat dari

²²⁰ Fazlur Rahman, *Filsafat Mulla Sadra*, dalam Buku Fajriudin, *Historiografi Islam: Konsepsi dan Asas Epistemologi Ilmu Sejarah dalam Islam*, (Jakarta: KENCANA, 2018), hal. 20-21

ketidaktunggunannya dalam memberikan pengetahuan baru (seperti yang dikritik oleh Kant), akan tetapi Mulla Sadra mendasarkannya sebagai suatu pijakan atau basis-basis epistemologinya terhadap wujud yang telah mendasari segala bentuk pengetahuan subjek terhadap maujud-maujud yang beragam.

Adapun maksud dari predikasi ini menurut Mulla Sadra adalah sebagai berikut setelah melihat hubungan erat antar keduanya dalam lingkup secara esensial dan eksistensial:

“Predikasi populer (*haml al-syāi*) adalah predikasi dinyatakan tentang kesatuan subjek dan predikat yang bersifat abstrak secara eksistensial, dan predikasi yang kembali pada keberadaan subjek dari individu-individu konsep predikasi yang secara bersamaan menjadi hukum atas konsep subjek itu sendiri. Sebagaimana dalam proposisi yang (mengandung unsur) fisik, atau pada individu-individunya, sebagaimana pula dalam proposisi yang dibatasi dari batasan-batasan atau selainnya, dan serupa untuk dihukumi dengannya secara esensi untuk dihukumi baginya, dan dinyatakan baginya adalah predikasi secara esensial, atau secara aksidental dinyatakan baginya adalah predikasi secara aksidental, dan secara keseluruhan dinamakan predikasi aksidental”²²¹.

“Predikasi primer (*haml al-awwal*) adalah predikasi yang bahwasanya (makna) subjek merupakan predikasi yang esensi predikat serta konsepnya setelah dipandang dari sisi perubahan yaitu dalam lingkup esensi pada dirinya, karena dibatasi pada kesatuan yang bersifat abstrak dalam esensi (*māhiyah*) dan eksistensi (*wujūd*), dan dinamakan sebagai predikasi esensial pertama. Adapun secara “esensial”, karena predikasi (ini) tidak diterapkan dan tidak pula dijustifikasi kecuali dalam esensi-esensi. (Sementara) adapun “pertama”, karena pertama kali (terdapat) penilaian atau penolakan, yang mana predikasinya (subjek dan predikat) satu kesatuan pada subjek”²²².

Dari kedua predikasi di atas, yang menjadi dasar dalam hubungannya antara subjek dan predikat yang diyakini oleh Mulla Sadra adalah predikasi yang pertama sebagai predikasi yang memiliki hubungan eksistensial antara subjek dan predikatnya yaitu ‘predikasi primer’ (*haml syāi*). Sebab, bagi Mulla Sadra, “sesungguhnya tingkatan-tingkatan akal secara universal

²²¹ Shadr al-Muta'allihin al-Syīrāzi, *Al-Hikmah Al-Muta'alliyah fi Al-Asfār Al-Arb'ah*, Jilid 1, hal. 292-293

²²² Shadr al-Muta'allihin al-Syīrāzi, *Al-Hikmah Al-Muta'alliyah fi Al-Asfār Al-Arb'ah*, Jilid , hal. 293

dari sisi keuniversalnya serta objek pengetahuan akal tidak berada dibalik kategori dari tiap-tiap kategori-kategori. Sementara dari sisi keberadaannya, dalam dirinya yaitu kondisi keberadaan (*hālat wujud*) atau bersifat fundamental dalam dirinya yang menjadi tampak atau tersembunyi di bawah kategori ‘kualitas’²²³.

Kedua prediksi ini, sangat penting untuk diketahui bagi kita dalam menata kembali pikiran-pikiran yang tumpukkan dengan pengetahuan yang tidak secara niscaya ada pada subjek. Sementara itu juga, pikiran kita seringkali dihadapkan dengan berbagai pertanyaan “manakah yang mendasar dari realitas ini?”. Oleh sebab itu, berdasarkan penjelasan tersebut dapat dipahami bagaimana Mulla Sadra telah mendudukan penalaran dalam ukuran wujud sebagaimana ia wujud.

K. Kesatuan Subjek dan Objek Pengetahuan

Gagasan ini merupakan sebuah penalaran filosofis yang telah berhasil bagi Mulla Sadra dalam menjelaskannya, setelah pada era sebelumnya telah mendapatkan kritik serta penolakan tajam dari para filsuf. Hanya saja, di tangan Mulla Sadra, konsep kesatuan ini dipandang sebagai sesuatu yang sangat mungkin dan bahkan memiliki keniscayaan bagi diri manusia. Secara sederhana, diskursus tentang akal serta kemampuannya dalam menjelaskan sesuatu tidak lagi memiliki otoritas tertinggi terhadap justifikasi pengetahuan. Corak pemahaman semacam ini, dapat kita temukan dalam penjelasan ibn Sina pada kemampuan akal dalam memahami suatu objek pengetahuan. Bagi ibn Sina, subjek dan objek merupakan dua hal yang berbeda secara esensi, sehingga tidak mungkin bagi akal untuk mengkalaim adanya kesatuan antara dua sesuatu secara esensi. Hanya saja, bagi Mulla Sadra dengan kemendasaran wujud, hal tersebut sangatlah dimungkinkan, karena baik antara satu esensi dengan esensi lainnya merupakan bagian dari wujud dalam gradasinya yang berbeda.

Adalah tugas akal (*al-‘aql*) untuk menyatukan (kata *‘aql* sendiri dalam bahasa Arab bisa berarti ‘mengikat’ atau ‘menyatukan’ dan membimbing manusia dari keragaman (*multiplicity*) menuju kesatuan (*unity*)²²⁴. Akal di

²²³ Shadr al-Muta’alihin al-Syīrāzi, *Al-Hikmah Al-Muta’alīyah fi Al-Asfār Al-Arb’ah*, Jilid 1, hal. 295

²²⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta’alīyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*, hal. 124

sini bermakna persepsi, dan bukanlah pemahaman yang merupakan pembagian dari ilmu hushuli. Ketika pengetahuan *mujarrad* itu hadir, maka esensi imatei yang sempurna itu hadir dengan dirinya sendiri. Berbeda dengan forma-forma spesies yang bersifat jasmani, maka kehadirannya berupa materi itu tidak karena dirinya sendiri²²⁵.

Menurut Mulla Sadra, dalam dunia pengalaman, di sini ada suatu visi yang di dalamnya ia melihat keseluruhan eksistensi bukan sebagai objek-objek yang ada (*exist*) atau maujud-maujud (*existents*), melainkan sebagai realitas tunggal (*wujūd*) yang karena dibatasi oleh berbagai kuiditas (*māhiyāt*) memunculkan suatu kemajemukan yang “ada” dengan berbagai maujud yang saling berdiri sendiri satu sama lain²²⁶. Sebab, Mulla Sadra telah terlebih dahulu membedakan antara konsep wujud (*mafḥūm al-wujūd*) dan realitas wujud (*ḥaqīqah al-wujū*). Yang *pertama*, adalah konsep yang terjelas dan yang mudah dipahami dari semua konsep, sedangkan yang *kedua*, adalah (konsep) yang terkabur dan tersulit karena ia mensyaratkan persiapan mental ekstensif dan juga penyicilan jiwa agar memungkinkan intelek yang berada dalam diri seseorang berfungsi sepenuhnya tanpa selubung-selubung nafsu, dan agar dapat melihat wujud sebagai Realitas²²⁷.

Mulla Sadra menegaskan bahwa benda-benda yang termasuk dalam tatanan dunia eksternal harus dipandang sebagai “objek-objek tak hadir” yang diperlawankan dengan “objek-objek yang hadir”. Objek-objek eksternal ini, dalam pengertian yang sesungguhnya, tidaklah hadir bagi, dan diidentifikasi dengan, kita dalam dataran eksistensi, akan tetapi konsep-konsep mereka dan representasi-representasinya memang hadir bagi, dan identik dengan kita²²⁸. Sebab, ilmu yang kita miliki adalah hasil pencerapan kita terhadap eksistensi mental kita dan hal itu menunjukkan bahwa antara subjek dan objek bahkan korelasi yang terjadi di antara keduanya bukanlah sesuatu yang terpisah. Hal itu tidak hanya terbatas pada pencerapan *Aku* atau pun imajinasi yang kita ciptakan, akan tetapi juga

²²⁵ Abdul Jabar Rifa’i, *Mabādī al-Falāsifah*, (Beirut: Dār al-Hādī, 2001), hal. 324

²²⁶ Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam: Buku Kedua*, Diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Mizan, (Bandung: Mizan, 2003), hal. 915

²²⁷ Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam: Buku Kedua*, 915-916

²²⁸ Mulla Sadra, *Al-Asfaār Al-Arba’ah, Jilid 1*, dalam buku Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbah Yazdi: Filsuf Iran Kontemporer*, (Jakarta: Sadra Press, 2011), hal. 164-165

terhadap seluruh objek yang kita cerap²²⁹. Hal tersebut juga didukung, karena bagi Mulla Sadra adalah sebuah kekeliruan yang sangat fatal menganggap ilmu sebagai sesuatu yang hanya merupakan nisbah tanpa memiliki makna bagi eksistensi, padahal ilmu bagi Mulla Sadra selain masuk dalam kategori *Kaif al-Nafsanī* (kualitas jiwa) juga sebagai bagian dari *jawhar* (substansi) dan eksistensi²³⁰.

1. Argumentasi Pertama (Akal Memiliki Tingkatan-Tingkatan)

Sama seperti alam materi yang memiliki tingkatan-tingkatan tertentu, akal juga memiliki tingkatan-tingkatan yang darinya merupakan sebuah perjalanan kesempurnaan. Argumen ini juga sekaligus menjadi sebuah kritik bagi filsuf Muslim terhadap para teologi yang berpandangan yang tidak meyakini dengan adanya pembagian akal yang justru hanya membatasi kemampuan Allah Swt, sebagai yang memiliki otoritas tertinggi.

Menurut Mulla Sadra Ketika kita mengatakan bahwa badan dan sesuatu yang bergantung dengan badan, maka tidak pantas untuk menempati posisi sebagai pengetahuan akal, atau jika kita mengatakan forma-forma akal ini adalah perkara-perkara yang berdiri dalam dirinya, sementara setiap forma darinya adalah spesies yang berdiri pada dirinya sendiri. Maka akal yang dilihat darinya adalah cerminan/pantulan dan tertutupi darinya. Tatkala kita memperhatikan akal, itu serupa ketika unsur-unsur aksiden darinya tidak sama untuk menjadikan jiwa seperti cermin²³¹.

Oleh sebab itu, Mulla Sadra membagi akal menjadi tiga tingkatan, berdasarkan pada proses kesempurnaan manusia dengan argumentasi rasional yang telah diberikan, yaitu:

Pertama, akal potensial (*al-'aql al-hayūlānī*) merupakan akal yang immateri yang bersifat perolehan karena menerima forma-forma pengetahuan. Akan tetapi dinamakan akal potensi karena

²²⁹ Kholid Al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra: Konsep Ittihād al-Āqil wa al-Ma'qūl dalam Epistemologi Filsafat Islam dan Makrifat Ilahiyah*, (Bandung: Muthahari Press, 2010), 127

²³⁰ Kholid Al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra: Konsep Ittihād al-Āqil wa al-Ma'qūl dalam Epistemologi Filsafat Islam dan Makrifat Ilahiyah*, hal. 145

²³¹ Shadr al-Muta'allihin al-Syīrazī, *Al-Hikmah Al-Muta'alliyah fī Al-Asfār Al-Arb'ah*, 293

menyerupai potensialitas, yaitu materi pertama. Sebab, mengumpamakan perolehan immateri untuk menerima forma-forma atau gambaran-gambaran (pengetahuan). Misalnya anak kecil yang dilahirkan dari perut ibunya memiliki akal dengan sebuah lembaran putih, meskipun di dalamnya potensi untuk menerima gambaran-gambaran, seperti potensi yang ada dalam sebuah biji (benih) karena memiliki potensi untuk tumbuh²³².

Mulla Sadra memahami akal potensial adalah akal yang tidak memiliki sesuatu berupa pengetahuan-pengetahuan, dan tidak ada pula baginya pengetahuan-pengetahuan secara aktual²³³. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Mulla Sadra secara tegas bahwasanya:

“Sesungguhnya akal memiliki tingkatan-tingkatan, salah-satunya adalah akal yang bersifat potensial (*al-‘aql al-hayūlānī*). Para filsuf bermaksud dengan mengatakan “potensi” adalah sesuatu, entah merupakan subjek yang mungkin untuk menjadi sesuatu yang lain secara indrawi atau objek-objek pengetahuan akal (*ma‘qūl*) dengan keberadaan forma di dalamnya. Segala sesuatu yang dengan potensi adalah sesuatu yang lain, harus menjadi esensinya sendiri dari sisi sesuatu itu sebagaimana dirinya secara aktual. Jika ada dalam dirinya potensi segala sesuatu, maka untuk harus menjadi esensi dengan dirinya sendiri yang mana tidak dimililiki baginya forma dari forma-forma segala sesuatu, maka ia memiliki potensi yang murni karena keaktualitasnya, kecuali dengan mengira sesuatu tersebut diperolehnya dari eksternal²³⁴.

Kedua, akal fundamental (*al-‘aql bi al-malakah*) merupakan akal yang mengetahui suatu perkara yang berifat niscaya (*badīhī*). Perkara-perkara keniscayaan (*badīhīyāt*) ada yang menjadi konsep-konsep yang jelas dengan dirinya sendiri (*badīhīyāt tashawwur*) dan penilaian yang bersifat niscaya (*badīhīyāt tashdīqīyah*). Konsep-konsep yang niscaya seperti gambaran

²³² Abdul Jabar Rifa’i, *Mabādī al-Falāsifah*, hal. 292

²³³ Shadr al-Muta’allihin al-Syīrazi, *Al-Hikmah Al-Muta’alliyah fi Al-Asfār Al-Arb’ah*, (Beirut: Dār Ihyā al-Turāts al-‘Arabī, 2002), Jilid 3, hal. 290

²³⁴ Shadr al-Muta’allihin al-Syīrazi, *Risālah Ittihād al-Āqil wa al-Ma‘qūl*, dalam kitab *Majmūah al-Rasāil al-Falsafī*, (Tehran: Hikmah, 1735 H), hal. 129

konsep kita tentang wujud serta konsep ilmu. Sementara itu, terdapat gambaran-gambaran selain konsep niscaya, yaitu konsep-konsep perolehan (*mafḥūm al-nazhariyah*) seperti gambaran-gambaran kita tentang esensi sesuatu yang beragam dari genus (*jins*) dan diferensia (*fashl*), misalnya mengkonsepsikan tentang konsep manusia, kuda, dan burung²³⁵.

Mulla Sardra menjelaskan tentang akal fundamental ini, dengan mengatakan bahwa:

“Pada tingkatan kedua dari akal ini adalah akal yang mencapai tingkatannya karena jiwa yang tetap itu berubah dari tingkatan pertama menuju tingkatan kedua, dari hal-hal yang fundamental menuju pada teoritis dengan perantara tingkatan pertama (potensi) melalui indrawi, khayal, hal itu diperoleh karena potensi yang ada dalam jiwa bersama dengannya mampu mengambil forma-forma akal dari objek-objek khayal. Sementara secara teoritis dari hal-hal yang bersifat fundamental seperti sifat mencipta yang fundamental telah ada dalam dirinya yang mampu dengan dirinya untuk mengetahui aktivitas-aktivitasnya”²³⁶.

Ketiga, akal aktual (*al-‘aql bil al-fi‘il*) merupakan akal yang telah aktual pada dirinya dengan berbagai pengetahuan yang telah diperoleh darinya berdasarkan pada hal-hal yang bersifat niscaya (*badīhī*). Oleh sebab itu, setelah mengetahui perkembangan akal seorang anak kecil, maka telah terdapat baginya kehendak atas perkara-perkara persepsi yang bersifat teoritis dan mampu dipahami olehnya²³⁷, berupa gambaran-gambaran pengetahuan yang telah diterimanya.

Pada tingkatan ketiga ini, Mulla Sadra mengemukakan bahwasanya:

“Akal yang aktual ini adalah akal yang darinya telah menjadi potensi, yang memiliki transformasi yang bersifat fundamental. Dan premis pada subjek ini—sebagaimana yang dikemukakan oleh Aristoteles—adalah premis yang jelas.

²³⁵ Abdul Jabar Rifa’i, *Mabādī al-Falāsifah*, hal. 292

²³⁶ Shadr al-Muta’allihin al-Syīrazi, *Risālah Ittihād al-Āqil wa al-Ma’qūl*, dalam kitab *Majmūah al-Rasāil al-Falsafī*,

²³⁷ Abdul Jabar Rifa’i, *Mabādī al-Falāsifah*, hal. 292-193

Karena , sebagaimana jelasnya sebab warna-warna yang pandang secara potensi untk menjadi jelas secara aktual. Demikianlah akal ini (akal aktif) menjadikan akal *hayūlānī* dari potensi untuk ditetapkan di dalamnya konsepsi akal yang bersifat fundamental. Inilah akal dalam tingkatan ketiga yang secara bawaannya dapat dipahami yang merupakan akal yang bersifat aktual²³⁸.

Ketiga tingkatan akal tersebut diyakini oleh para filsuf sebagai proses penyempurnaan manusia dari hewani hingga rasioanal (mampu berpikir secara logis).

2. Argumentasi Kedua (Proses Inteleksi Terdiri dalam Kesatuan Subjek dan Objek Pengetahuan)

Sadra menegaskan identitas yang mengetahui dan yang diketahui, yakni identitas pikiran dan wujud, dalam semua pengetahuan. Tetapi hakikat identitas ini harus didefinisikan dengan cermat. Ia bukan berarti bahwa objek-objek eksternal, sebagaimana adanya, menjadi objek pengetahuan²³⁹. Dalam realitas, akal yang telah aktual pada jiwa merupakan perolehan akal potensi dengan perantara forma jism. Sebagaimana materi tidak menentukan padanya secara esensinya, maka jiwa juga demikian yang merupakan ketiadaan pemahaman baginya secara esensinya. Akan tetapi, yang menjadi subjek yang memahami secara aktual dalam kementerian kesatuan dengan forma akal²⁴⁰. Oleh sebab itu, pertimbangan-pertimbangan ini menunjukkan bahwa bentuk-bentuk yang dapat dipersepsi bukanlah bentuk-bentuk wujud eksternal; juga bukan bentuk yang ada dalam organ indra pada saat mempersepsi. Karena itu, bentuk-bentuk yang dapat dipersepsi adalah kerja, atau emanasi, jiwa itu sendiri dan kehadiran objek pada organ indra hanya dapat memberikan peluang untuk memproyeksikan bentuk dari jiwa²⁴¹.

