

KONSEP MIN AL-MA'LUM ILA AL-MAJHUB MENURUT IBN SINA

Akhmad Rofii Dimiyati
STIU al-Mujtama Pamekasan Madura
masdimiyati@gmail.com

Abstract: One of the outstanding of Ibn Sina's philosophy is the concept "*min al-ma'lum ila al-majhub*". It is a scientific journey of "from the known into the unknown". This is certainly confusing for common people. In short, Ibn Sina argues that the scientific journey has started 'from the known' (identified) description and processed into broad and 'unidentified description' since it deals with the true sincerity. The first is called as being perceived in the mind, while the later is called as description resulted from outside of the mind. In other word, 'the known is everything existed in our mind. While the 'unknown' is everything must be found, investigated observed and so on. It is because all the process of attaining knowledge which are 'unknown' (*majhub*) inherent in the mind. It can be simply understood by anybody by elaborating it in detail and easily.

Key words : *philosophy, majhub, maktum, tasawwur.*

A. PENDAHULUAN

Ibn Sina adalah salah satu filosof paling berpengaruh dan banyak memberikan inspirasi di kalangan filosof Islam, baik di Timur maupun di Barat. Bahkan, jika boleh diklaim, keagungan karya-karyanya dalam bidang filsafat tidak ada yang bisa "menggeser" posisinya hingga saat ini. Bagi para pecinta filsafat Ibn Sina ketika kita membaca karya-karyanya, akan kita temukan konsep "*min al-ma'lum ila al-majhub*" (*from known to unknown*). Sekedar sebagai contoh, dalam kitab *al-Shifa al-Ilahiyya*, pasal ke 2, dalam pembahasan objek-objek metafisik, menyebutkan bahwa objek Ilmu logika adalah *ma'qulat al-thaniyah* (logika kedua) yang didasarkan pada *ma'qulat al-ula* (logika pertama). Menurutnya, ilmu ini mengantarkan seseorang dari "hal-hal yang diketahui menuju hal-hal yang tidak diektahui" (*mayatawasalu biha min ma'lum ila majhub*).¹

Bagi para pemula atau *mubtadi'* dalam bidang filsafat mungkin timbul pertanyaan, mengapa mesti menuju kepada "yang tidak diketahui" (*unknown*)? Bukankah proses mendapatkan ilmu itu justru perjalanan menuju pengetahuan (*known*)? Guna mempermudah dalam memahami konsep *min al-ma'lum ila al-majhub* tersebut, maka menjadi urgen mengelaborasi lebih lanjut untuk mengurai teka-teki tersebut dan memberikan jawaban detailnya.

¹ Ibn Sina *al-Shifa al-Ilahiyya*, ed. Qanawati dan S. Zayed (Cairo: al-Jumhur al-'Arabiyyah al-Muttahidah, Wizarah al-Thaqafah wa al-Irshad al-Qawmi, 1960), h. 10-11.

B. PEMBAHASAN

1. Definisi Ilmu

Kita mulai dari definisi ilmu. Dalam mendefinisikan ilmu, kita akan mendapati beragam definisi dari berbagai sudut pandang, mulai dari sudut pandang para ahli filsafat atau filosof dan *mutakallimun* atau ahli ilmu kalam secara detail di berbagai ensiklopedi berotoritas dalam tradisi Islam.² Dari berbagai definisi itu ada sintesis definisi yang menarik yang bisa kita baca dari 'racikan' Professor Syed Muhammad Naquib al-Attas yang menyatakan bahwa ilmu itu adalah:

*The arrival in the soul of the meaning of a thing or an object of knowledge and the arrival of the soul at the meaning of a thing or an object of knowledge.*³

Yakni, ilmu itu adalah ketika jiwa kita mencapai makna sesuatu, atau makna sesuatu itu mencapai jiwa kita. Jika dalam jiwa kita tidak ada suatu makna, atau jiwa kita gagal mendapatkan makna sesuatu, maka ilmu tidak ada, alias sesuatu itu *majhul* (*unknown*). Sebagai contoh, ketika kita sedang berada di perpustakaan besar dengan berbagai buku yang ada di dalamnya, dan tentunya di dalam buku-buku tersebut bertaburan informasi mengenai ilmu yang kita perlukan, namun kita tidak mendapatkan makna-makna tersebut di sana, atau makna-makna dalam ribuan buku itu tidak (bisa) sampai kepada kita, maka itu artinya tidak ada ilmu yang kita dapatkan. Kita jahl dalam kondisi tersebut.

Yang mempunyai kemampuan menyerap dan mencapai ilmu-ilmu itu adalah akal (*al-'aql*) kita. Sebab akal adalah salah satu fakultas penting dalam diri kita di antara beberapa fakultas lainnya. Sementara akal adalah eksistensi yang bertugas mencerap ilmu. Sebagaimana Imam al-Ghazali sebutkan, pada dunia dalaman manusia (*inner world*) terdapat empat unsur, yaitu *nafs*, *qalb*, *ruh* dan *'aql*. Yang bertugas mencerap ilmu adalah akal; yang berhubungan dengan jasad untuk kepentingan badani adalah '*nafs*'; yang mempunyai tugas pencerahan intuitif adalah *qalb*; dan yang mengembalikan manusia di bawah koordinasi eksistensi abstrak adalah '*ruh*'.⁴ Proses ilmu dalam akal kita oleh ulama disebut dengan '*ma'quul*' (yang dipikirkan). Artinya, ilmu-ilmu 'yang dipikirkan' itu hanya akal kita yang memprosesnya. Sebagian filosof menyebutnya '*maquul*' (yang dikatakan), yakni sesuatu yang diucapkan. Disebut demikian karena, menurut al-Farabi, sebagai pusat dari kata-kata adalah jiwa kita (*al-markuzfi'l-nafs*), atau secara mudahnya kita sebut akal.⁵

