

ISMAIL FAHMI ARRAUF NASUTION



FILSAFAT

ILMU PENGETAHUAN

Editor:
Miswari

UNIMAL PRESS

ISMAIL FAHMI ARRAUF NASUTION



FILSAFAT

ILMU PENGETAHUAN

Editor:
Miswari

UNIMAL **PRESS**

FILSAFAT
ILMU PENGETAHUAN
Perspektif Pemikiran Epistemologi Thabâthabâ'i



universitas
MALIKUSSALEH

ISMAIL FAHMI ARRAUF NASUTION

**FILSAFAT
ILMU PENGETAHUAN**
Perspektif Pemikiran Epistemologi Thabâthabâ'i

Editor:
Miswari

UNIMAL PRESS

Judul: **FILSAFAT ILMU PENGETAHUAN, Perspektif Pemikiran Epistemologi Thabâthabâ'i**

xii + 94 hal., 15 cm x 23 cm

Cetakan Pertama: Agustus, 2018

Hak Cipta © dilindungi Undang-undang. *All Rights Reserved*

Penulis:

ISMAIL FAHMI ARRAUF NASUTION

Editor:

MISWARI

Perancang Sampul dan Penata Letak:

Eriyanto

Pracetak dan Produksi:

Unimal Press

Penerbit:

UNIMAL PRESS

ISBN 978-602-464-052-1



Unimal Press

Jl. Sulawesi No.1-2

Kampus Bukit Indah Lhokseumawe 24351

PO.Box. 141. Telp. 0645-41373. Fax. 0645-44450

Laman: www.unimal.ac.id/unimalpress.

Email: unimalpress@gmail.com

ISBN: 978-602-464-052-1

Dilarang keras memfotocopy atau memperbanyak sebahagian atau seluruh buku ini tanpa seizin tertulis dari Penerbit

Pedoman Transliterasi (Arab – Latin)

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	-	Tidak Dilambangkan
ب	Ba'	B	Be
ت	Ta'	T	Te
ث	Sa'	TH	Te dan Ha
ج	Jim	J	Je
ح	Ha'	Ḥ	Ha (dengan titik dibawahnya)
خ	Ka'	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	DH	Zet dan Ha
ر	Ra'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	SH	Es dan Ha
ص	Sad	Ş	Es (dengan titik di bawahnya)
ض	Dad	Ḍ	D (dengan titik di bawahnya)
ط	Ta'	Ṭ	Te (dengan titik di bawahnya)
ظ	Za	Ẓ	Zet (dengan titik di bawahnya)
ع	'Ain	‘	Koma terbalik di atas nya
غ	Gain	GH	Ge dan Ha
ف	Fa'	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em

ن	Nun	N	En
و	Wawu	W	We
ه/ح	Ha'	H	Ha
ء	Hamzah	'-	Apostrof
ي	Ya'	Y	Ye

Pengantar Editor

Bayangkan bagaimana bila sebuah narasi yang galat mendominasi dan menentukan arah dunia? Demikianlah sebenarnya yang sedang terjadi di bumi ini. Ide, pemikiran dan narasi Barat menguasai, menghegemoni dan memaksakan dunia ke arah yang mereka inginkan. Barat memaksakan prinsip dan sistem ajarannya berlaku di seluruh dunia. Bila ada bagian dari pemikiran mereka yang tidak diikuti, maka sebuah negara akan diabrak-abrik mulai dari cara paling halus seperti konflik SARA hingga paling kasar seperti invasi militer. Semua doktrin pemikiran, ajaran dan cara pandang dunia Barat tidak jauh dari hasil pandangan filsafat mereka yang ternyata penuh kegalatan.

Filsafat Barat Modern hanya memperdebatkan antara prinsipalitas rasio dan prinsipalitas indra. Sebenarnya dua hal ini tidak terlalu penting dalam filsafat. Perdebatan antara Empirisme dan Rasionalisme dalam periode filsafat Barat Modern menunjukkan bahwa perdebatan filsafat Barat hanya urusan epistemologi. Dan sebenarnya ini buka inti filsafat. Baru di tangan Nietzsche perbahasan filsafat mulai mencapai intinya. Tetapi sayangnya dia tidak punya perangkat epistemologis memadai untuk menyampaikan pesan filsafatnya. Namun setidaknya dia berhasil menunjukkan kekeliruan-kekeliruan filsafat Barat Modern yang sebelumnya telah dikultuskan masyarakat ilmiah.

Melalui Nietzsche, filsafat Barat Modern digugat. Tetapi hasilnya sangat buruk. Postmodernisme lahir sebagai antitesis bagi filsafat Barat Modern. Postmodernisme, terlepas masyarakat Barat dan pengangumnya tidak menyadari, sebenarnya menawarkan sistem pengetahuan yang amat buruk dan juga berbahaya. Sebenarnya secara menyeluruh, Postmodernisme adalah reinkarnasi bagi sofisme, sebuah aliran pengetahuan yang mengarah pada skeptisme. Dia antara kaum Postmodernisme, mungkin hanya Heidegger yang paling berhasil menawarkan sebuah pembahasan filsafat yang dapat dipertimbangkan. Namun dia mengalami masalah yang sama yakni kemiskinan sistem epistemologi.

Meskipun filsafat Heidegger dapat dikatakan yang paling unggul, namun ketika dikomparasikan dengan filsafat Islam, maka menjadi tampak orientasi filsafat Heidegger hanyalah sebuah kajian antropologi transendental, sebuah subjek filsafat yang tidak menjadi inti kajian filsafat dalam filsafat Islam. Semua problem filsafat Barat, baik Filsafat Modern, termasuk filsafat Immanuel Kant sekalipun, apalagi Postmodern, tidak berhasil menuntaskan problem epistemologi. Filsafat Barat gagal mendudukkan posisi intelligible. Dan ini sudah tuntas dalam filsafat Islam melalui filsafat Hikmah Al-Muta'alliyah Mulla Sadra.

Mulla Sadra adalah filsuf yang telah berhasil menciptakan sebuah sistem yang menjangkau inti filsafat dan mengemukakannya melalui

argumentasi epistemologis yang tak terbantahkan. Mulla Sadra mengusun sistem epistemologi yang menghilangkan ambiguitas sistem intelesi dengan teori intelligable (*ma'qulat*) yang jelas dan sistematis. Dalam sistem epistemologi yang dia bangun, *ma'qulat* terdiri dari *ma'qulat awwal* dan *ma'qulat tsani*. *Ma'qulat awwal* merupakan sebuah konsep sederhana hasil abstraksi ekstensi. *Ma'qulat tsani* terbagi menjadi *mantiqi* dan *falsafi*. *Ma'qulat tsani mantiqi* adalah konsep-konsep yang hanya eksis di dalam pikiran namun tidak memiliki rujukan para realitas eksternal, seperti konsep 'universal', 'partikular' dan sejenisnya. Sementara itu *ma'qulat tsani falsafi* adalah konsep pikiran yang dapat diacu pada realitas eksternal, misalnya konsep 'bulat' dapat diacu pada bola, konsep 'segi tiga' dapat diacu pada 'piramida' dan sebagainya.

Konsep-konsep inilah yang absen pada filsafat Barat. Seandainya Immanuel Kant memahami konsep ini, tentu dia tidak harus berbelit-belit dalam menyusun konsep epistemologi. Tidak hanya itu, sistem epistemologi yang dibangun Mulla Sadra semuanya konsisten dan mampu menjelaskan sistem ontologi yang dia bangun.

Mulla Sadra mensintesa dan melakukan studi kritis terhadap seluruh gagasan filsafat yang telah ada sebelumnya. Dia juga berhasil mengharmoniskan tasawuf falsafi dan teologi. Sintesa luar biasa ini disebut dengan aliran filsafat Hikmah Muta'alliyah. Adapun inti dari gagasan filsafat ini adalah teori gradasi wujud, yakni satu wujud yang semenarnya memenuhi realitas namun bergradasi.

Setelah filsafat tersempurnakan di dunia Islam melalui Mulla Sadra, Barat baru mulai mendiskusikannya. Itupun menghasilkan kekeliruan sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Dan kekeliruan-kekeliruan itulah yang dipaksakan kepada umat manusia di seluruh dunia. Sebab itulah tentunya sikap yang paling bijak adalah melirik filsafat Islam karena di sana terdapat jawaban memuaskan atas seluruh pertanyaan umat manusia mulai dari logika, epistemologi, ontologi, aksiologi hingga eskatologi.

Filsafat Mulla Sadra dijaga dan diajarkan dengan baik oleh kaum intelektual Persia dan sekitarnya. Mereka menjadikan ajaran tersebut sebagai warisan sangat berharga dan berdaya guna. Mereka tidak hanya mengkaji dan mempelajari pemikiran Hikmah Muta'alliyah tetapi juga terus menerus mengulas dan memberika komentar terhadap gagasan tersebut. Uniknya, pemikiran Mulla Sadra dapat ditinjau dari berbagai pendekatan. Mulla Hadi Sabzawari meringkas pokok-pokok penting ajaran Mulla Sadra dan menyajikannya dengan bahasa puitis dan indah dalam *Syarah Manzumah*.

Muhammad Baqir Sadr mendayagunakan filsafat Mulla Sadra untuk mengkritik kesalahan-kesalahan filsafat Barat. Sementara itu, Imam Khomani mendekati Mulla Sadra dari aspek esoterik. Di tangan Imam Khomani, ajaran Mulla Sadra menjadi tampak sangat sufistik, bahkan menjadi sulit dibedakan dengan ajaran Ibn 'Arabi atau Sayyid Haidar Amuli. Sementara itu, Allama Sayyid Hussain Thabattaba'i berfokus pada pengkajian pemikiran Mulla Sadra pada aspek formal-logis sehingga di tangan Thabattaba'i, filsafat Mulla Sadra terkesan bercorak Peripatetik

seperti ajaran Al-Farabi dan Ibn Sina. Thabattaba'i mengulas secara detail dan sistematis filsafat Mulla Sadra dengan pendekatan yang lebih mudah dipahami di antaranya dalam *Bidayatul Hikmah* dan *Nihayatul Hikmah*.

Thabattaba'i yang dengan konsisten mengikuti filsafat Mulla Sadra mengatakan, objek yang ditangkap dari realitas eksternal sebenarnya adalah kehadiran jiwa pada tingkatan tertentu. Sebenarnya yang dimaksud dengan objek adalah aktualitas jiwa kita sendiri. Bentuk-bentuk nonmateri hanyalah fasilitas persiapan bagi pengetahuan yang merupakan kehadiran jiwa yang juga nonmateri. Sehingga pengetahuan sebenarnya adalah kesatuan antara subjek dan objek dalam bentuk gradasi eksistensi.

Karena pengetahuan adalah kehadiran diri, maka mustahil pengetahuan itu menghadirkan keraguan. Pengetahuan dengan demikian adalah konsistensi antara keyakinan dengan kenyataan karena keduanya adalah satu kesatuan wujud. Sebab itulah menurut Thabattaba'i, pengetahuan yang benar tentulah akan menghantarkan pada keyakinan sejati tentang Realitas Mutlak. Itulah orientasi sejati dari filsafat.

Melalui kajian atas pemikiran epistemologi Thabattaba'i, Dr. Ismail Fahmi Arrauf Nasution menunjukkan bagaimana konsep pengetahuan yang disusun pengikut Mulla Sadra ini begitu akurat dan sangat terpercaya. Menggunakan bekal epistemology Neo-Sadrian sangat penting di masa sekarang ini untuk dapat menunjukkan kegalatan epistemology yang dipaksakan Barat sehingga kita tidak terjatuh dalam sesat pikir dan sesat paham.

Tanah Jambo Aye, Aceh Utara,
14 Agustus 2018

Editor,
Miswari

Daftar Isi

Pengantar Editor.....	vii
Daftar Isi	xi
BAB I	
PENGANTAR: SUMBER-SUMBER PENGETAHUAN.....	1
• Indra.....	1
• Akal.....	2
• Intuisi.....	5
BAB II	
METODE PENGETAHUAN.....	9
BAB III	
PENGETAHUAN REPRESENTASI.....	13
• Universal dan Partikular	15
• Proses Perolehan Pengetahuan Representasional	20
• Tasawwur dan Tashdîq (Konsepsi dan Konfirmasi)	21
• Badîhî dan Nazharî.....	25
• Haqîqî dan l'tibârî.....	28
BAB IV	
PENGETAHUAN PRESENTASIONAL	35
• Teori Kesatuan Subjek dan Objek Pengetahuan	38
• Eksistensi Mental	44
• Emanasi	54
• Alam Mitsal	59
• Tentang Pengetahuan Tuhan	64
• Validitas Pengetahuan	69
BAB V.....	73
MELURUSKAN BERBAGAI KESESATAN TEORI	
PENGETAHUAN.....	73
BAB VI	
PENUTUP: CATATAN SISTEM EPISTEMOLOGI	
THABÂTHABÂI.....	85
DAFTAR PUSTAKA	89
RIWAYAT PENULIS.....	93

BAB I

PENGANTAR: SUMBER-SUMBER PENGETAHUAN

Dengan memahami berbagai macam sumber pengetahuan akan diketahui dengan apa Thabâthabâi memperoleh pengetahuan, dan metode-metode apa saja yang dipakainya sehingga pengetahuan itu dipandang valid sebagai pengetahuan dan benar-benar sampai kepada orang yang berhasrat mencarinya.

Yang dimaksud dengan sumber pengetahuan adalah alat atau sesuatu dari mana manusia bisa mendapatkan informasi tentang objek ilmu yang berbeda-beda sifat dasar atau tabiatnya. Seperti diketahui bahwa filsafat ilmu Barat memandang ilmu (sains) hanya terbatas pada bidang empiris atau fisik. Berbeda dengan epistemologi Islam yang memandang bahwa manusia tidak hanya dapat mengetahui hal-hal yang fisik, tetapi juga yang metafisik. Perbedaan cara pandang (Barat dan Islam) dalam meneliti objek pengetahuan tersebut tentu saja melahirkan konsekuensi pada perbedaan ragam sumber ataupun sistem epistemologi yang digunakan.

Thabâthabâi mengakui ada banyak sumber atau alat yang digunakan untuk menguak segala jenis objek ilmu, baik yang bersifat fisik maupun non-fisik. Sedikitnya alat tersebut ada enam macam, diantaranya: *al-Mahsusat* (aksioma yang didapat berdasarkan bantuan indera), *al-Mutawatirat* (aksioma yang didapat berdasarkan pandangan mayoritas), *at-Tajribiyat* (aksioma yang didapat berdasarkan bantuan eksperimen), *al-Fitriyat*, *al-Wujdaniyat* (pengetahuan yang diperoleh melalui intuisi atau hati), *al-Awwaliyat* (aksioma yang diperoleh akal tanpa bantuan sesuatu yang eksternal) sebagaimana yang telah dijelaskan dalam ilmu mantiq.

Berikut ini penulis hanya akan menjabarkan ketiga alat atau sumber yang digunakan untuk memperoleh ilmu tersebut, yakni indra, akal dan intuisi.

• Indra

Di antara potensi-potensi yang dimiliki manusia untuk memperoleh pengetahuan adalah indera. Seandainya manusia kehilangan semua indera itu, maka ia akan kehilangan semua bentuk epistemologi. Indera digunakan untuk berhubungan dengan dunia

fisik atau lingkungan di sekitar kita. Indera ada bermacam-macam; yang paling pokok ada lima (panca indera), yakni indera penglihatan (mata) yang memungkinkan kita mengetahui warna, bentuk, dan ukuran suatu benda; indera pendengaran (telinga) yang membuat kita membedakan macam-macam suara; indera penciuman (hidung) untuk membedakan bermacam bau-bauan; indera perasa (lidah) yang membuat kita bisa membedakan makanan enak dan tidak enak; dan indera peraba (kulit) yang memungkinkan kita mengetahui suhu lingkungan dan kontur suatu benda.

Tidak diragukan bahwa Thabâthabâi adalah termasuk filosof yang menjadikan indera (*al-mahsusat*) sebagai salah satu sumber pengetahuannya. Tetapi menurutnya mengandalkan pengetahuan semata-mata kepada indera jelas tidak mencukupi. Dalam banyak kasus, penangkapan indera seringkali tidak sesuai dengan yang sebenarnya. Misalnya pensil yang dimasukkan ke dalam air terlihat bengkok, padahal sebelumnya lurus. Benda yang jauh terlihat lebih kecil, padahal ukuran sebenarnya lebih besar. Bunyi yang terlalu lemah atau terlalu keras tidak bisa kita dengar. Belum lagi kalau alat indera kita bermasalah, sedang sakit atau sudah rusak, maka kian sulitlah kita mengandalkan indera untuk mendapatkan pengetahuan yang benar.

Dengan demikian jelaslah bahwa indera-indera manusia mampu menggali beragam informasi dari benda-benda fisik yang diamatinya dengan cara yang sangat unik dan canggih. Meskipun begitu, patut disadari bahwa indera-indera ini mempunyai banyak kelemahan sehingga membuat informasi mereka kadang atau sering tidak dapat dipercaya.

Mustahil seseorang dapat menjelaskan kepada seorang yang tuli sejak lahir tentang suara, musik ataupun lagu. Begitu juga dengan seseorang yang kehilangan indera yang lainnya. Misalnya mata, ia sering membuat banyak kekeliruan dalam pengamatannya. Bintang yang sebenarnya amat besar, tampak menjadi sangat kecil. Keterbatasan indera penglihatan yang paling nyata adalah bahwa ia tidak mampu mencerap entitas-entitas non-fisik. Dengan demikian kita sesungguhnya membutuhkan alat lain untuk mengamati objek-objek non-fisik.

• Akal

Akal yang diakui sebagai sumber ilmu yang kedua memainkan peran yang sangat fundamental dan esensial dalam melengkapi segala kekurangan yang dimiliki indera. Menurut Thabâthabâi akal

merupakan kecakapan jiwa yang khas dimiliki manusia dan tidak ada pada hewan.

Sedemikian pentingnya peran akal sebagai alat untuk memperoleh pengetahuan hingga Thabâthabâi mengandalkan dua cara yang menurutnya efisien membuktikan kebenaran, yaitu *burhan*, dan *jadal*. *Burhan* berarti membuktikan adanya kebenaran berdasarkan premis-premis yang secara universal harus diterima akal sehat, sedangkan *jadal* mengacu pada pemikiran dialektika.

Akal diakui mampu mengkomunikasikan pikiran, perasaan, gagasan, dan lain-lain, kepada sesama manusia melalui simbol-simbol yang mereka ciptakan, yang kita sebut bahasa, padahal semuanya bersifat nonfisik. Akal mampu memahami substansi-substansi dan juga esensi-esensi yang bersifat nonfisik. Dengan demikian akal dapat digunakan sebagai alat yang efektif untuk menangkap objek-objek yang tidak mungkin bisa ditangkap oleh alat-alat indera lahiriah. Dengan akal ini, manusia juga mampu memahami konsep-konsep abstrak, baik yang abstrak dari benda-benda fisik, seperti matematik, maupun yang diabstrak dari yang telah abstrak, yakni konsep-konsep metafisik. Dengan demikian kita dapat memahami betapa akal manusia memiliki kemampuan yang luar biasa sebagai sumber ilmu, dan karena itu tidak bisa begitu saja ditinggalkan oleh siapapun kecuali akan menimbulkan distorsi dan problem yang besar.

Masalahnya sekarang apakah akal sudah cukup untuk kita jadikan sebagai sumber ilmu sehingga tidak membutuhkan alat lain karena keistimewaannya? Akal memang memiliki kecakapan yang luar biasa, baik untuk menangkap objek-objek fisik maupun nonfisik, tetapi ternyata ia juga memiliki keterbatasan-keterbatasan yang fundamental. Mengomentari kelebihan dan kekurangan akal, Ibn Khaldun mengatakan, "sebagai timbangan emas dan perak, akal adalah sempurna; tapi masalahnya bisakah timbangan emas dipakai untuk menimbang gunung"?

Dengan demikian, akal betapapun memiliki potensi yang luar biasa, tetap saja, menurut para pemikir Muslim, memiliki kekurangan-kekurangan yang fundamental karena masih banyak hal besar yang berada di luar jangkauan akal. Akal menjadi alat analisis dan sumber ilmu hanya pada sektor tertentu, tetapi buta pada sektor yang lainnya.

Thabâthabâi dalam menjelaskan tentang tingkatan-tingkatan akal mengadopsi filosof-filosof Muslim sebelumnya seperti Al-

Farabi dan Ibnu Sina. Tingkatan-tingkatan akal menurutnya dapat dibagi menjadi empat tahap, diantaranya :

1. Akal Hayulani

Akal *Hayulani* adalah akal potensial. Ia berupa kesiapan jiwa untuk mempersepsi obyek-obyek rasional. Persisnya, ia merupakan kesiapan gambar-gambar khayalan untuk menjadi gambar-gambar rasional. Akal aktiflah yang mengubah gambar-gambar khayalan rasional, sedangkan akal hayulani yang menerima obyek rasional tersebut.

2. Akal bi al-Malakah

Ketika obyek rasional muncul pada akal hayulani secara aktual, lantaran manusia memikirkannya kapan saja, maka sesungguhnya akal pada saat itu disebut akal *bilmalakah*. Dialah kesempurnaan akal hayulani, tingkatan utama dari kesempurnaan dan perantara dari potensi murni menjadi aksi murni.

3. Akal bi al-Fi'li

Sesungguhnya obyek rasional tidak berubah dari potensi menjadi aksi, kecuali dengan adanya pengaruh dari penggerak yang mengubahnya dari potensi menjadi aksi. Adapun penggeraknya adalah Akal Aktif. Akal aktif itu ada secara aktual, baik ketika kita memikirkannya maupun ketika tidak memikirkannya. Pengaruh akal aktif terhadap akal hayulani adalah seperti pengaruh matahari terhadap penglihatan. Mata tidak akan dapat melihat berbagai warna, kecuali jika cahaya matahari mentransformasikannya dari potensi menjadi aksi. Demikian pula, akal hayulani tidak memikirkan gambar-gambar selain yang bersifat rasional karena pengaruh cahaya akal aktif. Jadi akal aktif memiliki dua wujud, pertama, wujud yang berbeda dengan substansinya. Kedua, wujud yang tidak berbeda karena ia merupakan penggerak bagi obyek rasional dari potensi menjadi aksi di dalam akal hayulani.

4. Akal Mustafad

Ketika akal mencapai kesempurnaannya yang terakhir, ia tidak hanya memikirkan obyek rasional tetapi memikirkan esensi dirinya juga, dan selalu berhubungan dengan akal aktif. Tingkat persepsi semacam ini adalah tingkatan akal *mustafad*. Dialah kesempurnaan, keutuhan, dan akal yang kekuatannya bertumpu pada akal *hayulani*. Sedangkan yang mengubah potensi yang ada di dalamnya secara

aktual adalah akal aktif. Ringkasnya, akal *mustafad* adalah tingkatan kesempurnaan manusia yang tertinggi.

Ketika akal manusia telah mencapai tingkat capaian (*mustafad*) dan bersifat sepenuhnya formal (berasal dari kata *forma*), terbukalah peluang untuk berhubungan - secara teknis disebut sebagai kontak (*ittishal*) - dengan akal aktif yang juga sepenuhnya bersifat formal. Pada saat inilah pencerahan akal manusia oleh akal kesepuluh mengaktualisasikan ilmu pengetahuan dan, dengan demikian, manusia menjadi tahu atau menyerahkan tentang hal-hal yang belum diketahuinya pada tingkat-tingkat akalnya yang lebih rendah.

Dalam pandangan Ibn Sina, masih ada tingkatan lebih tinggi yang disebut sebagai akal suci (*al-'aql al-qudsi*). Akal suci adalah tingkatan akal yang hanya bisa dicapai oleh orang-orang dengan tingkatan intelektual yang paling tinggi. Jika pengetahuan yang diperoleh lewat kontak akal capaian dengan akal kesepuluh lebih bersifat filosofis, maka yang berbasis akal suci mengambil bentuk ilham atau wahyu.

Menurut Ibnu Khaldun, dengan cara dan tahapan-tahapan berfikir seperti itulah manusia bisa mencapai kesempurnaan dalam realitasnya, dan menjadi intelek murni serta memiliki jiwa perseptif. Inilah makna realitas manusia (*al-haqiqah al-insaniyah*).

Walaupun ada perbedaan mengenai asal-usul ilmu pengetahuan di kalangan filosof seperti telah kita paparkan pada pembahasan terdahulu tetapi mereka sepakat bahwa akal itu memegang peranan yang sangat penting dalam memperoleh ilmu pengetahuan. Kesepekatan itu lepas dari apakah akal itu memiliki kemampuan potensial ilmu pengetahuan ataukah hanya semata bertugas sebagai alat untuk berfikir menarik ilmu pengetahuan dari tempat lain, misalnya dari ide (*idealisme*) atau alam positif (*empirisme*).

• Intuisi

Disamping indera dan akal sebagaimana telah dijelaskan di atas, Thabâthabâi juga menggunakan intuisi (*al-wijdaniyyat*) sebagai sumber pengetahuan. Meskipun Thabâthabâi tidak banyak berbicara tentang intuisi sebagai salah satu sumber pengetahuan namun tidak dapat dipungkiri bahwa seluruh pemikiran epistemologinya bermuara pada pengetahuan intuitif (*yantahi ila 'ilmi hudhuri*) Ibn Sina menyebut intuisi dengan *al-hads al-qudsi* (intuisi suci). Berbeda dengan pengetahuan rasional, pengenalan intuitif disebut juga

Hudhūrī, karena objek penelitiannya hadir dalam jiwa penelitiannya, sehingga ia menjadi satu dan identik dengannya. Disinilah hubungan antara subjek dan objek terjembatani sehingga tidak menimbulkan jurang atau jarak antara subjek dan objek. Karena kesatuan yang tercapai dalam modus pengetahuan intuitif antar subjek (*al-'alim*) dan objek (*al-ma'lum*), seseorang akan mengetahui secara langsung dan akrab dengan objek yang sedang ditelitinya tanpa melalui konsep-konsep atau representasi apapun.

Dalam kitabnya *Nihāyah al-hikmah* dan *Bidāyah al-Hikmah*, Thabāthabāī banyak menjelaskan berbagai persoalan metafisik dan mengeksplorasi metode intuitif dalam memperoleh pengetahuan. Pembahasan-pembahasan yang dimaksud mencakup: *ilmu Hudhūrī*, *ilmu Badīhī*, teori kesatuan subjek dan objek pengetahuan, eksistensi mental, emanasi, alam mitsal, pengetahuan Tuhan. Seluruh tema-tema tersebut akan dibahas secara mendetail dan lebih dalam pada bab-bab selanjutnya dalam penelitian ini.

Aliran-aliran yang beragam dalam dunia Sufisme atau Irfan tak terkecuali corak pemikiran yang dianut Thabāthabāī, memiliki kesatuan pandangan dalam permasalahan yang esensial dan substansial ini dimana mereka menyatakan bahwa pencapaian dan perolehan hakikat segala sesuatu diantaranya dengan metode intuisi mistikal dan penititan jalan-jalan pencucian jiwa, bukan dengan penalaran dan argumentasi rasional, karena hakikat suatu pengetahuan adalah menyelami dan meraih hakikat segala sesuatu lewat jalur penyingskapan, penyaksian, intuisi hati, manifestasi-manifestasi batin, dan penyaksian alam metafisika atau alam nonmateri dengan mata batin serta penyatuan dengannya.

Berkaitan dengan intuisi, yang lebih mendasar dan fundamental dalam meraih hakikat pengetahuan adalah pencucian jiwa dan *tazkiyah* hati, dan bukan dengan analisa pikiran dan demonstrasi rasional. Para urafa dan sufi beranggapan bahwa segala pengetahuan yang bersumber dari intuisi-intuisi, *musyahadah*, dan digali dari argumentasi-argumentasi rasional dan akal. Mereka menyatakan bahwa indra-indra manusia dan fakultas akalnya hanya menyentuh wilayah lahiriah alam dan manifestasi-manifestasi-Nya, namun manusia dapat berhubungan secara langsung (*directly*) dan intuitif dengan hakikat tunggal alam (baca: Sang Pencipta) melalui dimensi-dimensi batiniahnya sendiri dan hal ini akan sangat berpengaruh ketika manusia telah suci, lepas, dan jauh dari segala bentuk ikatan-ikatan dan ketergantungan-ketergantungan

lahiriah. Pengetahuan seperti ini tidak dapat disamakan dengan pengetahuan *Hushūf* yang bersumber dari suatu konsepsi-konsepsi rasional, melainkan suatu pengetahuan *syuhudi*, intuisi, *immediate* (langsung), kehadiran, dan *Hudhūf*.

Dengan demikian, intuisi bisa melengkapi pengetahuan rasional dan indrawi sebagai suatu kesatuan sumber ilmu yang dimiliki manusia, dan memberi banyak tambahan informasi yang lebih akrab dan partikular tentang sebuah objek dengan cara yang berbeda dengan yang ditempuh oleh akal maupun indra.

Terkait dengan pemilahan ilmu yang diperoleh melalui indra atau akal (*bahtsi*) dan melalui intuisi (*dzauqi*), Suhrawardi menyebut tiga macam kemampuan manusia, *pertama*, ada yang seperti para sufi yakni memiliki pengalaman *dzauqi* yang sangat dalam, tetapi tidak mampu mengungkapkannya dalam bahasa filosofis yang diskursif. *Kedua*, kalangan filosof yang mempunyai kemampuan mengekspresikan pikiran-pikiran mereka secara filosofis-diskursif, tetapi tidak memiliki pengalaman mistik yang mendalam. *Ketiga*, para *muta'allih*, yang memiliki pengalaman mistik yang mendalam seperti para sufi, tetapi juga punya kemampuan bahasa filosofis yang diskursif seperti yang dimiliki para filosof. Kelompok yang ketiga inilah yang dinilai Suhrawardi sebagai kelompok tertinggi diantara para pencari kebenaran.

Kesimpulan yang dapat dihasilkan dari uraian tentang sumber pengetahuan diatas diantaranya bahwa terdapat tiga sumber dan metode dalam epistemologi Thabâthabâi untuk menangkap atau mengetahui objek-objek ilmu, yaitu : *pertama*, melalui indra yang sangat kompeten untuk mengenal objek-objek fisik dengan cara mengamatinya. *Kedua*, melalui akal yang mampu mengenal bukan saja benda-benda indriawi, dengan cara mengabstraksi makna universal dari data-data indriawi, melainkan juga objek-objek non-fisik dengan cara menyimpulkan dari yang telah diketahui menuju yang tidak diketahuinya. *Ketiga*, melalui intuisi yang menangkap objek-objek non-fisik atau metafisik melalui kontak langsung dengan objek-objeknya yang hadir dalam jiwa seseorang. Dengan demikian, seluruh rangkaian wujud yang menjadi objek-objek ilmu baik yang fisik maupun non-fisik dapat diketahui oleh manusia.

Penjelasan mengenai sumber pengetahuan dalam Islam pada umumnya dan epistemologi Thabâthabâi khususnya dengan demikian lebih komprehensif dan menyeluruh; bahwa sekalipun secara sepintas tampak ada persamaan-persamaan antara uraian

filsafat Barat dan Islam, namun hal itu tidak menegaskan perbedaan-perbedaan fundamental antar keduanya.