²³⁸ Shadr al-Muta'allihin al-Syīrāzi, *Risālah Ittihād al-Āqil wa al-Ma'qūl*, dalam kitab *Majmūah al-Rasāil al-Falsafī*, 133

²³⁹ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, Diterjemahkan oleh Munir A. Muin, (Bandung: Pustaka, 2000), hal. 281

²⁴⁰ Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Manhāj Al-Jadīd*, Jilid, 2, hal. 229

²⁴¹ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, 282

Menurut Mulla Sadra, forma-forma segala sesuatu dibagi atas dua bagian²⁴²:

Pertama, forma yang secara keberadaannya berdiri dengan materi yang bersifat jism, seperti forma yang tidak mungkin menjadi objek akal dan tidak bisa di indra juga. Karena keberadaannya adalah keberadaan yang tertutupi dan tidak tampak karena kepluralitasnya yang bermakna ketiadaan yang mana keberadaan setiap sesuatu darinya serupa dengan ketiadaan yang lain, dan kehadiran setiap yang bersifat partikular darinya meniscayakan ketiadaan yang lain. Sementara, ilmu merupakan perumpamaan keberadaan sesuatu bagi sesuatu dan kehadirannya sesuai dengannya. Maka sesuatu yang tidak memiliki keberadaan dalam dirinya, bagaimana bisa menjadi ada karena perkara sesuatu yang lain. Inilah yang tidak mungkin bagi persepsi seperti forma-forma ini kecuali menghasilkan forma-forma yang lain yang serupa dengannya dalam konsep serta perbedaannya dalam tingkatan-tingkatan wujud.

Kedua, forma-forma yang keberadaannya tidak berdiri dengan materi, bahkan bersifat immateri baginya, yang serupa dengan tetap baginya memiliki hubungan antar sesama, dan hal tersebut ditinjau dari dua sisi: (pertama) entah karena mempersepsinya mengandung potensi pada aspek materinya yang bersifat eksternal seperti pengindraan. Maka jika alat yang di dalamnya memiliki keberadaan potensi yang bersifat forma-forma indrawi secara aktual adalah sebuah penisbatan baginya dan kedudukannya pada aspek materi yang bersifat eksternal. Sementara, yang menjadi penisbatan individu-individu karena diperoleh forma-forma indrawi. Ketika yang menjadi forma-forma adalah penisbatan secara ketergantungan pada forma-formanya yang bersifat partikular dan indrawi, seperti (objek-objek yang terdapat pada) wahm-wahm (sensasi-sensasi) dan khayalan-khayalan

Mulla Sadra juga menegaskan bahwa dalam pengetahuan, terdapat beberapa hal yang harus diperhatikan dengan baik, yaitu:

“Pengetahuan bukanlah pengurangan, seperti abstraksi dari materi, juga bukan hubungan tetapi suatu wujud. Ia bukan sembarang wujud, tetapi wujud aktual, bukan potensial. Bahkan ia bukan hanya sekedar wujud aktual, tetapi wujud murni yang tidak tercampur dengan non-wujud. Semakin meningkat

²⁴² Shadr al-Muta'allihin al-Syīrazi, *Risālah Ittihād al-Āqil wa al-Ma'qūl*, dalam kitab *Majmūah al-Rasāil al-Falsafī*, hal. 133-134

kebebasannya dari non-wujud, intensitasnya sebagai pengetahuan juga meningkat. Materi pertama, yang merupakan ketakterhinggaan dan potensi murni, bergerak semakin sangat jauh dari memiliki status pengetahuan. Ia menjadi terbatas dengan menerima bentuk badan.

3. Argumentasi Ketiga (*Ke-basīt-an Akal*)

Akal merupakan substansi yang mempunyai kemampuan untuk memahami dengan perantara benda, dan kadang kala tanpa perantaranya (tanpa perantara benda)²⁴³. Oleh sebab itu, ketika akal memahami dengan perantara benda, ia menggunakan instrumen indrawi, dan darinya dapat dimengerti bahwa pada diri akal sendiri ia tidak tersusun atas materi-materi yang merupakan wujud konkrit di realitas eksternal. Sementara itu, akal sebagai substansi yang terlepas sepenuhnya dari materi, tentunya ketika mempersepsi suatu objek pengetahuan, maka objek pengetahuan tersebut juga tidak tersusun seperti yang ada pada materi. Maka dari itu, ketika ada ketersusunan pada akal, maka pada dirinya sendirinya adalah sebuah substansi sederhana .

Mulla Sadra ketika menjelaskan tentang kesederhanaan yang ada pada akal (*al-‘aql al-basīth*), ia menjelaskannya sebagai berikut:

“Jika akal tidak berupa sederhana (tidak tersusun atas batasan-batasan tertentu) yang diyakini keberadaannya dalam spesies manusia dan dalam substansi-substansi yang berbeda-beda secara universal dari badan-badan dan terkandung di dalamnya makna-makna rasional, maka bagaimana ia sempurna darinya pada jiwa-jiwa yang merupakan sesuatu yang tidak memiliki darinya? Bagaimana jiwa-jiwa tersebut keluar dari potensi menuju aktual sebagaimana tidak menghasilkan (aktual) di dalam dirinya?²⁴⁴ Ketika kita mengatakan: manusia adalah sesuatu yang dinegasikan dari persia (sebagai ras nya) atau selain (berasal dari) persia, bukanlah demikian dari sisi kemanusiaan. Sebab, dari sisi dirinya sebagai manusia adalah manusia, bukan selainnya. Seandainya terdapat dari sisi kemanusiaannya bukanlah (berasal dari) persia, maka meniscayakan dari berpikirnya

²⁴³ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbah Yazdi: Filsuf Iran Kontemporer*, hal. 234

²⁴⁴ Shadr al-Muta’alihin al-Syīrazi, *Al-Hikmah Al-Muta’alīyah fī Al-Asfār Al-Arb’ah*, hal. 293

secara kemanusiaan merupakan sebuah penegasian (terhadap manusia itu sendiri). Jika bukan penegasian secara jelas bahkan menegaskan prinsip-prinsip wujud, sementara wujud sebagaimana wujud bukanlah ketiadaan dan bukan pula potensi karena sesuatu, kecuali terdapat dalam dirinya berupa ketersusunan”²⁴⁵.

Sementara itu, untuk menegaskan argumentasi yang telah disebutkan di atas, Mulla Sadra memberikan penegasan dengan mengemukakan tiga argumen yang didasarkan pada ketiga argumen di atas, di antaranya:

Pertama, ketika telah melewati (memahami) bahwa jiwa ketika memahami sesuatu, ia akan menjadi forma akal secara rasional, maka kita telah menyimpulkan dari penetapannya dengan argumentasi (*burhān*) dan menganalisa berbagai keraguan yang ada di dalamnya. Kemudian, jika forma-forma akal adalah sesuatu dari segala sesuatu yang tidak mungkin memiliki dari sisi keberadaannya adalah forma-forma akal yang beragam. Setiap perkara adalah satu spesies ketika kebanyakan individu-individunya tidaklah beragam kecuali dengan aksiden-aksiden bersifat materi. Sementara forma akal secara aktual adalah immateri dari materi, maka mustahil menambahkan individu-individunya yang bersifat immateri²⁴⁶.

Kedua, sesungguhnya kesatuan pada sisi yang berbeda-beda dan kesatuan (objek) pengetahuan akal tidak banyak, karena merupakan permulaan dari semua yang banyak, seperti kesatuan jisim dan kesatuan hitam serta gerak dan selainnya dari aspek-aspek materi. Bahkan kesatuan akal serupa dengan kesatuan yang diterima bersifat spesies. Sementara perbedaan di antara kedua kesatuan beragam tersebut dan selainnya adalah: Jika kesatuan yang terdapat pada aspek materi-materi seperti keberadaannya yang menerima penambahan dan pengurangan yang mana secara pasti diumpamakan menjadi selainnya, dan menjadi sekumpulan yang paling agung dan banyak dari sebagian yang satu²⁴⁷.

Ketiga, sesungguhnya akal yang sederhana (*basīth*) dan setiap segala sesuatu yang bersifat objek akal adalah dengan memandang makna-maknanya yang berbeda dalam wujudnya yang satu serta melalui penjelasannya. Dan maksud dari

²⁴⁵ Shadr al-Muta'allihin al-Syīrāzi, *Risālah Ittihād al-Āqil wa al-Ma'qūl*, dalam kitab *Majmūah al-Rasāil al-Falsafī*, hal. 155

²⁴⁶ Shadr al-Muta'allihin al-Syīrāzi, *Risālah Ittihād al-Āqil wa al-Ma'qūl*, dalam kitab *Majmūah al-Rasāil al-Falsafī*, hal. 158-159

²⁴⁷ Shadr al-Muta'allihin al-Syīrāzi, *Risālah Ittihād al-Āqil wa al-Ma'qūl*, dalam kitab *Majmūah al-Rasāil al-Falsafī*, hal. 159

keberadaan segala sesuatu yang berupa objek akal bukanlah ketika sesuatu tersebut dengan memandang kesatuan keberadaan-keberadaannya yang bersifat eksternal sekaligus khusus dengan satu persatu hingga menjadi beragam²⁴⁸.

Berdasarkan penjelelasan ini, dapat dipahami bahwa kesatuan antara subjek dan objek sebagaimana yang dalam penjabaran Mulla Sadra, bukanlah dari dua kondisi yaitu subjek dan objek yang berbeda secara eksistensial, melainkan satu kesatuan dalam wujud.

4. Kesatuan *Ālim*, *‘Ilm* dan *Ma’lūm*

Perlu diketahui bahwa ketika subjek yang mengetahui (*ālim*) berkorespondensi secara eksistensial dengan objek yang diketahui (*ma’lūm*), maka akan berada dalam satu keadaan yaitu terdapat kesatuan di dalamnya, karena objek yang diketahui identik dan menyatu secara eksistensial dengan subjek yang mengetahui dan tidak ada keterpisahan di antara keduanya. Maka, kesatuan *Ālim*, *‘Ilm* dan *Ma’lūm* ini dapat dipahami sebagai berikut:

“Kesatuan *‘ilm* bersama *ma’lūm* atau disebut juga kesatuan *‘aql* bersama *ma’qūl* adalah ketika *‘ālim* dan *ma’lūm* menyatu, maka *‘ālim* dan *ma’lūm* juga menyatu. Karena, ketika kita memperoleh *ma’lūm* yaitu ketika diperoleh dalam mental seperti gambaran buku, maka perolehannya tak berarti kecuali terdapat kesatuan bersamanya²⁴⁹”.

Penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa mengetahui sesuatu dengan sesuatu adalah memperoleh *ma’lūm*—yaitu memperoleh gambaran ilmiah—bagi *‘ālim*, dan memperoleh sesuatu adalah memperoleh secara keberadaannya serta keberadaan dirinya sendiri. Maka *‘ilm* merupakan pengetahuan secara esensial (*ma’lūm bil dzāt*)²⁵⁰, karena *‘ilm* bukan lagi berupa potensial melainkan telah

²⁴⁸ Shadr al-Muta’allihin al-Syīrāzi, *Risālah Ittihād al-Āqil wa al-Ma’qūl*, dalam kitab *Majmūah al-Rasāil al-Falsafī*, hal. 159-160

²⁴⁹ Abdul Jabar Rifa’i, *Mabādī al-Falāsifah*, hal. 276

²⁵⁰ Sayyid Muhammad Husein Thabātābā’i, *Nihāyah Al-Hikmah*, (Qom: Muassasah An-Nasr Al-Islāmī, 1426 H), Jilid 2, hal. 160

aktual, sehingga subjek yang telah aktual pun ketika mengabstraksikan suatu pengetahuan juga telah mencapai derajat keaktualannya.

Ibn Sina menolak adanya kemenyatuan ini dengan mengemukakan argumentasinya bahwa “jika akal melakukan pencerapan terhadap A kemudian melakukan pencerapan berikutnya terhadap B, jika terjadi kesatuan maka pastilah B menjadi A dan sebaliknya atau menjadi sesuatu yang lain”²⁵¹. Untuk membantah argumen Ibn Sina tersebut, Mulla Sadra mengemukakan argumentasinya sebagai berikut berdasarkan telah kritis Fazlur Rahman atas pemikiran Mulla Sadra, sebagai berikut:

“Sesuatu yang secara aktual dapat dipikirkan, Shadra berpendapat, harus menjadi *ipso facto* diri-pemikir dan diri yang dipikirkan, karena “yang dipikirkan” tidak dapat dipikirkan tanpa “pemikir”. Sekarang, jika kita mengandaikan bahwa hal yang dipikirkan dan yang memikirkan adalah dua entitas yang berbeda dan hubungan di antara keduanya, karenanya, adalah mungkin, maka yang dipikirkan, dalam kasus tersebut, tidak dapat menjadi hal yang dipikirkan jika ia dianggap di luar hubungan dengan pemikir yang diandaikan sebagai sesuatu yang lain darinya”²⁵².

Di sisi lain, Mulla Sadra juga mengungkapkan bahwa adanya kesatuan ini karena didasarkan atas dua pembagian forma yaitu forma yang berhubungan langsung dengan materi dan tidak berhubungan langsung dengan materi. Dan selengkapnya dapat dipahami sebagai berikut:

“Adapun forma (atau gambaran tentang realitas) dibagi menjadi dua macam yaitu: *Pertama*, forma materi yang tegak dengan materi, posisi, dan tempat. *Kedua*, forma nonmateri yang terlepas dari (hal-hal) maateri, posisi, dan tempat. Forma yang bersifat nonmateri ini kemudian dibagi lagi menjadi dua macam yaitu (1) Bersifat nonmateri berupa (hasil) abstraksi yang sempurna (*tām*) seperti forma-forma objek akal; (2)

²⁵¹ Kholid Al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra: Konsep Ittihād al-Āqil wa al-Ma’qūl dalam Epistemologi Filsafat Islam dan Makrifat Ilahiyah*, hal. 141-142

²⁵² Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hal. 319

Berupa (hasil) abstraksi yang tidak sempurna (*nāqish*) seperti forma-forma objek khayal dan indrawi²⁵³.

5. Kesatuan *Hiss, Ihsās, dan Mahsūs*

Pada umumnya manusia menyaksikan perubahan-perubahan yang terjadi pada materi dan juga dalam jiwanya yang masih memiliki erat dengan badannya. Sehingga bisa kita simpulkan bahwa tidak ada satu pun wujud materi atau wujud yang masih berkaitan dengan materi yang tidak mengalami perubahan sama sekali²⁵⁴. Atas dasar itu, esensi segala sesuatu di alam luaran bercampur dengan sifat-sifat khas (*specific qualities*) yang mencirikannya²⁵⁵, sehingga membedakannya antara yang satu dengan lainnya.

Di sini, tentunya dapat dipahami bahwa kesatuan yang terjadi pada level indrawi merupakan kesatuan yang bersifat aksidental, yang mana subjek akan memahami objek indrawi berdasarkan pada sifat-sifat khusus yang melekat pada objek eksternal. Oleh sebab itu, Mulla Sadra mengungkapkan dalam kitabnya terkait kesatuan ini bahwasanya:

و في درجة الوجود أيضا إن كان أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل و إن كان بالقوة كان الآخر بالقوة و إن كان أحدهما ثابتا في مرتبة من المراتب كان الآخر أيضا ثابتا فيها و إذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا و هو أن المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم أن الحال في الصورة المحسوسة أيضا على هذا القياس فإن المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم إلى ما هو محسوس بالقوة و إلى ما هو محسوس بالفعل- و المحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل و الإحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من أن الحس مجرد صورة المحسوس بعينه من مادته- و يصادفها مع عوارضها المكتنفة و الخيال يجردها تجريدا أكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة إلى غيرها.

²⁵³ Murtadha Muthahari, *Syarh al-Manzhūmah*, (Beirut: Muassasah Um al-Qurā li at-Tahqīq, 2009), hal. 93

²⁵⁴ Mohsen Gharawīyan, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 198

²⁵⁵ Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 231

“Di dalam tingkatan wujud ketika salah-satunya menjadi aktual, maka yang lainnya pun menjadi aktual. Ketika menjadi potensi, maka yang lain juga menjadi potensi. Ketika salah-satunya menjadi tetap (*tsābit*) di dalam tingkatan-tingkatan, maka yang lainnya juga menjadi tetap dalam tingkatannya. Ketika diketahui keadaannya dalam (bentuk) gambaran objek akal demikian, maka ia adalah objek pengetahuan pada dirinya sendiri yang mana adalah subjek. Maka ketahuilah bahwa keberadaannya dalam forma indrawi juga (memiliki ketekaitan) dengan silogisme ini. Sebab, objek indrawi sebagaimana realitas yang menunjukkan atasnya dibagi pada sesuatu yang bersifat indrawi dengan potensi dan aktual—dan objek indrawi yang bersifat aktual, keberadaannya menyatu bersama substansi indrawi secara aktual, dan persepsi indrawi bukan sebagaimana perkiraan orang-orang awam terhadap pandangan para filsuf tentang indra yang mengabstraksikan gambaran objek indrawi pada dirinya sendiri berupa materi—yang saling bertemu bersama aksiden-aksidennya yang melingkupinya, dan (fakultas) khayal mengabstraksikannya menjadi immateri yang beragam sebelum pengetahuannya tentang kemustahilan berupa perpindahan sesuatu yang menjadi sumber dengan sifat-sifat esensinya dari materi menuju selainnya²⁵⁶.