² Lihat 'Ali Ibn Muhammad al-Sharif al-Jurjani > *Kitab al-Ta'rifat* (Beirut: Maktabah Lubnan, 1985), h. 120-122; Muhammad 'Ali al-Tahanawi > *Mawsu'ah Kashshaf Istihab al-Funun wa al-'Ulum*, ed. 'Ali Dahruj, vol. 2 (Beirut: Maktabah Lubnan Nashirun, 1996), h. 1157-1231; Katib Celebi. *Ke fu'z-Zunin* (Istanbul: Tarih Yurt Yayinlari, 2007), vol. 1., h. 15-53; Abu Hamid al-Ghazali > *Ihya' 'Ulum al-Din* (Cairo: Dar al-Hadith, 1992), vol. 1., h. 15-72.

³ Naquib Al-Attas, Syed Muhammad. *The Concept of Education in Islam: A Framework for An Islamic Philosophy of Education* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1999), h. 17.

⁴ Lihat al-Ghazali > *Ihya' 'Ulum al-Din*, vol. 3., h. 3-7; al-Attas, *Prolegomena, to The Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), h. 148.

⁵ Al-Farabi > *Kitab al-Huruf* (Beirut: Dar al-Mashriq, 1990), h. 64.

Jadi, segala sesuatu yang bisa dicerna akal kita disebut *al-ma'qūlah*, baik *al-ma'qūlah al-ūlah* maupun *al-ma'qūlah al-thāni*. Yang pertama bisa dipahami sebagai suatu informasi yang diabstrakkan oleh akal kita dari dunia luar (*eksternal world*), yakni dari luar akal kita (*min kharīj al-zhihn*). Sebab dari alam di sekitar kita itulah panca indera kita (*al-hawā al-khams*) ilmu itu datang. Panca indera menyerap imej-imej partikular (*shay' juz' iyyah*) yang dikirim ke dunia dalaman (*internal world*) kita dan kemudian disimpannya. Betapa banyak informasi yang akal kita abstrak dari imej-imej yang dikirim dan disimpan tersebut setiap saat. Oleh karena itu, *ma'qūlah* yang pertama tidak bisa dipisahkan dari dunia luar kita. Ibn Sina biasa menyebutnya dengan *al-a'yān al-mawjūdah*. Sebab, sebagaimana dijelaskan oleh Nasiruddin Tusi, seorang murid dan sekaligus penafsir dari falsafah Ibn Sina, dunia luar itu bagi akal kita adalah sumber ilmu pertama (*al-mas'ūlah al-ūlah*).⁶

Setelah informasi dari dunia luar itu disimpan di akal kita dan setelah terjadi proses konsepsi (*tasawwur*), maka *ma'qūlah* pertama ini berubah menjadi *ma'qūlah* kedua (*al-ma'qūlah al-thāni*). Yakni, ilmu tasawwur akan menjadi ilmu yang kemudian terputus hubungan dengan dunia luar. Jenis-jenis partikularnya (*genus*), macam-macamnya (*species*), perbedaan-perbedaannya (*differentia*), general dan umumnya (*genere*) dan khususnya (*specific*), pada tahap ini sudah bisa digunakan. Proses partikular menjadi general terjadi dalam benak kita secara otomatis. Inilah yang biasa dikenal dengan *kulliyat al-khams*.⁷ Oleh karena itu, pada tahap ini sudah bisa dikategorikan sebagai ilmu, walaupun belum ada suatu hukum (*judgment*) sekalipun, yakni masih *tasawwur* dan belum *tasdiq* sebagaimana dikenal dalam ilmu logika.

Sebagai contoh, misalnya kita menangkap imej manusia, hewan, pohon, batu dan lain sebagainya, mereka kemudian disimpan dalam memori akal kita, maka di tempat simpanan itu sudah berlaku yang namanya *kulliyat al-khams* di atas. Para filosof menyebutnya dengan ilmu *daruri* (*apriori knowledge*). Yaitu ilmu yang manusia tidak perlu berpikir panjang untuk mengenalinya. Dengan kata lain, akal kita mesti (*necessary*) secara otomatis mengenal apa itu manusia, hewan, pohon, batu dan lain sebagainya tanpa banyak perlu analisa yang panjang.⁸ Tentu saja kondisi demikian itu dalam konteks akal kita yang sehat, normal dan stabil.

Menurut R. Alnaldez, ini sebenarnya konsep aksioma-aksioma umum (*common axioms*) dari Aristoteles di mana untuk membuat konklusi-konklusi demonstratif dalam logika sangat berhubungan.⁹ Maka jangan heran jika Ibn Sina menyebutnya dengan “ilmu tasawwur yang sudah diketahui” (*ilm al-tasawwur al-malūm*). Dikatakan demikian, sebab sebenarnya ilmu-ilmu partikular itu sudah kita

⁶ Ibn Sina, *al-Ishārah wa al-Tanbihāt* (Beirut: Muassasah al-Nu'man, tt), ed. Sulayman Dunya, vol. 1., h. 118.

⁷ Lihat 'Abd al-Rahman Hasan Jankah al-Maydani, *Dawabit al-Ma'rifah wa Usul al-Istidlal wa al-Munadharah* (Damaskus: Dar al-Qalam, 2008), h. 39.