•

BAB II

METODE PENGETAHUAN

Sebelum sampai pada penjelasan tentang bagaimana metode Thabâthabâi dalam memperoleh pengetahuan, terlebih dahulu akan dibahas tentang hakikat pengetahuan. Menurut Thabâthabâi dalam kitabnya *Nihāyah al-Hikmah* pengetahuan itu adalah :

Sampainya objek pengetahuan (*al-ma'lūm*) – konsep ilmiah – kepada orang yang mencari pengetahuan (*al-'ālim*). Maka pengetahuan itu bersifat gamblang dan fitri tentang suatu objek (*'ain al-ma'lūm bi adzāt*) serta tidak membutuhkan pembuktian secara argumentatif, karena setiap pembuktian argumentatif niscaya berpijak pada gabungan mukadimah, dan setiap mukadimah (premis mayor dan minor) itu adalah pengetahuan itu sendiri. Ringkasnya dapat dikatakan bahwa pengetahuan itu identik dengan eksistensi dan keberadaan, baik itu pengetahuan yang kita sebut Hudhūrī maupun pengetahuan Hushūlī

Menurut Thabâthabâi dalam kitab *Nihāyah al-Hikmah* tersebut bahwa apa yang kita cerap melalui persepsi-persepsi kita tidak lain adalah bentuk-bentuk yang nonmateri dan pengetahuan Hakikī kita adalah realitas yang nonmateri itu, pada hakikatnya pencerapan kita tidak berhubungan langsung dengan objek-objek eksternal. Persepsi kita niscaya berkaitan dengan bentuk-bentuk pengetahuan yang juga nonmateri.

Dengan demikian, menurut Thabâthabâi persepsi-persepsi kita sendiri itu apabila dihubungkan dengan benda-benda materi, misalnya dikatakan: kita mengetahui buku ini, yakni pengetahuan itu dikaitkan dengan buku itu, sementara pada hakikatnya yang kita ketahui adalah bentuk-bentuk yang nonmateri dari kitab dan bukan kitab itu sendiri sebagai objek eksternal. Kitab yang ada di alam eksternal yang disaksikan langsung oleh mata hanyalah berfungsi sebagai pengkondisian untuk terciptanya bentuk-bentuk nonmateri dari kitab itu yang kemudian hadir pada jiwa manusia. Pada dasarnya, objek ilmu dan pengetahuan kita bukanlah kitab eksternal itu, melainkan bentuk-bentuk pengetahuan yang berhubungan dengan alam nonmateri. Pengetahuan tidak lain adalah emanasi dari alam nonmateri dan hadir di alam jiwa yang juga nonmateri. Jadi, apabila kita katakan bahwa saya sedang menyaksikan dan mengetahui benda-benda eksternal tersebut, maka ungkapan ini hanyalah bersifat toleransi saja.

Lebih jauh Thabâthabâi apa-apa yang diketahui dan dipahami itu adalah suatu perkara yang nonmateri dan subjek yang mengetahui (*'âlim*) juga mestilah maujud yang nonmateri. Benda-benda materi tidak bisa mengetahui dan mencerpap hal-hal yang nonmateri dan bentuk-bentuk dan gambaran-gambaran pengetahuan itu mestilah hadir di alam nonmateri (jiwa). Maka dari itu, pengetahuan tersebut adalah kehadiran realitas yang nonmateri di alam nonmateri (jiwa) atau kehadiran sesuatu nonmateri pada maujud nonmateri pula.

Thabâthabâi dalam mendefenisikan pengetahuan memposisikan dirinya sejalan atau sependapat dengan Mulla Sadra. Sebagai pendukung sekaligus pengikut Mulla Sadra, Thabâthabâi merujuk kepada perkataan Nabi yang terkenal, "Barangsiapa mengenal dirinya sendiri, pasti mengenal Tuhannya." Tujuan puncak dari perjalanan menuju Tuhan adalah pengetahuan tentang-Nya, yang merupakan pengetahuan tentang wujud. Yang dimaksud adalah pemahaman tentang keberadaan manusia bagi dirinya sendiri. Dalam cakrawala wujudnya, manusia merenungkan eksistensi. Ketika para sufi berbicara tentang penyaksian kebenaran, pasti selalu disertai dengan penyingkapan wujud dan pengetahuan Hudhûrî.

Menurut Mulla Shadra, pengetahuan adalah salah satu dari realitas-realitas itu, dimana wujudnya sama dengan esensinya." Dimana eksistensi dan esensi adalah sama, tiada definisi logis yang mungkin berlaku. Mulla Shadra berkata, "Semua eksistensi menjadi nampak bagi pikiran melalui pengetahuan, maka bagaimana bisa pengetahuan menjadi nampak melalui sarana lain kecuali pengetahuan?" Selanjutnya ia berkata, "Salah satu aksiden esensial dalam wujud *qua* wujud...adalah yang mengetahui, pengetahuan atau yang diketahui." Ia beranggapan bahwa pengetahuan itu bukan suatu hakikat, tetapi semacam eksistensi dalam pikiran. Dia berkata, "Para teosof (*hukama*), kecuali sejumlah kecil kaum literalis, sepakat dalam masalah ini, bahwa selain eksistensi yang nampak ini, yang terlihat oleh semua orang, benda-benda memiliki eksistensi dan penampakan yang berbeda yang disebut dengan eksistensi mental (*wujud dzini*)."

Demikian demikian, topik pengetahuan merupakan salah satu problematika eksistensi, dan realitas eksistensi tidak bisa dipahami kecuali melalui ilmu Hudhûrî dan intuisi langsung, maka selama manusia masih tidak memiliki pengetahuan dan tidak peduli dengan keberadaan dirinya sendiri dan dalam dirinya, dia tidak akan menangkap makna ilmu Hudhûrî. Di sinilah ontologi, epistemologi,

dan pengetahuan tentang diri, menurut Thabâthabâj, saling mendekat

Terdapat dua poin penting yang dapat ditarik dari definisi hakikat pengetahuan yang dikemukakan Thabâthabâj, *pertama*, keyakinan yang sesuai dengan realitas dan bukan kata-kata tekstual yang sesuai dengan realitas; *kedua*, realitas itu jangan dipandang sebagai sesuai dan tidak sesuainya pengetahuan itu dengannya (yakni realitas itu mesti dilihat sebagai pengetahuan yang hanya sesuai dengannya), karena kalau demikian, tidak akan pernah terwujud kesesuaian dengan realitas.

Dengan demikian hakikat Pengetahuan adalah keyakinan yang sesuai dengan realitas, bukan berita yang sesuai dengan realitas. Dan apabila dalam berita bisa hadir kontradiksi, maka dalam pengetahuan yang merupakan suatu hakikat adalah mustahil terjadi kontradiksi, yakni mustahil keyakinan kepada kebohongan mutlak berhubungan dengan keyakinan kita sendiri.

Setelah mendefinisikan hakikat pengetahuan menurut Thabâthabâj, penulis dapat menyimpulkan sebagai berikut: Hakikat pengetahuan menurutnya adalah keyakinan tetap yang sesuai (objektif) dengan realitas. Pengetahuan dan keyakinan harus bersesuaian dengan realitas, dan bukan pengabaran dan pemberitaan yang bersifat tekstual yang terkait dengan objek-objek pengetahuan. Pembahasan dan problematika seputar proposisi-proposisi tekstual dan kontradiksi-kontradiksi yang terdapat di dalamnya jangan sampai dikaitkan dengan pengetahuan dan keyakinan serta proposisi-proposisi pikiran (*mental proposition*).

Berdasarkan substansi dan pengertian pengetahuan yang sangat luas diatas maka Thabâthabâj meyakini adanya pembagian utama (primer) tentang pengetahuan. Yaitu pengetahuan *Hushûlf* dan pengetahuan *Hudhûrî*. Selanjutnya kita akan membahas kedua macam pengetahuan tersebut.

•

BAB III

PENGETAHUAN REPRESENTASI

Ilmu *hushūlī* atau pengetahuan representasi yakni pengetahuan yang datang dari perolehan dari sumber indera dan intelexi, yang merupakan lawan bagi pengetahuan presentasi atau melalui kehadiran langsung (ilmu *Hudhūrī*), menurut Thabâthabâi adalah ilmu tentang persoalan eksternal yang berada di luar diri kita (*'ilman bi al-umur al-kharajah*) yang sampai atau hadir pada diri kita dalam bentuk aksidennya dan bukan eksistensi eksternalnya (*la biwujudatiha al-kharajah*) yang memiliki efek (*allati tatarattabu 'alaiha al-atsar*).

Demikian pula Allamah Thabâthabâi, berkata, "pengetahuan *Hushūlī* adalah tanggapan mental terhadap benda-benda, yang tidak bisa dihindari oleh intelek. Ia berasal dari apa yang dikenal dengan kehadiran." Menurutnya, setelah pengetahuan *Hudhūrī* ini, pikiran mulai memahami esensi benda-benda; dan faktanya, pikiranlah yang bisa mengubah pengetahuan *Hudhūrī* menjadi pengetahuan *Hushūlī*.

Pengetahuan *Hushūlī* juga dapat diartikan sebagai pengetahuan yang dihasilkan dengan menggunakan media panca indera sebagai perantara hubungan dengan alam eksternal dan kehadiran gambaran objek-objek eksternal di alam pikiran itu melalui fakultas-fakultas lahiriah. Pengetahuan *Hushūlī* ini diperoleh melalui proses korespondensi yang terjadi antara subjek dengan objek eksternal. Antara keduanya terdapat eksistensi independen yang berbeda dan tidak berkaitan satu sama lain. Keduanya memiliki dimensi dan derajat spesifik dalam kemaujudan dirinya dan tidak bergantung satu sama lain atau dapat kita sebutkan tidak adanya hubungan kausalitas diantara keduanya. Ketidakterikatan dua eksistensi tersebut meliputi seluruh hal baik ontologis, epistemologis dan logis sehingga tidak mungkin secara rasional kedua objek tersebut menjadi sebuah kesatuan karena jika tidak, akan terjadi *iinqilab* yakni perubahan dengan penghilangan eksistensi dan identitas yang satu kepadanya, hal ini jelas mustahil.

Dengan ungkapan lain, pengetahuan *Hushūlī* adalah suatu pengetahuan yang hanya berhubungan dengan konsepsi dan gambaran dari objek-objek eksternal, seperti ilmu manusia kepada maujud-maujud eksternal. Dalam ilmu ini terdapat tiga hal yang prinsipil: 1. Subjek yang mengetahui yang bernama manusia; 2. Maujud-maujud eksternal dan *Hakikī* (dimana dalam istilah filsafat

disebut dengan "objek pengetahuan yang aksidental (*ma'lum bil 'aradh*)", yakni objek yang diketahui secara aksidental); 3. Suatu konsepsi yang bernama gambaran pikiran (dimana dalam istilah filsafat dikatakan sebagai "objek pengetahuan yang esensial" (*ma'lum bizzat*), yakni objek yang diketahui secara esensial).

Di sini, seperti yang telah ditunjukkan, kata "ketidakhadiran" yang sangat sering dipakai dalam teknik linguistik filsafat Iluminasi, berarti bahwa tidak ada kaitan dan hubungan logis, ontologis, atau bahkan epistemologis antara kedua eksistensi tersebut, yang dianggap berada dalam situasi dan kondisi wujud yang sama sekali berbeda. Ungkapan "mutlak netral" karenanya adalah ungkapan yang sah untuk menamai pengertian ketidakhadiran yang khusus seperti itu.

Dengan demikian pengetahuan *Hushūlī* (pengetahuan dengan korespondensi) ditandai oleh keterlibatan pengertian ganda obyektivitas (yakni pengetahuan *Hushūlī* mempunyai dua obyek, obyek subyektif-esensial dan obyek obyektif-aksidental). Ia mempunyai obyek subyektif (yang terletak dalam pikiran), sebagai esensi yang diperlukan oleh pengetahuan seperti itu, dan juga mempunyai obyek obyektif yang terletak di luar tatanan konsepsi (yang terletak di alam eksternal) dan merupakan rujukan obyektif pengetahuan tersebut. Obyek yang pertama oleh filsafat Iluminasi disebut "obyek yang hadir", dan obyek yang terakhir disebut "obyek yang tak hadir", yang realitasnya terpisah dari realitas pikiran "subyek yang mengetahui".

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, karena hubungan korespondensi bersifat aksidental, artinya, pengetahuan kita mungkin berkoresponden atau tidak dengan realitas eksternal, maka dualisme logis kebenaran dan kesalahan, atau kekeliruan, perlu dipertimbangkan. Apabila obyek subyektif-esensial kita benar-benar berkoresponden dengan obyek obyektif-aksidental, maka pengetahuan kita mengenai dunia eksternal adalah benar dan sah, akan tetapi apabila kondisi koresponden belum diperoleh, maka kebenaran pengetahuan kita tidak akan pernah dihasilkan. Ini karena oposisi terhadap kebenaran dan kesalahan termasuk jenis oposisi khusus. Ia menuntut suatu relasi yang aplikasinya dapat bersifat simetris bahkan jika hubungan itu tak simetris. Ini berarti bahwa pada setiap proposisi atau kalimat dimana kualitas "kebenaran" bisa diterapkan, kualitas kesalahan dengan alasan yang sama bisa diterapkan secara potensial, dan terhadap setiap proposisi atau kalimat dimana kualitas kesalahan bisa diterapkan, maka kualitas

kebenaran, atas dasar yang sama secara potensial juga bisa diterapkan.

• Universal dan Partikular

Salah satu masalah yang menyibukkan para pemikir besar abad pertengahan adalah masalah-masalah konsep umum (*universalia*). Hal ini disebabkan pemahaman konsep universal yang diartikan sebagai representasi abstrak dan umum dari sesuatu. Tetapi yang nyata ada atau eksis adalah hal-hal yang kongkret dan partikular (*juz'iy*), kalau memang konsep universal itu merepresentasikan sesuatu, lalu dalam hal-hal apa yang kongkret dan partikular itu yang direpresentasikan? Apakah ada kesesuaian antara konsep sebagai representasi abstrak dan umum serta individu kongkret dan partikular yang direpresentasikan? Informasi macam apa, kalau ada, yang dapat disampaikan oleh konsep universal tentang individu-individu kongkret partikular yang direpresentasikannya? Bagaimana akal-pikiran dapat menghasilkan pengetahuan rasional dari pengetahuan-pengetahuan indrawi yang partikular itu. Bagaimana suatu gambaran yang pada awalnya bersifat indrawi kemudian berubah menjadi suatu gambaran rasional yang universal atau pengenalan yang hanya berhubungan dengan beberapa objek atau individu lantas menjadi suatu pengetahuan yang mencakup individu-individu tak terbatas? Jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan ini berbeda-beda sesuai dengan paham atau aliran yang dianut seseorang. Diantara aliran-aliran yang muncul akibat perbedaan dalam menerjemahkan makna konsep universal diantaranya: realisme ekstrem, nominalisme, konseptualisme, realisme moderat, dan lain-lain.

Untuk menguraikan kerumitan ini, Thabâthabâj menjelaskan adanya beberapa tahap perkembangan konsep universal. Ada tahapan perkembangan di dalam daya khayal, daya nalar atau rasio, daya indra, dan tahapan-tahapan perkembangan lainnya. Tiap-tiap tahapan melahirkan konsep universalnya masing-masing. Misalnya, objek fisik merupakan kesan partikular yang terekam dalam sensorium, dan kesan partikular ini muncul sebagai sosok yang berbeda pada daya khayal kita.

Sehubungan dengan pembagian pengetahuan Hushûlî kepada universal dan partikular, Allamah Thabâthabâi mengatakan:

"Pengetahuan Hushûlî dapat dibagi menjadi dua macam, yakni Kulli (universal) dan Juziy (particular). Kulli (universal) adalah konsep yang menggeneralisasikan sekian banyak hal dalam rangka

menemukan kebenaran, seperti proposisi manusia adalah makhluk yang berakal, yang dapat diterapkan kebenarannya pada banyak individu-individu dimana saja. Sedangkan *juz'iy* adalah konsep yang hanya menggunakan satu benda, seperti ilmu tentang sebuah objek yang diperoleh dari kontak indra dengan wujud yang ada di luar, hal ini dapat disebut dengan ilmu indriawi. Ada pula ilmu yang diperoleh tanpa bergantung pada hubungan indera dengan dunia luar (tanpa adanya objek materi yang hadir), ini dapat kita sebut dengan ilmu khayali.

Sebagai filosof yang pemikirannya banyak mengadopsi ide-ide Mulla Shadra, Thabâthabâi juga mendasarkan pandangannya pada tiga hal yaitu: realitas wujud (*ashalah al-wujud*), ambiguitas wujud (*tasyiqul wujud*) dan gerak substansial (*harakatul jauhariyyah*). Dalam ketiga kerangka pokok inilah secara aksiologis, Thabâthabâi berusaha menjawab masalah realitas *mahiyah* (kuiditas atau esensi), dan wujud (eksistensi) yang menyusun setiap maujud. Obyek material yang menjadi dasar penguraian masalah tersebut adalah hanya satu yakni wujud (Being). Puncak dari filsafatnya adalah bermuara pada persoalan yakni tentang substansi. Yang menjadi masalah adalah mana yang secara Hakikî wujud, esensi atau eksistensi. Dalam hal ini Thabâthabâi sebagaimana gurunya Mulla Sadra berkesimpulan bahwa yang benar-benar ada adalah eksistensi dan bukan esensi. Esensi hanyalah kreasi imajinatif manusia, ia sebenarnya tidak ada. Oleh karena itu, filsafatnya ini populer disebut dengan eksistensialisme Islam

Konsep-konsep universal menurut Thabâthabâi merupakan sejenis konsep mental yang terpahami sebagai konsep universal pada tingkat tertentu dalam dalam benak manusia. Oleh karena itu, salah satu definisi akal menurutnya ialah kemampuan menangkap konsep-konsep mental universal. Teori ini dinisbatkan kepada Aristoteles dan diterima oleh kebanyakan filosof Muslim. Dengan demikian yang paling tepat ialah pendapat sebagian besar filosof Muslim dan kalangan rasionalis, yakni bahwa manusia berdaya kognitif khusus - yang disebut sebagai akal - untuk memahamai konsep-konsep mental universal, baik konsep-konsep itu memiliki contoh-contoh indriawi maupun tidak.

Dari penjelasan di atas dapat kita pahami bahwa pembentukan gagasan universal tidak terjadi di dalam khayalan kita, tetapi di dalam rasio yang berperan memungut kesan (indriawi) yang sudah mengendap di dalam khayalan. Medan perwujudan rasional manusia sangatlah luas sehingga dapat mencakup gagasan partikular dan

universal. Dalam medan itulah kesan partikular bisa meningkat menjadi universal.

Pembagian pengetahuan Hushūfī kepada dua pengertian tentang *ilmu juz'ī* yang dijelaskan Thabāthabāi di atas dapat kita pahami bahwa pengetahuan *juz'ī* meskipun mencakup individu-individu yang berbeda, sebagai contoh, ketika kita membicarakan tentang manusia dimana meliputi seluruh individu (seperti Muhammad, Ali, hasan, husain, dan lain-lain), ilmuwan yang mencakup segala individunya (seperti ilmuwan fisika, kimia, atom, dan lain sebagainya), atau hewan yang meliputi semua individunya (seperti gajah, semut, kerbau, kambing, kelinci, burung, dan yang lainnya), maka kita tahu dengan pasti bahwa mereka semuanya adalah manusia, ilmuwan atau hewan, mempunyai satu pengertian umum yang mengena pada seluruh anggota himpunan.

Sedangkan pengetahuan partikular berkaitan dengan satu individu, objek-objek tertentu, atau realitas-realitas khusus. Misalnya ketika kita membicarakan satu kitab atau individu tertentu, maka hal ini berhubungan dengan pengetahuan partikular itu sendiri.

Para filosof Barat umumnya berpandangan bahwa konsep universal berasal dari sejenis analisis. Jelasnya, pada awalnya otak kita mencerap satu objek partikular, lalu mencerap objek partikular lainnya, dan demikian seterusnya samapi terbentuklah serangkaian objek-objek ini dalam benak kita, baru setelah itu benak kita kemudian merajut satu konsep umum mengenai hal itu.

Tidak diragukan lagi bahwa pencerapan gagasan-gagasan universal merupakan kerja otak yang paling menakjubkan. Semua filosof terkesima menyaksikan hasil kerja ini. Pada mulanya otak manusia berhadapan dengan objek secara partikular, dengan segenap keadaan spesifik dan kerangka ruang waktu yang membatasinya. Sebagai contoh, jika seseorang mengamati angka, yang mula-mula diamati pastilah suatu bentuk yang terbatas dan terukur. Demikian pula halnya pengamatan seseorang atas manusia lain selalu terjadi dalam konteks jajaran objek individual-partikular. Pancaindra merupakan pemasok data partikular pada otak. Dari data particular itu, otak kita menangkap suatu konsep universal dan inklusif yang tidak terikat oleh ruang dan waktu tertentu. Itulah konsep umum yang dapat kita terapkan disegala waktu dan tempat

Kaum positivis dan empiris, seperti David Hume, beranggapan bahwa apabila suatu pengetahuan indrawi kehilangan kekhususan, karakteristik, sifat, bentuk, dan warnanya sendiri, maka dia akan berubah menjadi pengetahuan yang bersifat universal, umum, dan

kabur. Dari sini mereka menyatakan bahwa pengetahuan universal ialah pengetahuan partikular yang mengalami kekaburan itu sendiri. Pengetahuan universal sama seperti sebuah mata uang yang telah usang dimana gambar dan sifat-sifat tertentu telah hilang, mata uang yang telah usang ini apabila diberikan kepada kita maka kita tidak dapat menentukan tahun, nilai, dan jenisnya. Keuniversalan tidak lain ialah partikular yang telah menjadi kabur dan kehilangan sifat-sifat khususnya. Keuniversalan tidak lain adalah penurunan kualitas dari partikularitas itu sendiri. Ketika suatu partikular itu kehilangan bentuk, sifat, dan karakteristiknya maka barulah dia menjadi sesuatu yang universal. Jadi, sesuatu yang universal itu pada dasarnya tidaklah bernilai dan berharga. Sesuatu dikatakan bernilai dan bermakna apabila terdapat padanya spesifikasi-spesifikasi.

Sebagian pemikir percaya bahwa sebelum terbungkus raga, ruh manusia telah menyaksikan segenap kebenaran intelektual. Namun setelah terbungkus raga, ruh mengalami kelupaan. Dengan menatap sosok-sosok yang terpampang secara material, ruh kembali teringat pada kebenaran-kebenaran mujarrad yang pernah dilihatnya. Dan itulah yang disebut dengan pencerapan konsep-konsep universal.

Sementara perspektif filosof Ilahi, Mulla Sadra, yang kelihatan berseberangan dengan teori kaum positivis dan empiris menyatakan bahwa pengetahuan universal bukanlah pengetahuan partikular yang telah mengalami kekaburan, penurunan, dan ketidakjelasan, melainkan suatu pengetahuan yang mengalami penguatan, penambahan, dan penyempurnaan, yakni suatu partikular yang telah mengalami penurunan dan pengurangan tidak akan menjadi sesuatu yang universal, melainkan dengan penguatan, penambahan dan penyempurnaan akan berubah menjadi realitas universal. Mata uang yang telah usang atau sesuatu yang berada di kejauhan yang nampak tidak jelas sebagaimana dicontohkan di atas bukanlah sesuatu yang universal, melainkan sesuatu yang "partikular yang teragukan".

Tidaklah benar apabila kita katakan bahwa gambaran sosok Muhammad yang hadir dalam pikiran kita merupakan individu yang jelas, namun ketika gambaran itu berubah menjadi "manusia" lantas kita anggap sebagai individu yang teragukan, tak jelas, dan kabur di alam pikiran kita. Universal itu tak mungkin meliputi objek dan individu yang kabur, akan tetapi dimaknakan sebagai suatu realitas tunggal yang mencakup secara tidak berhingga individu-individu eksternalnya, dan ini merupakan suatu mukjizat dari akal dan pikiran manusia.

Oleh sebab itu, universal itu bukanlah sesuatu hal yang telah mengalami kekaburan dan kekurangan, melainkan suatu partikular yang telah terkondisikan untuk terangkat ke derajat yang lebih tinggi menjadi suatu yang universal. Universal adalah suatu realitas yang keberadaannya tinggi dan sempurna dimana memiliki sifat-sifat yang dapat meliputi keseluruhan individu yang terkait dengannya. Kesimpulannya, pengetahuan universal itu lebih tinggi dan lebih sempurna daripada pengetahuan partikular.

Dengan demikian, bentuk-bentuk indrawi itu tidak akan pernah berpindah ke alam imajinasi dan berubah menjadi bentuk-bentuk imajinatif, begitu pula bentuk-bentuk imajinatif tidak akan pernah berpindah ke alam akal dan mengalami suatu perubahan menjadi bentuk-bentuk yang rasional, melainkan masing-masing dari bentuk-bentuk tersebut tetap berada di alamnya dan tidak akan pernah berubah menjadi bentuk-bentuk yang lain. Bentuk-bentuk rasional adalah bukan hasil perubahan dari bentuk-bentuk indrawi dan imajinatif. Pada hakikatnya bahwa bentuk-bentuk rasional berada lebih tinggi dan sempurna daripada bentuk imajinatif dan bentuk indrawi"

Dalam filsafat Islam, kategori-kategori universal dan partikular terbagi menjadi dua bagian, kategori pertama dan kedua. Kategori pertama adalah pengenalan pertama manusia yang lahir dari hubungan yang sederharna antara pikiran dan alam eksternal, seperti persepsi benda-benda, warna-warna, dan bentuk-bentuk. Kategori pertama ini merupakan bentuk yang nyata dan langsung dari pencerminan objek-objek eksternal di alam pikiran, seperti penggambaran kita terhadap suatu kitab, pohon, kertas, dan objek-objek partikular lainnya.

Jenis pengenalan lain yang berbeda dimana objek-objek eksternal tidak tercermin secara nyata dan langsung di alam pikiran dan melainkan membutuhkan aktivitas berpikir seperti konsepsi-konsepsi universal, spesies, genus, pengetahuan, dan konsepsi lain yang dibahas dalam ilmu logika. Di sini, mustahil terdapat suatu maujud eksternal bernama "universal". Lahirnya konsepsi universal di alam pikiran misalnya, itu bukan bersumber secara langsung dari pencerminan objek-objek eksternal (karena tidak terdapat objek eksternal dan Hakiki bernama universal yang darinya konsepsi universal itu muncul di alam pikiran), melainkan berasal dari suatu aktivitas fakultas indera berpikir manusia yang mampu mencipta konsepsi-konsepsi tersebut.

Alam eksternal adalah alam partikular, dan konsepsi universal itu apabila keluar dari alam pikiran manusia, maka akan berubah menjadi realitas yang partikular. Sangat perlu ditegaskan bahwa pikiran manusia apabila tidak berhubungan dan terputus dengan alam eksternal, maka akan mustahil menciptakan konsepsi-konsepsi tersebut, akan tetapi, tidak bisa dikatakan bahwa konsepsi-konsepsi tersebut hadir secara langsung dari objek-objek eksternal di alam pikiran manusia.

Dari penjelasan tentang konsep universal dan partikular dapat disimpulkan bahwa keduanya mustahil terpisahkan dalam mengkonstruksi suatu pengetahuan. Namun perlu ditekankan bahwa Thabâthabâi dalam hal ini dalam mengkonstruksi pengetahuan ia tetap berpegang pada putusan yang diakuinya sebagai tindakan jiwa dan, pada saat yang sama merupakan bentuk mental yang mencerminkan sesuatu di luar dirinya. Namun yang jelas, pasti ada kriteria atau standar umum yang dibenarkan oleh semua pemikir atau ilmuwan di seluruh pelosok dunia. Meskipun terdapat perdebatan sengit dikalangan mereka mengenai cara terbentuk dan terwujudnya konsep-konsep universal dalam. tetapi, hampir semua sepakat mengenai adanya konsep universal dalam otak dan benak manusia.

• Proses Perolehan Pengetahuan Representasional

Sebelumnya telah kita jelaskan jenis-jenis pengetahuan, dan menyimpulkan adanya sejenis pengetahuan manusia yang tidak berperantara yang kita kenal dengan ilmu Hudhūrî (pengetahuan dengan kehadiran). Ilmu Hudhūrî sebagaimana yang kita ketahui adalah metode menemukan realitas atau kenyataan itu sendiri sebagaimana adanya dan sesuai dengan realitas yang sebenarnya. Oleh sebab itu pengetahuan Hudhūrî tidak mungkin diragukan kebenarannya. Akan tetapi harus kita akui bahwa jangkauan pengetahuan ilmu huduri ini terbatas sehingga tidak bisa diharapkan memecahkan seluruh masalah epistemologi. Jika sekiranya tidak ada cara untuk memastikan fakta-fakta yang disodorkan pengetahuan perolehan (*ilmu Hushūlî*), secara logika kita tak akan bisa menerima satu pun teori yang meyakinkan dalam semua ilmu. Bahkan prinsip-prinsip swabukti juga akan kehilangan kepastian dan keniscayaan sehingga tinggalah nama dan istilahnya belaka. Berdasarkan persoalan di atas, upaya untuk mengukur pengetahuan perolehan (*ilmu Hushūlî*) dan kriteria kebenarannya harus terus dilakukan, dan

karena alasan itulah kita akan mengkaji ragam pencerapan pengetahuan Hushūlī.

• Tasawwur dan Tashdīq (Konsepsi dan Konfirmasi)

Pembedaan pengetahuan hushūlī menjadi *tasawwur* dan *tasdiq* (konsepsi dan konfirmasi) dijelaskan oleh Thabāthabāi dalam kitabnya *Nihāyah al-Hikmah* sebagai berikut :

Pembagian ini adakalanya hanya bersifat gambaran mental yang diperoleh dari objek yang sudah diketahui terlepas dari afirmasi (*ijjaab*) ataupun negasi (*salb*) seperti pengetahuan tentang manusia dan berupa pengetahuan yang memerlukan prakondisi (*muqaddam asy-syartiyah*), inilah yang disebut dengan ilmu tasawwur. Sedangkan pembagian yang kedua berupa gambaran mental dari pengetahuan yang disertai afirmasi dan negasi, seperti proposisi positif dan proposisi bersyarat (*qodoya al-hamaliyah wa syartiyah*), dan ini disebut ilmu tasdiq. Jadi ilmu tasdiq merupakan proposisi yang memuat afirmasi dan negasi yang tersusun lebih dari satu kata.

Tasawwur (konsepsi) dan *Tashdīq* (konfirmasi), keduanya berbeda baik dari segi substansi maupun efek yang muncul. *Tasawwur* (konsepsi) merupakan ilmu yang bebas dari segala bentuk penilaian salah dan benar (*la tahtaju fi tahaqquqiha ila al-nisbah al-hukmiyyah*). *Tasawwur* (konsepsi) sendiri terbagi kedalam beberapa bagian :

Pertama, konsepsi yang tidak memiliki relasi dan bersifat independen, seperti konsepsi tentang manusia, hewan, dan sebagainya. *Kedua*, konsepsi yang memiliki diferensia (*fashl*) seperti hewan rasional. *Ketiga*, konsep yang memiliki relasi perintah seperti, pukullah! pergilah! dan sebagainya. *Keempat*, konsepsi yang memiliki relasi berita seperti : zaid berdiri, terjadi konsepsi tentang zaid berdiri dan relasi diantara keduanya.

Tasawwur (konsepsi) juga dapat dikatakan sebagai gagasan atau ide yang hanya berperan untuk menunjukkan sesuatu di luar dirinya, yaitu membayangkan perkara tertentu atau konsep universal yang tidak mesti bersesuaian dengan sesuatu yang benar-benar aktual. Daya bayang dan pantul ide menjadi aktual jika telah berupa proposisi atau afirmasi yang terdiri atas keputusan dan keyakinan tentang kandungan ide tersebut.

Pengetahuan konseptual sesungguhnya tidak dapat dipisahkan dengan pengetahuan indrawi. Pikiran manusia secara langsung tidak dapat membentuk suatu konsepsi-konsepsi tentang objek-objek dan perkara-perkara eksternal tanpa berhubungan dengan alam

eksternal. Alam luar dan konsepsi saling berpengaruh satu dengan lainnya dan pemisahan di antara keduanya merupakan aktivitas pikiran yang dapat melenceng dari kebenaran. Sedangkan *Tashdîq* (konfirmasi) adalah pengetahuan yang didasarkan penilaian salah dan benar terhadap relasi yang terjadi atau mungkin aktualisasinya atau kemustahilan aktualisasinya.