Pastinya, ini bukanlah sebuah kemungkinan dengan mengafirmasikan adanya kesatuan pada level indrawi. Akan tetapi perlu diketahui bahwa “gambaran objek indrawi adalah hadirnya (gambaran) materi eksternal pada pemersepsi (*ālim*). Materi eksternal ini menyertainya dengan kesempurnaan formanya, keadaannya, serta aksidental-aksidental individunya²⁵⁷, dan penjelasan yang cukup komprehensif bisa dilihat dalam pandangan Taqi Mishbah Yazdi berikut ini:

“Seperti halnya indra kita bisa mempersepsi salah satu segi benda (umpamanya, mata kita melihat warna, hidung kita mencium bau, dan lidah kita mencicipi rasa) tanpa merusakkan kesatuan tubuh yang memiliki segenap indra ini, demikian juga boleh jadi terdapat multiplisitas pada

²⁵⁶ Shadr al-Muta'allihin al-Syīrazi, *Al-Hikmah Al-Muta'alliyah fī Al-Asfār Al-Arb'ah*, Jilid 3, hal. 316

²⁵⁷ Abdul Jabar Rifa'i, *Mabādī al-Falāsifah*, Jilid 2, hal. 284

benda yang panca indra kita tak sanggup mempersepsinya. Dengan kata lain, kesatuan dan multiplisitas pancaindra tidak meniscayakan kesatuan dan multiplisitas wujud yang menjelma²⁵⁸.

6. Kesatuan *Khāyil*, *Khayāl*, dan *Mutakhayyil*

Gagasan-gagasan khayali (*imaginary ideas*) yakni gejala-gejala sederhana yang khas dalam jiwa yang secara langsung diakibatkan oleh timbulnya gagasan-gagasan indrawi dan hubungan dengan jagat luar²⁵⁹. Sadra dalam hal ini mengemukakan bahwa abstraksi dalam konteks ini tidak mengimplikasikan adanya perubahan atau pengurangan, tetapi hanya berarti tingkatan wujud yang paling tinggi, yang jauh dari meniadakan apa yang ada pada tingkatan wujud yang paling rendah²⁶⁰. Artinya, abstraksi dalam tingkatan ini tidak menolak adanya korespondensi yang tercetak dalam mental dengan objek eksternal. Akan tetapi, abstraksi dalam tingkatan ini berkaitan erat dengan menyempurnanya suatu objek eksternal yang bersifat multisiplitas menjadi esensi yang sederhana.

Sadra menegaskan bahwa *khayyāl* juga mempersepsi sesuatu bersama dengan bentuk yang ikut serta, karena *khayyāl* tidak mengimajinasikan kecuali apa yang telah diindrainya²⁶¹. Artinya, pada fakultas *khayyāl* subjek yang mempersepsi sesuatu telah mengabstraksikan suatu objek yang bersifat materi menjadi immateri, dan proses ini dinamakan sebagai abstraksi.

Persepsi pada tingkatan ini tidak lagi berhubungan dengan bentuk aktual yang ada pada materi seperti ruang dan waktu yang merupakan hanya melibatkan aspek aksidental semata, melainkan telah menjadi esensi yang berkoresponden dengan objek eksternal itu sendiri, dan adapun pernyataan pernyataan Mulla Sadra secara lengkap sebagai berikut:

²⁵⁸ Muhammad Taqī Mishbah Yazdī, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 285-286

²⁵⁹ Muhammad Taqī Mishbah Yazdī, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 126

²⁶⁰ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hal. 304

²⁶¹ Shadr al-Muta'allihin al-Syīrazi, *Al-Hikmah Al-Muta'alliyah fi Al-Asfār Al-Arb'ah*, Jilid 3, hal. 36. Teks lengkapnya:

والتخيل أيضا ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة لان الخيال لا يتخيل الا ما أحس به

أعني مادة الأبعاد و الأجساد و هيولى الأضداد و الأعداد و المدرك لا يدرك شيئاً إلا بما في قوة إدراكه و قوة إدراكه دائماً يكون من جنس مدركاته بل هي عينها كما ذهبنا إليه فالحس لا ينال إلا المحسوس و لا الخيال إلا المتخيل و لا العقل إلا المعقول- فلا يدرك النور إلا بالنور وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ.

“Yaitu materi yang memiliki dimensi, tubuh, kecenderungan yang saling berlawanan, serta beragam, sehingga subjek yang mempersepsi tidak bisa mempersepsi sesuatu kecuali mempersepsinya bersifat potensi yang senantiasa menjadi genus objek-objek persepsi. Akan tetapi, (yang dipersepsinya) adalah dirinya sendiri sebagaimana kita telah melepaskan (aspek materi) atasnya. Maka indra tidak bisa memperoleh kecuali objek indrawi dan tidak juga bagi khayal kecuali yang terimajinasikan serta akal kecuali objek-objek akal—seperti tidak ada yang bisa mempersepsi cahaya kecuali dengan cahaya dan orang-orang yang tidak dijadikan oleh Allah itu cahaya, maka baginya ia dari cahaya”²⁶².

Dengan demikian yang dapat dipahami dari adanya kesatuan yang terjadi pada tingkatan khayal. Kemenyatuan ini terjadi karena bentuk objek yang sudah aktual (*mutkhayyil*) tidak lagi terikat dengan forma-forma materi seperti ruang dan posisi.

L. *Ma'lūm bil al-Dzāt dan Ma'lūm bil al-'Ardh*

Pengetahuan secara esensi (*ma'lūm bil dzāt*) yakni terbayangnya wujud mental (*wujud dzihni*) suatu objek, sedangkan pengetahuan secara aksidental (*ma'lūm bil 'ardh*) yakni terbayangnya suatu objek di luar pikiran (*wujud khārijī*)²⁶³. Kedua pengetahuan ini dinyatakan demikian karena di dalam ilmu hushuli, ilmu kita yang bersifat subtansial adalah konsep yang ada dalam benak kita sedangkan entitas yang ada di luar kita adalah ilmu yang hanya bersifat aksidental²⁶⁴.

²⁶² Shadr al-Muta'allihin al-Syīrazi, *Al-Hikmah Al-Muta'alliyah fi Al-Asfār Al-Arb'ah*, Jilid 7, hal. 33

²⁶³ Sayyid Falah Al-'Abidi, dkk, *Buku Saku Logika: Sebuah Daras Ringkas*, Diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan, (Jakarta: Sadra Press, 2018), hal. 13-14

²⁶⁴ Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 186

Tak dapat dipungkiri bahwa gambaran suatu objek pengetahuan yang masuk dalam mental, memiliki kesesuaian dengan realitas eksternal. Hanya saja, kesesuaiannya tersebut tidak serta-merta berbeda antara apa yang tergambar dalam benak dan apa yang berada di luar subjek, melainkan terdapat kesatuan diantaranya. Kesatuannya ini ditandai dengan objek pengetahuan yang bersifat aktual. Artinya, aktualnya sesuatu dibedakan menjadi dua macam yaitu keaktualannya yang terikat dengan materi berupa ruang dan waktu serta keaktualannya yang tidak bersama dengan ruang dan waktu. Maka dari itu, pada yang pertama disebut sebagai pengetahuan yang diperoleh secara aksidental (*ma'lūm bil 'ardh*) dan yang kedua disebut sebagai pengetahuan esensial (*ma'lūm bil dzāt*). Perhatikan pernyataan Kholid Al-Walid terkait analisisnya terhadap pandangan Sadra berikut ini:

“Bentuk aktual yang bersandar pada materi, ruang dan waktu sama sekali tidak mungkin secara zatnya menjadi objek persepsi dan jika menjadi objek persepsi pasti hanya aksidennya, sedangkan bentuk aktual yang tidak terikat pada materi, ruang, dan waktu pastilah selalu menjadi objek persepsi secara zatnya. Karena itu, objek persepsi terbagi menjadi dua bagian: yang terpersepsi berdasarkan zatnya, yaitu bentuk-bentuk aktual non-materi bersandar pada alam mental; dan terpersepsi berdasarkan aksidennya, yaitu forma-forma entitas (*'ayni*), sesuatu yang berada secara eksternal dan bersandar pada materi”²⁶⁵.

Hal ini juga sebagaimana dijelaskan oleh Sadra bahwasanya sebagai berikut:

“Ketahuilah, pengetahuan (*'ilm*) kadang-kadang diatributkan pada sesuatu yang diketahui esensinya (*ma'lūm bi adz-dzāt*) yang merupakan bentuk yang hadir pada yang mengenai (*mudrik*) dengan kehadiran yang hakiki atau bersifat hukum. '*Ilm* dan *ma'lum* (objek ilmu) dalam penamaan ini bersatu menjadi sebuah esensi tetapi penamaannya berbeda. '*Ilm* kadang-kadang diatributkan pada perolehan sesuatu dalam kemampuan perseptif (*al-quwwah al-mudrikah*) atau penampakan di dalamnya. Itulah makna sekunder yang darinya terbentuk al-alim, al-ma'lum, dan sebagainya. Al-

²⁶⁵ Kholid Al Walid, *Perjalan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, hal. 55

Wajib SWT adalah yang mengetahui (*ālim*) dengan makna pertama”²⁶⁶.

Berdasarkan argumentasi yang telah dikemukakan oleh Sadra di atas tersebut, sekaligus membuktikan bahwa pengetahuan subjek terhadap suatu objek tidak meniscayakan adanya kemustahilan dalam penyatuannya. Sebab, Setiap pengetahuan secara esensi, maka keberadaannya merupakan objek-objek pengetahuan, dan setiap pengetahuan tentang esensi, entah yang terindra, terimajinasikan, maka akan menjadi objek indrawi atau khayal secara aksidental²⁶⁷, dan objek suatu keberadaan di dalam jiwa dinamakan dengan objek pengetahuan merupakan sesuatu itu sendiri serta hakikatnya²⁶⁸.

Sebagaimana yang dikemukakan oleh Kholid Al Walid terkait argumentasi Mulla Sadra tentang pengetahuan secara esensi dan aksidental ini, sebagai berikut:

“Bentuk-bentuk aktual teraktualisasi terbentuk bersamaan dengan teraktualisasinya sesuatu dan terbagi ke dalam dua bagian: Pertama, bentuk aktual yang bersandar pada materi, ruang, dan waktu. Kedua, bentuk aktual yang tidak terikat terhadap materi, ruang dan waktu serta hal-hal yang berkaitan dengannya. Bentuk aktual yang bersandar pada materi, ruang dan waktu sama sekali tidak mungkin secara esensial menjadi objek yang tercerap dan jika menjadi objek yang tercerap pastilah berdasarkan aksidennya. Sedangkan bentuk aktual yang tidak terikat dengan materi, ruang dan waktu pastilah selalu menjadi objek yang tercerap secara esensial. Karena itu, objek cerapan terbagi menjadi dua bagian yang tercerap berdasarkan esensinya yaitu bentuk-bentuk aktual yang non-material yang bersandar pada alam mental dan yang tercerap berdasarkan aksidennya yaitu bentuk-bentuk nyata (*‘ayni*) sesuatu yang berada secara eksternal dan bersandar pada materi”²⁶⁹.

²⁶⁶ Mulla Shadra, *Teosofi Islam: Manifestasi-Manifestasi Ilahi*, Diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2004), hal. 71

²⁶⁷ Al-Khawajah Nasr Al-Dīn At-Thūsī, *Talkhīs Al-Muhasshil Li At-Thūsī*, (Beirut: Dār Al-Adhwāa, 1985), hal. 523

²⁶⁸ Al-Khawajah Nasr Al-Dīn At-Thūsī, *Talkhīs Al-Muhasshil Li At-Thūsī*, hal. 522

²⁶⁹ Kholid Al-Walid, *Tasawuf Mulla Sadra: Konsep Ittihād al-Āqil wa al-Ma’qūl dalam Epistemologi Filsafat Islam dan Makrifat Ilahiyah*, hal. 136

Jika keberadaan suatu pengetahuan diperoleh bagi kita, maka maknanya adalah kita memperoleh pengetahuan tersebut. Karena pengetahuan merupakan sesuatu yang diketahui secara esensinya itu sendiri²⁷⁰. Sebab bagi Mulla Sadra, ia menegaskan bahwa:

“Pada kenyataannya, objek pengetahuan esensial (*al-ma’lūm bi al-dzāt*) pada forma ilmu hushuli (*al-‘ilm al-husūlī al-shūrī*) adalah forma yang terjadi itu sendiri. Adapun eksistensi perkara yang berada di luar persepsi yang berkorespondensi dengan forma persepsi adalah objek pengetahuan aksidental (*al-ma’lūm bi al-‘ardh*) dan majazi (*bi al-majāz*). Ini dikarenakan tidak terjadi relasi eksistensial antara subjek yang mengetahui dengan eksistensi eksternal objek tersebut”²⁷¹.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa subjek ketika menyatu dengan berbagai objek pengetahuan adalah sesuatu yang pasti terjadi secara eksistensial, karena kesatuan tersebut bukanlah kesatuan berupa objek materi melainkan kesatuan antara subjek dan objek pengetahuan yang telah menjadi forma akal yang bersifat eksistensial dan immateri. Kesatuan yang terjadi dalam mental yang bersifat esensial ini kemudian sebagai kesatuan pengetahuan esensial (*ittihād ma’lūm bi al-dzāt*), dan pengetahuan yang dianggap tidak dapat menyatu dapat dipahami sebagai sebuah pengetahuan aksidental (*ma’lūm bi al-ardh*).

²⁷⁰ Sayyid Muhammad Husein Thabātabā’i, *Bidāyah Al-Hikmah*, (Qom: Muassasah al-Ma’ārif al-Islāmiyyah, 1418 H), hal. 174

²⁷¹ Shadr al-Muta’alihin al-Syīrazi, *Mafātih Al-Ghayb*, (Tehran: Wezōrat Farhange va Omūzesh ‘Ūlī, 1363 H), hal. 109. Dalam Disertasi Benny Susilo, *Korespondensi Eksistensial dan Implikasinya dalam Perspektif Prinsip-Prinsip Ontologis Filsafat Transendental*, (Jakarta: Al-Mustafa International University Indonesia, 2016).

BAB V

KRITIK TERHADAP FENOMENALISME IMMANUEL KANT

Sebagaimana yang telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya bahwa penggunaan instrumen pengetahuan oleh kedua filsuf ini, yaitu Immanuel Kant dan Mulla Sadra tidak jauh berbeda, melainkan sebagai pijakan awal dalam meletakkan pondasi pengetahuan. Kant dengan basis fenomenalisme telah menunjukkan adanya dikotomi antara subjek dan objek pengetahuan, yang mana subjek tidak mampu mengetahui serta memahami objek apa adanya (*nomena*). Rupanya, dalam bangunan konstruk pengetahuan Immanuel Kant, justru telah mengambil jarak pertama kali ketika ia berusaha untuk menjelaskan faktor-faktor kemungkinan subjek dalam mengetahui suatu objek di realitas eksternal. Pengambilan jarak ini, dalam filsafatnya yang disebut sebagai kritisisme, yang mana setelah sebelumnya dua aliran epistemologi yaitu rasionalisme dan empirisme tidak menemukan adanya kesesuaian yang bersifat koheren sepanjang sejarah pengetahuan dalam filsafat, sehingga menjadi konsentrasi penuh bagi Kant untuk menyelidiki lebih lanjut.

Sementara itu, berbeda dengan Kant, Mulla Sadra justru mempertegas bahwa subjek dalam kapasitas tertentu yang disebutkan oleh Mulla Sadra sebagai akal aktif (*al-‘aql al-fa’āl*), bisa mengetahui objek apa adanya yang ia nyatakan dalam argumen kesatuan antara subjek dan objek pengetahuan. Argumen ini tentunya, karena sebelumnya telah didasarkan pada basis pengetahuan Mulla Sadra yaitu kemendasaran wujud (*ashōlah al-wujūd*). Bagi Sadra istilah subjek dan objek jangan dijadikan sebagai dua hal yang berbeda secara eksistensial, karena keduanya merupakan bagian dari wujud pada gradasi wujudnya masing-masing. Oleh sebab itu, jika wujud tidak ada yang kedua selainnya, maka yang terjadi berupa kesatuan dalam mental merupakan suatu kesatuan secara eksistensial.

Maka dari itu, untuk meninjau lebih jauh, sejauh mana upaya yang telah dilakukan oleh Immanuel Kant dengan mempertimbangkan argumentasinya berdasarkan pada pemikiran Mulla Sadra, maka peneliti akan menggunakan istilah kritik sebagai sebuah tinjauan filosofis, sebagaimana yang digunakan oleh Immanuel Kant sendiri dalam memeriksa serta mengoreksi argumentasi yang telah diberikan serta dinyatakan oleh kalangan rasionalisme dan

empirisme. Oleh sebab itu, ketika pertimbangan argumentasi yang peneliti analisis dengan mengkritik, tentunya bukan dalam rangka untuk menolak atau pun bahkan memberikan suatu legitimasi yang mendiskreditkan pandangan Immanuel Kant, melainkan sebagai sebuah tinjauan filosofis, sejauh kerangka argumentasi yang diberikan oleh keduanya memberikan sebuah wacana baru dalam khazanah filsafat baik filsafat Islam maupun filsafat Barat.

Oleh sebab itu, terdapat beberapa kritik yang peneliti fokuskan, tentunya dengan telah mempelajari sebelumnya berbagai argumentasi tentang kritikan yang telah dilontarkan kepada Immanuel Kant, terutama kritik yang telah dilontarkan oleh Karl Ameriks yang telah banyak mencoba untuk mengkritik bangunan epistemologi Immanuel Kant, karena dianggapnya terdapat kekeliruan dalam mengkonstruksi argumentasinya. Ungkapan kritik ini yang kemudian disebut oleh Karl Ameriks sebagai falasi (*fallacy*), sebagaimana yang dikemukakan oleh Karl Ameriks, berikut ini:

“Seseorang bisa juga membuat kritik tanpa memasukkan istilah teori Kant tentang akal, selama Kant juga berbicara tentang fenomena kesatuan subjektif akal yang muncul ketika beragam yang terkandung dihubungkan. Dalam masalah seperti ini, muncul premis-premis tentang kesatuan argumen yang tetap dibedakan, dan sejauh Kant pada dirinya membolehkan bahwa seperti sebuah kesatuan yang mampu berdampak pada penjelasan kalangan materialis, gagasan tentang pembicaraan yang tidak satu bahwa materi dikatakan sebagai keharusan belaka (tapi cukup satu perbincangan bahwa binatang-binatang belaka yang sanggup). Semua pengaruh ini untuk menyimpulkan bahwa meskipun Kant telah membenci pada ide-ide berharga dalam mempercepat tesis yang bersifat spesifik tentang sebuah pengetahuan saintifik pandangan tidak bersifat materi, tetap—tentang indra yang mana ia memahami tesis itu—tidaklah cukup mendukung bahkan dalam sebuah kerangka Kantian”²⁷².