⁸ Al-Farabi, *Kitab al-Huruf*., h. 64.

⁹ Lihat *Islamic Encyclopaedia* (Leiden: E.J. Brill, 1991), C.E. Bosworth, E. Vandonzel, B. Lewis and Ch. Pellap, vol. 4, h. 442.

ketahui secara mudah (*ma'luM bi al-dhuruah*), sebelum kita merangkainya menjadi komposisi-komposisi atau proposisi-poposisi logika yang lebih rumit.¹⁰

2. Ilmu Dalam Filsafat Yunani

Benih-benih konsep *al-ma'luM* dan *al-majhuB* tersebut jika kita telusuri dalam pemikiran Yunani kuno akan kita temukan dalam pemikiran Plato dan muridnya, yaitu Aristoteles. Sebab memang tema “yang diketahui” (*known entity*) dalam filsafat ternyata merupakan suatu tema yang sangat serius. Tema ini sebetulnya bisa merangkum semua tema-tema yang ada dalam ilmu logika di mana Aristoteles sangat besar kontribusi di dalamnya.

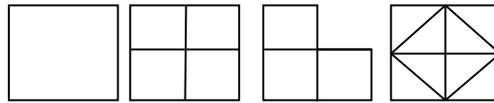
Plato misalnya, ketika memecahkan problem-problem epistemologis, maka mau tidak mau harus menjawab pertanyaan mendasar seperti “Bagaimana kita mengetahui?”, “Ilmu apa saja yang bisa diketahui?”, “Bagaimana manusia bisa tahu?” dan lain sebagainya. Sebagaimana diketahui bahwa Plato adalah seorang yang idealis yang dikenal dengan dunia “ide”nya. Kata Plato, dalam diri manusia itu sudah tersimpan ilmu. Jadi manusia tidak perlu berlama-lama belajar semua hal di banyak tempat dan waktu. Yang diperlukan hanyalah me-*recall* ilmu-ilmu yang tersimpan itu dan mencocokkannya dengan alam.¹¹

Karya-karya Plato berupa dialog-dialog antara gurunya, Socrates, dengan berbagai kalangan. Diceritakan dalam *Meno*, bahwa Socrates berdebat dengan salah seorang dari keluarga aristokrat yang berasal dari Thesaly bernama Meno. Perdebatannya dipicu oleh pendirian Meno bahwa *virtue* atau kebajikan (bahasa Arab: *fad}lah*) harus dicari dan dipelajari. Sementara Socrates berpendirian bahwa kebajikan (termasuk juga ilmu lainnya) tidak perlu dicari, sebab dalam diri manusia sudah ada. Tinggal bagaimana memanggilnya ke dunia nyata. Untuk membuktikan teorinya itu, Socrates minta Meno memanggil salah satu budaknya untuk diajak bereksperimen tentang pertanyaan seputar geometri. Aneh dan cukup mencengangkan bagi Meno, satu persatu pertanyaan dan permintaan Sokrates kepada si budak dijawab dan tugasnya dikerjakan dengan baik. Semua garis-garis dalam geometri yang ditanyakan oleh Sokrates dirajutnya dengan rapi. Sokrates juga secara dialektis menanyakan alasan-alasan dan juga analisisnya, mulai dari kotak persegi menjadi empat kotak persegi dengan bentuk yang sama, namun ukuran berbeda, lalu masing-masing kotak dipecah lagi menjadi masing-masing persegi tiga, dengan total kaki sebanyak 16 kaki. Semua itu terselesaikan dengan baik oleh si budak. Padahal, di zaman mereka, seorang budak tidak mengenyam pendidikan tinggi sebagaimana aristokrat seperti Meno. Seorang budak hanyalah hamba-hamba yang mengabdikan kepada kaum aristokrat. Tentu saja Socrates memancingnya dengan pertanyaan-pertanyaan yang membantu mengeluarkan ilmu-ilmu yang tersimpan di dalam diri si budak. Inilah yang disebut oleh Plato sebagai metode *Maieutics*, yaitu membawa orang untuk mengolah ide-ide

¹⁰ Ibn Sina >*al-Shifa' > al-Ilahiyya*, h. 10-11.

¹¹ Lihat “Menon”, 81c-e, *Plato Complete Works* (Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997), ed. John M. Cooper, h. 880.

(ilmu) yang terpendam (*latent ideas*) menuju suatu kesadaran yang nyata (*real conciousness*).¹² Perhatikan kotak-kotak berikut yang dikerjakan oleh si budak.



Gambar kotak dengan 16 kaki yang dikerjakan oleh budaknya Meno.¹³

Mirip dengan Plato, sang murid, Aristoteles menyatakan: *All teaching and all intellectual learning come about from already existing knowledge*.¹⁴ Pernyataan Aristoteles ini menggambarkan bahwa rasio manusia adalah yang paling mendasar yang mampu merespon ilmu (*primarily responsible for knowledge*), sebelum ilmu-ilmu panca indera dari luar kita. Oleh karena itu, karena pengaruh Aristoteles ini, para filosof seakan berlomba-lomba membuktikan dan menjelaskan betapa ilmu rasional mempunyai peranan yang jauh lebih mendasar dari pada ilmu pengalaman dunia luar (*sensasional*). Untuk itu, muncul dua konsep yang kita kenal dengan *innate ideas* dan *a priori knowledge*.