Menurut pandangan umum dikalangan metafisikawan, proposisi *Tasdiq* (afirmatif) terdiri dari subjek (*maudhu'*), predikat (*mahmul*) dan relasi penilaian hukum (*an-nisbah al-hukmiyah*), dimana relasi dengan subjek predikat dan hukum dari bersatunya subjek dengan predikat. Ini merupakan kasus dalam pernyataan majmuk (*alhalliyatul murakkabah*) dimana dalam arti ini predikat bukanlah eksistensi sebuah subjek. Selanjutnya proposisi negatif tersusun dari subjek, predikat dan relasi afirmatif putusan (*an-nisbah al-hukmiyah al-ijabiyah*). Tidak ada putusan didalamnya dan tak ada putusan negatif, karena sebuah putusan terdiri dari sesuatu yang menguatkan sesuatu; menyembunyikan putusan berarti meniadakannya, bukan menempatkan ketiadaannya.

Dari pembahasan ini menjadi jelas bahwa, yang pertama, proposisi afirmatif (*al-qodiyah al muujibah*) terdiri dari tiga bagian : subjek, predikat dan putusan. Proposisi negatif terdiri dari dua bagian : subjek dan predikat. Dan relasi putusan diperlukan oleh jiwa ketika membuat putusan, bukan karena formasi proposisi semacam itu.

Yang kedua, putusan adalah tindakan jiwa dalam konteks pemahaman mental, bukan tindakan dari konsepsi yang pasif. Ketika kita mengatakan, 'zaid berdiri' misalnya, maka jiwa menyadari melalui perantara indra yang berarti ada wujud tunggal yaitu 'zaid yang melakukan tindakan berdiri'. Kemudian ia menganalisisnya ke dalam dua konsep 'zaid dan tindakan berdiri' dan menyimpannya. Selanjutnya ketika panca indera ingin menggambarkan apa yang ditemukan panca indera dalam realitas eksternal, maka panca indera itu mengambil bentuk atau gambaran zaid dan tindakan berdiri dari ingatannya berupa dua gagasan yang berbeda dan menggabungkannya ke dalam kesatuan dengan wujud tunggal. Ini adalah putusan yang telah kami gambarkan sebagai tindakan jiwa dimana ia merepresentasikan realitas luar sebagaimana adanya.

Sesungguhnya pembedaan pengetahuan hushûli kepada *tasawwur* dan *Tashdîq* bukan hal yang baru. Para filosof Islam sebelum Thabâthabâi telah juga membahas persoalan ini. Sebut saja Ibnu Sina dalam karyanya *Al-Mantiq* yang menguraikan definisi

konsepsi dan konfirmasi. Dia menulis, "Setiap pengetahuan dan kesadaran diperoleh melalui konsepsi (*tashawwur*) atau konfirmasi (*Tashdiq*). Pengetahuan dengan "konsepsi" adalah pengetahuan primer yang bisa diperoleh melalui definisi atau apa saja yang berfungsi sebagai definisi. Seolah-olah dengan definisi, kita mengetahui esensi manusia. Pengetahuan dengan "konfirmasi" di lain pihak adalah pengetahuan yang bisa diperoleh dengan "inferensi", yakni kita mempercayai suatu proposisi bahwa "segala sesuatu mempunyai permulaan" (segala sesuatu memiliki Pencipta)".

Pembagian pengetahuan kepada konsep (*tasawwur*) dan penegasan (*Tashdiq*) juga telah dilakukan oleh filosof iluminatif Islam, Suhrawardi, yang juga termasuk salah seorang yang menerima pembagian pengetahuan formal peripatetik kedalam pengetahuan menjadi *tasawwur* dan *Tashdiq* (konsepsi dan konfirmasi). Pengetahuan dalam hal ini dapat diperoleh melalui tangkapan intuitif mengenai keseluruhan realitas dan kemudian menganalisis intuisi itu. Hal ini sesuai dengan filsafat iluminasinya yang didasarkan pada misi dan pengalaman mistis tentang keseluruhan realitas dan bukan didasarkan pada pendefinisian hal-hal ganda dalam realitas.

Menurut penulis, pembagian pengetahuan kepada *tasawwur* dan *Tashdiq* sesungguhnya hampir sama dengan yang dibuat oleh sebagian ahli logika modern antara "makna" dan "nilai kebenaran". Atas dasar pembedaan ini, sebuah kata atau sebuah kalimat bisa dimengerti dan dipahami tanpa mempunyai nilai kebenaran apapun. Kalau hanya untuk memperoleh sebuah kata, frase, atau kalimat yang memiliki arti, kita tidak perlu melakukan demonstrasi, argumentasi, dan *burhan* apapun yang membenarkan suatu keyakinan dan kepercayaan bahwa ia adalah benar. Yang perlu kita lakukan adalah menyampaikan definisi verbal atau logis dari kata, frase, atau kalimat tersebut. Tetapi untuk mengetahui penilaian konfirmatif (yakni mencapai derajat *Tashdiq*), kita secara logis diwajibkan untuk bersandar dan berpijak pada suatu justifikasi bagi keyakinan bahwa penilaian itu mempunyai kebenaran.

Dari penjelasan tentang *tasawwur* dan *Tashdiq* di atas dapat disimpulkan bahwa pikiran dan objek eksternal merupakan dua unsur yang mustahil terpisahkan dalam mengkonstruksi suatu pengetahuan. Namun perlu ditekankan bahwa Thabâthabâi dalam hal ini dalam mengkonstruksi pengetahuan ia tetap berpegang pada putusan (*tasdiq*) yang diakuinya sebagai tindakan jiwa dan, pada saat yang sama merupakan bentuk mental yang mencerminkan sesuatu di

luar dirinya. Jika putusan itu berupa konsepsi yang diabstraksikan dari luar, maka proposisi tidak akan membuat kalimat lengkap untuk mana sesuatu yang tidak ada perlu ditambahkan seperti dalam kasus dari tiap bagian proposisi hipotetis. Juga, jika putusan itu berupa konsep yang dirumuskan oleh jiwa tanpa bantuan realitas eksternal, maka ia tidak mewakili realitas eksternal tersebut.

Adanya konsep sebagai suatu representasi abstrak dan umum tentang sesuatu yang bermakna memungkinkan penyebutan terhadap objek tertentu. Tanpa adanya konsep (*tasawwur*) yang memungkinkan penyebutan sesuatu, membuat penegasan putusan (*tasdiq*) menjadi tidak mungkin. Tanpa penegasan putusan, tak mungkin ada pengetahuan. Padahal, seperti sudah jelas dari kritik kita terhadap skeptisisme, pengetahuan memang ada. Konsep juga bukan hanya suatu gambaran kabur atas suatu pengalaman indrawi, sebab betapapun kabur atau bersifat rata-rata, kalau itu gambaran pengalaman indrawi akan selalu bersifat tunggal dan partikular ia tidak bisa dipredikasikan pada banyak individu atau subjek. Maka, adanya pengetahuan secara logis mengandaikan bahwa konsep punya pendasaran dalam kenyataan objek-objek fisik dan non-fisik. Untuk itu konseptualisasi (*tasawwur*) perlu diverifikasi atau diuji kebenarannya. Baru kalau tersedia bukti atau alasan yang memadai untuk menjamin penegasan (*tasdiq*) bahwa memang demikian, maka proses mengetahui mencapai tujuan akhirnya (*ultimate goal*) yakni membuat klaim kebenaran. Itu terjadi dalam putusan.

Putusan (*tasdiq*) itu sendiri perlu ditegaskan baik secara afirmatif atau negatif, dalam bentuk peneguhan atau penyangkalan. Ketika seseorang menyatakan setuju atau tidak setuju terhadap suatu konsep, maka putusan mutlak ditegaskan. Oleh karena itu putusan mengandaikan suatu komitmen personal dari subjek yang menegaskan putusan terhadap kebenaran proposisi yang dinyatakan. Selain itu, juga mengandaikan suatu tanggung jawab tertentu bagi persetujuan atau penolakannya.

Bagaimana keseimbangan diantara kedua sikap di atas (baca: memiliki konsep yang bermakna (*tasawwur*) dan penegasan putusan (*tasdiq*) bisa diperoleh, akan sangat tergantung dari proses pembelajaran yang dialami, latihan, pengalaman dan dan watak seseorang.

Secara umum setiap orang hendaknya memiliki keterbukaan pikiran dan hati untuk menerima kemungkinan munculnya pertanyaan-pertanyaan baru kalau memang ada. Ini berarti perlu ada sikap keterbukaan terhadap munculnya bukti-bukti baru dan tidak

membiarkan diri dikungkung oleh bias-bias pribadi (*inclinasi personal*) maupun kelompok dan ideologi yang membuatnya yang membuat dirinya tertutup atau bersikap dogmatis. Guna menjamin kebenaran putusan (*tasdiq*), kita perlu terbuka terhadap kritik dan koreksi diri. Orang yang terlalu yakin akan kebenarannya sendiri, tidak mau menerima kritik, dan tidak bersedia melakukan koreksi diri akan berada dalam bahaya besar dan terus terbelenggu dalam kekeliruan. Itulah sebabnya mengapa untuk dapat lebih menjamin kebenaran putusan atau pernyataan yang kita tegaskan (*tasdiq*) tentang sesuatu, bukan hanya diperlukan sikap penuh perhatian saat menghadap objek yang dikaji, dan sikap cerdas dalam menganalisis dan memahami apa yang dikaji, tetapi juga diperlukan sikap reflektif dan sikap hormat terhadap kenyataan. Kedua sikap yang terakhir menuntut kita untuk tidak menegaskan putusan secara terburu-buru sebelum mengecek dan recek pada kenyataan yang kita hadapi apakah pemahaman kita memang tepat atau tidak. Kita perlu selalu terbuka dan berpijak pada kenyataan yang sesungguhnya dan bukan terpaku pada anggapan kita tentangnya.

• **Badîhî dan Nazharî**

Allamah Thabâthabâi menjelaskan ilmu Badîhî dan Nazharî sebagai berikut :

'Ilmu Badîhî - dapat juga disebut ad-dharuri - adalah ilmu yang diperoleh tidak melalui proses berpikir atau usaha-usaha tertentu, seperti gambaran kita tentang wujud atau sesuatu. Ilmu Badîhî juga disebut sebagai pengetahuan yang terbukti jelas dengan sendirinya, seperti pernyataan : setiap yang universal lebih luas dari parsial, empat adalah bilangan genap. Sedangkan *ilmu Nazharî* adalah pengetahuan yang diperoleh berdasarkan hasil proses berfikir dan observasi seperti, konsep tentang esensi manusia dan kuda, manusia memiliki jiwa yang non-materi.

Penegasan *ilmu Badîhî* menurut Thabâthabâi, sebagaimana dijelaskan dalam ilmu logika ada beberapa dan yang paling utama, yang disebut sebagai proposisi Badîhî dasar (*awalîyyat*), yang merupakan proposisi-proposisi untuk konfirmasinya hanya merupakan konsepsi subjek dan predikat itu merupakan pelengkap, misalnya pernyataan seperti 'setiap yang universal lebih luas dari partikular' (*al-kullu a'zham min juzihi*) , sesuatu itu ada karena dirinya sendiri (*al-Syai' tsabit linafsihi*), bilangan itu adakalanya genap dan adakalanya ganjil (*al-'adadu imma zaujun wa imma fardun*).

Selanjutnya Thabâthabâi membagi ilmu Badîhî menjadi enam macam, diantaranya: *al-Mahsusat* (aksioma yang didapat berdasarkan bantuan indera), *al-Mutawatirat* (aksioma yang didapat berdasarkan kesepakatan umum), *at-Tajribiyat* (aksioma yang didapat berdasarkan bantuan eksperimen), *al-Fitriyat*, *al-Wujdaniyat* (pengetahuan yang diperoleh melalui intuisi atau hati), *al-Awwaliyat* (aksioma yang diperoleh akal tanpa bantuan sesuatu yang eksternal) sebagaimana yang telah dijelaskan dalam ilmu mantiq.

Karena itu prinsip ini merupakan proposisi paling utama untuk diafirmasi dan tidak ada orang waras yang meragukannya. Semua ilmu didasarkan padanya dan jika sesuatu itu menimbulkan keraguan untuk memahaminya maka ia akan merembes pada semua ilmu dan putusan.

Adapun varian-varian ilmu Badîhî menurut Thabâthabâi antara lain: *pertama*, setiap proposisi yang diperlukan merupakan proposisi yang benar, baik ia benar dengan sendirinya maupun benar karena kebalikannya. *Kedua*, *sesungguhnya* sesuatu yang berlawanan ia selalu bersifat tunggal, dan diantara dua yang bertentangan tidak terdapat medium. *Ketiga*, pertentangan diantara dua konsepsi, dikembalikan kepada pertentangan yang terdapat dari dua konsepsi yang benar, seperti pertentangan diantara manusia dan non manusia yang dikembalikan kepada wujud manusia. Dan ketiadaannya dike.embalikan kepada ucapan kita : manusia itu ada dan non-manusia juga ada.

Teori *Badîhî* adalah model pengetahuan yang diadopsi Thabâthabâi dari kaum iluminasionis mengenai bagaimana pengetahuan dapat diperoleh. Menurut teori ini pengetahuan adalah sesuatu yang tunggal, yakni sesuatu yang esensinya satu dan tidak tersusun dari dua unsur atau lebih.

Teori *Badîhî* yang dijelaskan Thabâthabâi di atas terbukti juga telah yang disampaikan oleh Suhrawardi selaku penggagas iluminasi. Menurut teori ini bahwa untuk dapat mengetahui sesuatu, ia harus terlihat (menggunakan *musyahadah*) sebagaimana adanya (*kama huwa*), khususnya jika sesuatu itu sebagai benda tunggal (*basith*). Syaikh Isyraq dalam pembahasan ini beranggapan bahwa pengetahuan yang di identikkan dengan cahaya itu merupakan suatu hakikat yang gamblang, *Badîhî*, dan aksiomatik (tidak memerlukan defenisi).

Contoh ilmu *Badîhî* akan menjadi jelas jika kita ilustrasikan contohnya. Hitam misalnya, adalah suatu wujud tunggal (*syay' wahid basith*) yang jika diketahui sebagaimana adanya ia tidak mempunyai

bagian-bagian. Hitam tidak dapat didefenisikan sama sekali oleh orang yang tidak melihat sebagaimana adanya (*la yumkin ta'rifuhu liman la yusyahiduhu kama huwa*).

Oleh karena itu, jika benda tunggal 'hitam' tersebut terlihat, ia dapat diketahui, sebaliknya jika tidak, maka tidak ada defenisi tentangnya yang dapat menggambarkan pengetahuan tentangnya secara keseluruhan atau secara benar. Dengan demikian baik Suhrawardi menetapkan, 'karena sesuatu sudah terlihat, maka seseorang tidak memerlukan defenisi, dan dalam hal ini, bentuk sesuatu dalam pikiran adalah sama keberadaannya dalam persepsi indria (*shuratuhu fi al-'aql ka shuratihi fi al-hiss*). Pandangan tentang pengetahuan ini merupakan prinsip-prinsip utama dasar filsafat iluminasi.

Dalam perkara-perkara yang aksioma dan *Badihî* ini tidak terdapat kesalahan dan kekeliruan serta sangat diyakini kebenarannya oleh manusia sedemikian sehingga kalau pun didukung oleh beberapa argumentasi yang kokoh maka tidak akan menambah sedikit pun keyakinan manusia akan kebenarannya. Berhadapan dengan ilmu dan pengetahuan aksioma ini, terdapat pengetahuan-pengetahuan teoritis yang memiliki kemungkinan untuk salah dan keliru.

Untuk objek-objek yang bersifat fisik indriawi tentu saja para ilmuwan tidak lagi menggunakan ilmu *Badihî* akan tetapi menggunakan metode *Nazharî*, yaitu metode yang juga bisa kita sebut dengan observasi. Metode ini dilakukan dengan pengamatan indriawi terhadap objek-objek yang ditelitinya.

Al-Kindi (w. 866), misalnya, dikenal bukan saja sebagai filosof melainkan juga ilmuwan yang menggunakan metode observasi di laboratorium kimia dan fisiknya, sementara Nashir Al-Din Thusi melakukan pengamatan astronomi di observatoriumnya yang amat terkenal di Maraghah.

Demikian juga ahli kedokteran, filosof, dan ilmuwan islam yang terkenal, Ibn Sina, dilaporkan telah melakukan observasi yang seksama terhadap ratusan jenis tumbuhan dan berbagai macam hewan, dilihat dari manfaat medis maupun nutrisinya. Ibn Sina diketahui telah membuat banyak penelitian sendiri, termasuk meningitis, cara tersebarnya epidemik dan sifat menular tuberkulosis, dan lain-lain. Selain itu, ilmuwan-ilmuwan Muslim, seperti Ibn Hazm (w.1165) dan Ibn Taimiyah (w.1332), telah dikenal sebagai perintis metode ilmiah modern, terutama metode induksi, sebagai pelengkap bagi metode deduksi yang umumnya dipakai oleh

para pemikir Yunani yang cenderung berhenti pada pemikiran spekulatif.

• **Haqîqî dan I'tibârî**

Allamah Thabâthabâi menjelaskan ilmu Hakîkî dalam kitabnya *Nihâyah al-Hikmah* sebagai berikut :

Pengetahuan Hakîkî adalah pemahaman terhadap sesuatu yang didapatkan baik melalui objek luar yang berkaitan dengan eksistensi, maupun lewat perantara mental yang objeknya non eksistensi (tidak hadir), seperti pemahaman atau konsep manusia. Dengan demikian pengetahuan Hakîkî adalah pengetahuan tentang esensi yang merupakan jawaban dari pertanyaan apa hakikat sesuatu itu.

Pengetahuan Hakîkî menurut Thabâthabâi juga dapat diartikan keyakinan yang sesuai dengan realitas, bukan berita yang sesuai dengan realitas. Dan apabila dalam berita bisa hadir kontradiksi, maka dalam pengetahuan yang merupakan suatu hakikat adalah mustahil terjadi kontradiksi, yakni mustahil keyakinan kepada kebohongan mutlak berhubungan dengan keyakinan kita sendiri.

Terkait dengan pengetahuan Hakîkî, lebih jauh Thabâthabâi menjabarkan sebagai berikut : *pertama*, pengetahuan Hakîkî adalah keyakinan tetap yang sesuai (objektif) dengan realitas; *kedua*, yang utama dan inti dalam epistemologi adalah pengetahuan dan keyakinan yang bersesuaian dengan realitas, dan bukan pengabaran dan pemberitaan yang bersifat tekstual yang terkait dengan objek-objek pengetahuan. Pembahasan dan problematika seputar proposisi-proposisi tekstual dan kontradiksi-kontradiksi yang terdapat di dalamnya jangan sampai dikaitkan dengan pengetahuan dan keyakinan serta proposisi-proposisi pikiran (*mental proposition*); *ketiga*, terdapat dua poin penting yang dapat ditarik dari definisi pengetahuan Hakîkî: pertama, keyakinan yang sesuai dengan realitas dan bukan kata-kata tekstual yang sesuai dengan realitas; kedua, realitas itu jangan dipandang sebagai sesuai dan tidak sesuainya pengetahuan itu dengannya (yakni realitas itu mesti dilihat sebagai pengetahuan yang hanya sesuai dengannya), karena kalau demikian, tidak akan pernah terwujud kesesuaian dengan realitas.

Untuk mengetahui lebih mendekati pemahaman kita tentang sumber dan hakikat pengetahuan penulis berikut ini membandingkan pandangan Thabathabai dengan pandangan para filosof Muslim terkemuka, diantaranya: Al-Kindi (wafat 252 H), filosof pertama dalam dunia Islam. Menurut Al-Kindi bahwa

penalaran akal dan pengamatan indriawi merupakan sumber pengetahuan. Menurutnya akal bertujuan untuk mempersepsi hal-hal universal dan realitas non-fisik, sementara panca indra yang berhubungan dengan perkara-perkara partikular dan benda-benda fisik. Ia beranggapan bahwa akal dan panca indra itu sebagai persepsi-persepsi yang nyata dan tidak bisa diragukan lagi. Sesungguhnya, menurut Al-Kindi, jika akal mampu mengungkap, menyingkap, dan menggapai hakikat eksternal, maka ia sudah sampai hakikat pengetahuan

Al-Farabi (257-329 H) berkesimpulan bahwa sumber pengetahuan adalah penalaran akal dan pengamatan indriawi. Namun, panca indra merupakan tahapan awal bagi lahirnya penalaran-penalaran rasional. Ia membagi ilmu itu menjadi yang gamblang dan teoritis. Dan orang tidak mengetahui bagaimana proses hadirnya ilmu-ilmu gamblang, maka tidak akan berakibat terhadap keyakinannya pada ilmu gamblang itu. Ia juga menerima konsep-konsep universal dan mendefinisikannya sebagai suatu konsep yang bisa meliputi dan mencakup individu-individu eksternal yang banyak.

Abu Ali Al-Husain ibn Sina (370-428 H) juga termasuk salah seorang filosof yang banyak menguraikan persoalan yang terkait dengan hakikat ilmu. Salah satu kajian pentingnya adalah pendefinisian ilmu dan pembagian ilmu ke dalam ilmu *hushûlî* dan *hudhûrî*. Menurut Ibnu Sina, definisi ilmu ialah penggambaran sesuatu oleh pengindra. Penggambaran ini meliputi pemahaman hakikat sesuatu dan penggambaran bentuk sesuatu

Abu Hamid Al-Ghazali (450-505 H), setelah ia melewati masa skeptisitasnya, ia mengkaji secara mendalam persoalan-persoalan epistemologi. Menurutnya, pengetahuan Hakîkî adalah suatu pengetahuan yang menyingkap hakikat objek pengetahuan (*ma'lum*) sedemikian sehingga tidak menyisakan satu bentuk keraguan dan tidak menghadirkan kemungkinan kekeliruan atasnya, keyakinan terhadap hakikat objek luar itu sangatlah kuat sehingga apabila seseorang berkata padanya bahwa batu itu adalah emas atau tongkat itu adalah ular naga, maka keyakinannya tidak akan pernah bergeser sedikitpun dan ia tak terpengaruh olehnya. Al-Ghazali pernah menelusuri lorong-lorong keraguan dan sampai pada puncak keraguan. Namun, pada akhirnya ia terhidayah dan menggapai keyakinan berkat pertolongan cahaya Ilahi. Ia terperosok ke lembah skeptisitas lewat alur logika dan keluar darinya dengan jalan pengalaman mistik dan intuisi irfani.

Fakhr al-Din ar-Razi (543-606 H) sama dengan para filosof sebelumnya yang menganggap indra lahir dan akal sebagai alat untuk memahami realitas luar, dan setelah menerima kenyataan adanya kekeliruan pada indra lahir, ia kemudian meletakkan akal itu sebagai tolak ukur dalam penentuan kesalahan yang dilakukan oleh indra lahir.

Terkait dengan konsep (wujud pikiran.) Mulla Shadra menegaskan tentang kesatuan kuintitas objek pikiran dan objek eksternal dimana hal ini sangat ampuh menyelesaikan persoalan rumit mengenai kesesuaian ilmu manusia dengan objek-objek eksternal. Mulla Sadra dalam hal ini, berupaya menganalisa secara teliti dan cermat persoalan tersebut dan memberikan solusi secara akurat, komprehensif, dan sempurna sedemikian sehingga tak menyisakan lagi hal yang perlu dibahas. Ia mengajukan metode baru dalam menyelesaikan persoalan tersebut dan sekaligus menyempurnakan argumentasi dan burhan yang dikonstruksi oleh Syaikh Isyraq. Ia berkata, "Ketika kita meraih suatu ilmu, maka sesuatu telah hadir dalam jiwa kita dimana hal itu tidak ada sebelumnya. Dan terdapat pengaruh yang berbeda antara kehadiran sesuatu tertentu dan kehadiran sesuatu yang lain dalam jiwa. Oleh sebab itu, pengaruh kehadiran sesuatu tertentu tidak lain karena kesesuaiannya dengan objek eksternalnya

Mengenai hakikat ilmu Syahid Murtadha Muthahhari (1298-1358 H) berpendapat bahwa ilmu itu merupakan hasil dari pendefinisian sesuatu dan membagi ilmu itu menjadi indriawi, imajinasi, dan rasional. Indra juga berperan sebagai sumber ilmu, namun tak mencukupi dan dibutuhkan suatu fakultas lain yang berfungsi sebagai analisator, pengurai, dan penyusun memori yang disebut dengan fakultas akal dan rasional.

Mulla Hadi al-Sabzawari (1212-1277 H), dalam hal pembagian ilmu, tentang aksioma yang merupakan pijakan utama bagi ilmu-ilmu lain serta kajian mengenai wujud pikiran tidak berbeda dengan perspektif Mulla Sadra. Namun, dalam pembahasannya tentang *philosophical and logical secondary intelligibles*, ia menjelaskannya secara khusus: *pertama*, konsep-konsep kuintitas adalah suatu sifat khusus bagi objek-objek eksternal dan juga diatributkan kepada subyeknya di alam eksternal. Masing-masing konsep itu mempunyai objek abstraksi tersendiri. *Kedua*, konsep-konsep filosofis adalah suatu sifat khusus bagi objek-objek di alam eksternal, akan tetapi, dipredikasikan pada subyeknya di alam pikiran. Di alam luar tidak akan ditemukan dua realitas yang berbeda, jadi perbedaan itu hanya

ada di alam pikiran. Kedua konsep yang berbeda terabstraksi pada satu objek eksternal. *Ketiga*, konsep-konsep logikal adalah kebalikan dari konsep-konsep kuintas yakni suatu sifat khusus bagi perkara-perkara di alam pikiran (subjektivitas) dan dipredikasikan kepada subyeknya juga di alam pikiran. Konsep ini tidak berhubungan dengan maujud-maujud alam eksternal (objektivitas) dan tidak menyatu dengannya serta tidak terabstraksi dari objek-objek luar. Konsep-konsep ini adalah sifat-sifat dan karakteristik-karakteristik bagi perkara-perkara pikiran semata.

Ia juga beranggapan bahwa pengetahuan Hakikî itu adalah suatu kebenaran yang sesuai dengan objek-objek eksternalnya dan kebenaran setiap proposisi itu berbanding lurus dengan proposisi itu sendiri, yakni hakikat setiap sesuatu berdasarkan asumsi yang terdapat dalam proposisi itu, terkadang asumsinya ialah ketiadaan, terkadang keberadaan, terkadang memiliki objek abstraksi di luar, atau memiliki bentuk-bentuk eksistensi yang lain.

Menurut Syahid Muthahhari, untuk sampai kepada tingkatan manusia sempurna para filosof berpegang pada argumen-argumen akal, akan tetapi para urafa memandang bahwa argumentasi akal berada pada tataran yang rendah, tidak mencukupi, dan bahkan terkadang melahirkan kesalahan, maka dari itu mereka begitu sangat menekankan unsur-unsur riyadah, mujahadah, pensucian jiwa, cinta, dan sair-suluk (menapaki jalan-jalan spiritual).

Dalam pandangan Ibn Arabi, akal tidak mampu mencerap objek-objek eksternal secara langsung, oleh karena itu akal sangat membutuhkan indra-indra lahiriah, sementara indra-indra itu juga dipengaruhi oleh karakter dan keadaan alamnya masing-masing yang tidak dapat mempersepsi realitas-realitas nonmateri. Dengan demikian, dengan perantaraan akal, manusia tidak akan mungkin menyingkap dan memahami hakikat-hakikat dan batin-batin alam.. Pengetahuan-pengetahuan konsepsional dan metafisikal itu bukanlah bentukan dari fakultas akal tapi bersumber dari intuisi dan hati serta dimensi-dimensi kejiwaan.

Jalaluddin Rumi meletakkan akal dan pengetahuan lahiriah tersebut sebagai pendahuluan dan "jembatan" bagi pengetahuan yang lebih tinggi dan sempurna, akan tetapi bukan sebagai puncak dan kesempurnaan pengetahuan.

Penyerupaan pikiran manusia dengan cermin sebagaimana yang disinyalir Thabâthabâi merupakan contoh yang mudah mengenai ilmu Hakikî. Hal juga sesuai dengan yang disinyalir dalam kitab logika milik Mir Sayyid Syarif Jurjany yang merupakan kitab-

kitab awal dalam ilmu logika, di situ tertera, "Pada manusia terdapat suatu fakultas pengindera yang memantulkan gambaran-gambaran segala sesuatu sebagaimana halnya cermin."

Hal ini sebagaimana perkataan Ali bin Abi thalib; "Ketika manusia telah larut dalam suatu kecintaan maka dia akan sangat dipengaruhi olehnya sedemikian sehingga dia tidak dapat melihat dan memandang sesuatu itu sebagaimana mestinya, begitu pula ketika dia hanyut dalam lautan kebencian dan kedengkian sehingga mewarnai jiwanya maka dia pun tidak akan mampu menilai realitas sebagaimana yang seharusnya, cinta menampakkan keburukan itu menjadi sesuatu yang indah, sebagaimana benci dan hasud akan memperlihatkan keindahan itu sebagai realitas yang buruk.

Di dalam al-Quran juga diungkapkan hal yang sama, Allah berfirman, "Apakah orang yang pekerjaan buruknya dihias indah (oleh setan) sehingga dia meyakini pekerjaan itu baik, (sama dengan orang yang melihat realita sebagaimana adanya)? Sesungguhnya Allah menyesatkan siapa yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Maka janganlah dirimu binasa karena sedih terhadap mereka. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat." Dan dalam ayat yang lain difirmankan, "*Yaitu orang-orang yang telah sia-sia perbuatannya dalam kehidupan dunia ini, sedangkan mereka menyangka bahwa mereka berbuat sebaik-baiknya.*"

Dengan demikian, pengenalan dan pengetahuan Hakikî sangat menekankan kebersihan pikiran dan kesucian jiwa dari segala bentuk "warna", kekotoran, dan fanatisme yang sebagaimana suatu cermin yang bersih dari warna sehingga bisa memantulkan gambar dan bentuk secara akurat, teliti, dan alami.

Namun, patut untuk diketahui bahwa antara cermin dan pikiran juga memiliki perbedaan, antara lain: *pertama*, cermin itu tidak bisa menampakkan aspek batin dan makna sesuatu, yang ditunjukkan olehnya hanyalah dimensi lahiriah seperti bentuk dan warna serta volume manusia, akan tetapi apakah cermin itu akan bisa menampakkan pengetahuan, kecintaan, dan emosi manusia? Jawabannya ialah negatif, namun berbeda dengan pikiran manusia yang juga bisa mengetahui makna-makna tersebut.

Apa yang kita capai dari ilmu *husuli* dan pembagiannya sebagaimana yang dijelaskan di atas, hanyalah sebatas persepsi dan cara pemahamannya saja. Sementara untuk memahami wujud visual dan personal menurut Thabathaba'i hanya mungkin dilakukan dengan cara penyaksian (*musyahada*, intuisi). Atas dasar ini, bisa jadi

maksud dari penafian teori dalam pembuktian *wājib al-wujūd* adalah bahwa kita sama sekali tidak akan pernah mampu memastikan wujud visual dan personal Tuhan dengan menggunakan teori. Konklusi yang bisa kita hasilkan dari teori-teori ini hanyalah persepsi universal dari semisal "*wājib al-wujūd*", "*illatul-illa*" dan semacamnya. Tetapi untuk mencapai *wujūd wājib* itu sendiri harus dilakukan melalui perjalanan irfani, bukan perjalanan akal dan teori. Untuk lebih jelasnya mengenai hal ini kita akan beralih pada teori pengetahuan lainnya yakni ilmu Hudhūrī.