²⁷² One could also make the critique without committing Kant to a linguistic theory of mind, for Kant also speaks of the phenomenon of a subjective unity of mind that arises when various contents are associated. In such a case it appears the premiss of the unity argument is still satisfied, and yet Kant himself allows that such a unity is in effect capable of materialist explanation, though of course the unity (as conscious) isn't one that mere matter is said to have (but rather one that mere animals would have). All this leads to the conclusion that although Kant has hit upon a valuable idea in advancing the specific thesis of a scientific immaterialism, still — in the sense in which he understands that thesis — it is not adequately supported even within a Kantian framework. Karl Ameriks, *Kant's Theory of Mind: An Analysis of The Paralogism of Pure Reason*, (United States: Oxford University Press, 2000), hal. 42.

Maka dari itu, berikut ini akan peneliti uraikan dan menganalisis terkait tema serta masalah yang menjadi titik fokus dalam penelitian ini yaitu kesatuan subjek dan objek pengetahuan serta kritik terhadap fenomenalisme Immanuel Kant, dengan mempertimbangkan basis kedua epistemologi antara Immanuel Kant dan Mulla Sadra yang telah disinggung pada pembahasan-pembahasan sebelumnya pada bab III dan bab IV, dan juga menggunakan argumentasi-argumentasi yang sebelumnya telah digunakan dalam menganalisa serta membedah epistemologi kedua tokoh tersebut.

A. Kritik Terhadap Falasi dalam Argumen Kesatuan

1. Subjek dan Objek Pengetahuan

Kant meyakini bahwa kebanyakan filsuf besar yang telah memaparkan permasalahan ini (objektivitas) terjebak dalam siklus (kekeliruan berpikir berupa lingkaran setan tak berujung²⁷³. Padahal, kekeliruan berpikir (falasi) kebingungan subjektif dan kondisi-kondisi objektif, tentang perlakuan apa yang boleh menjadi keniscayaan dari perspektif kita jika hal tersebut merupakan keniscayaan secara universal. Bahwa, itu hanya karena saya membantu, tetapi memperhatikan diri saya sendiri sebagai (hal) sederhana, itu tidak termasuk bahwa saya adalah sederhana. Kant juga mengemukakan tentang sebuah versi dari falasi ini yang mana melibatkan ketidakjelasan 'absolut secara sederhana' tentang 'Saya'. Itu karena representasi dari 'Saya' secara universal berdiri dalam pengalaman, bisa (ketidaksesuaian) diduga bahwa itu adalah sebuah representasi secara universal diperlukan untuk pengalaman, sesuatu bagi Kant rupanya berpikir adalah meragukan karena merupakan kemungkinan tentang sebuah kecerdasan yang bisa berpikir tanpa harus untuk mempersatukan (diberikan secara berbeda) representasi-representasi²⁷⁴. Berdasarkan hal tersebut, Kant mencoba untuk

²⁷³ Ali Ashgar Yazdi, *Sejarah Skeptisisme: Jatuh Bangun Paham Keraguan Kebenaran Pengetahuan*, Diterjemahkan oleh Ali Zaenal Abidin, (Jakarta: Sadra Press, 2016), hal. 219

²⁷⁴ The fallacy of confusing subjective and objective conditions, of treating what may be necessary from our perspective as if it were universally necessary (A 354; cf. A 396). That is, just because I cannot help but see myself as simple, it doesn't follow that I am simple. Kant also speaks of a version of this fallacy which involves misconstruing the 'absolute simplicity' of the 'I'. That is, because the representation of the 'I' is universally found in experience, it might be (badly) inferred that it is a representation universally required for experience,

melontarkan kritik secara tajam bagi filsuf sebelumnya seperti Descartes dan filsuf rasionalis lainnya, dengan menyatakan bahwa subjek dan objek adalah dua hal yang berbeda secara esensial, dan yang hanya dapat memahaminya adalah dengan didasarkan pada intuisi indrawi, tetapi tidak terdapat kesatuan di sana.

Meskipun sebenarnya, Kant sudah memiliki sebuah kesadaran kultural yang kuat dalam dirinya. Hal inilah yang secara khusus ia kembangkan dalam penataan epistemologinya. Immanuel Kant sudah melihat bahwa subjek utama yang mendasari semua itu adalah manusia. Namun demikian, Immanuel Kant masih terbawa oleh arus zamannya yang masih memusatkan perhatian kepada soal-soal pengetahuan, pikiran, ilmu, filsafat, teologi, dan moralitas. Akhirnya, Immanuel Kant tidak secara tegas mengembangkan pemikiran yang berpusat pada manusia. Immanuel Kant akhirnya memisahkan secara total antara hakikat pengetahuan intelektual dari pengalaman²⁷⁵. Sebab, menurutnya, bila orang mengetahui syarat-syarat bagi pengetahuannya, maka ia tidak akan terjerumus ke dalam kekacauan kebenaran. Epistemologi Kant yang kritis ini, berusaha memberikan tuntunan formal bagi akal budi untuk secara kritis menilai kemampuan dan keterbatasannya dalam mengetahui sesuatu²⁷⁶, sehingga subjek hanya diletakkan pada ranah pengetahuan empiris, dan sebuah kenyataan harus memiliki realitas konkrit di realitas eksternal.

Bagi Kant, pemikiran terhadap intuisi indrawi tidak menambah sesuatu dan bahkan dalam kedua hal ini terdapat sinkronisasi. Jika tidak, antara pemikiran dan intuisi indrawi sama sekali tidak terjalin persatuan dan sinkronisasi. Sementara, tidak hanya persatuan dan sinkronisasi yang terdapat di antara keduanya yang sangat signifikan dan mengakar. Lantaran dalam proses persepsi, sesuatu menjadi objek pengetahuan bagi subjek pengetahuan. Dalam arti, di satu sisi, sesuatu merupakan objek pengetahuan yang sedang muncul dan di sisi lain,

something Kant apparently thinks is dubious because of the possibility of an intelligence that would think without having to unify (distinctly given) representations (A 405). Karl Ameriks, *Kant's Theory of Mind: An Analysis of The Paralogism of Pure Reason*, hal. 55-56

²⁷⁵ Aholiab Watloly, *Tanggung Jawab Pengetahuan: Mempertimbangkan Epistemologi Secara Kultural*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2005), hal. 76

²⁷⁶ Aholiab Watloly, *Tanggung Jawab Pengetahuan: Mempertimbangkan Epistemologi Secara Kultural*, hal. 77

faktor pengenalnya sedang memperhatikannya. Berdasarkan itu, setiap pengetahuan terdiri atas intuisi indrawi dan konsep; yang pertama tanpa perantara, yang kedua menggunakan perantara berkaitan dengan objek pengetahuan²⁷⁷.

Sementara itu, kekeliruan Kant dalam menilai kesatuan subjek dan objek pengetahuan adalah tatkala ingin menyatukan akal yang bersifat immateri dengan objek materi secara karakteristik yang berada di alam eksternal yang mana pandangan tersebut dalam pandangan Sadra juga turut ditolak. Hal tersebut dikarenakan bahwa dalam memperoleh pengetahuan, manusia terkadang memerlukan satu bentuk penilaian (*tajzi'ah*) dan analisis (*tahlil*), bahkan adakalanya berbagai bentuk pemilahan dan analisis. Pemilihan dan analisis merupakan aktivitas akal. Keduanya berfungsi untuk mengklasifikasikan objek-objek tertentu dalam kategori-kategori yang berbeda-beda dan menyusunnya dalam bentuk khusus²⁷⁸.

Berdasarkan penjelasan di atas tersebut bahwa kasatuan dalam berbagai sintesis hanya berupa kemungkinan semata, dan tidak lebih dari itu hanyalah suatu kesadaran konsepsi. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Kant, bahwasanya:

“Pemahaman ini secara umum merupakan kemampuan kognisi yang meliputi penentuan hubungan representasi yang diberikan kepada objek. Tetapi sebuah objek dalam berbagai konsepsi menjadikan intuisi itu berada dalam kesatuan. Sekarang semua penyatuan representasi memerlukan kesatuan kesadaran dalam sintesis mereka. Akibatnya, kesatuan kesadaran saja yang mencakup kemungkinan representasi yang berhubungan dengan sebuah objek, dan oleh karena itu memiliki validitas objektif dan menjadi kognisi mereka, dan akibatnya merupakan kemungkinan dari eksistensi pemahaman itu sendiri²⁷⁹”.

²⁷⁷ Ali Ashgar Yazdi, *Sejarah Skeptisisme: Jatuh Bangun Paham Keraguan Kebenaran Pengetahuan*, Diterjemahkan oleh Ali Zaenal Abidin, (Jakarta: Sadra Press, 2016), hal. 198

²⁷⁸ Murtadha Muthahari, *Teori Pengetahuan: Catatan Kritis atas Berbagai Isu Epistemologi*, Diterjemahkan oleh Muhammad Jawad Bafaqih, (Jakarta: Sadra Press, 2019), hal. 27

²⁷⁹ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, Diterjemahkan oleh Supriyanto Abdullah, (Yogyakarta: Indoliterasi, 2017), hal. 138-139

Sementara itu, bagi Mulla Sadra, objek pengetahuan (*ma'qūl*) adalah (yang pada) esensinya bersifat immateri terhadap sesuatu, sementara akal adalah sesuatu yang baginya esensi immateri terhadap sesuatu. Dan bukanlah dari syarat sesuatu untuk menjadi dirinya atau sesuatu yang lain. Akan tetapi, merupakan sesuatu yang secara mutlak lebih umum dari dirinya atau selainnya²⁸⁰. 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 Kant dikenal sebagai nomena.

Jika diperhatikan, Mulla Sadra tampaknya ingin menghindarkan kekeliruan pemahaman tentang objek, berupa kesulitan dalam membedakan antara konsep dan realitas konkrit, yang juga dalam hal ini diresahkan oleh Kant, sehingga tidak mencampuradukan antara subjek dan objek sebagai dua hal yang berbeda secara eksistensial. Berikut adalah penjelasan Mulla Sadra:

“Janganlah engkau mengira bahwa eksistensi (*al-wujūd*) hanyalah soal penyebutan saja (*i'tibāri*), seperti dugaan orang-orang yang terhibab dari penyaksiannya. Akan tetapi, ia adalah perkara yang teraktualisasi di dalam esensi (*a'yān*), karena ia adalah sesuatu yang paling pantas teraktualisasi. Ini karena yang selainnya bisa teraktualisasi dengannya dan ada di dalam substansi atau di dalam pikiran. Dengannya segala sesuatu yang hakiki memperoleh hakekatnya. Bagaimana ia dapat menjadi perkara yang tidak dapat didefinisikan? Padahal, ia sederhana (*basīth*) dan tidak ada sesuatu yang lebih dapat didefinisikan darinya, tetapi tidak mungkin digambarkan, karena penggambaran sesuatu menunjukkan diperolehnya pengertian dan perpindahannya dari batasan esensi menuju batasan pikiran. Hal ini berlaku pada selain eksistensi. Adapun dalam hal eksistensi, hal itu tidak mungkin dilakukan kecuali dengan penyaksian (*musyāhadah*) dan penglihatan (*'iyān*) yang jelas tanpa definisi dan keterangan²⁸¹”.

Di sisi lain, klaim yang dikemukakan oleh Kant, hingga tiba pada kesimpulan bahwa mustahil terjadi kesatuan subjek dan objek

²⁸⁰ Al-Asfar, Jilid 3, hal. 274

²⁸¹ Mulla Sadra, *Manifestasi-Manifestasi Ilahi: Risalah Ketuhanan dan Hari Akhir Sebagai Perjalanan Pengetahuan Menuju Kesempurnaan*, Diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan, (Jakarta: Sadra Press, 2011), hal. 23

pengetahuan, karena didasarkan pada perolahan indrawi yang berifat empiris sehingga menjadi basis pengetahuan utuh dalam memperoleh pengetahuan. Kant, mengatakan bahwa berbagai hal dalam intuisi, yang saya sebut milik saya, direpresentasikan dengan cara pemahaman sintesis sebagai milik kesatuan yang diperlukan dan ini terjadi melalui kategori tersebut (12 kategori). Kategori tersebut menunjukkan bahwa kesadaran empiris memberikan kepada berbagai intuisi yang pada kesadaran diri apriori murni, dengan cara yang sama seperti pada intuisi empiris yang mengatur intuisi indrawi murni, yang juga bersifat apriori²⁸². Akan tetapi, Kant tampaknya tidak konsisten terhadap perolehan pengetahuan yang didasarkan pada pengalaman. Ia mengatakan bahwa “Tapi meskipun semua pengetahuan kita dimulai dengan pengalaman, tidak berarti bahwa semua pengetahuan muncul dari pengalaman²⁸³. Dari sini, dapat di lihat bahwa sebenarnya, Kant menyembunyikan adanya pengetahuan yang bersifat immateri yang tidak dapat dijelaskan oleh Kant sendiri, namun ia sendiri tidak mampu menjelaskannya lebih jauh.

Terkait hal tersebut, Mulla Sadra justru telah menegaskan bahwa kesatuan antara subjek dan objek pengetahuan atau kesatuan antara adanya dua sesuatu, serupa ketika Mulla Sadra mengkritik ibn Sina, yang diargumentasikan pada tiga ranah pembuktian, di antaranya sebagai berikut:

Pertama, kesatuan pada objek (*maujūd*) setelah menyatu atau menjadi dua wujud untuk dua sesuatu merupakan keberadaan (*maujūd*) yang satu²⁸⁴.

Kedua, sesungguhnya kuiditas (*mahiyyah*) dari kuiditas-kuiditas dan makna dari setiap maknanya yang menjadi dirinya sendiri merupakan kuiditas yang lain serta makna yang lain dengan predikasi primer esensial. Dan juga dari berbagai kemustahilan, jika seluruh konsep yang saling berbeda tidak mungkin menjadi konsep yang satu, maka seluruh kuiditas (*mahiyyah*) dari sisi kuiditas tidak mungkin menjadi kuiditas yang lain bagi esensinya kecuali dengan

²⁸² Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal. 143

²⁸³ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal. 38

²⁸⁴ Shadr al-Muta'allihin al-Syīrazi, *Risālah Ittihād al-Āqil wa al-Ma'qūl*, dalam kitab *Majmūah al-Rasāil al-Falsafī*, (Tehran: Hikmah, 1735 H), hal. 144

menolak keberadaan salah-satunya dan menerima keberadaan selainnya²⁸⁵.

Ketiga, (sesuatu) yang menjadi ada yang mana (dilakukan) penilaian baginya berupa makna rasional (*ma'na 'aqliyyah*) dan kuintas secara universal setelah sesuatu yang tidak menjadi subjek penilaian (*shōdiqon*) atasnya pertama kali untuk dinaikkan realitas dalam keberadaannya, dan kesempurnaannya diperoleh dalam kesesuaiannya yang bersifat individual yang terulangi atas gambaran yang diperoleh, inilah yang tidak bisa dimustahilkan. Apakah anda melihat bahwa forma manusia yang satu dalam permulaan keberadaannya secara perolehan, bahkan setetes mani (*nutfah*) pada tujuan penciptaannya berupa pengetahuan (*'aqlan*) serta objek pengetahuan (*ma'qūl*) yang tiba pada beberapa tingkatan? Maka seluruh makna-makna rasional yang telah didapati individu-individunya yang berbeda dalam benda mati (*jamād*), tumbuhan (*al-nabāt*), dan hewan (*al-hayawān*) ditemukan beragam dari sisi kesederhanaan (*basīth*) dalam diri manusia?²⁸⁶.

Di sisi lain, Mulla Sadra juga memberikan tanggapan secara kritis terhadap mereka yang meragukan bahkan tidak meyakini bahwa subjek dan objek bukanlah dua hal yang bisa berada dalam kesatuan pengetahuan sebagaimana yang telah ditolak oleh Kant. Akan tetapi, bagi Mulla Sadra, hal tersebut bukanlah sesuatu yang mustahil, sepanjang tidak mencampuradukan antara konsep dan realitas, yang mana keduanya berbeda. Penjelasan Mulla Sadra ini selengkapnya adalah sebagai berikut:

“Adapun keraguan orang-orang yang mengingkari kehadiran pengetahuan yang saling berbeda ini, seperti mereka mengatakan jika bagi segala sesuatu yang bersifat eksternal adalah sebuah keberadaan dalam jiwa kita yang meniscayakan terjadinya kontradiksi berdasarkan konsep kita tentang hitam dan putih. Dan misalnya mereka mengatakan kuintas-kuintas seperti manusia, bintang, dan bumi tatkala diabstraksikan dalam akal, maka dari sisi forma partikular yang diperoleh dalam esensi individu menjadi tidak mungkin berada di luar.

²⁸⁵ Shadr al-Muta'allihin al-Syīrazi, *Risālah Ittihād al-Āqil wa al-Ma'qūl*, dalam kitab *Majmūah al-Rasāil al-Falsafī*, hal. 144-145

²⁸⁶ Shadr al-Muta'allihin al-Syīrazi, *Risālah Ittihād al-Āqil wa al-Ma'qūl*, dalam kitab *Majmūah al-Rasāil al-Falsafī*, hal. 145

Oleh sebab itu, yang menjadi kesatuan bersama individu-individu eksternal dalam mahiyah dan keniscayaannya, karena wajib tersusun baginya partikular-partikular serta keniscayaan-keniscayaan yang bersifat eksternal²⁸⁷.

Tampaknya, kekeliruan dalam memahami kondisi suatu objek, seperti yang dialami oleh Kant, dapat kita pertanyakan secara kritis bahwa pada dasarnya apa dan instrumen apa yang melakukan aktivitas persepsi terhadap objek-objek pengetahuan? Atau mempertanyakan secara lebih dalam, mengapa Kant begitu tertutup sekali untuk menjelaskan apa itu hakekat subjek? Sehingga, dapat dimengerti bahwa Kant sebenarnya hanya ingin memperjalan epistemologinya dalam ranah empirisme. Terkait hal tersebut, Mulla Sadra mengemukakan bahwa yang melakukan persepsi terhadap objek-objek pengetahuan adalah jiwa. Menurutnya jiwa merupakan gambaran dari substansi yang secara zatnya immateri, tetapi terikat dengan materi dalam aktivitasnya²⁸⁸. Oleh sebab itu, objek pengetahuan bukanlah sesuatu yang bersifat materi yang tersusun atas keterbatasan-keterbatasannya dalam ruang dan waktu. Akan tetapi, objek pengetahuan itu bersifat immateri, yang mana jiwa sebagai sesuatu yang bersifat immateri tentu memahami objek pengetahuannya yang bersifat immateri juga.