Yang dimaksud dengan *Innate Ideas*, adalah manusia ketika lahir sudah mempunyai kekayaan ide (*store of ideas*) yang bisa kita manfaatkan untuk mengenali dunia luar kita. Ide-ide itu kita kenal dengan “innate”, yang bermakna “dilahirkan” (*in born*). Artinya, manusia sejak lahir sudah ada perangkat ide dalam dirinya. Bisa dicontohkan, seperti kebenaran matematis ($2 + 2 = 4$), kebenaran adanya Allah, konsep waktu, konsep kausalitas, dan prinsip-prinsip dasar logika dan metafisika, semua itu secara *daruri* sudah ada sejak lahir. Sementara yang dimaksud dengan *a priori knowledge* adalah ide-ide yang ditampilkan dari akal kita sebelum (*before/prior to*) pengalaman dunia luar (*sense experiences*).¹⁵

Oleh karena itu, bagi Aristoteles dan juga para pengikutnya, ilmu manusia di tahapan rasio menjadi pengukur kebenaran terhadap ilmu-ilmu yang didapat di dunia eksternal (*sense experiences*). Dalam *Posterior Analitics*-nya, Aristoteles menyebutnya dengan istilah *simpliciter*, yakni ilmu-ilmu yang *innate* itu menjadi tolak ukur kepada ilmu pengalaman di luar manusia (*external world*).¹⁶

Kalau kita jeli, konsep *idea* Plato dan *a priori*-nya Aristoteles di dalam keilmuan Islam akan kita temukan kemiripannya, sekedar contoh dalam diskursus

¹² Cemal GÜZEL, “Platon’un Bilgi Görü ü,” h. 108.

¹³ Lihat *Plato Complete Works*, h. 871-897.

¹⁴ Lihat “Posterior Analytics” Aristoteles, Book I, *The Complete Works of Aristotle* (Chichester, West Sussex: Princeton University Press, 1984), ed. Jonathan Barnes, vol. 1, p. 114. Bandingkan dengan *Aristoteles* (Ankara: Say Yayınları, 2011), Yayına Hazırlayan: Kaan H. Ökten, h. 163.

¹⁵ Lebih detailnya, lihat W.D. Hart, “Innate Idea and A Priory Knowledge”, dalam *Innate Ideas*, ed. Stephen P. Stich (Berkeley, Los Angeles and California: University of California, 1975), h. 107-120.

¹⁶ Selengkapnya, lihat “Posterior Analytics” dalam *The Complete Works of Aristotele*, ed. Jonathan Barnes (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995) vol.1, h. 114-166.

Sufi>Ibn Arabi>misalnya, menggunakan istilah *al-a'yan thabitah*,¹⁷ dalam ilmu kalam juga dikenal dengan *dali>al-shahid 'ala>al-ghayb*,¹⁸ dan dalam diskursus filsafat Islam, Ibn Sina>menggunakan *min al-ma'luM ila al-majhul*. Tentu saja, uraian detailnya dan orientasi penggunaan istilahnya pasti berbeda. Namun secara umumnya bisa ditarik dalam satu frame, yaitu ilmu manusia terbagi kepada internal yang bersumbu kepada unsur-unsur dalaman manusia dan eksternal yang berpusat pada unsur-unsur inderawi.

3. Konsepsi al-ma'luM (*the known*)

Konsep ilmu sebagaimana dijelaskan di atas, mengantarkan kepada suatu konsep yang berkembang di kalangan filosof muslim tentang dua konsep ilmu, yaitu *'ilm al-huduri>* dan *'ilm al-hisbi>*. Ilmu yang maklum bagi kita karena memang sudah tersimpan di dalam jiwa, disebut *al-huduri>*; sementara pencapaian kita dari dunia luar yang menghasilkan ilmu, disebut *al-hisbi>*.¹⁹ Konsep ini sebenarnya, untuk tidak mengatakan persis sama, sebagaimana Socrates presentasikan tentang ilmu idenya bersama Plato, atau *simpliciter* sebagaimana diulas oleh Aristoteles, atau di dalam dunia Islam seperti konsep *ilham* yang dianugerahkan Allah SWT kepada manusia, sangat bermiripan.²⁰

Sebagaimana diketahui, pada dasarnya ilmu-ilmu yang ada pada akal kita adalah hanya *tasawwur* (gambaran) dan *tasdiq* (pembenaran). *Tasawwur* itu adalah ketika kita mengabstrak ilmu-ilmu dari luar kita, seperti mengabstrak benda, pohon, hewan, manusia dan lain sebagainya. Mereka yang kita abstrak itu berbentuk *juz'i* (*particular*) atau *mufrada>* dalam istilahnya Imam al-Ghazali> yang kita cerna itu melalui proses yang dikenal dengan istilah *idrak*.²¹ Sementara *tasdiq*, adalah ilmu kita yang sudah ada hukum (*judgment*) nya, seperti mengatakan “alam itu baru”, “berbuat taat itu mendapat pahala”, “bermaksiat itu disiksa”, dan lain sebagainya. *Tasdiq* harus diawali oleh persepsi-persepsi yang sudah dipastikan kebenarannya sebelum menjadi *tasdiq*. Sebab, seperti contoh di atas, kita tidak tahu bahwa alam itu baru, sebelum ada *tasawwur* yang mendahuluinya.²²

Jadi menurut Imam Ghazali> kata “alam” dan kata “baru” sudah terkonsep sebelum kita menyatakan bahwa “alam itu baru”. Namun demikian, masing-masing jika berdiri sendiri tanpa ada relasi hukum (*munasabah hukmiyah*), maka *tasdiq* tidak akan terjadi. Karena dua *tasawwur* sebelum *tasdiq* harus dipastikan kebenarannya, maka kalau seandainya, pada kata “alam” huruf ‘a’ diganti dengan huruf ‘gh’

¹⁷ Selengkapnya rujuk A. E. Affifi, *Fusus al-Hikam* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi>tt), dan dalam versi berbahasa Inggris *The Mystical Philosophy of Ibnul Arabi* (Ashraf press); Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton University Press); dan Mohsen Mahmoodi, “Plato’s Ideas, Mosol and A’yan-i-thabita” dalam *Journal of American Science*, 2011; 7(6).