Setelah dijabarkan tentang pengetahuan Hakikī, selanjutnya kita akan melihat pengertian pengetahuan i'tibarī menurut Thabāthabāi sebagai berikut:

Pengetahuan i'tibarī adalah kebalikan dari Hakikī, yaitu baik berupa konsep-konsep yang bersifat mode (haitsiyah) yakni yang hanya kembali kepada eksternalitas seperti eksistensi atau wujud, atau watak-watak riilnya seperti kesatuan dan aktualiti dan lain-lain. Hal itu digambarkan konsep yang tidak masuk pikiran atau akal karena ia akan melibatkan pelanggaran dari hukum identitasnya (*inqilab*). Dan adakalanya merujuk pada konsep mode yang rujukannya bersifat mental seperti konsep-konsep tentang universal, genus dan spesies, yang tidak ditemukan di alam luar, jika tidak maka akan melibatkan pelanggaran hukum identitas (*inqilab*). Inilah konsep-konsep jiwa yang diketahui, akan tetapi ia merupakan misdaq, baik bersifat eksternal murni yang tidak melibatkan jiwa seperti wujud dan apa yang melekat padanya, atau kepalsuan murni seperti pernyataan 'tidak ada', maupun bersifat jiwa murni yang tidak ada jalan baginya ke alam luar.

Allamah Thabāthabāi merumuskan konsep pengetahuan tentang wujud sebagai *nafs al-amr*, yakni sesuatu yang sesuai dengan kehadiran mutlak (yakni mencakup segala eksistensi, kuiditas, kategori kedua filsafat dan logikal). Wujud adalah yang prinsipil, fundamental, dan sumber kehadiran Hakikī. Dan karena bersandar pada eksistensi akal, kuiditas pun dikategorikan sebagai suatu bentuk kehadiran. Begitu pula, segala kategori kedua filsafat dan logikal dipandang sebagai bentuk-bentuk kehadiran dan keberadaan. Dengan demikian, suatu wadah yang ditetapkan oleh akal untuk keberadaan dan kehadiran mutlak adalah *nafs al-amr* dimana meliputi segala proposisi yang benar yang berada di alam pikiran dan alam eksternal serta juga mencakup semua proposisi yang tidak memiliki kesesuaian di alam pikiran dan di alam eksternal. Disamping makna-makna *nafs al-amr* tersebut, proposisi universal yang sesuai dengan ilmu-ilmu Hudhūrī di alam akal juga

dikategorikan kedalam makna *nafs al-amr*. Menurut Thabâthabâi kita harus membedakan antara kehadiran ilmu di alam pikiran (yang masih bersifat pembuktian-pembuktian rasional dan belum dipastikan objektivitasnya) dan kehadiran ilmu di alam eksternal (yakni pengetahuan nyata yang objektif).

•

BAB IV

PENGETAHUAN PRESENTASIONAL

Berkaitan dengan pengertian pengetahuan presentasional atau ilmu Hudhūrî, Allamah Thabâthabâi mengatakan sebagai berikut:

“Dari bagian ilmu: satu bentuk ilmu pada kita hadir dengan esensinya yang di isyaratkan dengan ‘Aku’ karena sesungguhnya ‘Aku’ tidak pernah hilang dari diri kita dalam kondisi apapun, baik dalam kesendirian maupun dalam kesibukan, saat tidur ataupun terjaga, atau keadaan apapun lainnya. Dan yang demikian itu bukanlah hadirnya aksiden esensi ‘Aku’ pada diri kita dalam bentuk hadirnya mafhum dari ilmu korespondensi : karena mafhum yang hadir pada mental bagaimanapun kita gambarkan tidak akan lepas dari relasinya dengan yang plural dan teridentitaskan dalam eksistensi eksternal, dan hal ini yang kita saksikan dari diri kita yang kita sebut dengan ‘Aku’ merupakan identitas yang pada esensinya tidak terkomposisi dan teridentitas dalam dimensi eksistensi, maka kita memiliki ilmu terhadap esensi kita (Aku) dan hadir pada diri kita dengan eksistensi eksternal yang merupakan dasar identitas yang memiliki *efek, dan ini merupakan satu jenis yang lain dari ilmu yang disebut Hudhūrî*”.

Pengetahuan *Hudhūrî*, juga dapat dikatakan sebagai suatu pengetahuan yang tidak membutuhkan suatu media sebagai perantara, akan tetapi objek pengetahuan itu sendiri (bukan gambaran dari objek itu) yang hadir secara langsung dalam diri subjek. Yakni dalam ilmu ini tidak ada “gambaran” dari objek ilmu.

Pengetahuan yang hadir dengan sendirinya (*ilm Hudhūrî*), adalah salah satu elemen yang dipandang paling fundamental, jika bukan satu-satunya elemen fundamental, dari epistemologi Thabâthabâi. Ia berkeyakinan bahwa persepsi terhadap realitas makhluk tidak mungkin diperoleh kecuali melalui pengamatan dan kehadiran langsung.

Pandangan Thabâthabâi senada dengan Mulla Shadra yang mengatakan, pengetahuan (tentang realitas eksistensi) bisa diperoleh melalui pengamatan disertai dengan kehadiran (*musyahadah Hudhūrî*) atau melalui penalaran tentangnya melalui berbagai efek dan implikasinya, tetapi kemudian ia tak dipahami kecuali secara lemah (terbatas). Pengetahuan *Hudhūrî* menurut Mulyadhi Kartanegara dapat juga dikatakan pengetahuan intuitif (*irfani*), karena objek pengetahuannya hadir dalam jiwa subjek.

Contoh populer tentang pengetahuan yang hadir dengan sendirinya (*ilmu Hudhūrī*) yang diterima oleh semua filosof Muslim, termasuk Mulla Shadra dan Thabâthabâi, adalah pengetahuan yang dimiliki oleh hal-hal abstrak tentang diri mereka sendiri, seperti persepsi yang dimiliki oleh jiwa tentang dirinya sendiri, dimana segala jenis yang melalui perantaraan adalah sesuatu yang tak terbayangkan. Ilmu Hudhūrī ini memiliki beberapa karakteristik. Pertama, ia tidak mungkin salah sekaligus benar, dan tidak menyisakan tempat untuk keraguan, karena sifat-sifat ini hanya berlaku pada kasus-kasus dimana mungkin terjadi korespondensi tertentu antara persepsi dengan sesuatu yang dipahami.

Dalam pengetahuan *Hudhūrī*, sesuatu yang diketahui itu hadir bagi yang mengetahui (*al-'alim*) dalam realitasnya yang sesungguhnya, dan tidak ada perbedaan antara keduanya. Dengan berdasarkan hal itulah keduanya bisa dikatakan berkorespondensi atau gagal untuk berkorespondensi. Jika kaum peripatetik Muslim membagi ilmu Hushūlī menjadi dua jenis: ilmu tentang konsep (*tashawurat*) dan ilmu tentang penegasan (*Tashdiqat*), pembagian ini tidak berlaku pada ilmu Hudhūrī, yang menurut definisinya adalah pengetahuan yang tanpa perantara, sedangkan konsep dan penegasan dengan sendirinya adalah perantara. Karena *ilmu Hudhūrī* tidak bisa dibagi menjadi konsep dan penegasan, ia berada di luar cakupan pemikiran dan penalaran diskursif.

Walaupun Suhrawardi tidak menuliskan bab tersendiri untuk topik ini, namun epistemologinya berfokus pada konsep tentang pengetahuan *Hudhūrī*, atau dalam terminologinya sendiri yang lebih tepat, *pengetahuan iluminatif yang hadir dengan sendirinya*. Dia berkata, "Inteleksi (yakni pengetahuan) adalah sama dengan hadirnya sesuatu kepada hakikat yang abstrak, atau dengan kata lain, bisa dikatakan bahwa ia adalah non-eksistensi bagi sesuatu yang tidak memilikinya. Ini adalah definisi lengkap, karena menyertakan persepsi sendiri dan persepsi orang lain."

Menurut metafisikanya tentang cahaya dan kegelapan, pengetahuan dan pemahaman adalah jenis cahaya yang sama. Pemahaman adalah penampakan (*zuhur*) sesuatu, dan penampakan dikenal sebagai cahaya (*nuriyat*). Dia menyangkal teori peripatetik tentang abstraksi dan berkeyakinan bahwa kriteria pemahaman adalah cahaya.

Mulla Shadra yang pikirannya banyak diadopsi oleh Thabathba'i melihat persoalan *ilmu Hudhūrī* ini melalui titik-titik yang berbeda dalam pandangan para teolog, kalangan peripatetik,

iluminasionis, dan sufi. Dia membahas dan mengevaluasi pandangan-pandangan mereka, dan akhirnya mencapai kesimpulan, yang sejalan dengan kalangan sufi, bahwa satu-satunya ilmu yang sejati adalah pengetahuan Hudhūrī. Pemahaman terhadap pengetahuan Hudhūrī pada perkembangannya menjadi dasar filsafat Thabathba'i dalam mendefinisikan wujud dan pengetahuan, seperti dapat kita lihat bagaimana ia mendefinisikan pengetahaun.

Dari penjelasan tentang pengetahuan Hushūlī dan ilmu huduri di atas dapat kita pahami bahwa dalam epistemologi Thabāthabāi, terdapat kepedulian dan perhatiannya yang cukup besar untuk menemukan suatu teknik yang layak yang dapat membantu memenuhi kebutuhan akan metode yang memadai untuk mengungkapkan kerumitan-kerumitan khas dalam sistem pemikiran ini. Salah satu istilah teknis yang sangat penting adalah "relasi iluminatif" (*al-idhafat al-israqiyyah*) yang bisa dipandang sebagai istilah dasar bagi pendekatan iluminatif terhadap masalah ontologi, kosmologi, dan pengetahuan manusia.

Perbedaan derajat pengetahuan Hudhūrī bisa berdampak pada tafsiran-tafsiran mental yang terkait dengannya. Umpamanya, meskipun seseorang memiliki derajat pengetahuan yang sangat rendah, ia selalu mengetahui dengan kehadiran tentang jati dirinya. Hanya saja akibat rendahnya derajat pengetahuan tentang dirinya itu, ia sering membayangkan bahwa jati dirinya itu identik dengan tubuhnya. Ujung-ujungnya, ia berkesimpulan bahwa hakikat dirinya tak lebih dari tubuh dan gejala-gejala material yang membalutnya. Namun, seiring dengan peningkatan derajat pengetahuan dengan kehadirannya dan penyempurnaan substansi dirinya, kekeliruan semacam itu tidak lagi terjadi.

Derajat-derajat ini berkaitan dengan derajat pengetahuan individu. Pengetahuan menaikkan eksistensi mereka yang mengetahui. Pendapat ini sesuai dengan pandangan Muhammad Taqy Misbah Yazdi yang menyatakan bahwa kasus-kasus pengetahuan dengan kehadiran berbeda-beda dari aspek kekuatan dan kelemahan.

Penjelasan ini sebenarnya mengacu pada penjelasan tentang gradasi wujud dan kesempurnaan jiwa subjek. Pengetahuan dengan kehadiran tentang keadaan-keadaan jiwa juga punya derajat kelemahan dan kedahsyatan. Sebagai contoh, ketika orang sakit yang menderita dan mempersepsi rasa sakitnya melalui pengetahuan dengan kehadiran melihat temannya dan mengalihkan perhatiannya pada si teman, persepsinya akan rasa sakit itu akan membuyar. Dan

penyebab rendahnya derajat pengetahuan dengan kehadiran adalah kurangnya perhatian. Sebaliknya dalam kesendirian, terutama di malam hari manakala tidak ada lagi objek yang dapat diperhatikannya, sakit itu akan terasa lebih dahsyat. Sebab dari meningkatnya rasa sakit itu tidak lain karena perhatiannya yang utuh pada sakit yang dideritanya.

Untuk dapat memahami lebih jelas tentang pengetahuan *Hudhūrī*, sebagai pengetahuan intuitif berikut ini penulis akan menjelaskan beberapa poin penting sebagai sampel agar yang dapat lebih menghantarkan kita pada pemahaman terhadap pengetahuan yang berkaitan dengan ilmu *Hudhūrī*, diantaranya adalah sebagai berikut:

• Teori Kesatuan Subjek dan Objek Pengetahuan

Thabâthabâi, dalam kitabnya *Nihāyah al-Hikmah* menjelaskan tentang teori kesatuan subjek dan objek pengetahuan. Ia menjelaskan sebagai berikut :

Pengetahuan didefinisikan sebagai sejenis kesatuan wujud antara *'âqil (intelligent)* dan *ma'qûl (intellected)*. Pencerminan dan penggambaran semata-mata objek-objek eksternal di alam pikiran tidak akan langsung dapat mewujudkan pengetahuan, karena setiap kali gambaran-gambaran itu terpantul di atas cermin pengetahuan, secara otomatis cermin tersebut tidak bisa menangkap gambaran-gambaran itu. Hal ini karena pengetahuan itu hanya akan terbentuk ketika terdapat kesatuan dan kemanunggalan antara penerima gambaran dan gambaran itu sendiri, yang dalam istilah filsafat dikatakan kemanunggalan *'âinul ma'lûm bizzat* (yakni gambaran pikiran atau obyek pengetahuan esensial).

Teori ini menganggap bahwa penyatuan antara yang mengetahui (*al-'alim*) dengan yang diketahui (*al-ma'lum*) itu sama dengan jenis pengetahuan yang dimiliki oleh Tuhan tentang semua makhluk-Nya, karena pengetahuan ini tidak terdiri dari hadirnya bentuk-bentuk makhluk dalam pikiran Tuhan, tetapi, pengetahuan-Nya itu adalah makhluk itu sendiri. Dengan pengetahuan seperti itu, manusia menjadi sama dengan Tuhan, karena menurut para sufi, kesamaan ini diperoleh ketika pengetahuan manusia bersifat intuitif dan presentasional, bukan representasional dan diupayakan. Dengan kata lain, ketika pengetahuan menjadi eksistensi dari pihak yang mengetahui itu sendiri, maka wujud dan pengetahuan menjadi satu.

Di sini, kesenjangan apapun di antara yang mengetahui dengan yang diketahui dieliminasi. Wujud menjadi cermin dimana manusia ditampilkan. Manusia adalah sebuah cermin dimana wujud ditampilkan. Keduanya adalah cermin yang menampilkan Tuhan.

Konsep kesatuan antara subjek, objek dan akal yang disebut dengan istilah *ittihad al-Aqil wa al-Ma'qul* menekankan bahwa subjek yang melakukan proses persepsi terhadap eksistensi dengan objek sebagai yang dipersepsi dan korelasi subjek-objek yang mewujudkan pengetahuan, terjadi kesatuan eksistensial yang sederhana. Seperti yang telah dibicarakan pada pengetahuan Hudhūfī, bahwa objek-objek yang masuk pada diri subjek dalam bentuk visual entitas dari eksistensi eksternal masuk kedalam jiwa subjek kemudian jiwa melakukan kreatifitasnya menciptakan eksistensi mental dari visual objek yang masuk tersebut. Eksistensi mental (*al-wujud al-dzihni*) tersebut bukan sesuatu yang terpisah dari mental subjek karena eksistensi adalah sesuatu yang satu.

Teori di atas adalah teori yang diadopsi Thabāthabāi dari Mulla Shadra. Oleh karena itu tidak heran jika kita menemukan pandangan yang senada antara Thabāthabāi dan Mulla Shadra. Di sini, keterpisahan antara subjek dan objek ditiadakan. Konsekuensi puncak dari fakta bahwa pengetahuan bersifat presensial adalah bahwa yang mengetahui dan yang diketahui mencapai tahap ketunggalan, sebagaimana yang diajarkan para sufi.

Filosof peripatetik tidak menerima pandangan ini, dan Mulla Shadra memperoleh pengetahuan seperti ini melalui ide-ide sufinya. Ia berkeyakinan bahwa keberlangsungan bentuk-bentuk mental adalah seperti keberlangsungan suatu tindakan dalam suatu agen (*qiyam suduri*). Hubungan yang sama ini ada di antara Tuhan dan makhluk-Nya, dan antara jiwa dan persepsinya.

Maka, akhir dari perjalanan pertama dari empat perjalanan Mulla Shadra (*asfar*), adalah perjalanan dari makhluk menuju Tuhan. Namun demikian, ada perjalanan lain, yang lebih lengkap daripada yang pertama, yaitu perjalanan dari Tuhan menuju makhluk. Dalam perjalanan ini Tuhan menjadi cermin yang menampilkan para makhluk dan eksistensiNya. Ia menjelaskan bahwa antara subjek dan objek pengetahuan baik itu berdasarkan proses konsepsi, persepsi maupun penginderaan menjadi satu kesatuan yang secara dimensional tidak berbeda kecuali hanya didasarkan sudut pandang dalam melihat kedudukan fungsional, karena tidaklah rasional objek secara eksistensial kehadirannya untuk sesuatu yang lain dari subjeknya. Seperti yang disebutkan Mulla Shadra :

'Jiwa kita mencerap sesuatu objek maka objek tersebut menjadi bagian bentuk visual akal nya..karena sesungguhnya sudah menjadi atributnya bahwa jiwa manusia untuk mencerap seluruh hakikat yang ada dan bersatu dengannya'.

Kesatuan yang terjadi diantara subjek, objek dan relasi diantara keduanya adalah kesatuan eksistensial bukan kesatuan sebagaimana kelirunya beberapa filosof parepatetik dalam memandang bentuk kesatuan tersebut.

Ilmu tidak lain adalah bagian dari proses kesempurnaan manusia. Dengan landasan ini menurut Amuli *ittihad* bermakna perubahan kualitas eksistensial dalam proses kesempurnaan setelah masuknya berbagai defenisi. Kesatuan yang dimaksud merupakan kesatuan pada eksistensi sederhana (*Basith al-Hakiki*) yang tidak terkomposisi dari berbagai unsur independen yang membentuk kesatuan.

Dalam konteks seperti ini, ilmu pada hakikatnya bukanlah sesuatu yang terpisah dari diri subjek. Karena ilmu selain merupakan kualitas jiwa juga merupakan bagian dari substansi (*jauhar*). Kualitas pengetahuan yang berkembang di dalam jiwa subjek pada saat yang sama akan mengembangkan dan meningkatkan kualitas jiwa subjek itu sendiri. Jiwa, karena merupakan substansi entitas bagi eksistensi mungkin dengan sendirinya peningkatan kualitas yang terjadi pada jiwa akan mempengaruhi kualitas eksistensi subjek bahkan membawa subjek pada alam malakut sebagai bagian dari tingkat kesempurnaan manusia.

Dalam kaitannya dengan *ittihad al-'aqil wa al-ma'qul* Mulla Shadra menyebutkan bahwa pengetahuan adalah bibit penyaksian. Konsep epistemologi ini jelas sekali menjadi argumentasi bagi keyakinan para ahli tasawuf terhadap ilmu dan ini jugalah makna sabda Rasulullah saw : *ilmu adalah cahaya di dalam jiwa*. Hal ini senada dengan pendapat Sadruddin Qunawi, komentator Ibn Arabi yang paling utama dalam kitabnya *Risalat al-Nusus*.

Ada beberapa argumentasi bagi konsep *ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul* yang ditegakkan Mulla Shadra dan para pengikutnya antara lain : *Pertama*, ilmu terhadap sesuatu adalah sampainya objek atau gambaran ilmiah bagi subjek. Karenanya ilmu merupakan jati diri objek secara esensial dan sebuah kemestian sampainya objek pada subjek serta kehadiran objek pada subjek merupakan kesatuan yang tak terpisahkan baik secara *Hushūli* maupun *Hudhūri*. *Kedua*, adalah mustahil masuknya sebuah eksistensi yang berbeda kepada eksistensi lain yang berbeda, karena hal tersebut menyebabkan

sesuatu yang satu sekaligus plural. Dan berdasarkan logika hal ini tidak mungkin karena akan menyebabkan *ijtima' al-Naqidhain* (bersatunya dua pertentangan). *Ketiga*, jika objek tidak menyatu dalam diri subjek, maka dengan apa terliputi objek tersebut? Apakah dengan esensi yang terpisah dari bentuknya yang meliputi bentuk dirinya? yang demikian tentulah mustahil. *Keempat*, jika yang masuk kedalam diri subjek bukanlah esensi objek, maka subjek sama sekali tidak memiliki pengetahuan terhadap objek bersangkutan, akan tetapi pengetahuannya terhadap objek lain yang berbeda. *Kelima*, ilmu bersifat non material. Jika proses pencerapan terjadi pada objek material maka ilmu terhadap objek material tersebut bukanlah objek tersebut. Hal itu berarti ilmu tersebut tidaklah sesuai dengan objek dan subjek sama sekali tidak memiliki ilmu terhadap objek. *Keenam*, subjek mengetahui esensinya sendiri, sehingga pada saat yang merupakan objek. Dengan demikian dirinya sendiri menjadi subjek dan pada saat yang sama merupakan objek serta proses idraknya pun terjadi di dalam dirinya sendiri. *Ketujuh*, Tuhan memiliki pengetahuan terhadap dirinya dan ilmu tersebut merupakan zat-Nya sendiri dan prosesnya pun tentulah berada didalam diri-Nya sendiri. Sedangkan Tuhan adalah eksistensi sederhana yang tidak terkomposisi oleh selainnya. Karenanya terjadi *ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul* di dalam diri Tuhan.

Dengan pengetahuan seperti itu, menurut Sadra yang juga sering dikutip Thabathaba'i bahwa manusia menjadi sama dengan Tuhan, karena menurut para sufi, kesamaan ini diperoleh ketika pengetahuan manusia bersifat intuitif dan presensial, bukan representasional dan diupayakan. Dengan kata lain, ketika pengetahuan menjadi eksistensi dari pihak yang mengetahui itu sendiri, maka wujud dan pengetahuan menjadi satu. Oleh karenanya ia mendefinisikan tujuan filsafat sufinya sebagai berikut: "Kebijakan adalah manusia yang menjadi alam yang bisa dipahami sebagaimana alam objektif." Di sini, kesenjangan apapun di antara yang mengetahui dengan yang diketahui dieliminasi. Wujud menjadi cermin dimana manusia ditampilkan. Manusia adalah sebuah cermin dimana wujud ditampilkan. Keduanya adalah cermin yang menampilkan Tuhan.

Sebagai pengikut Mulla Sadra, Thabâthabâi seperti ditulisnya dalam kitabnya *Nihāyah al-Hikmah* memiliki pandangan yang sama dengan Sadra bahwa apa-apa yang diketahui dan dipahami itu adalah suatu perkara yang nonmateri dan subjek yang mengetahui (*'ālim*) juga mestilah maujud yang nonmateri. Benda-benda materi tidak

bisa mengetahui dan mencerap hal-hal yang nonmateri dan bentuk-bentuk dan gambaran-gambaran pengetahuan itu mestilah hadir di alam nonmateri (jiwa). Maka dari itu, pengetahuan tersebut adalah kehadiran realitas yang nonmateri di alam nonmateri (jiwa) atau kehadiran sesuatu nonmateri pada maujud nonmateri pula.

Pada dasarnya, objek pengetahuan kita menurut Thabâthabâi bukanlah yang wujud eksternal itu, melainkan bentuk-bentuk pengetahuan yang berhubungan dengan alam nonmateri. Pengetahuan tidak lain adalah emanasi dari alam nonmateri dan hadir di alam jiwa yang juga nonmateri. Jadi, apabila kita katakan bahwa saya sedang menyaksikan dan mengetahui benda-benda eksternal tersebut, maka ungkapan ini hanyalah bersifat toleransi saja Lebih jauh Thabâthabâi mengatakan bahwa persepsi-persepsi kita sendiri itu apabila dihubungkan dengan benda-benda materi, misalnya dikatakan: kita mengetahui buku ini, yakni pengetahuan itu dikaitkan dengan buku itu, sementara pada hakikatnya yang kita ketahui adalah bentuk-bentuk yang nonmateri dari kitab dan bukan kitab itu sendiri sebagai objek eksternal. Kitab yang ada di alam eksternal yang disaksikan langsung oleh mata hanyalah berfungsi sebagai pengkondisian untuk terciptanya bentuk-bentuk nonmateri dari kitab itu yang kemudian hadir pada jiwa manusia.

Mulla Shadra telah membahas isu-isu ini dalam berbagai karyanya, termasuk dalam kitabnya *Masya'ir*. Dalam karyanya ini, setelah membuktikan bahwa Tuhan memiliki pengetahuan tentang Diri-Nya sendiri dan tentang yang lain-lainnya melalui Diri-Nya sendiri, ia melanjutkan dengan mendemonstrasikan teori ketunggalan dari yang mengetahui dengan yang diketahui, dengan sebuah bukti yang disebut dengan *burhan tadayuf* (argumentasi dari korelativitas). Menurut argumentasi ini, *aqil* dan *ma'qul* adalah korelatif. Ketika ada yang mengetahui, maka pasti ada sesuatu yang secara aktual diketahui, dan sebaliknya. Keduanya sama. Dari satu aspek relasi, ia adalah yang mengetahui, dan dari aspek yang lain, ia adalah yang diketahui. Ia takjub karena telah menemukan pemikiran ini, dan dalam *Asfar* dia memastkan bahwa ini merupakan yang paling sulit dan rumit dari semua problematika filosofis. Tidak ada filosof Muslim sejak Ibn Sina, Suhrawardi, dan Thusi, yang bisa memecahkan masalah ini, dan dia, setelah memohon dengan penuh air mata kepada Tuhan, jadi memperoleh ilham.

Menurut teori gerak substansial Mulla Shadra yang juga diadopsi Thabathaba'i, jiwa memiliki suatu gerak progresif dimana eksistensinya diintensifkan. Para filosof sebelum Mulla Shadra

berkeyakinan bahwa ada sebuah esensi yang sama dari semua manusia, yang semuanya berbeda hanya karena aksiden-aksiden mereka. Sebaliknya, Mulla Shadra, mengikuti pandangan kaum sufi, mengajarkan bahwa individu-individu itu berbeda menurut derajat eksistensi jiwa mereka.

Dari penjelasan Thabâthabâi tentang teori kesatuan subjek dan objek pengetahuan dapat kita simpulkan bahwa sesungguhnya hanya ada satu kemungkinan bagi kedua eksistensi yang berbeda ini untuk berkumpul, bersatu, dan terikat satu sama yang lain melalui semacam unifikasi. Yakni unifikasi fenomenal yang bersifat epistemik, bukan logis ataupun ontologis. Sebuah obyek eksternal boleh jadi memiliki, di samping realitas faktualnya yang termasuk dalam tatanan wujud, sebuah representasi fenomenal dalam pikiran kita, yang berhubungan dengan tatanan konsepsi. Ini tidak berarti sebuah tatanan wujud eksternal muncul, berada, dan berdiam dalam pikiran kita sehingga secara eksistensial dianggap bersatu dengan pikiran kita, dan sekaligus dipandang termasuk dalam tatanan konsepsi. Juga bisa dikatakan bahwa salah satu ciri utama tatanan konsepsi adalah bahwa dengan bersifat mental ia sangat bergantung dan mendapatkan realitasnya dari diri kita serta dihasilkan oleh pikiran kita dalam wilayah aksi fenomenal kita, sementara tatanan wujud dicirikan oleh eksistensinya ia tidak dalam diri kita, tetapi dalam dirinya sendiri, dan terletak di luar diri kita di dunia eksternal yang independen terhadap pancaran mentalitas kita.

Dengan demikian, satu-satunya cara yang mungkin diambil ke arah unifikasi kedua eksistensi yang pada awalnya netral itu adalah unifikasi epistemik. Akan tetapi, bagaimana sifat unifikasi ini dan bagaimana ia terjadi, tetap menjadi sebuah pertanyaan. Jawaban bagi pertanyaan-pertanyaan ini terletak pada gagasan korespondensi (*al-muthabaqat*). Arti korespondensi yang dipakai dalam teori pengetahuan ini ringkasnya adalah "kemiripan" dalam isi dan "keidentikan" dalam bentuk. Artinya, bentuk internal disatukan dengan bentuk material eksternal, akan tetapi eksistensi mental tak pernah identik dengan eksistensi eksternal. Kedua mode eksistensi yang berbeda itu karenanya saling menyerupai satu sama lain berkat unifikasi formal. Jika keidentikan formal ini tidak ada, maka tidak akan ada kemungkinan "komunikasi" antara pikiran manusia dengan dunia realitas.

Ketika kita berbicara tentang gagasan korespondensi (*al-muthabaqat*), tentu saja harus dicatat bahwa paling tidak pada saat ini kita tidak berurusan dengan penetapan kriteria pernyataan-

pernyataan logis yang mesti benar atau salah. Dalam kaitannya dengan epistemologi Thabâthabâi persoalan ini dipandang berasal dari persoalan-persoalan yang sudah ada sejak asalnya. Bagaimana pengetahuan kita bisa berkorespondensi dengan dunia realitas? Atau, dengan perkataan lain, bagaimana kita bisa memahami dunia eksternal kita sebelum kita mampu berbicara dan membuat kalimat-kalimat mengenainya? Inilah pokok dan ranah pembicaraan yang menjadi perhatian kita dalam masalah keadaan dimana suatu pernyataan tertentu adalah benar atau salah, adalah masalah lain yang mesti dibahas pada tempat tersendiri.

• Eksistensi Mental

Eksistensi mental (*wujud adz-zihni*) menurut Thabâthabâi adalah persepsi terhadap suatu objek dan bagaimana upaya untuk menemukan objektifitas pengetahuan. Bagi kebanyakan filosof tak terkecuali Thabâthabâi bahwa dibalik wujud eksternal terdapat wujud lain faktor yang sangat menentukan dalam memperoleh pengetahuan. Nilai pengetahuan dan kesadaran manusia sepenuhnya bergantung pada pengertian gagasan eksistensi mental. Menolak eksistensi mental sama dengan menolak nilai pengetahuan dan kesadaran manusia secara mutlak.

Argumen-argumen yang dijabarkan Thabâthabâi terkait dengan pengetahuan menunjukkan bahwa pengetahuan yang kita alami berasal dari proses pencerapan terhadap eksistensi mental yang hadir dalam diri kita, meskipun sebelumnya berawal dari proses pencerapan terhadap objek eksternal. Hadirnya eksistensi mental yang ada pada diri kita merupakan hasil kreasi mental. Mental memiliki kemampuan untuk melakukan kreasi dalam menciptakan eksistensi mental dari bentuk visual entitas yang berasal dari eksistensi eksternal. Prinsip eksistensi mental (*wujud al-Zihni*) yang disebutkan Thabâthabâi sesungguhnya berasal dari Syaikh Isyraq yang mengalami penyaksian ruhaniah sebagai jawaban atas persoalan epistemology yang dihadapi Syekh Isyraq.

Suhrawardi al-Maqtul dalam kaitannya dengan pengetahuan intiutifnya, dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa kebutuhan terhadap ilmu logika dalam keadaan ketiadaan kemungkinan menggunakan metode intuisi (*kasyf wa syuhud*). Oleh karena itu, di akhir kitabnya, *Hikmah al-Isyraq*, dia berkata, "Sebelum memulai mempelajari kitab ini harus menjalani *riyadhah* dan pensucian jiwa selama empat puluh hari..."

Di tempat lain dia menyatakan, "Walaupun sebelum menulis kitab ini, *Hikmah al-Isyraq*, saya telah menyusun suatu risalah kecil yang berhubungan dengan filsafat Aristoteles, akan tetapi kitab ini berbeda dengan risalah tersebut dan mempunyai metodenya sendiri yang khusus. Semua kajiannya tidak diperoleh dari jalur pemikiran dan argumentasi rasional, melainkan dicapai dengan metode intuisi dan menjalani amal-amal kezuhudan. Pandangan-pandangan kami yang tidak digapai lewat jalur argumentasi-argumentasi rasional, tetapi dicapai dengan metode *mukasyafah* dan *musyahadah*, tidak dapat diragukan dan dibatalkan oleh para peragu dan pengiritik." Dawud bin Mahmud Qaishary menyatakan bahwa makrifat dan pengetahuan intuitif itu adalah mengetahui makna-makna gaib dan perkara-perkara Hakikî yang berada dibalik hijab lahiriah dengan pengetahuan tertinggi (*haqqul yaqin*) atau pengetahuan menengah (*ainul yaqin*).