Sementara itu, untuk membuktikan bahwa subjek dan objek adalah satu kesatuan, karena keduanya merupakan wujud yang satu, maka dapat dipahami bahwa wujud tidak memiliki selainnya kecuali dirinya sendiri. Berikut adalah argumentasi Mulla Sadra tentangnya:

“Materi tidak bisa dipersepsi berdasarkan dirinya, tatkala tidak ada wujud bagi dirinya kecuali dengan gambaran fisik, akan tetapi (subjek) tidak mempersepsi dirinya ketika dirinya dilepaskan dari ketiadaan serta kepemilikan, karena keberadaannya merupakan keberadaan esensi-esensi yang berposisi dan bertempat. Dan setiap partikular darinya memiliki posisi dan tempat yang lain, maka tidak ditemukan bagian demi bagian dan keseluruhan, dan tidak ditemukan juga keseluruhan demi keseluruhan dan tidak memiliki bagian. Dan tidak ada

²⁸⁷ Mulla Sadra, *Al-Asfār Al-Arb'ah*, Jilid. 3, hal. 283

²⁸⁸ Thabatabai, *Bidayatul Hikmah, dalam bukunya Kholid al-Walid, Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 76

sesuatu darinya dengan relasi atas sesuatu di dalamnya yang bisa diperoleh. Dan tidak ada intuisi baginya sesuatu, tidak ada persepsi baginya, demikianlah sesuatu. Maka setiap jisim dan tubuh, tidak bisa mempersepsi dirinya sendiri, karena dirinya tidak tertutupi dari esensinya, dan setiap objek-objek yang bersifat tubuh/jisim adalah dirinya sendiri, karena esensinya tidak tertutupi dari dirinya, maka menjadi akal untuk dirinya sendiri²⁸⁹”.

Oleh sebab itu, untuk menolak kekeliruan Kant, maka didasarkan pada argumentasi kesatuan wujud bahwa jika terdapat sesuatu keberadaan di alam mental dan berbeda secara eksistensial dengan objek yang ada di realitas eksternal, maka terdapat dua wujud yaitu wujud mental dan wujud eksternal, dan jika keduanya berbeda secara eksistensial, maka salah-satu dari keduanya adalah ketiadaan. Sebab, lawan dari wujud adalah ketiadaan, dan ketika dikatakan terdapat sesuatu di mental, sudah tentu menegaskan sesuatu yang ada di realitas eksternal.

Terkait hal tersebut, Mulla Sadra menyatakan bahwa “sesungguhnya kesatuan dapat digambarkan pada tiga aspek”, di antaranya:

Pertama, bahwasanya, maujud menyatu dengan maujud, dengan menjadi dua keberadaan karena menjadi dua sesuatu yang sama-sama ada dan satu. Dan hal ini, tidak dapat diragukan dalam kemustahilannya, sebagaimana yang disebutkan oleh ibn Sina tentang argumentasi-argumentasi yang meniadakan kesatuan²⁹⁰.

Kedua, bahwasanya, untuk menjadi konsep dari setiap konsep-konsep atau kuintitas dari setiap kuintitas adalah konsep pada dirinya adalah sesuatu yang lain yang saling berbeda atau kuintitas lainnya saling berbeda dari sisi dia sebagaimana dirinya atau dirinya sebagaimana dirinya mengandung esensinya pertama kali dan juga, tidak bisa diragukan dalam kemustahilannya. Jika konsep-konsep yang saling berbeda tidak mungkin menjadi suatu konsep yang satu atau menjadi bagiannya berdasarkan konsep objek akal, maka menjadi wujud yang satu secara sederhana (tidak tersusun) yang dibuktikan berdasarkan subjek serta dibuktikan berdasarkan objek hingga menjadi wujud yang satu dan makna-makna yang saling berbeda tidak lagi

²⁸⁹ Mulla Sadra, *Al-Asfār*, Jilid. 3, hal. 351

²⁹⁰ Mulla Sadra, *Al-Asfār*, Jilid. 3, hal. 256

saling berbeda yang meniscayakan sisi-sisi pluralitas keberadaannya²⁹¹.

Ketiga, keniscayaan objek (*maujūd*) yang mana dibuktikan atasnya konsep akal serta kuintitas secara universal setelah sesuatu yang tidak menjadi nyata pertama kali untuk kesempurnaan kedudukan baginya dalam keberadaannya. Inilah yang tidak mungkin bisa dimustahilkan bahkan ia (wujud) merupakan realitas. Jika seluruh makna-makna objek pengetahuan yang diperoleh berbeda dalam benda, tumbuhan, dan juga hewan, maka dapat ditemukan dalam diri manusia yang satu²⁹².

Berdasarkan penjabaran di atas, dapat dipahami bahwa kesatuan antara subjek dan objek bukanlah dua hal yang berbeda secara eksistensial, melainkan berada satu kesatuan yaitu wujud. Dan karena wujud tidak memiliki sesuatu kedua selainnya berupa ketiadaan, maka tidak ada kemustahilan bagi subjek untuk mengetahui keberadaan objek baik materi maupun immateri, dan terjadi kesatuan eksistensial di dalamnya.

2. Sintetik Analitik

Dalam penjelasannya mengenai pengakuan adanya validitas pengetahuan berdasarkan penjelasan Immanuel Kant, ia berusaha untuk membedakan antara pengetahuan murni atau analitik (pengetahuan yang diperoleh tanpa pengalaman) dan pengetahuan tidak murni atau sintetik (pengetahuan yang diperoleh dari pengalaman, Kant telah menunjukkan bahwa kedua pengetahuan tersebut tidak bisa berdiri sendiri dan harus melibatkan adanya sintesis di antara keduanya berdasarkan pada struktur apriori yang diyakini oleh Kant telah berada dalam benak, sebagaimana klaim rasionalisme yang bertumpuk pada akal serta empirisme yang mengedepankan pengalaman melalui indra.

Bagi Kant, setiap keabsahan dari pengetahuan harus bersifat sintetik analitik. Ia mengemukakan bahwa semua fenomena dalam hal bentuk mengandung intuisi dalam ruang dan waktu, yang terletak secara apriori di dasar semua hal tanpa terkecuali. Fenomena, oleh

²⁹¹ Mulla Sadra, *Al-Asfār*, Jilid. 3, hal. 256-257

²⁹² Mulla Sadra, *Al-Asfār*, Jilid. 3, hal. 257

karena itu, tidak dapat dilihat, karena diterima ke dalam kesadaran empiris selain melalui berbagai sintesis, yang melalui representasi ruang dan waktu tertentu yang dihasilkan; yaitu melalui komposisi homogen dan kesadaran dalam kesatuan sintesis (homogen)²⁹³. Akan tetapi, Kant tidak menjelaskan secara cermat perihal ruang dan waktu dalam filsafatnya. Ia hanya mengingatkan bahwa dua bentuk mental yang dicerap melalui materi dari alam eksternal tertutupi indra. Kant tidak menjelaskan klaim tentang mengapa ruang dan waktu merupakan dua formasi mental. Pada dasarnya, ia telah mengajukan klaim tanpa bukti. Tambahan lagi, bila ruang dan waktu merupakan dua kategori mental, kedua hal itu tidak akan tampil di alam eksternal. Pada akhirnya kita akan berujung pada skeptisisme perihal pengetahuan eksternal²⁹⁴. Sebab, Kant bermaksud bahwa adanya proposisi sintesis apriori dan dengan demikian juga adanya putusan sintesis apriori itu mungkin karena walaupun semua pengetahuan manusia dimulai dengan pengalaman, namun tidak semuanya ditarik dari pengalaman²⁹⁵.

Kant menegaskan bahwa berdasarkan pada doktrin sintesis pengetahuan yang didasarkan pada pengalaman, dan pengalaman hanya terjadi melalui representasi objek bagi subjek persepsi. Oleh sebab itu, bagi Kant, pengalaman adalah kognisi empiris; yaitu sebuah kognisi yang menentukan objek melalui persepsi. Oleh karena itu, ia sintesis dari persepsi, sintesis yang tidak terkandung dalam persepsi dirinya sendiri, tetapi berisi kesatuan sintesis dari bermacam-macam persepsi dalam kesadaran; dan kesatuan ini sangat penting bagi kognisi kita terhadap objek dari indra, yaitu pengalaman²⁹⁶. Putusan-putusan macam ini sudah mempunyai kebenaran yang mendahului pengalaman manapun, dan diciptakan hanya dengan menggunakan penalaran belaka. Berbeda dengan putusan yang dibuat sebagai sebab dari pengalaman, putusan ini tidak bersifat partikular (*particular*) dan tidak

²⁹³ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal. 187

²⁹⁴ Ali Ashgar Yazdi, *Sejarah Skeptisisme: Jatuh Bangun Paham Keraguan Kebenaran Pengetahuan*, hal. 230

²⁹⁵ J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*, (Yogyakarta: KANISIUS, 2010), hal. 105

²⁹⁶ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal. 193

bergantung pada putusan lain (*contingent*)²⁹⁷, dan putusan semacam inilah yang menjadi basis dari penalaran subjek atas berbagai objek-objek pengetahuan yang beragam.

Akan tetapi, bukankah pengetahuan berupa sintetik tersebut pada dirinya sendiri adalah sebuah kekeliruan, karena telah terlalu jauh untuk menghukumi kapasitas akal dalam memperoleh serta menghukumi hasil pengetahuan yang telah diperolehnya?. Pernyataan ini serupa dengan pernyataan Karl Ameriks bahwasanya:

“Kekeliruan (falasi) tentang pemaksaan analitik ke dalam klaim-klaim sintetik. Kant sangat menekankan falasi ini ke dalam karya edisi kedua, yang mana dalam pengakuan ini memperbaiki pada sebuah perumusan ketidakpuasan dalam edisi pertama. Ia mencontohkan bahwa sebuah fakta yang merepresentasikan kita tentang saya tidak secara sederhana bermakna bahwa saya yang direpresentasikan adalah sederhana. Karakteristik-karakteristik Kant ini rupanya, sebagai sebuah kekeliruan tentang sebuah proposisi analitik, karena premis-premis tersebut tidak bisa dipandang menjadi proposisi dalam model—proposisi—materil. Proposisi seperti “saya” sederhana, bukanlah ‘saya adalah sederhana’. “Saya” sederhana, hanya berupa representasi-representasi dan boleh dipandang menjadi analitik, karena prosisi analitik hanya bisa dipikirkan tentang representasi-representasi—kendati demikian representasi-representasi dalam indra tentang konsep-konsep. Akan tetapi di sini, ‘Saya’ tidak berdiri sebagai sebuah representasi dirinya konsep, tetapi cukup untuk sebuah representasi tindakan (aktivitas) berpikir, dan meskipun yang bisa dipahami kenapa Kant sangat erat untuk menyebut itu proposisi analitik, yang dalam terminologinya tidak terlihat tepat. Dalam karya Kant edisi kedua, memiliki kriteria yang lebih baik untuk proposisi analitik yang cenderung dipaksakan secara tidak sesuai, meskipun ia tidak tetap memberikan sebuah perumusan yang eksplisit. Proposisi analitik yang ia perlihatkan untuk harus ada dalam pikiran adalah sesuatu seperti, ‘sebuah gagasan yang harus memiliki sebuah subjek’, dan dihubungkan menjadi proposisi sintetik, yang mana ‘subjek dari gagasan tersebut harus menjadi sederhana’²⁹⁸.

²⁹⁷ Paul Strathern, *90 Menit Bersama Kant*, Diterjemahkan oleh Frans Kowa, (Jakarta: Erlangga, 2009), hal. 57

²⁹⁸ Karl Ameriks, *Kant's Theory of Mind: An Analysis of The Paralogism of Pure Reason*, (United States: Oxford University Press, 2000), hal. 56. Kutipan selengkapnya, The fallacy of inflating analytic into synthetic claims. Kant stresses this fallacy in the second edition exposition, which in this regard improves on an unsatisfactory formulation in the first

Hanya saja, dengan menyatakan keabsahan pengetahuan hanya melalui pengalaman semata berdasarkan kategori-kategori yang disebutkan oleh Kant, maka Kant sebenarnya tidak konsisten terhadap pernyataannya sendiri, karena kategori yang dijadikan sebagai dasar dalam melihat realitas, tidak dapat dibuktikan dengan pengalaman. Atau bahkan, pengetahuan seperti rasa sakit, lapar, cinta, yang tidak bisa dibuktikan secara pengalaman. Sebab, seluruh kategori merupakan bentuk non-material, jiwa melakukan persepsi dan melakukan pengidentifikasian terhadap esensinya secara substansial setelah pencerapan yang terjadi melalui indra²⁹⁹, sementara Kant memandang bahwa pengetahuan itu haruslah berupa sintetik berdasarkan pada penyaksian panca-indra yang dihukumi oleh ragam kategori yang telah tersedia dalam benak manusia, merupakan sebuah keharusan agar bisa memperoleh pengetahuan baru, sehingga tidak terjebak dalam klaim-klaim yang pada akhirnya hanya menemukan kebekuan ketika membuktikan bahwa kenyataan tersebut benar-benar terwakili oleh objek atau tidak.

Terhadap pernyataan tersebut, Mulla Sadra memandang bahwa persepsi terhadap gagasan-gagasan non-material ini bukanlah kerja akal murni; karena gagasan-gagasan itu bersifat universal, yakni bahaya atau cinta secara umum. Juga bukan kerja imajinasi atau *sensus communis*, karena gagasan-gagasan itu hanya memahami bentuk luar dan bukan makna dalamnya. Seperti baru saja kami katakan, makna-

edition. There his example is that the fact that our representation of the I may be simple does not mean that the I represented is simple. Kant apparently characterizes this as an error about an analytic proposition because the premiss does not seem to be a proposition in the material mode, i.e., it is the proposition “‘I’ is simple”, not ‘I am simple’. “‘I’ is simple” is only about representations and it might seem to be analytic, because analytic propositions can be thought to be only about representations — though representations in the sense of concepts. But here the ‘I’ stands not for a representation *qua* concept but rather for a representation *qua* act of thinking, and so although one can understand why Kant might be led to call the proposition analytic, his terminology does not seem proper. In the second edition Kant has a better candidate for the analytic proposition that tends to be improperly inflated, though he still does not give it an explicit formulation (B 407–8). The analytic proposition he seems to have in mind is something like, ‘a thought must have a subject’, and the associated synthetic proposition would be, ‘the subject of a thought must be simple’.

²⁹⁹ Ikhwan As-Shafa, *Rasāil Ikhwān Al-Shafā*, dalam Buku Kholid Al Walid, *Tasawuf Mulla Sadra: Konsep Ittihād al-Āqil wa al-Ma’qūl dalam Epistemologi Filsafat Islam dan Makrifat Ilahiyyah*, (Bandung: Muthahari Press, 2010), hal. 101

makna ini juga tidak ada secara aktual atau berdiri dalam objek-objek material, karena dalam kasus tersebut, makna-makna dipahami oleh indra kecil luar seperti wujud dan kesatuan³⁰⁰. Pada tingkat wujud, karena imajinasi akan menggantikan hal-hal yang dapat di indra dalam kehidupan ini, mereka akan menjadi persepsi indra dan secara literal dapat dilihat, didengar, diraba, dan lain sebagainya. Persepsi indra dalam kehidupan ini tidak lain hanyalah eksteriosasi (penampakan lahir) dan bayangan imajinasi itu sendiri. Sadra sekali lagi menegaskan bahwa “abstraksi” dalam konteks ini tidak mengimplikasikan perubahan atau pengurangan, tetapi hanya berarti tingkatan wujud yang lebih tinggi, yang jauh dari meniadakan apa yang ada pada tingkat wujud yang lebih rendah, tetapi mengandungnya dalam bentuk yang utuh dan lebih bermakna³⁰¹.

Jika suatu pengetahuan harus diketahui dengan menggunakan perantara intusi indrawi, maka sudah tentu ada keterbatasan subjek dalam proses mengetahuinya. Akan tetapi, berbeda dengan Kant, Mulla Sadra justru menegaskan pengetahuan bersifat indrawi tersebut sebagai pengetahuan yang berada pada level pengetahuan terendah, karena instrumen pengetahuan yang digunakan bersifat indrawi. Hal ini sebagaimana yang dikatakan oleh Mulla Sadra:

“Para filosof ini, ketika mereka membaca dalam karya-karya para wali kuno bahwa berbagai jenis pengetahuan—persepsi indra, imajinasi, sensasi (wahm) dan penalaran—mereka menggantinya dengan suatu jenis abstraksi, mengambil “abstraksi” ini untuk mengartikan bahwa kualitas-kualitas atau bagian-bagian tertentu (objek yang diketahui) dipindahkan, sementara lain-lainnya tetap dipelihara. Sebaliknya, semua pengetahuan diperoleh melalui suatu jenis wujud—satu tingkat wujud digantikan oleh yang lain. Maka ungkapan mereka (yakni, para filosof) bahwa setiap jenis pengetahuan melibatkan suatu jenis abstraksi dan bahwa perbedaan dalam peringkat pengetahuan berkaitan dengan perbedaan dalam tingkat abstraksi—seperti telah kami katakan—bukanlah berarti bahwa abstraksi melibatkan pemindahan kualitas tertentu dan menyimpan lainnya, tetapi berarti bahwa wujud mengubah tingkatan-tingkatan—dari tingkat yang lebih rendah dan hina ke

³⁰⁰ Fazhlur Rahman, *Filsafat Shadra*, Diterjemahkan oleh Munir A. Muin, (Bandung: Pustaka, 2000), hal. 305

³⁰¹ Fazhlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hal. 304-305

tingkat yang lebih tinggi dan mulia. Hal yang sama, “pemisahan” (*tajarrud*) manusia dan gerakannya dari dunia ini ke akherat tidak lain hanyalah pergantian tingkat wujud ini oleh yang lain. Karenanya, ketika jiwa disempurnakan dan menjadi intelek aktual, ia bukan berarti menghilangkan beberapa fakultasnya, seperti fakultas perseptif, dan memperoleh fakultas-fakultas lainnya, seperti fakultas rasional”³⁰².