¹⁸ Lihat misalnya, al-Shahrastani>*al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah*, vol 2, hal. 345, Dar al-Bayan, 1998.

¹⁹ Al-Tahanawi>*Kashshaf*, vol. 2, h. 1220.

²⁰ Tentang *ilham*, lebih detail lihat Al-Attas, *Prolegomena*, h. 6 dan 118-150.

²¹ Al-Ghazali>*Maqasid al-Falasifah*, ed. Mahmud Dabiju, h. 12; dalam bahasa Turki, *Felsefenin Temel keleri: Makasid El-Felesife*, tercuma ed. Cemaleddin Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), h. 41.

²² Al-Ghazali>*Maqasid al-Falasifah*, ed..., h. 41.

menjadi “ghalam”, atau kata “ḥadīth” huruf ‘h’ diganti dengan ‘m’ menjadi “madīth”, yang menyebabkan kedua kata itu tidak bermakna, maka ketika ditransformasikan ke dalam bentuk tasḥīq, maka akan menjadi tidak bermakna juga. Oleh karena itu, ketiga komposisi (dua tasāwwur dan satu tasḥīq) haruslah sama-sama benarnya.²³

Dari penjelasan di atas, yang *ma’lūm* itu bisa mencakup: (1) sudah diketahui karena memang berbentuk ilmu *ḍarūrī* yang *innate* dalam jiwa kita (*inner world*); (2) sudah diketahui karena kita mengabtraksnya dari dunia luar kita (*outer world*); atau (3) sudah diketahui karena kita merengkaikan no 1 atau no 2 tersebut menjadi konsep-konsep yang dihasilkan dari penyematan hukum (*judgment*) yang dikenal *tasḥīq*. Lebih detail lagi, penjelasan akan diurai lebih lanjut dalam konsep *al-majhūb* (*the unknown*) berikut.

4. Konsep al-Majhūb (*the Unknown*)

Sebagaimana dijelaskan oleh al-Tahanawī, jika yang maklum itu ada yang berbentuk tasāwwur dan tasḥīq, maka yang majhūb juga demikian. Dengan kata lain, yang majhūb itu juga terdiri *al-tasāwwur* dan juga *tasḥīq*.²⁴ Oleh karena itu, bisa kita perinci lagi menjadi tiga bagian; (1) dari tasāwwur yang *ma’lūm* menuju tasāwwur yang majhūb; (2) dari tasāwwur yang *ma’lūm* menuju tasḥīq yang majhūb; dan (3) dari tasḥīq yang *ma’lūm* menuju tasḥīq yang majhūb. Ketiga pembahasan selengkapnya akan diulas lebih lanjut sebagaimana berikut.

a. Dari Tasāwwur yang Diketahui menuju Tasāwwur Tidak Diketahui

Sebagaimana dijelaskan di atas, dalam jiwa manusia sudah terpendam ilmu-ilmu tasāwwur (*al-‘ilm al-tasāwwur al-ma’lūm*). Semua ilmu tasāwwur yang sudah tersedia itu akan menuju kepada tasāwwur-tasāwwur yang belum diketahui (*al-tasāwwur al-majhūb*). Perubahan dari *al-tasāwwur al-ma’lūm* kepada *al-tasāwwur al-majhūb* ini mempunyai dua jenis. *Pertama*, perubahan yang dekat (*isḥāqarīb*). Yakni ilmu tasāwwur secara langsung dengan sendirinya menuju yang majhūb tanpa perantara apapun. Di sinilah sebenarnya tasāwwur-tasāwwur itu sudah terdefiniskan (*mu’arraf*), baik dalam bentuk definisi yang *ḥaddī* (*specific*) atau *rasmī* atau *bayānī* (*descriptive*). Sebagai contoh, manusia, hewan, pohon, bangunan dan lain sebagainya yang ada, semuanya sudah terkonsep dalam akal kita. Mereka secara langsung tanpa bantuan apapun bisa didefinisikan secara spesifik menurut akal kita. Kita bisa membedakan antara satu benda dengan yang lain secara pasti. Inilah yang dimaksud dan yang biasa disebut dengan *min al-mafhūm ila al-maṣḍaq*. Yakni dari konsep partikular menuju konsep yang terdefiniskan.²⁵

Dan jika ditelisik lebih jauh pada konsep ini, terutama yang dijelaskan dalam ilmu logika, ada tiga komponen penting yang perlu diperhatikan. *Pertama*,

²³ Al-Ghazali, *Maqāṣid al-Falāsifah*, ed..., h. 41.

²⁴ Lihat Al-Tahanawī, *Kashshaf*, h. 44-45.