Pendapat umum dikalangan pilosof adalah bahwa esensi, disamping eksistensi eksternalnya memiliki eksistensi lain yang disebut eksistensi mental. Karena itu mereka tidak memiliki pengaruh-pengaruh di dalam cara eksistensi mental . misalnya manusia mengada di dalam realitas eksternal dan, menjadi substansi, ia mengada disana tanpa perlu sebuah subjek. Selanjutnya seperti sebuah benda yang bernyawa, hewan: dan bangsa manusia, dia mengejawantahkan pengaruh-pengaruh dan sifat-sifat dari genera dan differensia. Itulah sebabnya manusia itu mengada di dalam pikiran sekalipun pikiran memahami pengertian tentang "orang", tidak memiliki pengertian tentang pengaruh-pengaruh eksistensi eksternal.

Selanjutnya, beberapa filosof berpendapat bahwa apa yang kita ketahui sebagai eksistensi mental merupakan sebuah simbol dari esensi, bukan esensi itu sendiri. Ini merupakan aksiden dan kualitas yang hidup melalui jiwa. Dalam esensi-esensinya ia berbed dari benda eksternal yang dikenal, hanya melambangkannya dan mencerminkan karakteristik2nya. Ini seperti gambar kuda yang dilukis di dinding yang menggambarkan kuda yang sedang mengada di dalam realitas eksternal. Seperti pandangan dalam fakta yang menolak kemungkinan adanya pengetahuan karena ia menutup rapat-rapat pintu pengetahuan ttg realitas eksternal.

Sejumlah filosof lainnya menolak keras eksistensi mental dengan berpendapat bahwa pengetahuan jiwa tentang objek eksternal adalah sebuah hubungan khusus antara objek luar dengan jiwa. Seperti pendapat semacam ini ditolak oleh pengetahuan segala

sesuatu yang bersifat noneksistensi; karena hubungan jiwa dengan sesuatu yang bersifat noneksistensi tidak memiliki makna.

Mulla Shadra yang pandangannya banyak diikuti Thabathabai mengemukakan beberapa argumen untuk membuktikan keberadaan (eksistensi) mental; sebagai berikut:

Pertama, jika kita membayangkan sesuatu yang tidak memiliki realitas pada wujud eksternal (seperti gunung emas, lautan alkohol) sesuatu tersebut menjadi mewujud dan tidak mungkin wujud tersebut terjadi pada realitas eksternal, maka pastilah satu tempat yang lain yang disebut mental, *kedua*, gambaran sesuatu yang memiliki atribut general (*kulli*) seperti: Manusia bersifat general, hewan bersifat general. Hal ini merupakan isyarat inteleyang tidak mungkin terealisir kecuali hal tersebut betul-betul mewujud. Ketika tidak mungkin ditemukan bagi sesuatu yang general tersebut pada realitas eksternal maka tidak lain posisinya berada pada realitas mental. *Ketiga*, kita dapat memisahkan aksiden dari substansi sebagai tempatnya bergantung atau menempel seperti: warna putih dari dinding. Realitas eksternal sama sekali tidak mungkin menunjukkan keterpisahan dan hal tersebut hanya terjadi pada realitas mental.

Para filosof Muslim (jauh sebelum Thabâthabâi) diakui telah memberikan andil yang sangat besar dalam mengembangkan kajian tentang kejiwaan. Ironisnya, peranan mereka dalam memajukan dan mengembangkan ilmu kejiwaan (psikologi) tersebut tidak mendapatkan perhatian yang selayaknya dari para pakar sejarah psikologi modern sepanjang sejarah. Umumnya mereka yang berasal dari Barat memulai kajian psikologi pada kaum pemikir Yunani, terutama Plato dan Aristoteles. Selanjutnya mereka merujuk pemikiran kejiwaan dari para pemikir Eropa Abad pertengahan dan Eropa Modern. Mereka benar-benar melupakan andil para ilmuwan Muslim yang diantaranya banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan banyak mempengaruhi pendapat para pemikir Eropa Abad pertengahan hingga awal masa Renaisans Eropa Modern sendiri.

Sebagaimana kita ketahui betapa Suhrawardi menganggap sangat penting, bahkan fundamental pengalaman mistik dalam dan bagi filsafatnya. Sementara itu seperti dikatakan Ibn Khaldun, baik teologi maupun tasawuf, pada masanya telah bercampur sedemikian rupa dengan persoalan-persoalan filsafat, sehingga menurutnya cukup sulit dibedakan. Dua cabang ilmu Islam (ilmu kalam dan tasawuf) yang bersifat *naqliyah* tersebut, kini telah bergeser ke wilayah 'aqliyah. Demikianlah, setelah masa Nashir al-Din Thusi, kita

melihat beberapa filosof Muslim seperti Haidar Amuli, Afdhal al-Din al-Kasyani dan Ibn Turkah, berusaha keras mensintesis antara filsafat dan tasawuf dan hasilnya adalah, seperti yang akan kita bahas pada fasal berikutnya

Sadrudin Qunawi menyatakan, "Jalan-jalanya ahli Irfan dan Tasawuf adalah mencapai, mengetahui, dan menyaksikan segala sesuatu dengan intuisi, *musyahadah*, dan *mukasyafah*, walaupun segala hal yang diketahuinya itu tidak dapat diargumentasikan secara rasional dan tak bisa dibuktikan dengan penalaran akal-pikiran'.

Walaupun para urafa dan sufi tetap memandang valid akal dan argumen-argumen rasional, akan tetapi lebih mengedepankan pengetahuan yang dihasilkan dari intuisi, mukasyafah, dan syuhud. Bahkan sebagian dari mereka beranggapan bahwa makrifat dan pengetahuan Hakiki adalah yang bersifat syuhudi dan intuitif, dan akal sama sekali tidak mampu menyingkap dan menggapai hakikat-hakikat segala sesuatu dan realitas-realitas metafisikal.

Para urafa berkeyakinan bahwa daya akal itu sama posisinya dengan indra-indra lahiriah yang hanya terbatas menjangkau ranah-ranah lahiriah alam dan penampakan-penampakan eksternal segala sesuatu. Manusia dapat mencapai hakikat-hakikat alam dan mencerap realitas-realitas metasikal serta pengetahuan *Hudhuri* dengan metode intuisi dan meninggalkan segala bentuk keterikatan kepada dimensi-dimensi lahiriah dan kebutuhan-kebutuhan duniawi.

Para urafa dan sufi beranggapan bahwa segala makrifat dan pengetahuan yang bersumber dari intuisi-intuisi, *musyahadah*, dan *mukasyafah* lebih sesuai dengan kebenaran daripada ilmu-ilmu yang digali dari argumentasi-argumentasi rasional dan akal. Mereka menyatakan bahwa indra-indra manusia dan fakultas akalnya hanya menyentuh wilayah lahiriah alam dan manifestasi-manifestasi-Nya, namun manusia dapat berhubungan secara langsung (*directly*) dan intuitif dengan hakikat tunggal alam (baca: Sang Pencipta) melalui dimensi-dimensi batiniahnya sendiri dan hal ini akan sangat berpengaruh ketika manusia telah suci, lepas, dan jauh dari segala bentuk ikatan-ikatan dan ketergantungan-ketergantungan lahiriah.

Makrifat, syuhud, dan pengetahuan dalam istilah Tasawuf dan Irfan adalah penyaksian hakikat-hakikat dengan mata batin dan hati setelah melewati tingkatan-tingkatan pensucian jiwa dan telah sampai pada kualitas-kualitas kejiwaan yang konstan. Pengetahuan intuitif dan irfani adalah sejenis pengetahuan yang bersumber dari hati (*qalb, heart*), pensucian, dan *tazkiyah* jiwa; atau suatu bentuk pengetahuan yang tak berdasarkan pada hal-hal empirik, indrawi,

akal, pikiran, dan argumentasi rasional, melainkan bersumber dari mata air *sair suluk*, menapaki jalan-jalan spiritual, *tahzib* dan *tazkiyah* jiwa, dan penjernihan hati. Pengetahuan seperti ini tidak dapat disamakan dengan pengetahuan *Hushūlī* yang bersumber dari suatu konsepsi-konsepsi rasional, melainkan suatu pengetahuan *syuhudi*, intuisi, *immediate* (langsung), kehadiran, dan *Hudhūrī*.

Dalam risalah *Qusyairiyyah* tertera ungkapan yang berbunyi, "Hati adalah wadah bagi makrifat-makrifat, dan akal adalah rukun dan tiang makrifat, akan tetapi, akal telah terhibaji, lemah, dan tidak dapat menjangkau pengetahuan terhadap hakikat-hakikat segala sesuatu dan sebagainya dan pengetahuan intuisi ini akan lahir ketika langit hati telah menjadi jernih dan terang serta menerima pancaran "cahaya matahari" dari wilayah suci yang paling tinggi dan mulia."

Dengan demikian semua aliran-aliran tasawuf itu tidak meragukan bahwa segala pengetahuan diperoleh lewat jalur *musyahadah*, *mukasyafah* dan penyingkapan hati yang kesemuanya dipengaruhi oleh bentuk *riyadhah* dan pelaksanaan amalan-amalan sunnah (*nawafil*). Begitu pula mereka berkeyakinan bahwa tidak ada ilmu dan pengetahuan yang lebih tinggi selain dari pengetahuan intuitif dan irfani. Akan dikatakan, "Maulawi dan aliran lain tasawuf beranggapan bahwa segala pengetahuan rasional dan pengetahuan-pengetahuan yang diperoleh lewat proses belajar dan mengajar adalah bukan ilmu dan pengetahuan *Hakikī*. Mereka menyamakan pengetahuan tersebut dengan seni-seni, keterampilan, dan pengetahuan sosial. Seluruh petunjuk dan perhatian aliran ini mengarah kepada pengetahuan intuitif, *ainul yaqin*, ilmu hati, dan ilmu laduni yang bersumber dari pencerahan kejiwaan, kesucian hati, kekuatan ruh, *mukasyafah*, *musyahadah* hati, *sair* dan *suluk*, dan *riyadhah*. Pengetahuan ini juga berbeda dengan '*ilmul yaqin* (pengetahuan yang berpijak pada pendekatan rasional dan demonstrasi filosofis).

Kaum urafa dan para sufi berkeyakinan bahwa seseorang yang mata hatinya terbuka dan mendapatkan pencerahan jiwa serta menemukan harta karun yang nilainya tak terbatas itu (akal yang tercerahkan dan pengetahuan intuitif), maka dia tidak lagi membutuhkan ribuan kitab, merujuk pada perpustakaan, bersabar dalam penderitaan menuntut ilmu, dan tidak lagi menganggap bernilai segala pengetahuan *Hushūlī*."

Penglihatan-penglihatan dan pendengaran-pendengaran yang terjadi dan dialami oleh para nabi, rasul, dan orang-orang saleh itu sama sekali tidak berhubungan dengan keadaan tidur, melainkan

semua orang yang berupaya membersihkan dan mensucikan hatinya dari segala bentuk kekotoran dan mencapai tingkatan spiritual tertentu niscaya akan mengalami kenyataan-kenyataan tersebut serta mendapatkan pengetahuan-pengetahuan intuitif yang dengannya dia mengenal hakikat alam semesta. Akan tetapi, karena di awal perjalanan spiritual, ruh dan jiwa manusia masih dalam keadaan yang lemah, dengan demikian indera-indera lahiriahnya dan kesibukan-kesibukan fisiknya senantiasa mengganggu dan menghalangi terwujudnya penglihatan-penglihatan dan pendengaran - pendengaran batinnya.

Mulla Shadra menyebutkan kemampuan yang dimiliki mental ini sebagai berikut: Sesungguhnya Allah Ta'ala menciptakan jiwa manusia dengan menciptakan baginya kemampuan mencipta bentuk sesuatu yang non-material dan material karena merupakan bagian dari dimensi malakut dan alam kemampuan serta ketinggian. Para malaikat memiliki kemampuan untuk memunculkan bentuk-bentuk akal (Suwar al-Aqliyah) yang bersandar pada esensinya dan visual semesta yang bersandar pada materinya.

Bahkan ia menegaskan bukan hanya kemampuan jiwa tersebut menciptakan eksistensi mental akan tetapi jika jiwa tersebut sempurna dan mencapai *Alam al-Quds* (Alam Kesucian), jiwa dapat mewujudkan apa yang ada di dalam mentalnya dalam eksistensi eksternal dengan efek eksternalnya sekaligus, hal ini dikemukakannya secara khusus antara lain: Ya Allah, kecuali bagi sebagian yang telah melepaskan diri dari batasan manusia biasa dan merupakan para penempuh perjalanan ruhani, bagi mereka karena kekuatan ikatan dengan alam al-Quds dan pusat karamah serta kesempurnaan potensi, mereka memiliki kemampuan untuk mewujudkan persoalan-persoalan (bentuk-bentuk) dalam eksistensi eksternal dengan efek eksternalnya. Kemampuan yang tidak terbatas yang dimiliki jiwa ini menurut Mulla Shadra karena Tuhan menciptakan jiwa sebagai personifikasi diri-Nya sehingga sifat dan perbuatan Tuhan tergambar dalam jiwa.

Dari penjabaran di atas kita dapat memahami bahwa jiwa memiliki kemampuan yang tidak terbatas dan dapat melakukan apa saja karena Tuhan menciptakan jiwa sebagai manifestasi diri-Nya, hanya perbedaan yang terjadi pada kualitas eksistensial bahwa jiwa sebagai makhluk dan telah melewati berbagai tingkatan turunan memiliki kualitas yang lemah dibandingkan kualitas sebabnya. Pandangan ini didasari pandangan ontologisnya tentang Kesatuan Gradualitas Eksistensi. Pandangan tentang kemampuan jiwa yang tak

terbatas ini bukan semata pandangan Mulla Shadra akan tetapi juga Ibn Arabi tokoh utama Gnostik yang hadir sebelum Mulla Shadra, mengisyaratkan hal yang sama : Dengan daya estimasi (*bi al-Wahm*), melalui kekuatan imajinasi terciptalah sesuatu yang tidak ada eksistensinya kecuali hanya padanya (Alam Imajinal) dan hal ini merupakan persoalan yang umum terjadi pada semua manusia. Seorang Arif dengan kekuatan dirinya menciptakan eksistensi yang tidak terdapat diluar dari tempat penciptaan (Mahal al-Himmat). Akan tetapi apa yang diciptakan tersebut tidak dapat lepas dari penjagaan karena dengan lalainya Arif terhadap ciptaan tersebut maka hilang pulalah ciptaan tersebut, kecuali jika Arif tersebut telah menggenggam seluruh hadharat dan dia tidak akan dapat melupakannya secara mutlak bahkan hadarat tersebut pastilah menyaksikannya. Jika Arif itu dengan kekuatannya menciptakan sebuah ciptaan maka baginya keadaan yang seperti ini, hadirnya ciptaan tersebut dengan bentuknya pada seluruh hadarat dan saling menjaga satu sama lainnya, jika Arif tersebut lupa dari salah satu hadarat atau berbagai hadarat akan tetapi dirinya hanya terfokus pada satu hadarat dari hadarat yang banyak tersebut dan menjaga apa yang ada padanya, maka terjalalah seluruh bentuk-bentuk karena keterjagaan pada satu hadarat yang tidak terlupakan darinya.

Menurutnya jiwa dapat melakukan kreativitasnya pada semua bentuk, baik dalam menciptakan imajinasi dan mewujudkannya dalam alam eksternal termasuk menciptakan eksistensi mental bagi bentuk visual yang masuk di dalam mental sebagai dasar pengetahuan bagi subjek.

Terkait dengan masalah ini, Imam Khomeni berpandangan bahwa manusia secara fitri bersandar pada argumentasi akal dan demonstrasi rasional, yakni fitrah manusia tunduk pada dalil dan burhan akal. Itulah fitrah yang dikhususkan bagi manusia dan tidak ada perubahan dalam penciptaan Tuhan.

Sedikitnya terdapat dua peran mendasar dari pensucian hati dan pencerahan jiwa yang dapat dikemukakan di sini, antara lain bahwa "kotoran" yang melekat pada hati dan jiwa merupakan penghalang bagi manusia untuk "menyaksikan" hakikat-hakikat yang terdalam dan kendala untuk mendapatkan pengetahuan yang benar. Pensucian hati bertujuan untuk menyingkirkan hijab-hijab kegelapan dan menyirnakkan segala bentuk hawa nafsu, dendam, ketamakan, kezaliman, kebencian, cinta dunia, cinta kekayaan, dan cinta kekuasaan, sedemikian sehingga musnahlah segala bentuk penghalang dan musuh terbesar bagi akal dan jiwa manusia. Dan

dengan lahirnya kesucian dan kecerahan batin tersebut, manusia akan mendapatkan suatu pandangan dunia baru dalam memandang dan menafsirkan realitas-realitas Hakiki dan objek-objek eksternal. Karena kita yakin bahwa tidak semua pandangan dan perspektif filosofis terhadap alam eksistensi ini adalah benar dan mampu mengantarkan manusia pada kebahagiaan Hakiki dan keselamatan abadi. Maka dari itu, dalam maktab Islam, pensucian hati adalah upaya pengkondisian diri untuk menerima emanasi dan pancaran cahaya Ilahi dan usaha untuk melahirkan kemampuan diri dalam membedakan antara gagasan-gagasan yang benar dan yang batil serta memilih yang terbaik di antara konsep-konsep yang benar.

Hai orang-orang yang beriman, jika kamu bertakwa kepada Allah, niscaya Dia akan memberikan kepadamu (kekuatan) pembeda (antara yang hak dan yang batil di dalam hatimu).

Peran penting lain dari pensucian dan tazkiyah hati adalah bahwa hati dan jiwa yang telah tercerahkan akan menjadi sebagai sumber berbagai ilham-ilham dan media bagi penyingkapan hakikat-hakikat segala sesuatu serta sebagai tempat emanasinya berbagai makrifat-makrifat transenden dan Ilahi yang tidak mungkin dapat dicapai melalui jalan-jalan rasional dan akal. Hal ini sebagaimana yang disinyalir dalam al-Qur'an :

Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan Kepada mereka jalan-jalan Kami. Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan berimantalah kepada rasul-Nya, niscaya Allah memberikan dua bagian rahmat-Nya kepadamu, menjadikan untukmu cahaya yang dapat kamu gunakan untuk berjalan, dan mengampunimu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Tinjauan ilmiah dan filosofis dari pensucian diri dan hati dalam perolehan beberapa rangkaian makrifat dan hikmah diutarakan oleh filosof Murtadha Muthahhari sebagai berikut: Beberapa sifat-sifat yang berpengaruh pada akal manusia, yakni akal praktis manusia, adalah kesombongan, fanatisme, dan sifat-sifat kejiwaan lainnya. Wilayah dan ranah akal praktis manusia dikarenakan berhubungan dengan amal dan perbuatan manusia maka niscaya pun berkaitan dengan domain perasaan, kecenderungan, dan syahwat manusia. Segala perbuatan manusia apabila telah keluar dari batasan keseimbangannya dan manusia telah sedemikian dipengaruhi oleh efek-efek negatifnya serta akal manusia telah mengikuti segala kecenderungannya secara mutlak, maka dalam kondisi seperti

manusia tidak dapat lagi mendengar suara-suara dan pertimbangan akalnya sendiri. Lebih jauh dari ini, akal akan terselimuti dan terhiyabi dengan kabut gelap hawa nafsu sedemikian sehingga cahayanya yang suci tidak bisa lagi terpancar untuk menerangi dan mencerahkan hati dan jiwa manusia.

Dengan memperhatikan ungkapan Ilahi ini, kita dapat katakan bahwa sifat-sifat dan kondisi-kondisi kejiwaan manusia bertolak belakang satu sama lain dan saling pengaruh mempengaruhi, seperti perlawanan hawa nafsu terhadap akal. Ketika takwa dan kesucian hati menyelimuti jiwa manusia maka musuh akal akan bisa dikendalikan dan dijinakkan serta menutup efek-efek negative dari hawa nafsu, dengan demikian hawa nafsu tidak lagi menjadi faktor penghalang bagi segala pengaruh dan pertimbangan akal manusia. Akal menjadi bebas dan jalan akan terbuka lebar baginya untuk menyebarkan pengaruh-pengaruh pemikirannya. Oleh karena itu, apabila manusia meragukan segala hal, maka dalam masalah ini mustahil dia ragu bahwa sifat marah, syahwat, tamak, hasad, fanatik, cepat puas dalam hal ilmu, dan sifat-sifat seperti ini akan membuat kehidupan manusia menjadi terbelakang.

Apabila manusia mendapatkan taufik untuk menjinakkan dan menyeimbangkan seluruh sifat dan kondisi kejiwaannya maka dia pasti mampu meraih puncak kesempurnaan dan kebahagiaan serta akalnya akan senantiasa memberikan padanya ilham-ilham yang baik. Poin lain yang perlu ditekankan di sini adalah bahwa dalam diri manusia terdapat "indra" lain di samping fakultas akal dan indra-indra lahiriah, "indra" itu bisa kita namakan dengan "indra penerima ilham". Pengetahuan modern pun telah menegaskan dan mengesahkan bahwa pada diri manusia terdapat "indra" utama yang mandiri dan bebas dari pengaruh indra-indra lahiriah. "Indra" ini terdapat pada semua individu manusia dengan intensitas yang berbeda-beda dan dapat pula mengalami perkembangan dan penyempurnaan sebagaimana indra-indra lain manusia. Posisi dan keberadaan "indra" ini dalam hati dan kalbu manusia. Nah, perlu diperhatikan apa-apa yang mempengaruhi perkembangan dan penyempurnaan "indra" itu? Ketahuilah bahwa faktor substansial yang menyempurnakan "indra" tersebut tidak lain adalah ketakwaan, kesucian hati, dan akhlak. Para filosof beranggapan bahwa sumber dan alat pengetahuan yang paling penting adalah akal, sementara para urafa dan sufi meletakkan intuisi dan hati sebagai sumber pengetahuan dan makrifat Hakîkî.

Terkadang hati itu dinamakan sebagai "jiwa yang berakal", karena musyahadah dan penyaksian intuitif mampu menghadirkan makna-makna universal dan partikular kapan saja dia kehendaki, dan tingkatan ini dalam pandangan para filosof disebut sebagai "akal mustafad" (yang merupakan tingkatan tertinggi akal). Alasan penamaannya sebagai "hati" atau "kalbu" karena dia senantiasa mengalami "perubahan", "pergantian", dan "fluktuasi" dari derajat akal murni sampai ke alam terendah.

Muhyiddin Arabi memandang bahwa hati itu bersumber dari rahmat Tuhan dan bahkan lebih luas dari rahmat Tuhan itu sendiri, karena hati dan kalbu para insan kamil dan urafa ialah satu-satunya "wadah" yang dapat menerima hakikat-hakikat Ilahi.

Dalam wacana Islam ditegaskan bahwa pensucian hati merupakan metode yang paling baik dan sempurna untuk mencapai pengetahuan tentang diri sendiri, namun Islam sama sekali tidak menyatakan bahwa, misalnya, untuk mendapatkan pengetahuan tentang dunia natural, ilmu matematika, kedokteran, dan ilmu-ilmu empirik lainnya juga harus melalui metode intuisi dan pensucian hati. Yang sebenarnya adalah kedua fakultas ini saling mendukung satu sama lain, ilmuwan seperti Pascal, William James, A. Carrel, dan Albert Einstein mengakui bahwa fakultas hati itu begitu banyak mengilhami lahirnya berbagai penemuan ilmiah dan rakayasa teknologi

Dengan demikian kita dapat membedakan pengetahuan rasional dengan pengetahuan intuitif. Pengetahuan rasional atau pengetahuan yang bersumber dari akal adalah suatu pengetahuan yang dihasilkan dari proses belajar dan mengajar, diskusi ilmiah, pengkajian buku, pengajaran seorang guru, dan sekolah. Hal ini berbeda dengan pengetahuan intuitif atau pengetahuan yang berasal dari hati. Pengetahuan ini tidak akan didapatkan dari suatu proses pengajaran dan pembelajaran resmi, akan tetapi, jenis pengetahuan ini akan terwujud dalam bentuk-bentuk "kehadiran" dan "penyingkapan" langsung terhadap hakikat-hakikat yang dicapai melalui penapakan mistikal, penititan jalan-jalan keagamaan, dan penelusuran tahapan-tahapan spiritual. Pengetahuan rasional merupakan sejenis pengetahuan konsepsional atau *Hushūfī*, sementara pengetahuan intuisi atau hati adalah semacam pengetahuan dengan "kehadiran" langsung objek-objeknya atau *Hudhūrī*.

Dalam pengetahuan akli dan rasional, manusia mengetahui dan memahami sesuatu, sedangkan dalam pengetahuan hati dan intuisi,

sesuatu tersebut hadir dalam jiwa seseorang dan bersifat "dirasakan" serta dihayati. Pengetahuan intuisi diraih dengan suatu penghambaan Hakiki kepada Yang Maha Mutlak dan ilham-ilham yang hadir dalam jiwa manusia dalam bentuk emanasi

Dari penjelasan di atas dapat kita pahami bahwa wujud mental memiliki peran yang juga sangat penting dalam memperoleh pengetahuan. Menurut Thabâthabâi ketika Tuhan menciptakan ruh manusia, ruh tersebut kosong dari beragam objek pengetahuan. Maka wujud mental merupakan potensi dasar bagi timbulnya pengetahuan. Karena itulah Tuhan menciptakan wujud mental tersebut pada setiap diri manusia.

Pembuktian adanya wujud mental yang sering juga diartikan eksistensi hati ini memberikan jalan keluar bagi persoalan yang dihadapi banyak filosof baik ketika menjelaskan persoalan persepsi ataupun epistemologi. Dengan membuktikan wujud mental kita dapat memahami bahwa Allamah Thabaathaba'i sebagai mana gurunya pada akhirnya ingin membuktikan bahwa objek syuhudi adalah sesuatu yang real.

• Emanasi

Allamah Thabâthabâi merupakan salah seorang filosof yang meyakini urgensi prinsip emanasi dalam memperoleh pengetahuan. Dalam kitabnya *Nihâyah al-Hikmah* ia mengatakan: "Berkaitan dengan konsep-konsep rasional universal (*al-shuwar al-'ilmiyyah al-kulliyat*)- yang mengantarkan manusia - misalnya - dari akal potensial kepada akal aktual, sumber emanasinya adalah akal yang bersifat non-materi yang memiliki seluruh konsep-konsep rasional universal. Sebagaimana telah kita jelaskan sebelumnya bahwa konsep-konsep pengetahuan rasional manusia sesungguhnya bersifat non-materi. Sumber yang bersifat non materi ini adalah bukan hanya jiwa. Sejalan dengan keterangan sebelumnya tentang konsep rasional universal dan partikular, menjadi jelas bahwa sumber pengetahuan mereka sesungguhnya adalah alam mitsal dan jiwa yang terpancar kepada orang yang sudah memberikan tempat di dalam dirinya. Maka menjadi jelas bahwa emanasi terhadap konsep-konsep rasional adalah bentuk absolut yang menyatu dengan jiwa yang disiapkan akal berdasarkan kesiapannya, sehingga menjadi terpancar dari jiwa dan akal sehingga memunculkan konsep-konsep yang rasional

Teori emanasi yang dijelaskan Thabâthabâi di atas menunjukkan proses pencerapan ilmu yang dapat terjadi pada manusia melalui transendensi dari akal potensial menuju akal aktual dengan melakukan tahapan-tahapan tertentu. Sehingga akal samapi pada kemampuannya yang sempurna dalam proses pencerapan objek-objek *intelligible*.

Berkaitan dengan teori pengetahuan yang dikaitkan dengan teori emanasi, pandangan Thabâthabâi di atas sesungguhnya telah didahului oleh para Filosof Islam sebelumnya. Sebut saja Al-Kindi yang mengatakan bahwa pengetahuan tentang hakikat segala sesuatu, tidak diperoleh melalui alat indera, 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 Allah swt. Penulis menyimpulkan bahwa Al-Kindi memiliki dasar ide tentang *kasyaf* yang didengungkan para sufi dikemudian hari.

Hampir senada dengan Al-Farabi yang berpandangan bahwa tujuan akhir dari akal manusia adalah kebersambungan dengan akal yang terpisah dan mengidentikkan diri dengannya. Artinya bahwa, pengetahuan *yaqiniyyah* tidak akan dapat dicapai kecuali melalui emanasi yang berasal dari Akal Aktif (Allah) sebagai pemberi pengetahuan dan pemberi gambar-gambar. Oleh karena itu Al-Farabi menyebutnya *ma'rifah isyraqiyah* (pengetahuan iluminatif).

Demikian pula pandangan Ibnu Sina tentang teori pengetahuan. Menurutnya persepsi inderawi merupakan tahap pertama dan pembuka yang menyiapkan jiwa bagi pengetahuan rasional yang sebenarnya tidak diperoleh melalui jalur inderawi, tetapi diperoleh melalui jalur di luar akal manusia, yaitu jalur ilham dan emanasi dari Akal Aktif, yakni akal yang terpisah dari materi.

Pada teori pengetahuan menurut Ibnu Sina - sebagaimana pada teori pengetahuan Al-Farabi - kita menemukan satu kesamaan antara Plato dan Aristoteles. *Al-kulliyat al-azaliyah* (ide universal yang bersifat azali) yang ada di dalam Akal Aktif menurut mazhab Ibnu Sina dan Al-Farabi sama dengan pendapat Plato. Proses penyimpulan ide universal dari gambar-gambar inderawi dan makna-makna parsial, menurut mazhab Ibnu Sina dan Al-Farabi, tidak lain dari ungkapan tentang teori abstraksi ide dari Aristoteles. Perbedaan antara Plato dan Ibnu Sina serta Al-Farabi adalah bahwa Plato menganggap hal-hal yang rasional dan azali berdiri sendiri,

sementara Ibnu Sina dan Al-Farabi menganggapnya ada di dalam Akal Aktif sehingga dapat memberikan emanasi terhadap akal manusia.

Kematangan logika yang dibangun Al-Farabi juga dapat menghilangkan keraguan seputar ilmu Allah. Wacana tentang ilmu Allah ini merupakan satu dari banyak persoalan yang diperdebatkan oleh dua filosof terkemuka yang mewakili filosof Timur (Abu Hamid Al-Ghazali) dan filosof Andalusia (Ibn Rusyd). Meminjam konsep "keterputusan epistemologis" (*al-qathi'ah al-ibistimulujyah*) antara pemikiran Islam di wilayah Timur dan wilayah Barat, penyebutan nama Al-Kindi dan Al-Farabi sebagai mata rantai pendekatan filsafat menandai berkembangnya rasionalisme di wilayah Timur (meski tidak dipungkiri tentang pengadopsian Al-Farabi terhadap teori emanasi yang memunculkan klaim sebagai pengikut neo-Platonik. Sedangkan mata rantai pendekatan filsafat di wilayah Barat dapat ditelusuri dalam pemikiran Ibn Bajjah, Ibn Rusyd, Al-Syatibi dan Ibn Khaldun, dan lain-lain.

Seirama dengan pendapat Ibnu Tufail dalam memperoleh pengetahuan. Ia berpandangan bahwa pengetahuan dapat diperoleh melalui melalui dua jalan, *pertama*, melalui indera, pengalaman, dan penalaran rasional. *Kedua*, jalan tasawuf. Menurutnya pengetahuan dapat dicapai manusia melalui jalan *kasyaf shufi* atau melalui jalan wahyu.

Dalam perspektif filosofis, Tuhan tidak bisa secara langsung menciptakan alam yang tak terhingga jumlah unsur-unsurnya ini. Sebab, kalau Tuhan berhubungan langsung dengan alam yang jamak ini, bisa menyebabkan rusaknya citra tauhid dalam diri Tuhan. Oleh sebab itu agar ketauhidan tetap terjaga, harus dipahami bahwa alam semesta yang tersusun dari banyak bagian ini diciptakan oleh Allah swt secara emanasi, dalam arti bahwa wujud Allah melimpahkan wujud alam secara tidak langsung.

Untuk tujuan tersebut maka Ibn Sina menetapkan adanya perantara, yaitu berupa akal-akal antara Allah Yang Maha Esa dan alam yang beraneka ragam ini. Hal ini agar yang banyak tersebut dapat melimpah, terutama yang berkaitan dengan materi-materi lain. Karena Allah adalah akal murni yang tidak mungkin melimpah dari-Nya yang berbentuk dan berubah.