Oleh sebab itu, Mulla Sadra dengan kecanggihan filsafat wujudnya, ia pertama-tama membagi pengetahuan ke dalam dua golongan, yaitu pengetahuan berupa perolehan (*al-‘ilm al-hushūli*) dan pengetahuan berupa kehadiran (*al-‘ilm al-hudūri*). Hal ini diungkapkan Sadra bahwa “dari sesuatu yang merupakan wujud mungkin pada dirinya merupakan pengetahuan seluruh sesuatu pertimbangannya, dan dibagi atas sesuatu yang merupakan subtansi seperti pengetahuan subtansi akal dengan dirinya sendiri yang padanya adalah entitas-entitas yang serupa. Dan juga atas sesuatu yang merupakan aksiden yang sudah tidak asing lagi adalah seluruh tahapan pengetahuan perolehan karena berkedudukan dalam mental³⁰³. Kedua pengetahuan tersebut sekaligus menjadi suatu bentuk telaah rasional atas pertimbangan pengetahuan, baik pengetahuan berupa materi maupun immateri.

Kritik yang serupa dengan Sadra ini juga rupanya dinyatakan oleh A.J. Ayer bahwa menanggapi apa yang diinginkan oleh Kant, cukup bagi kita untuk menjaga nalar berpikir seperti dalam ketentuan hukum-hukum logika yang telah jelas. Ia mengatakan bahwa:

“Saya berpikir bahwa kita bisa menjaga logika yang diberikan Kant untuk membedakan proposisi analitik dan sintetik, walaupun menghindari kebingungan-kebingungan yang mana merusak anggapan tentangnya, jika kita mengatakan bahwa proposisi itu analitik ketika kevaliditasnya bergantung semata-mata pada definisi-definisi tentang simbol-simbol yang berisi tentangnya, dan sintetik ketika kevaliditasnya dibedakan melalui fakta-fakta pengalaman. Dengan demikian, proposisi ‘ada semut-semut yang telah didirikan dalam sistem perbudakan’ adalah sebuah proposisi sintetik. Untuk itu, kita tidak bisa mengatakan itu adalah benar atau salah hanya sekedar pertimbangan

³⁰² Fazhlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hal. 311-312

³⁰³ Mulla Sadra, *Al-Asfār*, Jilid. 3, hal. 301

definisi-definisi tentang simbol-simbol yang mendasarinya. Kita harus memilih jalan observasi secara aktual tentang perilaku serta kebiasaan semut-semut³⁰⁴.

Perlu diketahui bahwa dalam pengetahuan perolehan, tentunya pengetahuan diperoleh berdasarkan pada instrumen indrawi, hanya saja tidak berhenti sampai disitu semata, melainkan ada juga pengetahuan yang lebih dari hanya sebatas menggunakan instrumen indrawi. Sedangkan pengetahuan kehadiran menjadi basis pengetahuan atas pengetahuan perolehan, sehingga pengetahuan ini pertama kali muncul dalam bentuk kesadaran subjek. Jadi, jika dilihat dalam epistemologi Kant, tampaknya ia juga menerima adanya pengetahuan metafisika, hanya saja ia kesulitan dalam menjelaskannya, sehingga pilihan instrumen indrawi ia menggunakan istilah intuisi indrawi. Untuk itu, ini adalah sebuah ringkasan yang tepat tentang anggapan untuk membedakan antara proposisi-proposisi analitik dan sintetik, tetapi saya tidak berpikir bahwa itu berhasil dalam membuat perbedaan yang jelas. Bahkan jika kita mendahulukan kesulitan-kesulitan yang mana timbul dari penggunaan istilah-istilah yang tidak jelas, seperti kalimat Jerman dan Inggris, yang bisa dikatakan memiliki sebuah subjek dan sebuah predikat, yang tetap meninggalkan hal-hal krusial yang bersebrangan ini³⁰⁵.

3. Kemungkinan Representasi Objek

Kant memandang bahwa representasi dari kehadiran suatu objek tidak serta-merta hadir secara eksistensinya pada diri subjek, melainkan hanya pada fenomena, sejauh fenomena tersebut menampilkan dirinya pada subjek. Sebab, mustahil bagi subjek untuk menghukumi bahwa kehadiran objek tersebut hadir secara eksistensial sehingga subjek dapat mengetahui serta memahami kondisi objek yang tidak lagi bisa dijangkau oleh panca indra. Padahal tidaklah demikian, karena tatkala kita merasakan sesuatu, (maka materi yang tanpa *syakl* dan tanpa *shurah* itu) akan masuk ke dalam benak kita. Untuk pertama kali benak itu sendiri yang akan memberikan sebuah gambaran pada

³⁰⁴ A. J. Ayer, dalam Buku Paul K. Moser, *A Priori Knowledge*, (United State: Oxford University Press, 1987), hal. 32

³⁰⁵ A. J. Ayer, dalam Buku Paul K. Moser, *A Priori Knowledge*, hal. 33

suatu materi yang telah masuk dalam benak melalui indra tersebut. Berbagai kumpulan bentuk dan gambar yang ada dalam benak tersebut, merupakan satu tahapan dari pengetahuan. Ia juga meyakini bahwa ruang dan waktu tidak memiliki wujud nyata, tetapi hanya wujud mental saja, dan kita tidak dapat membayangkan atau mengetahui sesuatu melainkan berada pada suatu ruang dan waktu³⁰⁶.

Akan tetapi, bagi Mulla Sadra, kehadiran suatu objek pengetahuan tidak hanya hadir bersifat representasi berupa fenomena semata, melainkan juga hadir secara nomena, karena subjek dan objek bukanlah dua hal yang berbeda secara eksistensial, melainkan berbeda hanya pada aspek-aspek aksiden semata. Mulla Sadra mengatakan bahwa adapun pernyataan tentang kemustahilan untuk memahami sesuatu secara keberadaannya adalah objek pengetahuan bagi esensinya. Kami katakan, jika keniscayaan ini bukanlah mustahil dari perbedaan dua pengetahuan, maka pengetahuan dengan sumber pengetahuan saling meniscayakan pengetahuan dengan subjek yang bergerak bersamanya sehingga tidak meniscayakan untuk menjadi konsep bagi subjek yang bergerak yang merupakan penggerak konsep dengan dirinya sendiri³⁰⁷. Oleh sebab itu, Bagi Karl Ameriks Falasi tentang membuat sebuah klaim berbeda dari sesuatu yang tidak menentukan representasi, bersifat dugaan, misalnya, bahwa representasi dari dirinya sendiri tentang apa yang merupakan ketidakmendasaran dirinya. Falasi ini secara terpaut dihubungkan kepada apa yang Kant sebut kesalahan perpindahan ‘yang diabstraksikan’ secara murni atau aspek logika tentang ‘Saya’ untuk membuat klaim-klaim tentang sesuatu ‘nyata’ atau partikular Saya (dipandang secara khusus)³⁰⁸.

Sementara itu, dalam membuktikan perbedaan antara kehadiran gambaran yang dipersespi terhadap jiwa, dan terhadap perolehannya pada aspek materi, Sadra meninjaunya dari delapan sisi, diantaranya:

Pertama, bahwasanya forma materi menampilkan pertentangan. Maka jika yang dipermasalahkan adalah

³⁰⁶ Murtadha Muthahari, *Teori Pengetahuan: Catatan Kritis atas Berbagai Isu Epistemologi*, hal. 81

³⁰⁷ Mulla Sadra, *Al-Asfār Al-Arba'ah*, Jilid. 3, hal. 275

³⁰⁸ Karl Ameriks, hal. 56-57

pertukular atau ragam corak dari partikular yang mustahil baginya untuk dipersoalkan dengan yang lain yaitu dengan persoalan pertama, maka tidak ada corak lain yang menegasikan darinya berupa yang pertama. Demikianlah kemustahilan dalam limpahan, bau/aroma, suara, yang saling berbeda dan bertentangan. Adapun gambarannya berupa persepsi tidak bertentangan dalam keberadaan persepsi. Jika indra yang sama mempersepsi semuanya dan menghadirkannya pada subjek persepsi, maka setiap alat indra dari lima panca indra ini mungkin mempersepsi spesies-spesies yang berbeda terhadap genus-genus yang diindrainya³⁰⁹.

Kedua, bahwasanya forma materi adalah sesuatu yang rendah dalam realitas materi yang kecil, maka tidak ada yang dihasilkan dari gunung berupa biji sawi, tidak ada laut yang luas dalam telaga/danau. Inilah yang membedakan wujud yang dipersepsi. Jika jiwa menerima karena tingkatannya yang tinggi dan rendah darinya, maka jiwa berkehendak untuk menghadirkan dalam imajinasinya berupa gambaran keseluruhan langit dan bumi dan tidak ada di antara keduanya terangkat tiba-tiba menjadi satu dari selainnya³¹⁰.

Ketiga, bahwasanya kualitas terendah berdasarkan perolehan kualitas yang kuat pada materi dengan membedakan forma-forma jiwa. Jika yang paling kuat darinya tidak menolak yang lemah berdasarkan pada keinginan jiwa dalam khayal maupun akal, maka akal mempersepsi yang lemah adalah efek dari yang kuat, sementara khayal yang kecil (mempersepsi) setelah yang kuat, dan kurang setelah yang kuat³¹¹.

Keempat, bahwasanya kualitas-kualitas materi disyaratkan padanya dengan instrumen indrawi yang merupakan realitas dari segala aspek subjek yang mengetahui, dan bukan demikian bahwa gambaran-gambaran yang dipersepsi ketika tidak mensyaratkan padanya maka tidak ada tempat baginya makna-makna kategori-kategori dan juga tidak ada bagian darinya³¹².

Kelima, bahwasanya forma-forma materi yang satu bisa menjadi objek yang dipersepsi dengan persepsi-persepsi yang banyak karena individu-individunya dengan makna yang diinginkan dari persepsinya. Misalnya, satu buku yang menempati posisi penglihatan yang banyak atau suara yang satu didengar suara tersebut banyak, maka yang demikian bukanlah

³⁰⁹ Mulla Sadra, *Al-Asfār*, Jilid. 3, hal. 237-238

³¹⁰ Mulla Sadra, *Al-Asfār*, Jilid. 3, hal. 238

³¹¹ Mulla Sadra, *Al-Asfār*, Jilid. 3, hal. 238-239

³¹² Mulla Sadra, *Al-Asfār*, Jilid. 3, hal. 239

gambaran persepsi. Maka sesuatu yang dalam khayal tidak mungkin disadari adalah selainnya³¹³.

Keenam, bahwasanya, forma-forma penciptaan tatkala hilang dari posisinya, maka tidak mungkin menerimanya atau menerima yang serupa dengannya, kecuali dengan perolehan yang baru, dan efek-efek yang serupa dengan sebab-sebabnya yang telah baru darinya pertama kali dengan perbedaan forma-forma jiwa. Dan ketika formanya telah hilang setelah diperoleh, tidak lagi membutuhkan untuk kembali menjadi sesuatu yang baru³¹⁴.

Ketujuh, bahwasanya, forma penciptaan tatkala menjadi wujud yang kurang tidak bisa menjadi sempurna, kecuali subjek pelaku yang lain atau dengan sebab-sebab yang saling berbeda yang pasif, seperti pohon tatkala telah besar itu atas ketentuannya yang membutuhkan atas sebab-sebab lain, seperti air, bumi, karena (terdapat daya) nutrisi dan tumbuh. Dan hewan ketika besar atas tujuan kesempurnaannya. Demikianlah forma-forma benda yang bersifat materi, atau ciptaan ketika menyempurna setelah kekurangannya. Akan tetapi, kesempurnaan tersebut dengan sebab-sebab yang terpisah darinya dengan perbedaan forma-forma jiwa seperti forma jiwa-jiwa suci yang menjadi perkara utama yang tidak sempurna, tetapi cukup dengan dirinya untuk menuju kesempurnaan³¹⁵.

Kedelapan, bahwasanya forma-forma penciptaan tidak mungkin dijustifikasikan penolakan konsep-konsep serta makna-maknanya, seperti api di realitas eksternal keapiannya, dan hitam di eksternal yang tidak bisa dibuktikan kehitamannya. Maka dengan perbedaan api yang ada di jiwa bukanlah api yang dipredikatkan dalam mental³¹⁶.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa kehadiran objek bukannya berupa representasinya berupa tangkapan fenomena pada diri subjek, akan tetapi, keberlangsungan 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. Jadi, jelaslah bahwa tampaknya Kant tidak dapat

³¹³ Mulla Sadra, *Al-Asfār*, Jilid. 3, hal. 239

³¹⁴ Mulla Sadra, *Al-Asfār*, Jilid. 3, hal. 239

³¹⁵ Mulla Sadra, *Al-Asfār*, Jilid. 3, hal. 239-240

³¹⁶ Mulla Sadra, *Al-Asfār*, Jilid. 3, hal. 240

membedakan antara konsep dan realitas, sehingga kesulitan inilah yang mengantarkannya pada paham skeptisisme.

B. Kritik Terhadap Realitas Eksternal

Ali Ashgar Yazdi, tatkala menyampaikan kritiknya kepada Kant, bahwasanya ketika kita mengatakan bahwa kita tidak dapat mendeskripsikan sesuatu yang tidak dikenal melalui deksripsi eksistensial lantaran di balik fenomena terdapat nomena yang tidak dapat diketahui, pada hakikatnya, hukum atas keberadaan nomena itu sendiri merupakan se bentuk pengetahuan. Sebab, kategori eksistensi merupakan bagian dari formasi pemahaman yang diatributkan pada nomena dan pada dasarnya, atribusi ini merupakan bentuk penyatuan fenomena dengan nomena atau subjek dan objek, sebagaimana bentuk yang berlaku pada penyatuan subjek dan objek pengetahuan. Tentu saja, pengetahuan dihasilkan dari kesatuan subjek dan objek pengetahuan itu sendiri. Dengan demikian, setiap maujud di alam eksternal yang telah diafirmasi, kenyataannya merupakan maujud dalam kategori mental yang tidak berhubungan dengan alam eksternal³¹⁷. Sebab, jika bentuk mental harus merefleksikan realitas secara meyakinkan, maka yang pertama harus memelihara karakteristik yang kedua. Dari sini muncul tuntutan, jika sesuatu adalah substansi dalam realitas eksternal, bentuk mental juga harus menjadi substansi³¹⁸.

Tak hanya sampai di situ, Murtadha Mutahahri juga menegaskan terkait problem ini, dengan menyatakan bahwa:

“Anda mengira bahwa segala sesuatu berada dalam ruang dan waktu. Anda mengira bahwa matahari yang di luar itu berada pada suatu ruang, manusia di luar memiliki ruang dan waktu. Misalnya, kita bisa mengatakan bahwa tadi malam Anda duduk di situ dan saya duduk di sana, sedangkan malam ini saya ada di sini. Dan kita merasakan seakan-akan kata waktu ‘tadi malam’, ‘malam ini’, kata ‘di sana’ dan ‘di sini’ yang mana semua itu bisa kita sebut dengan dimensi (*zharf*) (orang Arab biasa menyebut *zharf* (ruang, tempat) dengan menggunakan kata *fi* (di,

³¹⁷ Ali Ashgar Yazdi, *Sejarah Skeptisisme: Jatuh Bangun Paham Keraguan Kebenaran Pengetahuan*, hal. 203

³¹⁸ Fazhlur Rahman, *Filsafat Shadra, Diterjemahkan oleh Munir A. Muin*, hal. 289

di dalam), sedangkan orang Persia biasa menyebutnya dengan menggunakan kata *dar* (di, di dalam) memiliki wujud nyata. Benar, tidak ada sesuatu apa pun yang dapat dibayangkan dan diketahui dengan tanpa ruang dan waktu, tetapi ruang dan waktu itu adalah hasil ciptaan benak Anda. Anda bisa mengatakan, ‘Matahari ada di sana’ memang benar, matahari memang ada di luar, tetapi kata “di sana” ada dalam ingatan Anda. Anda biasa mengatakan, ‘Matahari yang kemarin dan matahari yang sekarang’, memang benar matahari ada di luar, tetapi kata ‘kemarin’ dan ‘sekarang’ adalah hasil ciptaan benak Anda. Dengan demikian, maka tahap pertama pengetahuan ialah, kita menggambarkan segala sesuatu itu berada dalam ruang dan waktu, dan tanpa itu tidak mungkin ada pengetahuan. Ruang dan waktu inilah yang memberikan suatu bentuk pada segala sesuatu. Bahkan pengetahuan itu tidak diperoleh dari luar (sebagai contoh, matahari), tetapi ingatan kitalah yang memberikan padanya gambaran ruang dan waktu. Ini adalah tahap pertama. Kemudian ketika kita menuju pada tahap yang lebih tinggi dari ini, kita baru sampai pada tahap ilmiah dan tahap filosofis. Ketika masih melihat segala sesuatu yang berada dalam batasan ruang dan waktu, berarti kita masih berada pada tahapan partikular (*juz’ī*)³¹⁹.

Bagi Mulla Sadra, kekeliruan terbesar manusia ketika memahami realitas adalah tatkala ia tidak mampu membedakan antara konsep dan realitas, sehingga arah pembuktiannya bisa diarahkan pada wadah rasionalnya (*nafs al-amr*). Sebagaimana yang dikemukakan oleh Mulla Sadra sendiri bahwa:

“Pengetahuan mensyaratkan status wujud baru bagi objek yang diketahui, “wujud-bagi-pengetahuan”, menimbulkan pertanyaan mengenai hakekat wujud mental (*al-wujūd al-dzihni*), dan hubungan wujud ini dengan objek yang diketahui. Tugas pertama dalam hubungan ini adalah membuktikan bahwa ada sesuatu yang menjadi “wujud mental” yang dibedakan dari eksistensi sebenarnya; ini diklaim Sadra dapat diselesaikan dengan menunjukkan bahwa karena, dalam persepsi indra, objek material eksternal dalam dirinya tidak dapat hadir pada pikiran dan karenanya diketahui, jiwa harus menciptakan bentuk yang berhubungan, melalui hakekatnya³²⁰.

³¹⁹ Murtadha Muthahari, *Teori Pengetahuan: Catatan Kritis atas Berbagai Isu Epistemologi*, hal. 82

³²⁰ Fazhlur Rahman, *Filsafat Shadra*, hal. 287-288

Seperti yang dikemukakan oleh Karl Ameriks juga bahwasanya jika kita kembali mengetahui argumen Kant secara spesifik bahwa akal tidak memiliki otoritas terhadap materi, dan dalam kekhususan yang pertama terhadap klaim-klaimnya terhadap fenomena immaterialisme, kita menemukan bagian-bagian argumen dan argumen kesatuan yang digunakan lagi dalam hubungannya. Bagian-bagian argumen yang menyimpulkan bahwa fenomena terhadap materi adalah semua mempertimbangkan bagian-bagian, dan argumen kesatuan bisa dipandang untuk menampilkan jiwa yang tidak mempertimbangkan bagian dan oleh karena itu tidak bisa diidentifikasi dengan fenomena-fenomena dari materi³²¹.