²⁵ Jankah, Ḥasan. *Ḍawabit al-Ma’rifah*..., h. 45.

tasawwur dalam ide. *Kedua*, ungkapan atau kata yang sesuai untuk mengungkapkan tasawwur tersebut. *Ketiga*, adalah sesuatu yang dirujuk oleh tasawwur dan ungkapan atau kata tersebut. Sebagai contoh, tasawwur kita tentang manusia, ketika sudah terdefiniskan, maka tersusun pada tiga hal: (1) konsep insan dalam akal kita, (2) kata “insan” yang kita pakai untuk menyebutkan sesuatu yang ada dalam ide kita dan (3) obyek manusia itu sendiri sebagai yang dirujuk oleh no 1 dan no 2 tersebut. Maka itulah yang disebut *al-mu'arraf* atau *al-ma'sadaq* dalam tradisi pemikiran Islam. Transformasi tasawwur yang ma'lum menuju ta'rif yang majhub itulah yang disebut dengan *isab qarib* (pencapaian transformasi dekat), sebab transformasi tersebut tidak memerlukan suatu perantara apa pun.²⁶

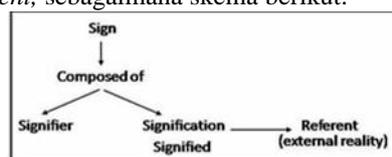
Kedua, perubahan yang jauh (*isab ba'id*). Inilah perubahan dari ilmu-ilmu tasawwur yang ma'lum menjadi general, partikular, zat dan sifat. Dinamakan dengan perubahan yang jauh karena apabila kita mau mendefinisikannya secara spesifik, maka kita pasti melibatkan unsur-unsur yang tidak tunggal. Misalnya, ketika kita mentasawwurkan hewan yang sudah ma'lum dalam benak kita, namun kita akan memahaminya dalam konteks yang berbeda, yaitu dalam bentuk hewan yang general yang mempunyai partikular hewan A, hewan B, hewan C dan seterusnya. Pada waktu yang sama kita sebenarnya telah melibatkan banyak partikular hewan dan generalnya sekaligus. Maka perubahan konsep itu dari tasawwur yang ma'lum kepada tasawwur yang majhub tapi jauh.²⁷ Demikian juga semua jenisnya (*jins*), macamnya (*naw'*), pembedanya (*fash*), bendanya (*dhat*) dan sifatnya (*'ard*), yang biasa disebut *kulliyat al-khams*, sebagaimana disebutkan di atas, disebut sebagai *al-majhubat* yang jauh (*al-majhub al-ba'id*).²⁸

b. Dari Tasawwur yang Diketahui menuju Tasdiq yang Tidak Diketahui

Jika ada dua pemikiran, konsep, tasawwur yang dihubungkan dengan hukum (*judgment*), maka relasi hukum ini namanya tasdiq. Seperti kata “bumi” dan “bundar”, apabila keduanya direlasikan dengan relasi hukum, yaitu menghukumi “dunia itu bundar”, maka terjadilah tasdiq,²⁹ biasa juga disebut dengan *qadhiyyah* (*proposition*) sebagaimana dalam penjelasan berikutnya.

Itulah relasi hukum (*judgment*). Dalam bahasa Indonesia biasanya menggunakan kata penghubung “adalah”. Lengkapnya, “Bumi itu ‘adalah’

²⁶ Konsep ini mirip dengan yang dikembangkan oleh Ferdinand de Saussure tentang komposisi konsep *sign*, *signifier* dan *signified* atau *referent*, sebagaimana skema berikut:



Selengkapnya lihat Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, ed. Charles Bally and Albert Sechehaye (New York: Philosophy Library, 1959).

²⁷ Al-Tahanawi *Kashshaf*..., h. 45.

²⁸ Al-Tahanawi *Kashshaf*..., h. 45.

²⁹ Al-Ghazali *Maqasid al-Falasifah*..., h. 12; Hasan Jankah. *Dawabit al-Ma'rifah*..., h. 67.

bundar”. Hanya terkadang kata “adalah” tidak disertakan, namun hukumnya tetap inklud di dalam relasi itu. Dalam penerapan ilmu gramatikal, relasi hukum ini terjadi antara subyek dan predikat, baik predikat berbentuk sifat (seperti: dunia bundar), kata kerja (seperti: dunia bergerak), atau kata benda (seperti: manusia makhluk hidup). Dalam istilah logikanya disebut relasi antara “mahmud” dan “mawdu’”. Dalam gramatikal Arab, *mawdu’* ditempati isim dan *mahmud* ditempati kata kerja dan sifat (termasuk isim yang menjadi sifat).³⁰

Tasawwur yang sudah ada relasi hukum dan menjelma menjadi tasdiq seperti ini sebetulnya menjadi pondasi kepada ilmu logika. Sebab, inti ilmu logika ada pada kombinasi paling sedikitnya dua proposisi (baik premis mayor dan premis minor) dan satu konklusi (*natijah*). Selengkapnya akan diurai sebagaimana berikut.

c. Dari Tasdiq yang Diketahui Menuju Tasdiq yang Tidak Diketahui

Sebagaimana dikatakan oleh Aristoteles: *All teaching and all intellectual learning come about from already existing knowledge*,³¹ maka sebenarnya dalam akal kita ilmu tasdiq yang sudah diketahui itu sudah ada, sebagaimana sudah dijelaskan di atas. Oleh karena itu, ilmu-ilmu tasdiq yang sudah ma’lum, baik melalui proses *hudy* ataupun *hisyb* akan menuju tasdiq-tasdiq yang lain yang masih majhul.³²