Konsep emanasi ini merupakan kreasi dari Plotinus yang berpendapat, bahwa alam ini terjadi karena pancaran dari yang Esa. Plotinus mencontohkan bagaimana pancaran tersebut bagaikan matahari memancarkan sinarnya, yang sebetulnya pancaran dari

matahari itu bukanlah merupakan kehendak dari si matahari itu, akan tetapi ada yang berada dibaliknya. Berdasarkan hal ini, ada beberapa hal yang belum tuntas dijelaskan oleh filosof Yunani ini, yaitu bagaimana dari yang satu, hanya satu yang memancar. Dan bagaimana pula mengatasi keadaan yang ada di alam ini (plural) apabila dihubungkan dengan yang satu.

Beranjak dari persoalan diatas maka Ibn Sina berusaha mencari jalan keluar, yaitu melengkapi pemikiran Plotinus tersebut dengan prinsip-prinsip penciptaan yang terdapat dalam ajaran Islam (tauhid). Hal itu dilakukan untuk , *pertama*, melapangkan jalan keluar bagi teori yang dirintis oleh Plotinus. *Kedua*, supaya relasi antara Tuhan dan alam di dalam teori Plotinus tidak terjebak kepada aktifnya benda yang memancar sebenarnya, yaitu Tuhan. Karena alam semesta dalam teori Plotinus difragmentasikan seperti cahaya matahari, dan mataharnya sendiri adalah Tuhan. Cahaya matahari bukanlah matahari, juga bukan sesuatu yang lain dari matahari. Matahari sebagai benda mati adalah pasif, sedangkan yang memancar darinya adalah suatu sifat yang telah berjalan secara otomatis. Rumusan tersebut belum memenuhi ajaran tauhid yang terdapat dalam Islam.

Akan tetapi, uraian dari teori penciptaan yang dikedepankan oleh Plotinus tersebut, dan diadopsi oleh Ibnu Sina adalah tesis yang menyatakan bahwa 'dari yang satu hanya satu yang dapat keluar', maksudnya, yang melimpah dari proses berpikinya Tuhan tersebut hanyalah satu.

Demikian pula Muhyiddin dalam kitabnya *Fushushul Hikam* menyatakan, "Makrifat dan pengetahuan intuitif ini tidak dijangkau oleh akal dan argumentasi rasional, melainkan dengan *mukasyafah* ilahiah."

Oleh karena itu, pikiran hanya bisa menangkap objek-objek fisik dan pengetahuan kepada hakikat-hakikat alam dan metafisika hanya diperoleh dari jalur *mukasyafah* dan wahyu ilahi. Paling tingginya makrifat adalah pengetahuan terhadap Tuhan yang tidak dihasilkan dengan akal, karena akal tidak dapat menjangkau dan mempersepsi Tuhan itu. Akal manusia hanya bisa memahami dan mengetahui sesuatu yang mempunyai kesamaan dari aspek spesies, genus, atau esensi. Tuhan hanya dijangkau dan dicapai dengan intuisi, *mukasyafah*, *musyahadah*, dan wahyu serta hati," Dia berkeyakinan bahwa makrifat intuitif dan Hakiki hanya dapat dicapai dengan amal-amal shaleh, takwa, dan menapaki jalan-jalan kebenaran, hal ini berbeda dengan pengetahuan yang dihasilkan dari

metode argumentasi rasional yang sarat dengan berbagai kritikan, keraguan, dan kontradiksi.

Sejalan dengan Mulla Husain Kasyani menyatakan bahwa , "Makrifat dan syuhud serta segala sesuatu diliputi oleh Al-Haq (Tuhan) secara esensial. Allah berfirman: Dan apakah Tuhan-mu tidak cukup (bagimu) bahwa sesungguhnya Dia menyaksikan segala sesuatu? Karena seorang *salik* telah sampai pada maqam ketuhanan tersebut (sebagaimana firman-Nya) maka dia senantiasa "menyaksikan" cahaya-cahaya gaib dan hakikat-hakikat segala sesuatu."

Seirama dengan pandangan Muhammad Taqi Ja'fary, ia menuliskan tentang persepsi dan pengenalan intuitif (*syuhudi*) sebagai berikut, "Maksud dari pengetahuan dan makrifat intuitif adalah hubungan langsung jiwa dengan realitas yang bukan fisik dan nonrasional. Secara Hakiki syuhud adalah penyaksian internal dengan pencahayaan khusus terhadap suatu realitas dimana cahaya dan penyaksiaannya lebih kuat dan terang daripada penglihatan indrawi dan pengenalan rasional. Dan dengan memandang kondisi-kondisi jiwa yang beragam dalam hubungannya dengan realitas-realitas Hakiki, maka keberadaan bentuk penyaksian seperti itu tidak dapat diingkari dan ditolak.

Pengenalan dan penyaksiaan intuitif ini lebih banyak hadir dalam bentuk seperti mimpi-mimpi benar dan dalam keadaan fana daripada dalam keadaan alami." Mengenai pengenalan emanatif dia menyatakan, "Pengenalan emanatif (*isyraqi*) adalah emanasi dan pancaran realitas Hakiki atas pikiran manusia tanpa membutuhkan pendahuluan-pendahuluan yang bersifat indrawi dan pemikiran-pemikiran yang telah terkonstruksi padanya sebelumnya...*Isyraqi* atau ilmuminasi adalah suatu bentuk pencerahan pemikiran seperti pencahayaan fisik yang menerangi dan memberikan cahaya kepada benda-benda fisik. Bahkan lebih dari itu, pencerahan terhadap pikiran tersebut yang dalam bentuk emanasi sama seperti hukum-hukum cahaya, yakni akan juga terpancar bersama dengan pencerahan dan pencahayaan itu sendiri, sebagai contoh: pengenalan realitas alam eksistensi dimana akan menghadirkan makna "kebesaran", "keluasan", dan "keuniversalan" itu. Bentuk pengenalan seperti ini adalah bersifat iluminatif dimana lebih tinggi dari segala pengenalan indrawi dan pemikiran-pemikiran Filsafat serta Kalam, yang walaupun semua pengenalan indrawi dan Filsafat serta Kalam mengenai alam eksistensi tersebut bisa dipandang merupakan pengkondisian dan pendahuluan untuk menerima emanasi Ilahi.

Begitu pula seseorang yang mendapatkan perasaan bahwa setiap partikular dari alam eksistensi ini mencitrakan dan menyuarakan keuniversalan, maka perasaan tersebut dikategorikan sebagai perasaan iluminatif.

Dari penjelasan di atas dapat kita simpulkan bahwa prinsip emanasi yang dikaitkan dengan pencapaian pengetahuan memiliki akar yang sangat kuat dalam sejarah perjalanan filsafat Islam. Dengan demikian Thabâthabâi diakui banyak mengadopsi dan merujuk pandangan para filosof sebelumnya, terutama teori emanasi Ibn 'Arabi.

• Alam Mitsal

Baerkaitan dengan Alam Mitsal, 'Allamah Thabâthabâi dalam kitabnya *Nihâyah al-Hikmah* mengatakan : Alam Mitsal disebut juga alam barzakh karena keberadaannya ada ditengah antara alam yang bersifat rasional dan alam materi. Alam Mitsal sebagaimana telah diterangkan sebelumnya merupakan tingkatan maujud yang tidak ada kaitannya dengan alam materi, dan juga tidak ada hubungannya dengan kualitas-kualitas seperti Jumlah (*kam*), bagaimana (*kaif*), tempat (*al-wadh'u*) dan sejenisnya dari beberapa potensi. Dan akibat yang ditimbulkan dari aktifitas alam mitsal ini adalah merupakan puncak atau akhir ketika melakukan penelusuran atau proses berpikir yang panjang yang bisa disebut dengan akal *fa'al* menurut aliran peripatetik, atau bisa disebut sebagai bagian dari akal materi menurut mazhab 'Isyraq.

Penjelasan Thabâthabâi tentang alam mitsal di atas sesungguhnya telah dimulai oleh para filosof Muslim seperti Al-Farabi, Ibn 'Arabi, Syaikh Israq Suhrawardi dan lain-lain. Menurut mereka, bentuk-bentuk realitas yang abstrak akan tampak nyata berbagai objek dan peristiwa sehari-hari di dunia. Atau mungkin lebih tepat disebut tampak lebih cerah (*vivid*) daripada objek dan peristiwa duniawi. Yang penting untuk selalu kita sadari adalah proses ini tidak bersifat otomatis.

Alam mitsal menurut Al-Farabi adalah alam ruhaniah yang pada satu sisi dari segi adanya bentuk dan ukuran dapat terinderai mirip dengan substansi jasmani dan pada sisi yang lain dari segi pancaran cahayanya mirip dengan substansi intelek. Alam mitsal dari sisi keterpisahannya dari materi merupakan alam ruhaniah, ilmiah dari sisi adanya ukuran dan bentuk mirip dengan alam yang memiliki hukum kejadian dan kehancuran (*al-kawn wa al-fasad*)

Setiap orang memiliki kemampuan yang berbeda-beda dalam bersentuhan dengan realitas yang lebih berkembang. Sebagian orang menggapainya lewat proses berpikir logis yang panjang dan berliku-liku untuk menangkap struktur formal alam semesta. Sebagian lain menggapainya lewat pemahaman yang rendah tanpa melalui pemikiran yang holistik. Sebagian lagi meraihnya dengan terlebih dahulu sedapat mungkin menyucikan intelek mereka agar dapat senantiasa, atau lebih lama, bersentuhan dengan intelek aktif yang oleh Ibn Sina dijuluki sebagai intelek kudus (qudsi) atau intelek malaikat (*angelic*).

Untuk bisa bersentuhan dengan alam metafisik kita perlu sesuatu yang dapat mengantarai alam materil kita untuk sampai pada alam metafisik. Alam perantara itulah yang disebut alam mitsal (imajinal). Alam mitsal ini sendiri sebenarnya terdiri atas berbagai konsep yang mencirikan alam materil ataupun alam metafisik. Tanpa konsep-konsep perantara ini, terjadinya pergerakan dari satu alam ke alam lain tak akan bisa dijelaskan.

Imajinasi adalah syarat manusia untuk menaiki tingkatan yang lebih tinggi dalam upayanya menaiki ketinggian imajinasi. Hal ini persis dengan roman filosofis Ibn Tufail tentang Hayy ibn Yaqzhan, yang bercerita tentang bangunan realitas dengan bahasa yang puitis dan menggugah yang menggambarkan pada intelek rasional mengapa ia perlu terus menyempurnakan diri dengan bahasa orang awam. Dengan kata lain, bahasa Hayy bersifat menggambarkan tingkat realitas yang lebih tinggi daripada alam materiil. Meskipun tidak bisa menjabarkan keadaan yang sesungguhnya, paling tidak, ia telah berhasil menyodorkan gambaran yang seksama seputar tingkat kebenaran yang lebih jelas dari hakikat segala sesuatu.

Ada dua teori utama dalam filsafat Islam yang mencoba menguraikan kegunaan kisah-kisah alegoris dan puitis untuk mengilustrasikan tema-tema kefilosofatan. Teori pertama menyatakan bahwa bentuk kesusasteraan seperti alegori berguna untuk menjelaskan pengertian teori filosofis secara lebih langsung dan sederhana. Bagi mereka yang kesulitan memahami filsafat, versi yang lebih atraktif daripada kebenaran disediakan dalam bentuk kisah yang sarat dengan pencitraan menawan.

Bukti lain tentang keistimewaan intuisi dibanding akal dapat dilihat dari sebuah karya Ibn 'Arabi yang berjudul *Risalah al-Anwar fi ma Yumnah Shahib Al-Khalwamin Al-Asrar*. Lewat karyanya ini Ibn 'Arabi menceritakan apa yang dialaminya selama zikirnya yang intensif. Ternyata melalui zikirnya tersebut, Ibn 'Arabi dapat

menembus berbagai 'dunia', baik dunia fisik maupun non-fisik. Betapa tidak, menurut pengakuannya, dalam zikirnya itu ia dibawa masuk ke dunia mineral dan diperkenalkan pada berbagai batu-batuan, permata dan logam-logam dengan segala manfaatnya, baik yang bersifat medis maupun nutritif. Demikian juga ketika terus melanjutkan zikirnya, ia juga masuk ke alam tumbuhan, dimana segala macam tumbuhan memperkenalkan diri mereka beserta manfaat medis dan nutrisinya. Demikian seterusnya, ia mendapatkan pengalaman-pengalaman mistik yang memesona, seperti bisa melihat surga beserta tingkat-tingkatnya, dengan anak-anak tangganya yang indah; bahkan ia dapat melihat 'Arsy dan dunia gaib lainnya yang menakjubkan, dimana akal manusia tidak bisa berbuat apa-apa karena kebingungannya yang begitu dahsyat. Ada sekitar 23 dunia gaib yang diungkapkan begitu saja kepadanya, sebagaimana dapat kita baca dalam karyanya ini. Inilah pengalaman mistik yang begitu kaya yang diperoleh lewat hati (intuisi), dimana penelitian akal tidak mengambil peranan sedikitpun..

Meskipun demikian kita diingatkan oleh farid Al-Din 'Aththar bahwa setinggi-tingginya pengalaman sufi, itu baru awal dari pengalaman spiritual para Nabi. Baik Al-Farabi maupun Ibn Sina memang mengakui tingkatan kenabian yang dialami manusia. Ada tingkatan kenabian yang lebih rendah seperti yang mungkin dialami oleh para wali atau sufi, tetapi ada juga tingkat kenabian yang lebih tinggi, seperti yang dialami oleh para nabi sendiri. Wahyu atau kenabian adalah puncak pengalaman spiritual yang dicapai oleh para Nabi, termasuk Nabi Kita Muhammad saw.

Pandangan kedua menyangkut kegunaan perangkat-perangkat kesusasteraan ialah kebalikan dari yang pertama. Kisah-kisah filosofis dipandang mempunyai kandungan yang lebih kaya dibandingkan dengan teori-teori filosofis. Artinya ada aspek kesadaran mistis dalam kisah filosofis yang tak terjamah oleh padanan teori filosofisnya. Penjelasan ini agak lebih masuk akal meski tidak sepenuhnya benar lantaran berlaku tidak adil terhadap fakta adanya kesamaan makna yang hendak dikemukakan oleh cerita ataupun teori. Memang, kisah-kisah dapat mengandung berita pengalaman yang tentunya tidak akan ditemukan dalam paparan teoritis. Akan tetapi, jika jenis cerita itu sedemikian mirip dengan yang diajukan oleh teori, tak akan ada artinya bercerita mengenai hal ini. Karena, paparan teoritis kemudian mesti dipakai sebagai pengantar untuk memahami jalannya cerita. Akibatnya, meskipun

terselip berita personal dalam cerita, arti pentingnya hanya terletak pada paparan personal tentang teori yang bersifat impersonal.

Hal yang sangat perlu ditekankan dari kegunaan kisah-kisah filosofis adalah peran imajinatifnya. Kisah-kisah ini di desain untuk menunjukkan betapa besar yang perlu diupayakan seseorang agar bisa berhubungan langsung dengan intelek aktif ketimbang sekedar pengembangan intelektual.

Satu-satunya jalan untuk mendapat gambaran mengenai kemana ia akan bergerak dan mengapa hal itu dianggap bermanfaat - dalam upayanya menapaki jenjang-jenjang realitas yang lebih tinggi - ialah melalui imajinasi. Gagasan imajinasi menjadi begitu penting karena ia adalah saluran yang membawa kita dari keterbatasan dunia fisik menuju tingkat alam yang lebih tinggi.

Metode yang dapat memahamkan kita mengenai persoalan alam imajinal ini ialah melalui pelbagai kisah dan ilustrasi imajinatif yang dapat menjelaskan bagaimana ide-ide kita lewat ikhtiar-ikhtiar tertentu dapat berkembang sedemikian rupa sehingga mencapai tahap konseptual yang lebih sempurna. Sebagaimana tubuh perlu penghantar untuk berhubungan dengan jiwa dan jiwa dengan realitas makrokosmik, begitu pula ide-ide kita perlu penghantar untuk dapat berhubungan dengan tingkatan realitas tertentu yang menjadi tempat penyempurnaannya secara benar.

Menurut Oliver leaman, peran inilah yang seharusnya diemban oleh lembaga pendidikan yakni mengantarkan berbagai ide pokok kepada siswa ketinggian yang lebih sempurna melalui imajinasi. Para siswa yang rajin belajar, tetapi tidak mempunyai daya imajinatif akan merasa sulit membayangkan bagaimana ide- idenya dapat berkembang meraih intelek capaian (*acquired intellect*), saat seluruh kemampuan intelektualnya akan tuntas teraktualisasi..

Selanjutnya menurut Leaman, orang yang bertempat tinggal di alam imajinal adalah Nabi. Pemahamannya senantiasa dipandang bertumpu pada intelek aktif dan bersumber dari watak dasar alam. Hanya setelah melewati wilayah imajinal, filosof akan terus terpegun oleh rasionalitas informasi yang diperolehnya dan berkutat di sana..

Seorang nabi dikatakan memiliki intelek yang kudus dan malaki (*angelic*) yang bersifat mirip malaikat yang mengantarai langit dan bumi. Disebut kudus karena ia menunjuki kita bagaimana perbuatan yang tampaknya lumrah dapat menaikkan (*transcend*) kepada Tuhan. Melalui imajinasinya, seorang Nabi dapat menunjukkan alih bentuk perbuatan yang biasa menjadi luar biasa. Sebagaimana lewat imajinasi kita dapat memandang taman yang

biasa sebagai panorama luar biasa yang melukiskan tujuan penciptaan Ilahi di alam semesta. Oleh karena itu, imajinasi akan tetap menjadi bagian esensial dari proses berpikir kita.

Menurut Leaman, sesaat setelah kita mencapai tahap pemikiran formal, imajinasi dapat kita tinggalkan. Karena pada saat itu, ia malah akan menjadi penghalang ketimbang penolong. Satu hal yang pasti adalah imajinasi akan mengotori pikiran kita dengan berbagai citra materiil yang sudah tak lagi kita perlukan pada tahap ini.

Imajinasi diperlukan untuk menaiki tahapan yang lebih tinggi, dan karenanya, ranah imajinal dianggap lebih nyata daripada ranah materiil meski tidak senyata alam bentuk (yang abstrak dan ideal). Imajinasi ibarat tangga untuk menaiki puncak yang mesti dibangun apabila tak lagi mendukung tercapainya tujuan. Fungsi keberadaan barzakh ialah mengantarkan kita dari satu jenjang ke jenjang berikutnya. Begitu sudah mencapai puncak, tak ada lagi manfaat bergelantungan di anak-anak tangga. Akan tetapi tanpa menapaki rute yang benar, seseorang tak akan pernah sampai ke puncak pendakiannya.

Ketika berbicara soal barzakh, Ibn 'Arabi tegas-tegas menjelaskan bahwa kita tidak bisa membatasi daerah operasi imajinasi pada sebagian realitas. Selain Tuhan, semuanya bersifat imajiner dalam arti tertentu. Alam semesta hanyalah cerminan realitas ketuhanan yang tidak lain dari eksistensi Tuhan. Diri kita merupakan rangkaian kesiapan untuk bertindak, yang memadukan jiwa dan raga. Bahkan jiwa itu sendiri hanyalah percampuran aspek ruhani dan ragawi, cahaya dan kegelapan, tampak dan gaib.

Komentar mengejutkan yang sering dikemukakan oleh Ibn 'Arabi ialah bahwa ia selalu berinteraksi dengan orang-orang imajiner yang dilhatnya sebagai nyata. Dia juga sering memperlakukan mimpi sebagai peristiwa nyata lantaran arti pentingnya untuk siapa saja yang mengalaminya. Pandangan ini cukup mengejutkan karena pada galibnya, orang membedakan antara realitas dan ilusi dengan menanyakan apakah kejadian itu berlangsung saat indera-indera kita terjaga atau terlelap.

Terdapat banyak versi yang diceritakan oleh para filosof seperti Ibn 'Arabi dan Mir Damad berkaitan dengan pertemuan imajiner mereka dengan orang-orang masa lampau. Satu persamaan yang terdapat pada berbagai versi pertemuan ini ialah semuanya berlangsung dalam mimpi atau visi (penyingkapan batin). Dan tidak satupun ada yang berlangsung di alam yang lazim kita sebut kehidupan nyata. Ini juga tampak aneh karena cerita-cerita itu akan

segera kita anggap sebagai fiksional. Namun, apabila kita melihat semua perjumpaan itu berlangsung di alam imajinal seperti kata mereka, kita sebenarnya telah diimbau untk mengakuinya lebih nyata daripada perjumpaan fisik.

Kita sering merasa akrab dengan persepsi kita mengenai dunia nyata sehingga tak pernah lagi timbul kebutuhan untuk menyelidikinya lebih jauh. Padahal alam ini terlampau penuh dengan kemungkinan yang dapat mengejutkan kita. Dan ia bukan hanya sisi yang sudah kita kita akrabi. Realitas mempunyai sisi makna yang dapat mentransendensikan lapisan raga kita. Tanpa membuka diri terhadap segi-segi bangunan maujud lainnya, kita jelas akan melantur jauh dari hakikat kemaujudan

Usaha untuk mengedepankan gagasan alam mitsal dalam metode memperoleh pengetahuan merupakan cara untuk membuktikan kebenaran bentuk penyaksian ruhaniah yang tidak sekedar hasil pencitraan yang terjadi pada pneuma otak sebagaimana yang dipahami Ibn Sina.

Mulla Shadra sendiri mengakui banyak penyaksian ruhaniah. Hal ini yang mungkin mendorongnya untuk menjelaskan prinsip Alam mitsal ini. Seperti yang telah digambarkan sebelumnya bahwa pembuktian adanya alam mitsal ini terkait erat dengan konsep epistemologi yang dikembangkan oleh Mulla Shadra dan kemudian diadopsi oleh Allamah Thabâthabâi.

• **Tentang Pengetahuan Tuhan**

Kajian tentang pengetahuan Tuhan merupakan salah satu pembahasan penting dalam sejarah pemikiran Islam yang telah dan sangat banyak menyerap energi berfikir para filosof dan teolog Muslim. Bahkan karena pentingnya kajian tersebut, maka tidak berlebihan jika dikatakan bahwa hampir seluruh filosof dan teolog berusaha mengkaji dan memahami hakikat pengetahuan Tuhan. Lantas apa sebenarnya masalah utama yang menjadi perdebatan mereka dalam masalah tersebut ?

Perdebatan utama para filosof dan teolog secara umum diseputar masalah pengetahuan Tuhan adalah, apakah pengetahuan Tuhan itu merupakan bagian dari zat-Nya atau justru terpisah dari zat-Nya ? Apa yang dapat diketahui oleh Tuhan ? Apakah Tuhan mengetahui segala sesuatu ? Ataukah pengetahuan Tuhan itu sebenarnya bermakna mengetahui prinsip-prinsip umum yang mengatur dunia ?

'Allamah Thabâthabâi disamping menguraikan pendapatnya sendiri tentang pengetahuan Tuhan, ia juga menguraikan sepuluh pendapat para filosof dan teolog berkenaan dengan pengetahuan Tuhan. Berikut ini akan diuraikan terlebih dahulu uraian Thabâthabâi tentang sepuluh pendapat para filosof dan teolog tentang pengetahuan Tuhan. Setelah itu baru akan dikemukakan pendapat Thabâthabâi sendiri. Kesepuluh pendapat para filosof dan teolog yang dimaksud adalah sebagai berikut :

Pertama, pendapat yang menyatakan bahwa Tuhan mengetahui berdasarkan zat-Nya, bukan berdasarkan akibat-akibat yang muncul yang disebabkan oleh adanya Tuhan. Dikatakan demikian karena Tuhan sebagai zat yang transenden adalah bersifat azali, sedangkan akibat-akibat Tuhan adalah baru. Thabâthabâi ketika mengomentari pendapat pertama ini mengatakan, berdasarkan pendapat tersebut dapat dikatakan bahwa pengetahuan tentang akibat-akibat-Nya merupakan pengetahuan langsung, baik sebelum maupun sesudah akibat-akibat itu mengada di dalam tingkatan zat.

Kedua, pandangan ini bersumber dari Plato. Menurut pandangan ini, pengetahuan Tuhan tentang segala sesuatu merupakan akal-akal imaterial (*al-'uqul al-mujarradah*), yang didalamnya terkumpul bermacam-macam kesempurnaan segala sesuatu. Pendapat yang dikemukakan Plato tentang pengetahuan tersebut hendak mengatakana bahwa pengetahuan Tuhan tentang segala sesuatu merupakan pengetahuan yang telah terjadi yang terdapat dalam tingkatan wujudnya yang mungkin. Pengetahuan Tuhan yang demikian, meniscayakan zat Tuhan yang transenden tidak memiliki kesempurnaan-kesempurnaan pengetahuan. Padahal Tuhan adalah zat murni yang memiliki segala kesempurnaan wujud.

Ketiga, pendapat yang bersumber dari Porphyry. Pendapat ini menyatakan bahwa pengetahuan Tuhan itu menjadi satu dengan sesuatu yang diketahui. Pendapat demikian menurut Thabâthabâi hanya mampu untuk menjelaskan bersatunya antara yang mengetahui (*'aqil*) dan yang diketahui (*al-ma'qul*). Berdasarkan kesatuan itu, Tuhan dapat dikatakan mengetahui sesuatu secara langsung, tapi tidak bergantung pada sesuatu itu sendiri. Namun, pengetahuan Tuhan yang demikian tidak mampu menjelaskan pengetahuan Tuhan tentang segala sesuatu, baik sebelum maupun sesudah segala sesuatu itu terjadi. Kritik Thabâthabâi terhadap pendapat Porphyry di atas sangat jelas menunjukkan ketidaksetujuannya terhadap pendapat tersebut. Karena

menurutnya, pendapat itu tak mampu menjelaskan pengetahuan Tuhan terhadap sesuatu, baik sebelum atau sesudah sesuatu itu terjadi.

Keempat, pendapat yang bersumber dari Syaikh al-Israq. Pendapat ini menyatakan bahwa Tuhan mengetahui segala sesuatu, baik yang imaterial (*al-Mujarradat*) maupun yang material (*al-maddiyat*), dan segala sesuatu itu diketahui Tuhan secara langsung dengan wujud yang sebenarnya, tanpa penghalang apapun. Pengetahuan Tuhan yang terperinci tentang segala sesuatu terjadi setelah segala sesuatu itu terjadi. Tuhan juga memiliki pengetahuan yang global terhadap segala sesuatu itu karena pengetahuan Tuhan berdasarkan zat-Nya.

Sebagaimana terlihat di atas, Thabâthabâi menolak pendapat Syaikh al-Israq. Penolakan itu didasarkan pendapat-pendapat Syaikh al-Israq yang menyatakan sesuatu yang material dapat secara langsung diketahui Tuhan dan pembatasan pengetahuan Tuhan yang terperinci pada sesuatu yang telah terjadi, akan membawa pada kesimpulan ketidaksempurnaan zat Tuhan. Sebagai zat yang paling sempurna, tentunya Tuhan mengetahui apapun secara terperinci, baik sebelum ataupun setelah sesuatu itu terjadi.

Kelima, pendapat yang bersumber dari Melatius (548 SM). Menurut pendapat ini, Tuhan mengetahui dengan Akal Pertama (*al-'aql al-awwal*) yang merupakan Pemancar Pertama (*al-shadir al-awwal*). Berdasarkan kehadiran *al-shadir al-awwal* pada Tuhan, ia secara langsung mengetahui segala sesuatu. Pengetahuan yang tidak didapatkan Tuhan dari Akal Pertama, akan didapatkan dengan cara merepresentasi (*irtisam*) gambaran-gambaran seluruh sesuatu itu pada Akal Pertama. Pendapat ini meniscayakan ketidaksempurnaan zat Tuhan yang transenden. Disamping itu, pernyataan yang mengatakan bahwa pengetahuan yang tidak diperoleh melalui Akal Pertama, akan didapatkan melalui representasi seluruh sesuatu itu pada Akal Pertama, adalah pernyataan yang tidak dapat dibenarkan. Karena pengetahuan imaterial didapatkan secara tidak langsung (*Hushûlî*), tapi sebaliknya pengetahuan demikian didapatkan secara langsung (*Hudhûrî*).

Keenam, pendapat yang menyatakan bahwa zat Tuhan yang transenden memiliki pengetahuan yang terperinci (*tafshili*) berdasarkan akibat pertama (*al-ma'lul al-awwal*). Tuhan juga memiliki pengetahuan secara global (*ijmali*), tapi tidak dari akibat pertama itu. *Dzat al-ma'lul al-awwal* (zat akibat yang pertama) memiliki pengetahuan terperinci dari akibat kedua (*al-ma'lul al-*

tasani) dan sebaliknya, zat akibat yang pertama itu memiliki pengetahuan global tidak dari akibat kedua tersebut, demikian seterusnya.

Ketujuh, pendapat ini dikemukakan oleh kebanyakan pemikir yang datang belakangan. Dalam pandangan mereka, Tuhan memiliki pengetahuan berdasarkan zat-Nya. Pengetahuan yang berdasarkan zat-Nya itu dibagi menjadi dua, yaitu pengetahuan terperinci dan pengetahuan global. Pengetahuan Tuhan yang terperinci berasal dari sesuatu yang telah terjadi. Sedangkan pengetahuan Tuhan yang global berasal dari sesuatu yang belum terjadi. Mengapa demikian? menurut pendapat ini, pengetahuan itu mengikuti sesuatu yang diketahui. Karena itu, tidak ada objek yang dapat diketahui sebelum mewujud secara nyata.

Kedelapan, pandangan ini bersumber dari aliran Peripatetik Muslim. Mereka mengatakan bahwa Tuhan disamping memiliki pengetahuan langsung (*Hudhūrfī*) berdasarkan zat-Nya yang transenden, juga memiliki pengetahuan terperinci tentang segala sesuatu sebelum mengada. Pengetahuan yang disebut terakhir ini bersifat tidak langsung (*Hushūlfī*). Pengetahuan terperinci yang bersifat *Hushūlfī* itu kudititas-kudititasnya (*mahiyyat*) didapatkan secara langsung dari keteraturan wujud di dunia eksternal berdasarkan zat Tuhan itu, tidak berdasarkan masuknya hakikat (*'ayniyyah*) atau bagian-bagian partikuler (*juz'iyah*), tapi berdasarkan cerapan mental (*tsubut al-dzihni*) secara global. Hal demikian bermakna bahwa tidak akan ada perubahan pengetahuan berdasarkan adanya perubahan objek yang diketahui.

Dari kritik di atas, Thabāthabāi menolak pendapat yang dikatakan oleh para filosof Peripatetik tersebut. Dari ketiga alasan yang diajukan sebagai dasar penolakan terhadap pendapat di atas, alasan ketiga tanpak merupakan alasan penolakan yang terlihat baru, jika dibandingkan dengan alasan-alasan yang telah ia kemukakan untuk menolak konsep pengetahuan Tuhan yang ia paparkan. Alasan ketiga itu hendak menyatakan bahwa upaya analogi pengetahuan Tuhan dengan cerapan mental (*tsubut al-dzihni*) tidak layak dilakukan. Hal demikian, untuk menghindarkan Tuhan dari ketidaksempurnaan zat. Disamping itu, menjadikan *mahiyyah* sebagai sesuatu yang diketahui Tuhan dari wujud eksternal akan memunculkan wujud lain sebelum wujud *mahiyyah* itu berlaku secara khusus. Hal ini, menurut Thabāthabāi, juga tidak pantas dan tidak pula layak bagi Tuhan.

Sebagian besar teolog sepakat atas argumen di atas (pendapat kedelapan). Jikapun mereka menolak, mereka akan menolaknya dari segi pengetahuan sebelum mengada secara global. Maksud global di sini, menurut para teolog, adalah apa yang diistilahi dalam kajian *al-kullī* dan *al-juz'iy* dalam literatur logika (*mantiq*). Pilihan mereka terhadap pendapat di atas, karena pengetahuan yang terperinci sebelum mengada adalah hasil konseptualisasi (*Hushūfī*). Karena, baik sebelum atau sesudah mengadanya sesuatu tidak boleh ada perubahan. Pendapat ini juga ditolak oleh Thabâthabâi berdasarkan kritiknya terhadap pendapat para filosof Peripatetik di atas.