Tidak jauh berbeda dengan Kant, pandangan Kant tentang pengetahuan nomena dan fenomena itu serupa dengan pandangan Mulla Sadra tentang substansi dan aksiden. Hanya saja, sebagaimana yang telah diketahui bahwa Kant telah menolak adanya kepastian pengetahuan berupa nomena, dan hanya serangkaian fenomena sajalah yang dapat ditangkap oleh subjek pada berbagai objek-objek di realitas eksternal. Oleh sebab itu, akan berikut ini akan peneliti uraikan tentang hubungan di antara keduanya serta pengetahuan subjek tentangnya.

1. Pengetahuan Fenomena

Dalam kacamata filsafat, jika kita meyakini bahwa alam hanya bisa diketahui melalui fenomena dan pengetahuan kita bergantung pada formasi apriori indrawi yaitu ruang, waktu, dan 12 kategori pemahaman, kita juga harus mengakui keberadaan esensi misterius dan sesuatu pada dirinya sebagai lawan dari fenomena. Esensi misterius kita pada dasarnya merupakan batasan pengetahuan kita. Dari aspek ini, peran ihwal yang menyandang sifat atau sesuatu pada dirinya akan menemukan sisi negatif murni saat menelurkan pengetahuan teoritis. Dan dalam filsafat Kant, aspek positifnya

³²¹ If we turn now to Kant's specific arguments that the mind is not *constituted* out of matter, and in particular first to his claim of *phenomenal* immaterialism, we find the divisibility argument and the unity argument employed again in conjunction. The divisibility argument concludes that the phenomena of matter are all to be considered divisible, and the unity argument would seem to show the soul is not to be considered divisible and therefore it cannot be identified with the phenomena of matter. Lihat Karl Ameriks, hal. 42

juga akan muncul dalam rasio teoritis, tetapi hanya sebagai etika semata³²². Bersamaan dengan itu, Karl Ameriks mengemukakan bahwa:

“Dalam buku *Critique* Kant mengatakan ‘dualisme secara empiris’ adalah pasti benar, tapi di sini ia nampaknya bergerak secara sederhana tanpa persetujuan dari yang dipandang immaterialisme (A 379). Dia telah menyelesaikan tentang asumsi yang hanya melalui jalan pikiran yang bisa menjadi materi dalam kejadian yang tidak secara langsung, tidak secara langsung jalan empiris bisa diterapkan baginya untuk menjadi monad—benda pertama kali/Tuhan—(yang mana juga bisa tidak tampak aspek materi), dan sekali kemungkinan ini dibuang, tidak terhalangi fenomena immaterial yang tampak. Hanya saja, bisa menjadi (sesuatu) yang lain tidak secara langsung, tapi melalui jalan empiris yang mana akal bisa dikatakan sebagai sebuah materi. Seseorang yang hanya butuh mengembangkan poin-poin yang disebutkan sebelumnya bahwa bahasa dan kapasitas-kapasitas hubungan tentang pikiran yang bisa diberikan sebuah penjelasan materialis yang mana tidak akan meninggalkan alasan sebagai sebuah fakta, paling sedikit pada tingkatan fenomena, sesuatu yang lain daripada benda-benda materi. Seseorang juga bisa menyebutkan atas argumen Kant, pada kesalahan idealisme bahwa pengetahuan tentang pikiran adalah pengetahuan yang secara implisit tentang letak ruangnya serta situasi umum dalam sebuah kerangka fisik (meskipun tidak secara niscaya berupa materi dalam pengindraan tentang penyertaan yang dilalui oleh tiga ranah dimensi)³²³.

Pernyataan Karl Ameriks tersebut rupanya benar adanya, seperti yang dikemukakan oleh Kant sendiri bahwa “kesulitan yang kita hadapi dalam upaya kita untuk bangkit melalui serangkaian fenomena dengan adanya penyebab tertinggi yang mutlak diperlukan tidak mesti berasal dari ketidakmampuan kita untuk menegakkan kebenaran tentang konsepsi kita mengenai eksistensi yang diperlukan bagi sebuah benda”³²⁴. Artinya, kita tidak

³²² Ali Ashgar Yazdi, *Sejarah Skeptisisme: Jatuh Bangun Paham Keraguan Kebenaran Pengetahuan*, hal. 213-214

³²³ Karl Ameriks, hal. 43

³²⁴ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal.

memiliki alasan lain, selain mengakui bahwa pengetahuan hanyalah berupa representasi objek berupa fenomena semata.

Akan tetapi, berbeda dengan Kant, Mulla Sadra justru mengatakan bahwa pengetahuan tentang hal-hal yang tampak oleh indra, ia menyatakan bahwa³²⁵.

Adapun pengetahuan imajinasi (*al-khayāliyah*) dan indrawi (*al-hissiyah*) menurut kami bukanlah keberadaan dalam instrumen imajinasi serta indrawi, akan tetapi untuk bisa menjadi instrumen demikian seperti pantulan-pantulan dan penampakan-penampakan baginya bukanlah mustahil, dan keduanya tidak saling menempatnya. Maka subtansi-subtansinya merupakan subtansi immateri dari aspek materi serta aksiden-aksidennya yang merupakan aksiden yang berdiri dengan subtansi-subtansinya, dan setiap sesuatu yang dirikan dengan jiwa seperti berdirinya wujud-wujud mungkin dengan Tuhan.

Adapun pengetahuan yang bersifat rasional menurut khalayak banyak bahwa seluruh pengetahuan kita yang bersifat rasional dengan segala sesuatu itu bagaikan gambaran form-formanya dalam jiwa kita, karena pengetahuan yang merupakan perolehan dari segala objek keberadaan adalah bersifat immateri dari keberadaannya dan merupakan juga gambaran-gambaran subtansi dan aksiden.

Berdasarkan penjelasan Sadra tersebut dapat dipahami bahwa instrumen pengetahuan yang kita gunakan baik indra, khayal, maupun akal, menerima berbagai pengetahuan, entah bersifat materi maupun immateri. Di sisi lain, jika diperhatikan dengan baik, nampaknya Kant hanya mengaktualkan instrumen pengetahuan berupa indra dan khayal semata, sementara akal berada dalam kondisi yang terpinggirkan.

2. Pengetahuan Nomena

Di balik pandangan Kantian, yang mempertahankan pandangan Kant tentang nomena bersifat immateri yang bergantung pada klaim bahwa segala sesuatu bagaimana pun juga bisa lebih dirasakan secara cukup daripada melulu seperti diperluas dan dengan demikian hubungannya memiliki kekuatan yang sangat

³²⁵ Mulla Sadra, *Al-Asfār Al-Arba'ah*, Jilid. 3, hal. 360

kuat. Saya berpikir bahwa ide ini bisa dievaluasi dalam beberapa cara seperti idealisme Kant secara umum, bahwa itu bukanlah hal sepele yang sudah jelas, salah/keliru, atau ambigu, tetapi juga tidak secara jelas ditunjukkan oleh argumentasi-argumentasi yang diberikan Kant. Tak satu pun tidak sedikit dari pandangan immaterialisme yang bisa kita uji—kelihatan, saintifik, fenomena, serta pengetahuan nomena ('idealisme transendental tidak bisa mempertimbangkan bentuk-bentuk sejati pada immaterialisme)—satu-satunya yang terakhir adalah memiliki sebuah kekhususan yang terpenting³²⁶.

Terkait pernyataan di atas, Kant menegaskan bahwa substansi adalah keabadian yang nyata dalam waktu; yaitu representasi sebagai subtratum dari penentuan waktu empiris yang karenanya dalam keadaan yang tetap, sementara semua yang lain berubah. (Waktu tidak berlalu, tetapi ia melewati eksistensi yang berubah. Dengan demikian, waktu tidak berubah dan permanen, yang berhubungan dengan fenomena yang berubah ini dalam eksistensi, yaitu substansi, dan hanya dengannya, suksepsi dan ko-eksistensi fenomena dapat ditentukan dalam kaitannya dengan waktu)³²⁷. Dengan demikian, skema dari konsepsi murni dalam pemahaman adalah satu-satunya kondisi yang benar di mana pemahaman kita menerima pencerapannya bagi objek-objeknya, sehingga memiliki signifikansi. Oleh karena itu, akhirnya kategori tersebut hanya mampu digunakan dalam penggunaan empiris, karena mereka hanya tunduk pada fenomena berdasarkan aturan sintesis universal, melalui sebuah kesatuan apriori yang diperlukan (karena kesatuan yang diperlukan dari semua kesadaran dalam satu apersepsi asli); dan membuat mereka rentan terhadap koneksi yang lengkap dalam satu pengalaman³²⁸.

Kritik Kant yang begitu tajam, bahwa akal budi tidak lagi mencakup kesatuan empiris, ia mengatakan bahwa:

³²⁶ Karl Ameriks, hal. 45-46

³²⁷ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal.

³²⁸ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal.

“Akal budi murni pada kenyataannya bersangkutan dengan dirinya sendiri dan bukan dengan objek apapun. Objek-objek tidak disajikan kepadanya yang mencakup kesatuan konsepsi empiris; ia hanyalah kognisi pemahaman yang disajikan kepadanya agar dapat menerima kesatuan konsepsi rasional, yaitu yang berhubungan dengan sebuah prinsip. Kesatuan akal budi adalah kesatuan sistem; da kesatuan sistematis ini bukan merupakan sebuah prinsip objektif yang memperluas wilayahnya atas benda, tapi merupakan pepatah subjektif yang memperluas kewenangannya atas kognisi empiris beberapa objek”³²⁹.

Adapun dalam pandangan Sadra, keberadaan substansi (nomena) yang bersifat immateri merupakan subjek pengetahuan bagi dirinya sendiri, sementara objek baginya dari selain pluralitas di dalamnya, dan tidak ada kebutuhan pada kesesuatan yang ditambahkan dari sisi keberadaannya³³⁰. Sebab, akal bukanlah sesuatu yang bersifat kompleks seperti yang ada pada materi, dan oleh karena itu objek pengetahuan bagi subjek juga bukanlah sesuatu yang kompleks. Artinya, akal bersifat sederhana (*basīth*), sehingga memahami sesuatu yang bukan bersifat materi merupakan kerja akal pada tingkatan tertinggi dalam perolehan pengetahuan. Mulla Sadra, dalam hal ini mengemukakan bahwa adapun atas apa yang tidak kita ragukan lagi tentang akal dari keberadaan jiwa yang ketika keluar dari potensi menuju aktual menjadi akal yang sederhana (tidak tersusun) yang merupakan segala sesuatu³³¹.

Sama seperti Sadra, Karl Ameriks bahwa hal penting yang harus diketahui bahwasanya pembuktian pengetahuan subjek pada sesuatu di realitas eksternal, khususnya nomena yang dinyatakan oleh Kant sebagai hal yang mustahil, meskipun kemustahilan tersebut berada dalam ruang lingkup kausalitas. Sebab, pada prinsipnya, penjelasan Kant menyangkut pembuktian sesuatu pada dirinya di alam eksternal berbasis makna kausalitas, yakni, sebab sebagai objek eksternal sangatlah kukuh. Sebab, ia berkeyakinan bahwa kendati kita tidak dapat menalar esensi dan sesuatu pada

³²⁹ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*, hal.

³³⁰ Mulla Sadra, *Al-Asfār Al-Arba'ah*, Jilid. 3, hal. 273-274

³³¹ Mulla Sadra, *Al-Asfār Al-Arba'ah*, Jilid. 3, hal. 297

dirinya melalui pancaindra; tetap tidak mungkin kita memahami keberadaan objek dan fenomena tanpa suatu sebab. Sepanjang sebab bagi keberadaannya tidak terealisasi, semua itu juga tak akan maujud³³². Sementara bagi Sadra, bahwa setiap wujud, berdasarkan asalnya, pantas untuk menjadi yang diketahui (*ma'lūm*). Perintang baginya untuk menjadi seperti itu bisa berupa ketiadaan (*'adam*), dan nihilistik (*'adami*) seperti materi pertama (*al-hayūlā al-ūlā*) karena keberadaannya dalam kesamaran³³³.

Pernyataan Karl Ameriks tersebut dapat dibenarkan, karena bagi Mulla Sadra bahwa realitas itu sendiri sama dengan wujud murni. Dan bahwa semua perwujudan dan penjelmaan menyerap realitasnya dari wujud murni tersebut. Menurut mereka, ketika suatu maujud merosot ke titik terendah dalam penyusutannya, ia mulai mencair dan bercampur dengan tak maujud sehingga akhirnya mengemuka sebagai sosok yang senantiasa (dalam proses) menjadi (*becoming*)³³⁴. Hal ini dikarenakan, rangkaian maujud secara tegak mempunyai tingkatan dan derajat kemaujudan yang berbeda-beda, lantaran ia menggambarkan tingkatan sebab-sebab eksistensial yang menjelmakan akibat-akibat eksistensial³³⁵. Oleh sebab itu, akal sebagai bentuk dari tingkatan realitas tertinggi dari materi, dan nomena sebagai sesuatu yang bersifat immateri, bukanlah suatu hal yang mustahil untuk dipahami oleh subjek dan terjadi kesatuan secara eksistensial.

³³²Ali Ashgar Yazdi, *Sejarah Skeptisisme: Jatuh Bangun Paham Keraguan Kebenaran Pengetahuan*, hal. 232

³³³Mulla Sadra, *Manifestasi-Manifestasi Ilahi: Risalah Ketuhanan dan Hari Akhir Sebagai Perjalanan Pengetahuan Menuju Kesempurnaan*, hal. 38

³³⁴Murtadha Mutahahri, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra*, hal. 151

³³⁵Murtadha Mutahahri, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra*, hal. 156

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Kritik Terhadap Fenomenalisme Immanuel Kant Berdasarkan Filsafat Mulla Sadra

Pada pembahasan mengenai kritik terhadap fenomenalisme Immanuel Kant yang telah dijelaskan sebelumnya, dapat dipahami bahwa pandangan Kant tentang kemustahilan kesatuan antara subjek dan objek pengetahuan karena didasarkan atas pertimbangan pengetahuan subjek yang hanya bisa menangkap gambaran dari fenomena saja, sejauh fenomena tersebut menampilkan dirinya pada subjek, dapat diketahui pada beberapa hal, diantaranya:

a. Kritik Terhadap Argumen Falasi Kesatuan

1) Subjek dan Objek

Kant menganggap bahwa subjek dan objek adalah dua hal yang berbeda. Bagaimana tidak, pembenaran terhadap argumentasi Kant tersebut dapat dibenarkan ketika instrumen pengetahuan yang digunakan adalah indra yang dapat menyaksikan secara jelas. Hanya saja, keliru jika keputusan tersebut diambil tanpa pertimbangan logis, dan kembali memberikan upaya bagi subjek 'sejauh mana ia mampu menjangkau realitas' serta 'realitas apa saja yang dapat jangkau oleh subjek.

Apakah subjek berbeda dengan objek? Bagi Mulla Sadra, hal tersebut bukanlah demikian. Kesalahan Kant dalam memahami realitas adalah tatkala ia tidak mampu membedakan antara konsep dan realitas. Juga, realitas tidak hanya bisa dipahami sebagai sebuah keberadaan fenomena semata, yang mana subjek hanya dapat mengetahuinya dengan kehadiran fenomena semata yang dialami oleh intuisi indrawi. Oleh sebab itu, bagi Mulla Sadra, antara subjek dan objek keduanya sama-sama adalah wujud, sehingga tidak mungkin ada dua wujud, sebagaimana penjelasan mengenai penolakan terhadap adanya dua wujud.

Dengan demikian, ketika hanya ada dalam satu wujud, maka subjek dan objek adalah satu kesatuan.

2) Sintetik Analitik

Pengetahuan yang benar adalah pengetahuan yang memuat didalamnya antara sintetik dan analitik. Kant menyebut pengetahuan semacam ini sebagai pengetahuan yang harus diyakini oleh setiap orang, setelah dirinya berusaha untuk mengkritik serta meninjau kembali pernyataan yang dikemukakan oleh kalangan rasionalis dan empiris. Bagi Kant, pengetahuan yang bertumpuk pada rasio tidak bisa berdiri sendiri tanpa pengalaman, begitu juga dengan pengetahuan yang hanya didasarkan pada pengalaman semata. Keduanya harus memiliki kesesuaian, yang mana kesesuaian tersebut diperoleh sejauh representasi dari objek-objek yang beragam bagi subjek.

Akan tetapi, bagi Mulla Sadra pengetahuan tidak harus didasarkan pada pengamalaman semata, apalagi pengetahuan yang hanya mencakup realitas materi semata. Pengetahuan yang hakiki adalah pengetahuan tentang wujud sebagaimana dirinya wujud. Perihal, adanya putusan sintesis, Sadra dalam pembagian pengetahuannya yaitu pengetahuan perolehan (*al-‘ilm al-husūlī*) dan pengetahuan kehadiran (*al-‘ilm al-hudūrī*) telah menegaskan bahwa pengetahuan subjek harus memiliki kesesuaian dengan realitas, baik realitas konkret maupun abstrak.

Terkait hal tersebut, Kant sepertinya keliru dalam meletakkan subjek berada pada posisi yang rendah, dan subjek tidak memiliki intervensi lebih terhadap beragam objek pengetahuan. Hanya saja, Sadra menyelesaikannya dengan baik, seperti yang telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya.

3) Kemungkinan Representasi Objek

Kant memandang bahwa representasi yang dimungkin objek bagi subjek hanya berupa fenomena saja,

dan tidak lebih daripada itu. Hal ini dikarenakan pemahaman Kant yang bersifat materialistik, sehingga tidak memungkinkan bagi objek yang bersifat materi masuk ke dalam mental subjek yang mempersepsi.

Pada tahapan ini, Mulla Sadra justru menegaskan bahwa proses persepsi adalah proses pemurnian dari materi ke ranah konseptual. Proses ini dilakukan, karena akal manusia memiliki daya demikian. Sementara itu, gambaran yang ada dalam mental bukanlah gambaran sesuatu lain yang berbeda dengan objeknya di luar, akan tetapi gambaran tersebut adalah suatu bentuk aktual dari objek-objek yang beragam. Jadi, sangat mungkin untuk mengatakan bahwa kehadiran objek bagi subjek bukanlah sebuah kemustahilan secara eksistensial.

b. Kritik Terhadap Realitas Eksternal

1) Pengetahuan Fenomena

Kant sangat mengakui bahwa kemampuan subjek dalam memahami objek pengetahuan hanya pada fenomena sebuah objek. Oleh sebab itu, pengetahuan yang diperoleh selainnya (fenomena) dianggapnya sebagai bukan pada wilayah pengetahuan.