Memproses proposisi-proposisi (*tasdiqat*) menjadi prosposisi baru dan menghasilkan kesimpulan baru, dalam istilah lainnya disebut sebagai proses pencarian hujjah atau dalil (*istidla*). *Istidla* mempunyai dua macam. *Pertama*, menghasilkan konklusi secara langsung (*istidla mubashir*), yaitu untuk menghasilkan konklusi, tidak perlu sedikit pun menempuh eksperimen, cukup dengan menggunakan proposisi-proposisi (*al-tasdiqat*) lalu disimpulkan (*istinta*). *Kedua*, menghasilkan konklusi secara tidak langsung (*istidla ghayru mubashir*), yaitu untuk menghasilkan konklusi memerlukan lebih banyak lagi proposisi-proposisi. Dengan kata lain, perlu lebih intensif membuktikannya dengan eksperimen-eksperimen.³³ Untuk lebih jelasnya, berikut uraian detailnya.

c.i *Istidla Mubashir*

Proses menghasilkan konklusi jenis ini mempunyai dua macam, yaitu kontradiksi (*al-taqabul/al-tanaqud*) dan konversi (*al-‘aks*), sebagaimana penjelasan berikut:

- **Kontradiksi (*al-Taqabul/al-tanaqud*)**

³⁰ Al-Ghazali *Maqasid al-Falasifa...*, h. 83.

³¹ Lihat “Posterior Analytics” Aristoteles, Book I, *The Complete Works of Aristotle* (Chichester, West Sussex: Princeton University Press, 1984), ed. Jonathan Barnes, vol. 1, h. 114.

³² Konsep ilmu *hudy* dan *hisyb* lihat pembahasan definisi ilmu di atas.

³³ Jankah, Hasan. *Dawabit al-Ma’rifah...*, h. 150.

Pembuktian (*istidlal*) kontradiksi adalah adanya pertentangan pada dua proposisi yang menyebabkan salah satu di antaranya benar dan salah. Jika proposisi pertama benar, maka proposisi kedua salah. Begitu juga sebaliknya, jika proposisi pertama salah, maka proposisi kedua benar.³⁴ Namun, tidak semua proposisi bisa diberlakukan sistem kontradiksi ini. Ada beberap syarat yang perlu dipenuhi. *Pertama*, ada kesamaan pada delapan hal:³⁵

- a. subyek atau obyek musti sama (*al-ittihād fi al-mawduʿ*). Sebab kalau subyek atau obyek berbeda, maka tidak bisa diberlakukan hukum kontradiksi ini. Seperti contoh, “Ali mahasiswa” dan “Hisyam bukan mahasiswa”. Keduanya tidak kontradiksi, karena subyek berbeda. Begitu juga dengan obyek, kalau obyeknya berbeda, maka hukum kontradiksi tidak berlaku. Seperti mengatakan, “Ali makan jagung” dan “Ali tidak makan roti”. Maka keduanya juga tidak kontradiksi.
- b. predikat musti sama (*al-ittihād fi al-mahmūd*). Sebab kalau predikat berbeda, maka hukum kontradiksi juga tidak berlaku. Seperti misalkan mengatakan, “Ahmad itu mahasiswa” dan “Ahmad itu bukan tukang becak”. Keduanya tidak bermakna kontradiksi, sebab berbeda predikatnya.
- c. waktu juga musti sama (*al-ittihād fi al-zamān*). Sebab apabila zamannya tidak sama, maka hukum kontradiksi juga tidak bisa diterapkan. Seperti seandainya kita mengatakan, “Matahari bersinar di siang hari” dan “Matahari tidak bersinar di malam hari”. Kedua proposisi ini tidak mempunyai hubungan kontradiksi sama sekali.
- d. tempat juga musti sama (*al-ittihād fi al-makān*). Sebab seandainya tempat berbeda, maka hukum kontradisik juga tidak bisa diterapkan. Seperti apabila kita mengatakan, “Tanah itu subur di pedesaan” dan “tanah itu tidak subur di pegunungan”. Kedua proposisi ini juga tidak ada hukum kontradiksi.
- e. Potensi atau akseptabilitas dengan aktifitasnya (pada saat diucapkan) juga musti sama (*al-ittihād fi al-quwwah wa al-fiʿil*). Seperti seandainya kita mengatakan, “Muhammad berpotensi meninggal dunia” (secara potensi dia ada potensi meninggal, walaupun saat ini masih hidup) dan “Muhammad tidak sedang meninggal dunia”. Kedua proposisi tersebut tidak ada hubungan hukum kontradiksi sama sekali. Sebab, proposisi pertama potensinya di masa yang akan datang, sementara proposisi kedua aktifitas di saat ini.
- f. syarat juga harus sama (*al-ittihād fi al-shart*). Seperti seandainya kita mengatakan, “Siswa akan sukses jika belajar” dan “Siswa tidak sukses jika tidak belajar”. Keduanya juga tidak mempunyai relasi hukum

³⁴ Jankah, Hasan. *Dawabit al-Maʿrifah...*, h. 156.

³⁵ Jankah, Hasan. *Dawabit al-Maʿrifah...*, h. 156-161.

kontradiksi. Sebab syarat masing-masing proposisi berbeda.

- g. sama dalam penisbatan (*al-ittihād fi al-idāfah*). Seperti seandainya kita mengatakan, “Empat itu separuh dari (jika dinisbatkan kepada) delapan” dan “Empat bukan separuh dari (jika dinisbatkan kepada) sepuluh”. Keduanya tentu saja tidak ada hubungan kontradiksi. Sebab penisbatannya sama sekali berbeda.