Kesembilan, pendapat ini dikemukakan oleh Mu'tazilah. Menurut aliran ini, kuiditas-kuiditas (*Mahiyah*) itu ada secara nyata dalam ketiadaan. Berdasarkan pemahaman yang demikian, pengetahuan Tuhan, kata mereka, bersandar pada kuiditas-kuiditas itu sebelum mengada. Pendapat ini harus ditolak, karena ketiadaan yang dinyatakan sebagai sumber mengada kuiditas-kuiditas itu sendiri tidak ada.

Kesepuluh, pendapat ini dikemukakan oleh para sufi. Menurut kelompok ini, pengetahuan Tuhan itu bergantung pada kuiditas-kuiditas (*mahiyyat*) yang memiliki pengetahuan tetap, yang kemudian diikuti oleh nama-nama, sebelum kuiditas kuiditas itu mengada. Pendapat ini, menurut Thabâthabâi tidak dapat diterima berdasarkan ajaran prinsipalitas wujud (*as-shalah al-wujud*) atas *mahiyah*. Berdasarkan konsep prinsipalitas wujud atas *mahiyah*, ditolaklah 'ada-ada' yang niscaya bagi *mahiyah* sebelum *mahiyah* itu mengada secara nyata dan kuiditas-kuiditas berlaku khusus baginya.

Menurut Thabâthabâi, Tuhan mengetahui sesuatu berdasarkan zat-Nya. Dari sini, kemudian dapat diajukan pertanyaan bagaimana menurut Thabâthabâi cara Tuhan mengetahui sesuatu berdasarkan zat-Nya? dan apa saja yang dapat diketahui Tuhan? apakah Tuhan mengetahui segala sesuatu termasuk hal-hal yang kecil ataukah Tuhan hanya mengetahui pola-pola dasar sesuatu?

Pertanyaan bagaimana Tuhan mengetahui berdasarkan zat-Nya oleh Thabâthabâi dinyatakan sebagai bahwa sebagai zat yang suci dari materi dan potensi, Tuhan mengetahui sesuatu secara langsung (*Hudhūri*), yakni menghadirkan materi (*al-maddah*) secara langsung bagi zat-Nya. Karena, zat Tuhan mengetahui untuk zat-Nya. Jawaban ini didasarkan pada prinsip yang diyakininya yang berbunyi: 'setiap sesuatu yang imaterial mengetahui berdasarkan zat-Nya'.

Kemudian hal-hal apa saja yang dapat diketahui Tuhan? oleh Thabâthabâi dijawab dengan menyatakan bahwa tidak ada sesuatu

pun yang tidak diketahui oleh Tuhan berdasarkan zat-Nya yang transenden. Thabâthabâi bahkan menyatakan bahwa pengetahuan Tuhan itu meliputi hal-hal yang partikuler (*tafsili*) dalam bentuknya yang global (*ijmali*) dan hal-hal yang bersifat global (*ijmali*) dalam bentuknya yang partikuler (*tafsili*).

Dari penjelasan di atas dapat diambil kesimpulan bahwa Tuhan mengetahui berdasarkan zat-Nya dan pengetahuan itu sendiri adalah zat-Nya. Tuhan memiliki pengetahuan tentang segala sesuatu (*al-maujudat*) selain zat-Nya dalam tingkatan zat-Nya, yang disebut sebagai pengetahuan sebelum mengada (*qab al-ijad*). Pengetahuan Tuhan yang demikian bersifat ijmali dalam bentuk penyingkapan partikuler (*tafsili*). Tuhan juga memiliki pengetahuan tentang segala sesuatu (*al-mawjudat*) secara terperinci selain zat-Nya dalam tingkatan zat yang maujud di luar diri-Nya, pengetahuan demikian disebut sebagai pengetahuan setelah mengada (*ba'd al-ijad*). Tapi yang jelas, pengetahuan Tuhan dalam bentuk terakhir ini bersifat *tafshili*. Pengetahuan Tuhan dalam bentuk apa pun adalah pengetahuan langsung (*ilm al-Hudhûri*).

Diantara arti penting pembahasan tentang teori kesatuan subjek dan objek pengetahuan, eksistensi mental, emanasi dan alam mitsal, pengetahuan Tuhan, sebagaimana yang telah dijelaskan di atas adalah bahwa keseluruhannya memiliki kaitan yang sangat erat dengan upaya manusia dalam memperoleh pengetahuan. Masalah ini terkait dengan rentang pengetahuan dan kesadaran manusia dalam menyingkap realitas dan nilai pengetahuan kita mengenai segala sesuatu.

• Validitas Pengetahuan

Salah satu pembahasan yang cukup mendasar dan menjadi persoalan sentral dalam wilayah dan domain pengetahuan adalah apakah pengetahuan itu bersifat mungkin? Apakah kita bisa meraih pengetahuan tentang alam, manusia, dan segala sesuatu? Pengetahuan tentang probabilitas dan kemungkinan pengetahuan merupakan poin yang tidak akan pernah diingkari dan diragukan oleh orang-orang yang berakal. Problem ini telah banyak mengundang berbagai aliran dalam filsafat untuk membahasnya

Sebagaimana telah kita ketahui bahwa fokus utama epistemologi adalah apakah manusia sanggup menyingkap atau menguak kebenaran dan memperoleh informasi tentang realitas? Apakah standart atau patokan untuk mengenali kebenaran dan

memisahkannya dari pemikiran yang keliru atau melenceng yang bertentangan dengan realitas ?

Selanjutnya permasalahan yang muncul berkaitan dengan pengetahuan adalah bagaimana membuktikan bahwa pengetahuan manusia sesuai dengan realitas. Masalah ini muncul akibat adanya perantara (penengah) antara subjek (ilmuan) dan objek pengetahuannya (ilmu). Adanya perantara (penengah) inilah yang menyebabkan subjek disebut dengan ilmuwan dan objek disebut dengan ilmu pengetahuan. Jadi subjek (ilmuan) berbeda dengan objek ilmu. Jika seorang ilmuwan dapat menemukan keberadaan objektif ilmunya tanpa mengandalkan perantara (penengah), maka pertanyaan bagaimana membuktikan pengetahuan manusia sesuai dengan realitas tentu saja menjadi tidak relevan. Hal ini karena pengetahuan dengan kehadiran mustahil menjadi keliru. Oleh sebab itu pengetahuan yang bisa keliru dan melenceng dalam arti tidak sesuai dengan kenyataan tidak lain adalah pengetahuan Hushūfī (perolehan).

Katakanlah bahwa sebagian defenisi-defenisi di atas bisa ditafsirkan dengan benar atau dianggap sebagai defenisi yang menjelaskan ciri khas (meskipun pola defenisi seperti itu tidaklah tepat), yaitu bahwa defenisi-defenisi tersebut sekedar menerangkan sebagian tanda khas kebenaran, atau sekedar sebagai peristilahan khusus. Namun bagaimanapun semua pembenaran tersebut tidak mampu memecahkan masalah-masalah yang berkaitan dengan standart kebenaran. Seluruh defenisi tersebut, pertanyaan tentang kebenaran dalam pengertian 'pengetahuan yang sesuai dengan kenyataan' belum terjawab, sehingga tetap menuntut jawaban yang jitu dan menjernihkan.

Setiap manusia menjalani kehidupannya dengan berpijak pada ribuan gambaran-gambaran yang terdapat dalam pikirannya dan berkeyakinan bahwa di luar alam pikiran ini terdapat alam lain yang Hakīkī dan realitas-realitas yang mandiri dimana gambaran-gambaran pikiran tersebut merupakan pencerminan terhadap apa-apa yang terdapat di alam eksternal. Tak satupun manusia yang berakal sehat yang meragukan keberadaan alam eksternal tersebut, begitu pula tak satupun meragukan bahwa dia mengetahui sesuatu dan dapat memahami sesuatu.

Akan tetapi, dalam sejarah filsafat telah ditunjukkan bahwa terdapat gelombang-gelombang Sofisme dan Skeptisisme yang menghanyutkan dan menjauhkan manusia dari pencapaian pengetahuan. Kedua paham ini hadir di Eropa dan Yunani kuno pada

abad kelima sebelum Masehi. Pandangan-pandangan dari kedua paham tersebut sempat mempengaruhi sebagian ilmuan-ilmuan. Paham-paham tersebut secara mutlak mengingkari segala bentuk eksistensi, keberadaan, ilmu, pengetahuan, dan makrifat.

Sofisme adalah suatu paham yang menafikan secara mutlak keberadaan alam eksternal yang kemudian berkonsekuensi pada penolakan segala jenis makrifat dan pengetahuan. Mereka ini beranggapan bahwa alam eksternal itu sama sekali tidak berwujud sehingga dapat dihasilkan darinya suatu ilmu, pengetahuan, dan makrifat. Sementara Skeptisisme merupakan suatu paham lain yang tidak mengingkari alam eksternal, namun, menafikan segala bentuk pengetahuan yang berasal dari alam tersebut.

Segala upaya yang dilakukan oleh filosof-filosof ternama Yunani tersebut untuk menumpas kesesatan berpikir kaum Sophis tetap saja tidak secara total mencabut akar-akarnya, hal ini bisa disaksikan dengan didirikannya suatu aliran resmi baru, Skeptisisme, yang dipelopori oleh Pyrho. Dengan hadirnya agama Islam dan merosotnya peradaban Yunani kuno maka secara resmi berakhir pulalah maktab-maktab Sofisme.

Ibnu Sina misalnya mempunyai metode tertentu untuk mengobati penyakit-penyakit keraguan tersebut, dia meyakatkan, "Nyalakanlah api dan katakan pada para peragu untuk masuk ke dalam kobaran api tersebut. Apabila mereka menolak dan menjaga jarak dari api itu, maka tanyakanlah pada mereka mengapa mereka menghindari dan takut pada api yang berkobar itu. Padahal menurut perspektif mereka, ada dan tiadanya api itu adalah sama. Atau cambuklah mereka itu apabila mereka menjerit kesakitan, maka katakanlah pada mereka bahwa apakah kebaikan dan ketiadaan kebaikan atau sakit dan tiadanya sakit adalah sama dalam pandangan Anda.

Ibnu Jazm dalam kitabnya, *al-Fashl*, menuliskan, "Sofisme merupakan suatu aliran yang menolak kebenaran-kebenaran itu dan mereka ini terbagi dalam tiga kelompok: mereka yang menolak dan menafikan kebenaran secara mutlak, mereka yang meragukan kebenaran-kebenaran itu, dan mereka yang memandang secara relatif kebenaran-kebenaran itu dan menyatakan bahwa suatu realitas bisa benar dan salah, suatu realitas adalah benar bagi orang-orang yang memandang bahwa itu adalah suatu kebenaran dan suatu realitas adalah salah bagi orang-orang yang memandang bahwa hal tersebut adalah suatu kebatilan.

Dengan menyimak uraian singkat di atas, bisa dikatakan bahwa aliran-aliran yang secara khusus mengingkari dan menolak keberadaan alam eksternal tidak mempunyai landasan sejarah yang cukup kuat, dan sekarang ini apabila terdapat seseorang atau aliran yang menafikan eksistensi alam eksternal maka pastilah mengidap suatu penyakit kejiwaan dan jalan pengobatannya sebagaimana yang diusulkan oleh Ibnu Sina tersebut. Berikut ini akan dipaparkan klaim-klaim para skeptis tentang pengetahuan dan cara menjawab klaim-klaim tersebut.

•

BAB V

MELURUSKAN BERBAGAI KESESATAN TEORI PENGETAHUAN

Melalui penjelasan-penjelasan sebelumnya dapatlah diketahui dengan benar bagaimana konsep dan sistem pengetahuan yang benar. Dengan landasan tersebut, maka dapatlah dilakukan tinjauan tentang konsep-konsep pengetahuan yang dibangun dengan keliru. Di antara kekeliruan-kekeliruan konsep-konsep itu, maka kekeliruan pengetahuan dapat mengarah pada paham skeptis dan sofis.

• Klaim-klaim Kaum Skeptis Tentang Pengetahuan

Baik dalam filsafat Barat maupun dalam filsafat Islam akan diperhadapkan dengan beberapa keraguan dan kritikan dimana salah satu yang terpenting adalah keraguan terhadap kemungkinan pencapaian ilmu dan pengetahuan. Yang pasti dalam filsafat Barat keraguan semacam itu sangatlah kental dan bahkan telah melahirkan beberapa aliran yang secara terang-terangan mendukung pemikiran semacam itu. Realitas ini sedikit berbeda dalam filsafat Islam dimana hal tersebut hanyalah sebatas sebuah kritikan dimana para filosof Muslim telah mencarikan solusi yang tepat dan jawaban yang proporsional. Kritikan ini dapat dilihat dalam perjalanan pemikiran Al-Gazali dimana awalnya mengalami semacam keraguan dan melontarkan berbagai kritikan pada unsur-unsur pemikiran filsafat Islam, namun pada akhirnya dia mencapai suatu keyakinan baru dan berhasil keluar dari kemelut pemikiran.

Berikut ini penulis berusaha akan membeberkan segala keraguan dan kritikan yang ada dan kemudian mencarikan jawaban dan solusinya. Keraguan yang dilontarkan oleh kaum sofis dalam ranah pengetahuan dan keyakinan memiliki dua bentuk: *pertama*, Kemampuan akal dalam menggapai hakikat sesuatu; *kedua*, berkaitan dengan sebagian pengenalan-pengenalan manusia.

Berdasarkan ketiga pendahuluan di atas yakni pengetahuan manusia yang dihasilkan lewat jalur indra dan akal adalah tidak dapat dijadikan pijakan dan karena manusia hanya mempunyai dua jalur dan sumber pengetahuan ini maka sangatlah logis apabila manusia meragukan apa-apa yang dipahami dan diyakininya tersebut serta sekaligus mengetahui bahwa mereka mustahil mencapai suatu keyakinan dan pengetahuan yang Hakikî. Atau

keraguan itu bisa dipaparkan dalam bentuk ini bahwa senantiasa terdapat jarak antara manusia dan realitas atau gambaran-gambaran pikiran dan persepsi-persepsinya itu, dan pikiran manusia, sebagaimana kaca mata, merupakan hijab yang membatasinya dengan realitas eksternal, dengan demikian, tidak akan pernah manusia menyaksikan dan mengetahui realitas dan kenyataan eksternal itu sebagaimana adanya. Jelasnya, kita tidak bisa benar-benar yakin bahwa realitas dan objek eksternal itu diketahui dan dipahami sebagaimana mestinya, karena mungkin saja pikiran kita telah ikut campur dalam mewarnai pemahaman dan pengetahuan tersebut sebagaimana kaca mata yang berwarna telah ikut berpengaruh dalam penampakan objek-objek yang kita saksikan. Oleh karena itu, mustahil menggapai suatu keyakinan dan pengetahuan yang sebagaimana hakikatnya. Demikian klaim para skeptis terhadap pengetahuan.

• **Klaim Kaum Sofis dan Skeptis Terhadap Kelemahan Indra dan Akal**

Mereka katakan bahwa pengetahuan dan pengenalan manusia terhadap alam eksternal melalui indra atau akal, sementara diketahui bahwa kedua alat pengetahuan itu tidak lepas dari segala bentuk kesalahan dan kekeliruan. Kesalahan indra begitu banyak, misalnya untuk indra penglihatan kita bisa saksikan bagaimana sebatang kayu yang lurus dimasukkan ke dalam air maka kayu yang berada dalam air itu akan terlihat oleh mata dalam keadaan bengkok atau bagaimana tetesan-tetesan air hujan yang turun dari langit nampak dalam bentuk garis lurus atau api yang diputar muncul dalam bentuk lingkaran. Begitu pula kekeliruan itu dapat disaksikan pada indra-indra lainnya. Hal yang sama bisa pula diperhatikan bagaimana akal melakukan kesalahan yang banyak. Dalam argumentasi-argumentasi akal bagaimana para ulama dan filosof senantiasa berbeda pendapat dan pada akhirnya nampaklah kesalahan-kesalahan pada muatan argumentasi mereka sendiri.

Kita hanyalah mempunyai dua media pengetahuan dimana apa-apa yang kita ketahui hanya bersumber dari indra-indra atau dari akal, akan tetapi, kedua sumber pengetahuan itu senantiasa mengalami kesalahan dan kekeliruan, dengan demikian tak satupun dari kedua sumber tersebut dapat dipercayai. Ketika kita mencapai suatu keyakinan dengan perantara indra atau akal, akan tetapi setelah itu kita sadar bahwa kita salah dalam meyakini sesuatu itu, oleh karena itu, menjadi jelaslah bahwa indra-indra dan akal bukan

jaminan atas kebenaran dan keyakinan pengetahuan. Dengan dasar inilah, hadirilah suatu kemungkinan bahwa bagaimana kita meyakini pengetahuan-pengetahuan kita yang diperoleh lewat jalur indra dan akal itu tidak mengalami kesalahan dan kekeliruan. Maka dari itu, tidak ada yang dapat dilakukan oleh manusia selain meragukan pengetahuan, keyakinan, dan makrifat yang dicapai oleh manusia.

Jawaban terhadap klaim kaum sofis dan skeptis diatas adalah bahwa, *pertama*, makna argumentasi itu adalah bahwa kaum sofis dan skeptis ingin menegaskan kebenaran pandangan dan perspektif keraguan mutlak melalui argumen-argumen yang mereka lontarkan itu atau dengan perantara argumen itu mereka mendapatkan suatu ilmu dan minimalnya dengan argumentasi itu mereka menginginkan pandangan-pandangan mereka tentang kemutlakan keraguan itu bisa diterima oleh semua kalangan serta mereka memperoleh keyakinan akan kebenaran paham yang mereka bangun itu. Namun, ketahuilah bahwa apa yang mereka kehendaki itu mustahil tercapai, karena anda sendiri beranggapan bahwa pencapaian dan perolehan pengetahuan dan keyakinan secara mutlak adalah mustahil.

Kedua, pengertian dari ditemukannya kesalahan pada indra-indra lahiriah dan akal adalah kita mengetahui bahwa persepsi-persepsi kita tidak sesuai dengan realitas dan objek eksternal, oleh karena itu yang ada adalah pengakuan akan keberadaan pengetahuan atas kesalahan dan kekeliruan pada indra-indra lahiriah dan akal. *Ketiga*, kemestian lain dari pengetahuan kita terhadap kesalahan indra-indra lahiriah dan akal adalah bahwa kita mengetahui dan meyakini akan keberadaan realitas Hakikî dan objek eksternal itu dimana persepsi-persepsi kita tidak sesuai dengannya, kalau tidak demikian maka kekeliruan yang dilakukan oleh kedua sumber pengetahuan tersebut adalah tidak bermakna sama sekali.

Keempat, konsekuensi lain yang hadir dari perkara tersebut di atas adalah bahwa kesalahan pengindraan itu sendiri dan gambaran pikiran yang bertolak belakang dengan realitas eksternal dan objek Hakikî haruslah menjadi jelas dan nyata bagi kita. *Kelima*, pada akhirnya kita harus menerima keberadaan manusia yang keliru dan pengindraan yang salah atau penyimpangan akal. *Keenam*, argumen-argumen yang dilontarkan oleh kaum sofis dan skeptis itu pada hakikatnya adalah juga argumen-argumen akal. Dengan demikian, pada dasarnya mereka menganggap valid persepsi akal, namun mereka sendiri tidak menyadari akan hal ini. *Ketujuh*, disamping paparan di atas, di sini juga terasumsi adanya pengetahuan lain yaitu

kesalahan penginderaan yang terjadi tidak mungkin bisa dibenarkan pada saat indra itu mengalami kesalahan. Dari argumentasi ini, nampaklah pengakuan terhadap keberadaan beberapa pengetahuan. Dengan pengakuan ini, bagaimana mungkin mereka dapat meragukan apalagi menolak kemungkinan perolehan pengetahuan dan keyakinan secara mutlak. *Kedelapan*, mereka juga harus menjawab pertanyaan ini bahwa apakah penegasan akan kesalahan dan kekeliruan indra dan akal itu juga tidak terlepas dari kesalahan atukah tidak?

Solusi atas kesalahan pemikiran kaum sofis dan skeptis ialah bahwa kebenaran dan kekeliruan persepsi-persepsi indra dan akal itu niscaya ditentukan dan dibuktikan dengan bantuan argumen dan dalil rasional. Namun, tidaklah benar apa yang dikatakan oleh mereka bahwa karena ditemukannya adanya kesalahan pada salah satu argumen dan dalil akal menyebabkan hadirnya kemungkinan bahwa semua argumen dan persepsi akal itu juga adalah kelirunya, karena kemungkinan adanya kesalahan itu hanyalah pada wilayah dan ranah pemikiran-pemikiran teoritis yang bukan aksioma. Sementara pada aksioma-aksioma yang merupakan landasan bangunan argumentasi dan demonstrasi filosofis tidak akan pernah terdapat kemungkinan untuk salah dan keliru.

Poin lain adalah bahwa dalam penyingkapan dan penemuan kesalahan-kesalahan yang terjadi pada indra-indra lahiriah adalah indra-indra yang ada pada manusia saling mengoreksi satu sama lain, misalnya dengan menggunakan indra perasa dapat diketahui bahwa kayu yang berada dalam air yang dengan indra penglihatan kelihatan bengkok itu adalah benar-benar lurus dan tidak bengkok. Disamping itu, proses kehidupan yang terjadi di dalam masyarakat adalah adanya saling koreksi yang terjadi di antara individu-individu untuk menjelaskan dan menegaskan kesalahan yang dilakukan.

Mereka beranggapan bahwa karena alam eksistensi ini adalah tunggal dan satu realitas yang terpisahkan satu sama lain, dengan demikian, pengenalan dan pengetahuan segala sesuatu bergantung kepada pengenalan satu bagian atau objek. Bagian-bagian alam ini sama seperti mata rantai yang berhubungan satu sama lain yang apabila kita tidak mengetahui salah satu mata rantai itu, maka tak mungkin kita memahami mata-mata rantai lainnya. Karena kita tak mengenal fenomena-fenomena alam dan kuantitas yang tidak kita ketahui masih lebih besar daripada yang kita pahami, maka dari itu manusia tidak mengenal dan mengatahui sesuatu apapun.

Untuk menanggapi klaim-klaim para kaum sofistis dan skeptis di atas, maka kita dapat menjawabnya dengan, *pertama*, harus dikatakan bahwa pengetahuan itu ada dua jenis, pengetahuan universal dan partikular. Terdapat realitas-realitas yang kita hanya mempunyai pengetahuan universal terhadapnya dan kita sama sekali tidak mengetahui karakteristik-karakteristik dan hubungannya dengan realitas-realitas lain di alam secara rinci, namun ketiadaan pengetahuan terperinci dan partikular ini bukan bermakna bahwa kita tidak memiliki pengetahuan universal dan global terhadap realitas-realitas tersebut. Jadi argumentasi mereka akan menjadi benar apabila kita ingin mengenal sesuatu dengan pengenalan yang sempurna dan komprehensif. Apabila kita ingin mengetahui dan mengobservasi keadaan maujud tertentu maka tidak perlu mengenal keseluruhan sebab yang berkaitan dengan maujud itu dan hubungan-hubungannya dengan fenomena lainnya.

Misalnya kita ingin mengetahui sebuah bentuk meja yang ada dihadapan kita maka cukuplah dengan menggunakan indra peraba dan penglihatan, dalam hal ini kita tidak diharuskan mengetahui bagaimana proses perolehan kayu meja, siapa yang membuatnya, dan hubungan kayu dengan benda-benda lainnya. Atau mengenal indra mata kita, di sini pengenalan kepadanya sama sekali tidak bergantung dengan pengetahuan terhadap seluruh indra lahiriah dan hubungannya dengan indra-indra lainnya. Pengetahuan kita secara partikular kepada indra mata ini yang merupakan salah satu dari indra-indra lahiriah manusia sama sekali tidak menghalangi kita untuk mengenal secara universal keberadaan indra-indra lain. Begitu pula, pengenalan universal yang tidak bergantung pada syarat tertentu, seperti kita ingin memahami hasil perkalian dari angka dua dengan angka dua, maka pemahaman ini tidak perlu pada suatu syarat bahwa kita harus mengenal seluruh karakteristik dan sifat angka-angka lainnya.

Kedua, poin lain adalah dalam argumentasi kaum sofis tersebut secara tidak sadar mereka mengakui suatu jenis pengetahuan dan pengindraan terhadap realitas eksternal dimana apabila kita cermati maka dapat disaksikan bahwa dalam argumentasi tersebut mereka menerima adanya pengetahuan yang bersesuaian secara sempurna dengan realitas Hakiki.

Dari hal ini sangatlah diherankan bagaimana mereka dapat mengingkari dan menafikan kemungkinan perolehan pengetahuan yang benar, misalnya mereka menerima indra lahiriah dan akal sebagai dua sumber dan alat pengetahuan yang terkadang

melakukan kesalahan dan ketika akal mengalami kekeliruan maka kesalahannya ini bercampur dengan ilmu dan pengetahuan yang benar, begitu pula mereka menerima bahwa pengenalan satu bagian tidak terpisahkan dari pengetahuan terhadap seluruh bagian, dan alam eksistensi ini merupakan satu kesatuan yang utuh, dengan demikian, mengenal sesuatu mesti bergantung pada pengenalan segala sesuatu, serta pengenalan yang benar kepada sesuatu berdasarkan pada pengenalan semua faktor yang berpengaruh dalam perwujudannya.

Dan semua hal tersebut di atas dinamakan sebagai "suatu pengenalan yang benar terhadap realitas Hakiki dan objek eksternal", dengan dasar ini, lantas bagaimana mereka dapat menganut suatu paham yang meragukan secara mutlak probabilitas pencapaian pengetahuan dan makrifat yang benar. Beranjak dari dimensi ini, setiap kali mereka berargumentasi atas kebenaran paham dan aliran mereka sendiri maka mereka dengan sangat terpaksa harus berpijak pada hakikat, makrifat, dan pengetahuan yang benar atas paham mereka, namun dengan menerima kenyataan ini mereka justru meruntuhkan paham yang dibangunnya itu dan bahkan secara tidak sadar mereka juga menegaskan akan keberadaan pengetahuan, ilmu, dan makrifat yang benar lewat argumen-argumen yang dikonstruksinya sendiri.

Salah satu dalil penting kaum sofis adalah bahwa di antara para pemikir, ilmuan, dan filosof dunia tidak akan pernah disaksikan ada kesamaan secara utuh dalam pemikiran-pemikiran mereka. Kaum sofis dan skeptis yang karena memandang bahwa perolehan pengenalan dan pengetahuan benar adalah tidak mungkin maka salah satu buktinya hadirnya berbagai perbedaan dan kontradiksi di antara para pemikir tersebut, dan apa-apa yang menurut seseorang ialah suatu kenyataan dan hakikat, sangat mungkin bagi orang lain merupakan suatu hayalan kosong atau sebaliknya. Di samping itu mereka menambahkan bahwa konsepsi-konsepsi kita atas dunia luar mengikuti pengaruh-pengaruh indra kita, seperti seseorang yang terjangkau suatu penyakit yang tidak bisa membedakan antara warna hijau dan warna merah atau seseorang yang sama sekali tak dapat mempersepsi warna-warna. Dengan demikian, manusia yang dalam keadaan dan syarat yang berbeda adalah sangat mungkin mempunyai akidah dan pemikiran yang beragam, walhasil segala realitas ini merupakan bukti atas ketidaktunggalan pengetahuan.

Kesalahan terbesar mereka ialah bahwa mencampuradukkan antara batasan pengetahuan manusia dengan dasar-dasar makrifat.

Argumentasi dan dalil mereka sama sekali tidak menafikan masalah kemungkinan pengetahuan dan bahkan mereka sendiri menegaskan keterbatasan makrifat manusia serta menyatakan bahwa terkadang pengetahuan manusia bercampuranya dengan kesalahan. Mereka ini tidak ingin mengingkari keberadaan batu meteor misalnya, tetapi menyatakan bahwa yang hanya ada adalah satu titik terang dimana karena pengaruh kesalahan penglihatan nampaklah sebagai satu garis panjang api. Begitu pula dalam keberadaan air dan derajat tertentu dari panas, menurut mereka, kita tidak keliru, melainkan kesalahan itu dalam menentukan kuantitas panas itu. Sebenarnya, kita pun tidak beranggapan bahwa semua hakikat alam diketahui atau apa-apa yang kita persepsi itu tidak lepas dari kesalahan dan kekeliruan. Tujuan dari penegasan kemungkinan pengetahuan dan makrifat tidaklah dimaksudkan bahwa kita pasti mengetahui semua hakikat, realitas, dan objek-objek eksternal itu secara benar. Dan di sinilah letak kesalahpahaman mereka tentang probabilitas makrifat.

Titik tekan pembahasan bukanlah pada penafian perbedaan pemikiran dan pandangan di antara para pemikir, melainkan bahwa apakah terdapat perkara-perkara di alam eksternal yang semua orang menerimanya dan tak seorang pun mempunyai perbedaan di dalamnya atautakah tidak? Yang jelas dan pasti, begitu banyak orang menerima pengetahuan-pengetahuan akisoma atau persoalan yang sudah lazim dimana tidak ada lagi keraguan dalam kebenarannya, dalam hal ini, manusia tidak boleh memandang secara negatif bahwa seluruh pemikiran dan pengetahuannya sendiri adalah tidak valid dan tidak benar.

Yang menarik di sini adalah beberapa argumentasi yang dilontarkan oleh para peragu atas ketiadaan kemungkinan pengetahuan justru dapat digunakan untuk menghantam balik perspektif mereka sendiri, yakni ketika mereka mengemukakan kesalahan indra-indra lahiriah itu, maka mereka tak sadar telah menegaskan keberadaan sumber pengetahuan lain yaitu akal, karena bagaimana mereka dapat mengetahui bahwa indra-indra lahiriah itu telah melakukan suatu kesalahan pencerapan, yang pasti bahwa sebelumnya kebenaran realitas-realitas itu telah disingkap namun tidak dengan menggunakan indra-indra lahiriah, melainkan dengan daya akal, dan dari akal inilah lantas diketahui kekeliruan yang dihasilkan oleh indra-indra itu.

Begitu pula dalam contoh-contoh yang lain dikatakan bahwa pemikiran dan pandangan kita terhadap dunia luar dipengaruhi oleh indra-indra kita. Di sini nampak dengan jelas adanya pengakuan atas

suatu pengetahuan dan makrifat yang benar yang dimiliki oleh manusia yang tidak dipengaruhi oleh indra-indra lahiriah itu. Maka dari itu, pada hakikatnya mereka justru menegaskan kemungkinan pengetahuan dan makrifat yang benar tanpa mereka sadari.

Kaum sofis dan skeptis menyatakan bahwa satu-satunya proposisi yang diterima adalah yang kebenarannya telah terbukti dengan burhan dan argumen, namun argumen seperti ini ialah batil dan mustahil serta argumen tersebut pada hakikatnya bukanlah bentuk Hakikî dari suatu argumen dan burhan, karena pendahuluan-pendahuluan dari argumen itu akan membutuhkan argumen lain dan mukadimah argumen lain ini pun niscaya memerlukan argumen lain sedemikian sehingga akan membentuk silsilah-silsilah yang tak terbatas (kaidah *tasalsul*). Namun, apabila pendahuluan argumen itu tak butuh pada argumen yang lain, maka dalam hal ini kita tidak mempunyai suatu argumen apa pun. Kalau dikatakan bahwa terkadang satu argumen berpijak pada suatu mukadimah yang tidak lagi memerlukan suatu argumen lain, maka pernyataan ini hanyalah suatu asumsi yang mesti dibuktikan kebenarannya.