Terkait hal tersebut, Mulla Sadra menerima adanya pengetahuan ini. Sadra menyebut pengetahuan semacam ini sebagai pengetahuan yang bersifat aksidental. Oleh sebab itu, jika aksiden bergantung pada sesuatu yang menjadi tempat bergantung yaitu substansi, maka itu bukanlah pengetahuan yang hakiki.

2) Pengetahuan Nomena

Kant menolak serta meragukan bahwa mustahil bagi subjek dalam memahami suatu objek pada tingkatan nomena, karena baginya instrumen yang ada pada subjek serta kategori-kategori yang ada tidak dapat menjangkau keberadaan nomena.

Mulla Sadra justru memperjelas pengetahuan ini, dengan mengatakan bahwa jika fenomena itu bersifat sesuatu yang tampak pada indrawi, dan nomena itu di luar dari jangkauan indrawi, maka akal yang bukan bersifat materi, sudah tentu dapat memahami keberadaan nomena, yang dalam pandangan Kant hal tersebut adalah sebuah kemustahilan.

B. Saran

Adapun mengenai saran dalam penelitian ini lebih mengarah pada pendalaman literatur baik Immanuel Kant maupun Mulla Sadra, yang mana masih banyak yang belum dieksplor pemikiran orisinalitasnya, dan selengkapnya sebagai berikut:

1. Mulla Sadra

Kajian pemikiran terhadap pemikiran Mulla Sadra, sudah cukup banyak yang tersebar dalam berbagai diskursus. Akan tetapi, mengingat pandangan Mulla Sadra bukanlah sesuatu perkara mudah, terutama dalam penelitian ini tatkala peneliti melakukan proses penerjemahan. Peneliti berusaha memberikan penjelasan mengenai Mulla Sadra sedetail mungkin, meskipun masih banyak literatur Mulla Sadra yang belum digunakan serta literatur para tokoh lainnya yang menunjang penelitian.

2. Immanuel Kant

Dalam tradisi filsafat Barat, pemikiran Kant ini dianggap sebagai sebuah konsekuensi pandangan logis yang banyak mempengaruhi arah pemikiran filsafat Barat. Literatur yang membahas tentangnya pun tak luput dari berbagai kritik dan tanggapan. Begitu juga dalam penelitian ini, yang masih belum mengeksplor lebih jauh pandangan Kant dalam karya-karyanya yang lain serta mempertimbangkan pandangan ahli-ahli Kant atas pemikirannya.

3. Peneliti Selanjutnya

Bagi peneliti selanjutnya, untuk dapat menggali lebih mendalam terkait pemikiran keduanya yaitu Mulla Sadra dan Immanuel Kant, dengan tidak mencoba untuk menyudutkan salah-

satunya, melainkan sebagai sebuah tinjauan kritis. Terutama Immanuel Kant, yang mana terdapat penggunaan istilah berupa intuisi indrawi yang dipahami oleh Kant dari dua pembagian intuisi yaitu intuisi internal dan eksternal.

Disamping itu juga, bagi peneliti selanjutnya agar bisa menyelidiki secara filosofis yang berkaitan dengan fondasi Immanuel Kant yang bagi beberapa penafsir Kant, ia juga lebih mendasari gagasannya pada eksistensialisme. Sebab, Kant meskipun dipandang sangat menolak adanya kesatuan yang bersifat eksistensial antara subjek dan objek, akan tetapi ia juga telah banyak menitikberatkan pemikirannya pada eksistensialisme, kendatipun yang tampak darinya adalah sebuah landasan filosofis berupa fenomenalisme.

DAFTAR PUSTAKA

- Adhim, Fauzan. *Filsafat Islam: Sebuah Wacana Kefilsafatan Klasik Hingga Kontemporer*. Malang: Literasi Nusantara Abadi. 2018.
- Adian, Donny Gahril. *Menyoal Objektivisme Pengetahuan: Dari David Hume sampai Thomas Kuhns*. Jakarta: TERAJU. 2002.
- Akhadiah, Sabarti. *Filsafat Ilmu Lanjutan*. Jakarta: KENCANA. 2015.
- Al-‘Abidi, Sayyid Falah. Dkk. *Buku Saku Logika: Sebuah Daras Ringkas*, Diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan. Jakarta: Sadra Press. 2018.
- Al-Fakhuri, Hanna dan Khalil Al-Jurr, *Riwayat Filsafat Arab Jilid 1*, Diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan. Jakarta: Sadra Press. 2014.
- Al-Muta’allihin al-Syīrazi, Shadr. *Al-Hikmah Al-Muta’āliyah fī Al-Asfār al-Arba’ah al-‘Aqliyah*. Qum: Dāru Ihya’ al-Turāts. 1981. Jilid 3.
- , *Al-Hikmah Al-Muta’āliyah fī Al-Asfār Al-Arb’ah*. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāts al-‘Arabī. Jilid 3. 2002.
- , *Risālah Ittihād al-Āqil wa al-Ma’qūl*. Tehran: Hikmah. 1735 H.
- , *Majmūah al-Rasāil al-Falsafī*. Tehran: Hikmah. 1735 H.
- , *Manifestasi-Manifestasi Ilahi: Risalah Ketuhanan dan Hari Akhir Sebagai Perjalanan Pengetahuan Menuju Kesempurnaan*. Diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan. Jakarta: Sadra Press. 2011.
- Al-Mandary, Mustamin. *Menuju Kesempurnaan: Pengantar Pemikiran Mulla Sadra*. Polman: Rumah Ilmu. 2018.
- Al-Rifai, Abdul Jabar. *Mabādi al-Falāsifah*. Beirut: Dār al-Hādi, Jilid 1. 2001.
- Al-Walid, Kholid. *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*. Jakarta: Sadra Press. 2012.
- , *Tasawuf Mulla Sadra: Konsep Ittihād al-Āqil wa al-Ma’qūl dalam Epistemologi Filsafat Islam dan Makrifat Ilahiyah*. Bandung: Muthahari Press. 2010.
- Ameriks, Karl. *Kant’s Theory of Mind: An Analysis of The Paralogism of Pure Reason*. United States: Oxford University Press. 2000.
- Anas, Muhammad. *Rekonstruksi Epistemologi Ilmu Pengetahuan*. Malang: Universitas Barawijaya Press. 2018.
- Ashgar Yazdi, Ali. *Sejarah Skeptisisme: Jatuh Bangun Paham Keraguan Kebenaran Pengetahuan*, Diterjemahkan oleh Ali Zaenal Abidin. Jakarta: Sadra Press. 2016.

- At-Thūsī, Al-Khawajah Nasr Al-Dīn. *Talkhīs Al-Muhasshil Li At-Thūsī*. Beirut: Dār Al-Adhwāa. 1985.
- Bagir, Haidar. *Buku Saku Filsafat Islam*. Bandung: Mizan. 2006.
- Bagir, Zainal Abidin. *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*. Bandung: Mizan. 2005.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 2002.
- Basa'ad, Tazkiyah. *Studi Dasar Filsafat*. Yogyakarta: Deepublish. 2018.
- Bertens, K. *Sejarah Filsafat Yunani*. Yogyakarta: KANISIUS. 2011.
- . *Filsuf-Filsuf Besar Tentang Manusia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 2017.
- . *Ringkasan Sejarah Filsafat*. Yogyakarta: KANISIUS. 2011.
- Burhanudin, Nunu. *Filsafat Ilmu*. Jakarta: KENCANA. 2018.
- Fajriudin. *Historiografi Islam: Konsepsi dan Asas Epistemologi Ilmu Sejarah dalam Islam*. Jakarta: KENCANA. 2018.
- Gallagher, Kenneth T. *Epistemologi Filsafat Pengetahuan*, Diterjemahkan oleh P. Hardono Hadi. Yogyakarta: KANISIUS. 2005.
- Gharawiyān, Mohsen. *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam: Penjelasan untuk Mendekati Analisis Teori Filsafat Islam*. Diterjemahkan oleh Muhammad Nur Djabir. Jakarta: Sadra Press. 2012.
- Hadi, Protasius Hardono. *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: KANISIUS. 2005.
- Hadiwijono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*. Yogyakarta: KANISIUS. 2011.
- . *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*. Yogyakarta: KANISIUS. 2010.
- Hardiman. F. Budi. *Filsafat Modern: Dari Machiavellin Sampai Nietzsche*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 2007.
- . *Melampaui Positivistik dan Modernitas*. Yogyakarta: KANISIUS. 2012.
- . *Pemikiran-Pemikiran yang Membentuk Dunia Moder: Dari Machiavelli Sampai Nietzsche*. Jakarta: Erlangga. 2011.
- Herho, Sandy Hardian Susanto. *Critique of Pure Reason: Sebuah Pengantar*. Bandung: PSIK-ITB. 2016.
- Hossein Nasr, Seyyed. *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Mizan. Bandung: Mizan. 2003.

- Iqbal, Muhammad. *Ibn Ruysd dan Averroisme: Pemberontakan Terhadap Agama*. Bandung: Cita Pustaka Media Perintis. 2010.
- Izutsu, Toshihiko. *Struktur Metafisika Sabzawari*, Diterjemahkan oleh O. Komarudin. Bandung: Pustaka. 2003.
- Jabār al-Rifāi, Abdul. *Mabādi Al-Falāsifah*. Beirut: Dārul Hādī. 2001.
- Jumadi. *Perkembangan Filsafat Abad Modern*. Yogyakarta: Himmawan Putranta. 2017.
- Kant, Immanuel. *The Critique of Pure Reason*. United Kingdom: Cambridge University Press. 2000.
- . *The Critique of Pure Reason: Kritik Atas Akal Budi Murni*. Diterjemahkan oleh Supriyanto Abdullah. Yogyakarta: Indoliterasi. 2017.
- . *Prolegomena to Any Future Methaphysics*, Translated by Gary Hatfield. New York: Cambridge University Press. 2004.
- Kartanegara, Mulyadi. *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*. Bandung: Mizan. 2005.
- Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat*, Diterjemahkan oleh Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya. 2004.
- Keraf, A. Sony dkk. *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis*. Yogyakarta: KANISIUS. 2010.
- Kriyantono, Rachmat. *Teori-Teori Public Relation Perspektif Barat dan Lokal: Aplikasi Penelitian dan Praktek*. Jakarta: KENCANA. 2014.
- Labib, Muhsin. *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbah Yazdi: Filsuf Iran Kontemporer*. Jakarta: Sadra Press. 2011.
- Lane, Tony. *Runtut Pijar: Sejarah Pemikiran Kristgiani*, Diterjemahkan oleh Conny Item-Corputy. Jakarta: Gunung Mulia. 2007.
- Latif, Mukhtar. *Orientasi ke Arah Pemahaman Filsafat Ilmu*. Jakarta: KENCANA. 2016.
- Leahy, Louis, *Jika Sains Mencari Makna*. Yogyakarta: KANISIUS. 2006.
- Lechte, John. *50 Filsuf Kontemporer*. Yogyakarta: KANISIUS. 2007.
- Lubis, Akhyar. *Epistemologi Fundasional: Isu-Isu Teori Pengetahuan, Filsafat Ilmu Pengetahuan, dan Metodologi*. Bogor: Akademia. 2009.
- M, Afrizal. *Ibn Rusyd: Tujuan Perdebatan Utama dalam Teologi Islam*. Jakarta: Erlangga. 2009.
- Magee, Bryan. *The Story of Philosophy*, Diterjemahkan oleh Marcus Widodo dan Hardono Hadi. Yogyakarta: KANISIUS. 2012.

- Mansur Tamam, Abbas. *Islamic World View: Paradigma Intelektual Muslim*. Jakarta: Spirit Media. 2017.
- Maran, Rafael Raga. *Pengantar Logika*. Jakarta: Grasindo. 2007.
- Moser, Paul K. *A Priori Knowledge*. United State: Oxford University Press. 1987.
- Muhammad Thabathabai, Sayyid. *Nihāyah al-Hikmah*. Qum:Muassasah al-Nasyr al-Islamī. 1428 H.
- Muthahari, Murtadha. *Syarh al-Manzhūmah*. Beirut Muassasah Ummul Qurā. 2009.
- Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Sadra*, Diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Mizan. Bandung: Mizan. 2002.
- Teori Pengetahuan: Catatan Kritis atas Berbagai Isu Epistemologis*. Diterjemahkan oleh Muhammad Jawad Bafaqih. Jakarta: Sadra Press. 2019.
- Najati, Muhammad 'Utsman. *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, Diterjemahkan oleh Gazi Saloom. Bandung: Pustaka Hidayah. 2002.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Al-Hikmah Al-Muta'alliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*. Diterjemahkan oleh Mustamin Al Mandary. Jakarta: Sadra Press. 2017.
- Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam: Buku Kedua*. Diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Mizan. Bandung: Mizan. 2003.
- Nur, Syaifan. *Filsafat Wujud Mulla Sadra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2002.
- Osborne, Richard. *Filsafat untuk Pemula*. Yogyakarta: KANISIUS. 2008.
- Poedjosoedarmo, Soepomo. *Filsafat Bahasa*. Surakarta: Muhammadiyah University Press. 2001.
- Pringgodigdo, A.G. *Ensiklopedi Umum*. Yogyakarta: KANISIUS. 2012.
- Purwanto, Agus. *Nalar Ayat-Ayat Semesta: Menjadikan Al-Qur'an sebagai Basis Konstruksi Ilmu Pengetahuan*. Bandung: Mizan. 2015.
- Qomar, Muljamil. *Epistemologi Pendidikan Islam: Dari Metode Rasional Hingga Metode Kritis*. Jakarta: Erlangga. 2007.
- Raco, J.R. *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis dan Keunggulannya*. Jakarta: PT Grasindo. 2010.
- Rahman, Fazlur. *Filsafat Sadra*, Diterjemahkan oleh Munir A. Muin. Bandung: Pustaka. 2000.
- Rakhmat, Ioanes. *Sokrates dalam Tetralogi Plato: Sebuah Pengantar dan Terjemahan Teks*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 2009.

- Rand, Ayn. *Pengantar Epistemologi Objektif*. Diterjemahkan oleh Cuk Ananta Wijaya. Yogyakarta: Bentang Budaya. 2003.
- Russell, Bertrand. *Sejarah Filsafat Barat: Kaitannya dengan Kondisi Sosio-Politik dari Zaman Kuno hingga Sekarang*, Diterjemahkan oleh Sigit Jatmikor. Dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2004.
- Sabri, Muhammad. *Mengurai Kesenyapan Bahasa Mistik: Dari Filsafat Analitik ke Epistemologi Hudhuri*. Jakarta: KENCANA. 2017.
- Shah, Idries. *Mahkota Sufi: Menembus Dunia Ekstra Dimensi*. Diterjemahkan oleh M. Hidayatullah dan Roudlon. Surabaya: Risalah Gusti. 2000.
- Shodiq, Akhmad. *Epistemologi Islam: Argumen Al-Ghazali atas Superioritas Ilmu Ma'rifat*. Depok: KENCANA. 2017.
- Sina, Ibn. *Al-Isyārāt wa Al-Tanbihāt*. Qum: Al-Insyirāt Tabligāt Islami Hauzah Ilmiah. 1381 H.
- Snijders, Adelbert. *Manusia dan Kebenaran: Sebuah Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: KANISIUS. 2010.
- Soleh, A. Khudori. *Wacana Baru Filsafat Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2004.
- Solikhin, Muhammad. *Filsafat dan Metafisika dalam Islam: Sebuah Penyelajahan Nalar, Pengalaman Mistik, dan Perjalanan Aliran Manunggaling Kawula-Gusti*. Yogyakarta: NARASI. 2008.
- Stratherm, Paul. *90 Menit Bersama Kant*. Diterjemahkan oleh Frans Kowa. Jakarta: Erlangga. 2001.
- Sudarminta, J. *Epistemologi Dasar*. Yogyakarta: KANISIUS. 2010.
- Sudjatmoko. *Seri Tokoh Hebat Dunia: 7 Tokoh Filsafat Dunia*. Sukoharjo: Penembahan Senopati. 2015.
- Suryana. *Metodologi Penelitian: Model Praktis Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*. Bandung: UPI. 2010.
- Suseno, Franz Magnis. *13 Tokoh Etika: Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19*. Yogyakarta: KANISIUS. 2007.
- Taqi Misbah Yazdi, Muhammad. *Buku Dasar Filsafat Islam Orientasi ke Filsafat Islam Kontemporer*. Diterjemahkan oleh Musa Kazhim. Jakarta: Sadra Press. 2010.
- , *Manhāj Al-Jadīd*. Beirut: Dār al-Ta'ārif Li al-Matbū'āt, Jilid. 1. 2007.
- Thabātāi, 'Allamah Muhammad Husein. *Nihāyah Al-Hikmah*. Qom: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī. Jilid 2. 1428 H.

- Tjahjadi, Simon Petrus L. *Petualangan Intelektual*. Yogyakarta: KANISIUS. 2008.
- Turnbull, Neil. *Bengkel Ilmu Filsafat*, Diterjemahkan oleh Alfatih Geusan Pananjung A. Jakarta: Erlangga. 2010.
- Want, Christopher dan Andrzej Klimowski. *Introducing Kant*. United Kingdom: Icon Books. 1999.
- Watloly, Aholiab. *Tanggung Jawab Pengetahuan: Mempertimbangkan Epistemologi Secara Kultural*. Yogyakarta: Tanggung Jawab Pengetahuan. 2001.
- Wibowo, I. dkk. *Sesudah Filsafat: Esai-Esai untuk Franz Magnis-Suseno*. Yogyakarta: KANISIUS. 2010.
- Woodhouse, Mark B. *Berfilsafat: Sebuah Langkah Awal*. Diterjemahkan oleh Ahmad Norma Permata, dkk. Yogyakarta: KANISIUS. 2011.
- Yazdi, Mehdi Hairi. *Menghadirkan Cahaya Tuhan: Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam*. Bandung: Mizan. 2003.
- Yuana, Kumara Ari. *The Greatest Philosophers: 100 Tokoh Filsuf Barat dari Abad 6 SM – Abad 21 yang Menginspirasi Dunia Bisnis*. Yogyakarta: Andi. 2010.