Kaum sofis dan skeptis tersebut ketika berargumentasi secara tidak sadar menerima keberadaan argumen-argumen rasional dimana dalil-dalil mereka itu berpijak padanya. Kaum sofis dan skeptis ini layaknya sebagai orang-orang yang memiliki keyakinan atas pemikiran-pemikirannya dan dengan menggunakan dalil-dalil akal dan indra berusaha untuk meruntuhkan kelemahan-kelemahan persepsi manusia dan dengan perantaraan akal mereka melarang manusia untuk bersandar pada akal serta dengan membangun argumen-argumen mereka berusaha untuk melemahkan segala bentuk argumentasi akal, sementara itu kaum ini sama sekali tidak menyadari apa yang terjadi padanya.

Kritik atas argumentasi-argumentasi mereka adalah bahwa mereka tidak mengetahui batasan antara hal-hal yang "aksioma" dan "fitrawi". Kita memiliki perkara-perkara yang tidak seorangpun meragukannya (kecuali kaum sofis dan skeptis yang walaupun secara lahiriah diingkarinya, namun secara batiniah meyakini) dan tak memerlukan usaha berpikir untuk menerima kebenarannya seperti dua ditambah dengan dua adalah empat atau dalam waktu dan tempat yang sama ialah mustahil terjadi siang dan juga malam..

Dalam hal ini memang benar apa yang dikatakan mereka bahwa hanyalah proposisi-proposisi teoritis yang akan dipercayai setelah terbukti dengan argumen-argumen, akan tetapi, tidaklah mesti pendahuluan argumen itu juga ditegaskan oleh argumen-

argumen lain, bahkan cukuplah mukadimah argumen itu terbentuk dari perkara-perkara yang *Badihî* dan aksioma dimana tidak seorang pun menafikannya.

• **Jawaban Terhadap Keraguan Sofisme dan Skeptisisme Terhadap Pengetahuan**

Terdapat dua metode dan sikap bagi kaum sofis dan skeptis yang berhubungan dengan berbagai lontaran-lontaran keraguan dan kritikan mereka: *pertama*, kaum sofis dan skeptis hanyalah sekedar mengeluarkan sebuah pernyataan dan pengakuan tentang penafian dan penolakan adanya kemungkinan pengetahuan; *kedua*, kaum sofis dan skeptis mengkontruksi berbagai argumen-argumen untuk menegaskan dan membuktikan kebenaran berbagai keraguan-keraguan yang mereka lontarkan itu.

Seseorang yang mengeluarkan pernyataan tentang penolakan terhadap probabilitas pengetahuan adalah pada hakikatnya "meyakini" dan "mempercayai" bahwa perolehan suatu keyakinan, makrifat, ilmu, dan pengetahuan adalah hal yang mustahil dan tak mungkin. Dalam hal ini, sebenarnya pernyataan-pernyataan dan ungkapan-ungkapan kaum ini terdapat kontradiksi satu sama lain, karena kalau dianalisa secara cermat maka dengan jelas dapat dikatakan bahwa "pernyataan" dan "ungkapan" mereka itu sendiri pada hakikatnya adalah sebuah keyakinan dan pengetahuan (dimana pada saat yang sama mereka sendiri dengan tegas menolak dan menafikan keberadaan suatu keyakinan, ilmu, makrifat, dan pengetahuan).

Mereka mengungkapkan berbagai keraguan-keraguan dan menyatakan bahwa "sama sekali tidak terdapat suatu kemungkinan pengetahuan yang benar". Dalam hal ini, kita bisa mengajukan sebuah pertanyaan kepada mereka bahwa apakah mereka benar-benar meyakini dan mempercayai "keraguan-keraguan" dan pernyataan-pernyataan yang mereka lontarkan sendiri ataukah bahkan mereka juga meragukan "keraguan-keraguan" dan ungkapan-ungkapan mereka sendiri? Apabila mereka menyatakan bahwa mereka meyakini "keraguan-keraguan" itu, maka mereka sesungguhnya mempunyai suatu keyakinan, dengan demikian, mereka membatalkan pernyataan dan pandangan mereka sendiri (yakni mereka secara mutlak menolak keberadaan suatu keyakinan, namun pada saat yang sama mereka meyakini dan mempercayai keraguan-keraguan dan pernyataan-pernyataan yang mereka lontarkan tersebut).

Dan jika dikatakan bahwa mereka juga meragukan segala keraguan mereka sendiri, maka sesungguhnya mereka itu sama sekali tidak berkata dengan benar, sebagai contoh apabila kita mendekati api kepada mereka sedemikian sehingga kita yakin mereka benar-benar merasa panas karenanya, dan kalau mereka menyatakan kepanasan maka kita bisa menanyakan kepadanya bahwa apakah mereka yakin dalam kepanasan atautkah tidak, kalau mereka ragu maka kita berupaya semakin mendekati api itu, namun jika mereka yakin kepanasan maka kita dapat menyimpulkan bahwa mereka menegaskan suatu keyakinan dan kepercayaan. Penegasan dan pernyataan mereka ini pada hakikatnya adalah "menafikan kemutlakan keraguan mereka sendiri", yakni pada dasarnya mereka menerima keberadaan suatu keyakinan dan kepercayaan tertentu yang walaupun mempunyai wilayah yang sangatlah terbatas.

Kaum sofis dan skeptis berupaya membangun berbagai dalil dan argumen untuk menegaskan tentang kemustahilan perolehan pengetahuan dan keyakinan serta berusaha membuktikan bahwa senantiasa terdapat kemungkinan adanya kesalahan dan kekeliruan dalam persepsi-persepsi manusia. Dalam hal ini, argumentasi-argumentasi yang mereka konstruksi ini juga membatalkan segala pernyataan dan perkataan mereka sendiri, karena dalam setiap argumentasi dan dalil mesti terdapat perkara yang diterima dan diyakini kebenarannya oleh orang yang berdalil dan berargumentasi.

Jawaban terhadap keraguan kaum sofis dan skeptis yang meragukan validitas pengetahuan diantaranya dengan menjelaskan pembagian pengetahuan ke dalam *Hushūli* dan *Hudhūrfī*.

Pengetahuan *Hushūli* terbagi ke dalam aksioma dan bukan aksioma, dan aksioma itu sendiri terdiri dari aksioma pertama dan aksioma kedua. Aksioma pertama adalah sesuatu yang tidak diragukan lagi dan bersifat diyakini, karena hanya dengan suatu penggambaran subjek dan predikat proposisi secara tepat serta hubungan keduanya dapat dihasilkanlah suatu keyakinan.

Jawaban atas aliran relativisme bisa dalam bentuk sebagai berikut: apakah proposisi seperti "setiap proposisi tidak memiliki kebenaran secara mutlak" adalah suatu yang bersifat mutlak, tetap, dan universal atautkah bersifat relatif, sementara, dan partikular? Apabila dalam semua perkara dan tanpa syarat adalah senantiasa benar, maka paling tidak terdapat satu proposisi yang mutlak, tetap dan universal, akan tetapi, apabila dikatakan bahwa proposisi tersebut adalah bersifat relatif maka itu berarti bahwa dalam

sebagian persoalan ada yang tidak benar, dan konsekuensinya, dalam perkara-perkara yang tidak berhubungan dengan proposisi ini adalah sebuah proposisi yang mutlak, universal, dan konstan.

Semua jawaban di atas telah mematahkan argumen para sofis dan skeptis. Dalam menganalisis dan menonjolkan kerancuannya, Thabâthabâi berhasil membuktikan kesahihan dan kekeliruan persepsi indriawi dengan bantuan penalaran. Sebagaimana telah disebutkan, adalah salah jika kita menduga bahwa temuan mengenai adanya kekeliruan dalam sejumlah persepsi intelektual dapat menular pada semua persepsi intelektual lainnya, lantaran kekeliruan seperti itu hanya mungkin terjadi pada persepsi-persepsi spekulatif atau selain yang swabukti. Sebaliknya, proposisi-proposisi swabukti yang menjadi landasan pembuktian filosofis sama sekali tidak mungkin keliru.

•

BAB VI

PENUTUP: CATATAN SISTEM EPISTEMOLOGI THABÂTHABÂI

Dari penjelasan Thabâthabâi mengenai metode pengetahuan dan pembagian pengetahuan menjadi Hushûlî dan Hudhûrî serta penjelasannya tentang teori kesatuan subjek dan objek pengetahuan, eksistensi mental, emanasi hingga tentang pengetahuan Tuhan, penulis berkesimpulan bahwa Thabâthabâi merupakan pewaris dan pengumpul berbagai tradisi keilmuan yang telah ada sebelumnya, baik yang berasal dari pemikiran sebelum Islam, di luar Islam dan dari sumber keislaman serta beberapa aliran pemikiran Islam yang ada. Ringkasnya, bangunan pemikiran epistemologi Thabâthabâi bila dicermati secara seksama memiliki akar geneologis dari beberapa sumber diantaranya: al-Quran, al-hadits, tradisi pemikiran Yunani, tradisi pemikiran Persia kuno, tradisi pemikiran filsafat Islam, tradisi pemikiran Tasawuf.

Thabâthabâi merumuskan epistemologinya diataranya dengan: *Pertama*, meletakkan sistem filsafatnya di atas sejumlah dasar pengetahuan *Hudhûrî/Badhî*, sambil menegaskan bahwa semua dasar itu bersifat swabukti (*self-evident*). Dasar-dasar swabukti tidak memerlukan pembuktian (*burhanah*) atau pengukuhan (*itsbat*), melainkan hanya memerlukan pemaparan atau penjelasan.

Kedua, menurunkan sejumlah prinsip rasional-filosofis untuk mendukung bangunan filsafatnya dari prinsip-prinsip swabukti yang telah diketahui manusia secara Hudhûrî tersebut. Untuk melalui tangga ini metode yang digunakannya adalah metode Burhani yaitu metode yang didasarkan kepada katifitas berpikir yang dapat menetapkan kebenaran proposisi melalui pendekatan deduktif dengan cara mengaitkan proposisi satu dengan yang lain yang telah terbukti secara aksiomatik. Burhani juga dikenal sebagai metode yang tidak didasarkan atas teks maupun pengalaman, melainkan atas dasar runtutan nalar logika, bahkan dalam tahap tertentu teks dan pengalaman hanya bisa diterima apabila tidak bertentangan dengan aturan logika. Burhani menyandarkan diri pada kekuatan rasio, akal, yang dilakukan lewat dalil-dalil logika. Burhani menghasilkan pengetahuan melalui prinsip-prinsip logika atas pengetahuan sebelumnya yang telah diyakini kebenarannya. Dengan demikian, sumber pengetahuan burhani adalah rasio, bukan teks atau intuisi.

Rasio inilah yang memberikan penilaian dan keputusan terhadap informasi yang masuk lewat indera Selanjutnya, untuk mendapatkan sebuah pengetahuan, burhani menggunakan aturan silogisme. Metode burhani, meskipun ia bersifat rasional masih lebih berdasar pada model pemikiran induktif-deduktif. Permaian silogisme sebagaimana lazim dalam premis mayor, minor dan konklusi maiz terasa dominan. Kekuatan kebenaran nalar atau rasio akan Sangat tergantung kepada seberapa tepat dalam membuat-premis-premis tersebut.

Ketiga, menyelaraskan prinsip-prinsip rasional-filosofis yang bersumber pada prinsip-prinsip swabukti dengan sejumlah *mukasyafah* (penyingkapan batin) para mistikus. Kategori pengetahuan ini juga sering disebut dengan ilmu gaib atau ilmu laduni. Metode yang digunakannya adalah metode 'irfani, yaitu metode yang menyandarkan kepada gnostikisme, yang mencakup tasawuf, ilmu Hudhūrî, dan irfan. Irfani menghasilkan pengetahuan lewat proses penyatuan ruhani pada Allah

Keempat, menyelaraskan prinsip-prinsip rasional-filosofis dan *mukasyafah* dengan teks-teks suci (al-Quran dan Hadits) dalam rangka memperteguh dan memperluas bangunan filsafat hikmah. Oleh karena itu metode yang digunakannya adalah metode bayani, yaitu metode bayani yang berpijak pada nash dengan ilmu bahasa Arab sebagai tema sentralnya, fiqh dan ushul fiqh serta kalam. Hal ini tidak dapat dipungkiri mengingat sosok Thabâthabâi yang bukan hanya sebagai seorang filosof tetapi juga seorang Mufasssir dan Mujtahid. Bayani menghasilkan pengetahuan lewat nash-nash Al-Qur'an dan Hadits.

Kelima, mengajukan metodologi sistematis untuk mencapai kebenaran utuh sebagaimana tersebut di atas secara teoritis dan praktis.

Dari kesimpulan di atas, dapat kita pahami bahwa tiga metode yang masing-masing memiliki karakter yang berbeda - bayani didasarkan atas teks suci, irfani pada intuisi sedang burhani pada rasio - ketiganya dapat bersinergi dan berkolaborasi secara ideal dalam epistemologi Thabathaba'i.

Dengan memperhatikan model epistemologi Thabâthabâi dan memperhatikan prinsip-prinsip filsafatnya, kita dapat mengetahui sumber utama pemikiran epistemologi Thabâthabâi diantaranya: *pertama*, filsafat peripatetis Islam, *Kedua*, filsafat iluminasionis dari Suhrawardi dan para pencyarahnya seperti Quthb al-Din Syirazi dan Jalal al-Din Dawani. *Ketiga*, filsafat *hikmah al-muta'aliyah* dari Mulla

Sadra. Pemikiran filsafat ini merupakan sumber utama pemikiran filsafat Thabâthabâi. Thabâthabâi mengakui sendiri bahwa metode berpikir Mulla Sadra banyak memberikan inspirasi dan pengaruh bagi dirinya. Keempat, ajaran tasawuf dari Ibn Arabi dan penerusnya seperti Sadr al-Din Qunyawî serta karya-karya tokoh sufi lainnya.

Dengan melihat berbagai sumber geneologis pemikiran epistemologi Thabâthabâi di atas, kelihatan sekali akan corak pemikiran metafisika yang khas. Secara ontologis bersifat perennialis-mistis, secara epistemologis bersifat akomodatif-eklektif, dan secara aksiologis bersifat pencerahan bathin ke arah tauhid yang sebenarnya.

Sumber pemikiran epistemologi Thabâthabâi menunjukkan bahwa semua potensi sumberdaya manusia yang ada baik indra, akal, maupun intuisi harus difungsikan dan diposisikan sesuai dengan sifat keberadaannya dan kemampuannya dalam membangun sistem pengetahuan untuk mencapai kebenaran yang hakiki. Menurut Thabâthabâi, kesempurnaan manusia terletak pada optimalisasi potensi indra, akal dan intuisi sekaligus. Keterpaduan antara kecerdasan eksperimental, kecerdasan ilmiah rasional dan kecerdasan spiritual-intuitif adalah hal yang tidak bisa tidak (*conditio sine quanon*) untuk mengantarkan kepada kebenaran hakiki. Jenis pengetahuan inilah yang dikembangkan oleh Thabâthabâi, yaitu pengetahuan hudhuri.

Corak tauhid merupakan sistem pemikiran epistemologi Thabâthabâi yang paling menonjol. Kesadaran penuh akan visi dan misi serta hakekat kehidupan menurutnya bersumber dan bermuara kepada Allah swt. Selain berdasarkan doktrin keimanan, penemuan akan Yang Maha Esa sebagai kebenaran mutlak didapatkannya melalui pengkajian ilmiah rasional dan pengalaman kehadiran intuitifnya yang bersifat sangat meyakinkan. Oleh karena itu epistemologi Thabâthabâi pada dasarnya memperkuat keimanan dalam diri seseorang dengan dalil-dalil yang meyakinkan dari berbagai aspek sebagaimana yang telah dijelaskan.

Hal ini berbeda dengan epistemologi Barat, yang diantaranya hanya mengacu pada satu matra metodologis, parsial dan diyakininya secara sepihak sebagai kebenaran sejati. Materialisme, rasionalisme radikal, pragmatisme, kapitalisme dan sebagainya merupakan contoh pemikiran yang hanya berorientasi pada kepentingan dan pandangan antropologis atau sosiologis semata.

Corak pemikiran epistemologi Thabâthabâi lainnya sangat tampak pada kerangka pemikirannya adalah upaya merujuk kepada dasar yang paling substansial dari segala realitas (*wajib al-wujud*). Hal ini dapat dibuktikan dengan pemahamannya tentang teori wujud. Dengan mencermati dan mengkaji teori Thabâthabâi tentang wujud maka akan jelas tergambar pemikiran epistemologinya. Corak ini adalah representasi dari pandangan *wujudiyah* yang dielaborasinya, dan juga tokoh-tokoh wujudiyah yang mendahului Thabâthabâi. Dengan demikian orang yang telah menemukan hakikat wujud, maka ia berpegang pada keyakinan bahwa adanya wilayah kebersatuan akan kebenaran yang menjadi arah dan tujuan akhir dari segala perilaku kehidupan. Inilah yang disebut wilayah esoterik, area ide, area mistik mutlak, atau wilayah haqiqah. Sedangkan wilayah realitas kongkrit lahiriyah-normatif-eksoterik yang nampak oleh indra pada dasarnya adalah representasi dari wujud yang telah ada sebelumnya di alam ide.

Jauh sebelum Thabâthabâi, diskusi tentang interdependensi antara teori ilmu (epistemologi) dengan teori wujud sesungguhnya sudah hangat dibicarakan. Hal ini dapat dilihat dari munculnya teori fisika Aristoteles yang menganggap benda-benda sebagai diam (tak bergerak), dan karenanya ia memerlukan daya sebagai penggerak dari luar. Tesis Aristoteles - yang mendapat dukungan dari para filosof Muslim - ini kemudian diperkuat oleh konsep metafisikanya yang memosisikan Tuhan sebagai *Prima Causa* (penyebab pertama). Oleh para filosof *Masyaiyyah*, seperti Al-Farabi dan Ibn Sina, penyebab utama atau disebut juga penggerak pertama itu diidentifikasi dengan Tuhan yang disebut dalam kitab suci. Inilah yang dikenal sebagai bukti kosmologis tentang eksistensi Tuhan.

Dalam upaya memperbaiki nasib Iran Thabathabai mendekatinya dari sudut intelektual Islam dan perkembangan rohaniah Islam. Oleh karena itu, ia tidak pernah terlibat dalam aksi gerakan massa untuk melakukan perubahan. Sementara Ali Syariati dan kelompok revolusi lainnya, seperti Imam Khomeini, melihatnya dari kaca mata analisis sosiologis, sehingga mereka cenderung memilih jalur politik.

DAFTAR PUSTAKA

'Arabi, Ibn, *Journey to the Lord of power (Risalah Al-Anwar fi ma Yumnah Shahib Al-Halwa min Al-Asrar*. New York: Inner Traditions International Ltd, 1981.

-----, *Inshā' al-Dawā'ir*, Beirut: Dar al-kutub al-'Ilmiyya. 2004.

-----, *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Beirut: Photographic reprint of the old edition of Bulaq, 1329/1911

-----, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabī. 1983

al-Ghazalī, Abu Hamīd Muhammad bin Muhammad, *al-Munqidz min al-Dlalah wa al-Muwassil ila dzi al-Izzah wa al-Jalal*, Lebanon, Beirut, 1967

-----, *Madarij al-Salikin*, Kairo, Tsaqofah Islamiyah, 1964

-----, *Ma'rij al-Quds fi Madaarij Ma'rofah al-Nafs*, Kairo, Maktabah al-Jund, 1968

-----, *Tahafut al-Falāsifah*, Kairo, Mesir, Maktaba'ah al-Qahirah, 1903

al-Haidarī, Kamāl, *Durus fi l-Hikmah al-Muta'āliHikmah*, t.t.: Dar Feraqed, 2002.

al-Hurr, Muhammad Kamil, *Ibn Sina: Hayatuhu wa falsafatuhu*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991.

al-Jābirī, Mohammed, „Ābid, *Naqd al-'Aql al-'Aal-Wihdah al-„Arabiyyah*, 2009

al-Muzhaffar, Muhammad Ridlā, *al-Mantiq*, Beirut: Dār al-Ta"āruf li l-Masbū"āt,

2006

al-Rifā"ī, Abd-u l-Jabbār, *Durūs fi l-Falsafah al-Islāmiyyah: Syarh Taudlīhī li Kitāb Bidāyah al-Hikmah*, Teheran: Mu"assasah al-Hudā, 2000

al-Suhrawardī, Syihābu al-Dīn, "al-Muṭārahāt", dalam *Majmū'ah Musannafāt Syaikh al-Isyrâq*, j.1, Teheran: Pezhuhesgâh Olûm-e Insânî va Moṭâla"âte Farhangge, 1979

-----, "al-Talwihât", dalam *Majmū'ah Musannafât Syaikh al-Isyrâq*, j.1, Teheran: Pezhuhesgâh Olûm-e Insânî va Moṭâla"ât-e Farhangge, 1979

-----, "Hikmah al-Isyrâq", dalam *Majmū'ah Musannafât Syaikh al-Isyrâq*, j.1-2, Teheran: Pezhuhesgâh „Olûm-e Insânî va Moṭâla"ât-e Farhangge, 1979

al-Suyuthi, Jalaluddin Abdurrahman, *Jami'al- Ahadis*, j.4 Beirut: Dar al-Fikr, 1414 H.S.

al-Syîrôzî, Quṭb al-Dīn, *Syarh Hikmah al-Isyrâq*. Teheran: Moassasah Muṭola"ât Islâmî, 1380 H.S.

- Aminrazavi, Mehdi, "Filsafat Islam di Dunia Modern: Persia", dalam S. H. Nasr & Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, j.1-2, Bandung: Mizan, 2003
- Âmolî, Hasan Zâdeh, *Ittehâd-e 'Âqil be Ma'qûl*, Qom: Mo"asseseh Bostân-e Ketâb, 1386 H.S.
- , *al-Hujaj al-Bâlighâh 'alâ Tajarrud al-Nafs al-Nâtiqah*. Qom: Bostân-e Ketâb Qom, 1423 H.
- , *Ittihad 'aqil bi al-Ma'qul*, Qum; Intisyarate Qiyom, 1375. H.S.
- Amuli, Jawadi, *A Commentary on Theistic Arguments*, Qum :Ansariyan.
- Bunnin, Nicholas & Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Capra, Fritjof, *The Tao of Physics*, Colorado: Shambhala, 1975.
- Corbin, Henry, *Opera Metaphysica et Mystical II*. Tehran: 1993.
- Fakhry, Madjid, *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Teology and Misticism*, alih bahasa Zaimul Am, Bandung: Mizan, 2001.
- Fayyâdlî, Ghulâm Redlâ, *Syarh Nihâyah al-Hikmah*, j.4, Qom: Markaz Intesyârât Mo"asseseh Âmûzesyî va Pezuhesyî Imâm Khomeinî
- Hammâdah, Sarrâd, *Mabâhits fî al-Falsafah al-Islâmiyyah al-Mu'âshirah*, Beirut: Dar al-Muhajjah al-Baidla", 2003
- Herianto, Husein, *Paradigma Holistik: Dialog Filsafat, Sains, dan Kehidupan Menurut Mulla Shadra dan Whitehead*, Bandung: Teraju-Mizan, 2003
- Kant, Immanuel, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Judul Asli: *Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik*, Terj. Gary Hatfield, Cambridge: CUP, 2004.
- Kartanegara, Mulyadi, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Labib, Muhsin, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T. Mishbah Yazdi*, Jakarta: Sadra Press, 2011
- Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Chicago: University of Chicago Press, 1971
- Moalemi, Hasan, *Hikmat Mote'âliyeh*, Qom: Markaz Nasyr-e Hâjir, t.t
- Muthahhari, Murtadha, *Pengantar Pemikiran Shadra: Filsafat Hikmah*, Bandung:Mizan, 2002.
- Nasr, Sayyed Hossein, *Sadr Al-Din Shirazi (Mulla Shadra)* dalam MM. Syarif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. II, Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1963.
- , "Mulla Sadra: Ajaran-ajarannya", dalam S. H. Nasr & Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, j.1, 2, Bandung: Mizan, 2003
- , *Sadr al-Dîn Shîrâzî and His Transcendent Theosophy: Background, Life, and Works*, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1979.

- , *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conception of Nature and Method Used for its Study by The Ikhwan al-shafa, al-Bairuni and Ibn Sina*, New Delhi: Shambala Boulder, 1970,
- Peerwani, Parvin, "Mulla Shadra on Imaginative Perception and Imaginal World", dalam *Transcendent Philosophy Journal*, Vol. 1 No. 2, 2007.
- Polanyi, Michael, *Personal Knowledge*, Chicago: Chicago University Press, 1962.
- Popper, Karl R., *The Logic of Scientific Dictionary*, London-New York: Routledge, 2005
- , *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, London-New York: Routledge, 2002
- , *Objective Knowledge, An Evolutionary Approach*, Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Rahman, Fazlur, *Avicenna's Psychology*, London: Oxford University Press, 1952
- , *The Philosophy of Mullâ Sadrâ*, Albany: SUNNY Press, 1975
- Rashad, Ali Akbar, "Neo-Sadrian Philosophical Discourse", dalam Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI), *Mulla Sadra and Transcendent Philosophy*, j.1, Tehran: SIPRI Publication, 1999.
- Renard, John, *Knowledge of God in Classical Sufism: Foundations of Islamic Mystical Theology*, New York: Paulist Press, 2004.
- Rorty, Richard, *Philosophy and The Mirror of Nature*, New Jersey: Princeton University Press, 1979
- Rumi, *The Mathnawi of Jalal Al-Din Rumi*, terj. Reynold A. Nicholson, London: Luzac & Co. Ltd, 1968.
- Russell, Bertrand, *An Outline of Philosophy*, London: George Allen & Unwin, Ltd., 1951
- Sadrâ, Mullâ, *al-Hikmah al-Muta'âliyah fi al-Asfâr al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, j. 1-9, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, 2002
- , *al-Syawâhid al-Rubûbiyyah fi al-Manâhij al-Sulûkiyyah*, Qom: Mo"asseseh Bostân-e Ketâb, 1388 H.S
- , *Risalah fi al-Huduts*, ed. Husayn Musavian, Tehran: 1999.
- Sînâ, Ibn, *al-Nafs min Kitâb al-Syifâ'*, komentar: Hasan Zâdeh Âmolî, Qom: Maktab al-'Ilâm al-Islâmî, 1375 H.S.
- Sudarminta, J. *Epistemologi Dasar*, Yogyakarta: Kanisius, 2002
- Tafsir, Ahmad, *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales sampai Capra*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000.
- Thabaṭabâ'î, Muhammad Husein, *Bidâyah al-Hikmah*, Qom: tp., 1418 H.

- Thabaṭabâ'î, Muhammad Husein, dan Murtadhâ Muṭahharî, *Usûl al-Falsafah wa al-Manhaj al-Wâqî'î*, terj. „Imâd Abû Raghîf, j.1, t.t: Muntada al-Kitâb al-Syî'î, 2012
- Thabaṭabâ'î, Muhammad Husein, dan Murtadhâ Muṭahharî, *Usûl-e Falsafeh va Ravesy-e Realism*, j.1, Teheran: Intîsyârât Sadrâ, 1388 H.S.
- Thabaṭabâ'î, Muhammad Husein, *Nihâyah al-Hikmah*. Qom: Muassasah al-Nasyr al-Islâmî, 1424 H.
- Thusi, Nashir Al-Din, *The Naserian Ethics*, London. 1964
- Urmson, J. O. & Jonathan Rée (ed.), *The Concise Enciclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, London: Routledge, 2005
- Yazdî, Mehdî Hâ'irî, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, New York: SUNY Press, 1992
- Yazdî, Muḥammad Taqî Mesbâh, *al-Manhaj al-Jadîd fî Ta'lim al-Falsafah*, terj. Muhammad „Abd al-Mun'im al-Khaffânî, j.1, Beirut: Dar al-Ta'âruf li alMasbû'ât, 1990
- , *Âmûzesy-e Falsafeh*, j.1, Qom: Markaz Câp va Nasyr-e Sâzemân-e Tablîghât-e Islâmî, t.t.
- , *Philosophical instructions, An Introduction To Contemporary Islamic Philosophy*, New York, Binghamton, Global Publications.1999.
- Ziai, Hossen, *Knowledge and Illumination*, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1990
-

RIWAYAT PENULIS

Dr. Ismail Fahmi Arrauf Nasution, MA. saat ini sebagai dosen Pemikiran Islam pada IAIN Zawiyah Cot Langsa, Aceh. Lahir di Medan, Sumatera Utara, pada 29 Agustus 1975. Menyelesaikan program Doktor dari UIN Sumatera Utara – Medan pada Konsentrasi Agama dan Filsafat Islam, dengan judul disertasi “Dialog Antaragama dalam Alquran”. Sejak Tahun 2011 sampai sekarang dipercaya sebagai pengurus Forum Kerukunan antarumat Beragama Kota Langsa - Aceh. Karyanya antara lain Minoritas dan Politik Perukunan (FKUB, Ideologi Toleransi dan Relasi Muslim – Kristen Aceh Tamiang), tahun 2014 ini dalam proses publikasi; *Akar filsafat dalam Islam*, dimuat dalam Jurnal Ulumuna IAIN Mataram, Volume 17 No 1 edisi Januari - Juni Tahun 2013; *Kontestasi Klaim Kesalehan di Aceh Tamiang* (Hasil penelitian Dosen berkelompok tahun 2012); *Issu HAM dalam Perspektif Global*, dipublikasikan pada Prosiding Seminar nasional Jurusan Syariah STAIN Langsa, Tahun 2013; *Eko-Teologi Pemeliharaan Lingkungan di Aceh Tamiang* (STAIN Zawiyah Cot kala – hasil penelitian Dosen 2010)). Buku antara lain *Pemikiran Modern di Dunia Islam* (Banda Aceh: Pena, 2012); *Studi Agama Kontemporer* (Banda Aceh: Pena, 2013).

Filsafat Mulla Sadra dijaga dan diajarkan dengan baik oleh kaum intelektual Persia dan sekitarnya. Mereka menjadikan ajaran tersebut sebagai warisan sangat berharga dan berdaya guna. Mereka tidak hanya mengkaji dan mempelajari pemikiran Hikmah Muta'alliyah tetapi juga terus menerus mengulas dan memberika komentar terhadap gagasan tersebut. Uniknya, pemikiran Mulla Sadra dapat ditinjau dari berbagai pendekatan. Mulla Hadi Sabzawari meringkas pokok-pokok penting ajaran Mulla Sadra dan menyajikannya dengan bahasa puitis dan indah dalam Syarah Manzumah.

Muhammad Baqir Sadr mendayagunakan filsafat Mulla Sadra untuk mengkritik kesalahan-kesalahan filsafat Barat. Sementara itu, Imam Khomaiⁿi mendekati Mulla Sadra dari aspek esoterik. Di tangan Imam Khomaiⁿi, ajaran Mulla Sadra menjadi tampak sangat sufistik, bahkan menjadi sulit dibedakan dengan ajaran Ibn 'Arabi atau Sayyid Haidar Amuli. Sementara itu, Allama Sayyid Hussain Thabattaba'i berfokus pada pengkajian pemikiran Mulla Sadra pada aspek formal-logis sehingga di tangan Thabattaba'i, filsafat Mulla Sadra terkesan bercorak Peripatetik seperti ajaran Al-Farabi dan Ibn Sina. Thabattaba'i mengulas secara detail dan sistematis filsafat Mulla Sadra dengan pendekatan yang lebih mudah dipahami di antaranya dalam Bidayatul Hikmah dan Nihayatul Hikmah.

Thabattaba'i yang dengan konsisten mengikuti filsafat Mulla Sadra mengatakan, objek yang ditangkap dari realitas, eksternal sebenarnya adalah kehadiran jiwa pada tingkatan tertentu. Sebenarnya yang dimaksud dengan objek adalah aktualitas jiwa kita sendiri. Bentuk-bentuk nonmateri hanyalah fasilitas persiapan bagi pengetahuan yang merupakan kehadiran jiwa yang juga nonmateri. Sehingga pengetahuan sebenarnya adalah kesatuan antara subjek dan objek dalam bentuk gradasi eksistensi.

ISBN 978-602-464-052-1



9 786024 640521

UNIMAL **PRESS**