Keduan, proposisi-proposisi yang ditampilkan harus berbeda dari sisi kuantitas (*kammiyyah*) dan kualitas (*kulliyyah*). Berbeda secara kuantitas (*fi al-kammiyyah*), yakni kedua proposisi berbeda secara generalnya (*kulli*) dan partikulernya (*juz’i*). Dengan kata lain, apabila proposisi pertama general, maka proposisi kedua partikuler. Begitu juga sebaliknya, apabila yang pertama partikuler, maka kedua general. Sebab, jika kedua proposisi sama kuantitasnya, maka hubungan kontradiksi tidak akan terjadi. Sebagai contoh, misalnya kita mengatakan, “Sebagian tambang adalah besi” dan “Sebagian tambang bukan besi”. Keduanya sama-sama benar, tapi keduanya tidak kontradiksi, walaupun seakan-akan terlihat kontradiksi. Seperti juga kita mengatakan, “Setiap makhluk hidup adalah manusia” dan “Tidak satupun dari makhluk hidup adalah manusia”. Keduanya juga tidak ada hubungan kontradiksi. Mengapa demikian? Jawabannya adalah, seperti diketahui, prinsip kontradiksi itu apabila kedua proposisi itu betul-betul bertentangan antara benar dan salah. Kalau sama-sama benar, seperti contoh pertama, maka bukanlah kontradiksi. Demikian juga, kalau sama-sama salah, seperti contoh kedua, maka juga bukan kontradiksi.³⁶

Sementara berbeda secara kualitas (*fi al-kayf*), yakni apabila dua proposisi berbeda dari sisi positif (*al-ijāb*) dan negatif (*al-salab*). Kalau seandainya sama, apakah sama-sama positif atau sama-sama negatif, maka tidak terjadi kontradiksi. Seperti kita mengatakan, “Semua manusia adalah makhluk yang bicara” dan “Sebagian manusia adalah makhluk yang bicara”. Keduanya sama-sama positif. Oleh karena itu, bukanlah kontradiksi. Contoh lainnya, “Sebagian manusia bukanlah hewan” dan “setiap manusia bukan hewan”. Kedua proposisi ini juga tidak ada hubungan kontradiksi karena sama-sama negatif.³⁷

- **Konversi** (*‘aks*)

Pembuktian (*istidlāl*) dengan cara konversi atau yang dikenal dengan *al-‘aks al-mustawī* adalah mengkonversi dengan: (1) mengubah kedudukan dua sisi proposisi (subyek dan predikat), sehingga yang semula menjadi subyek dikonversi menjadi predikat dan begitu juga sebaliknya, yang predikat menjadi subyek; (2) kebenaran (*al-sādiq*) kontennya tidak berubah;

³⁶ Jankah, Hasan. *Dhawabit al-Ma’rifah...*, h.168-169.

³⁷ Lebih lanjut mengenai hukum kontradiksi, lihat Ibn Sina dalam *Avicenna’s Treatise on Logic: Part of Danesh-name Alai (A Concise Philosophical Encyclopaedia and Autobiography)*, ed. Farhang Zabeeh (The Hague: Nijhoff, 1972), h. 27-28.

dan (3) tidak mengubah kualitas (*al-kayf*), yakni dari posisi semula kepada posisi setelahnya dari sisi positif-negatif tidak berubah. Proposisi awal (yang belum diubah) disebut dengan proposisi asal dan yang kedua (yang sudah diubah) disebut konversi ('*aks*').³⁸

Sebagai contoh, berikut ini adalah contoh-contoh yang sudah sesuai dengan tiga pra syarat di atas, tiga macam yang bisa dikonversi dan satu yang tidak bisa dikonversi. Selengkapnya sebagaimana berikut ini.

1. Proposisi general positif – partikuler positif
“Setiap air adalah mengalir” bisa dikonversi menjadi “Sebagian yang mengalir adalah air”
2. Proposisi partikuler positif – general positif
“Sebagian yang mengalir adalah air” bisa dikonversi menjadi “Sebagian air adalah mengalir”
3. Partikuler negatif – tidak ada konversinya
“Sebagian hewan bukan manusia” tidak bisa dikonversi menjadi “Tak satu pun dari manusia adalah hewan”. Sebab kedua-duanya sama-sama salah.
4. Proposisi general negatif – general negatif
“Tak satupun dari hewan adalah batu” bisa dikonversi menjadi “tak satupun dari batu adalah hewan”.

c.ii. *Istidlal-Ghayru mubashir*

Proses menghasilkan konklusi jenis ini mempunyai tiga macam. Yaitu silogisme atau deduksi (*qiyas*), induksi (*istiqra*) dan analogi (*tamthil*).³⁹ Lebih detailnya sebagaimana berikut.

a. Silogisme (*qiyas*)

Silogisme adalah suatu proses penarikan kesimpulan secara deduktif. Menurut Ibn Sina> silogisme terususun dari proposisi-proposisi (*aqwa*) yang menghasilkan proposisi baru (*qawl akhar*) atau istilah lainnya sebuah konklusi (*natijah*).⁴⁰ Kemudian, silogisme ini terbagi menjadi dua macam; silogisme kategoris (*iqtirani*) dan silogisme hipotesis (*istithna*). Silogisme kategoris dalah silogisme yang subyek dan predikat dalam konklusinya berada secara terpisah pada dua premis (*muqaddimah*) sebelumnya, yaitu premis mayor (*muqaddimah kubra*) dan premis minor (*muqaddimah sughra*). Bisa dicontohkan:

³⁸ Ibn Sina> dalam *Avicenna's Treatise on Logic: Part of Danesh-name Alai (A Concise Philosophical Encyclopaedia and Autobiography)*, ed. Farhang Zabeeh (The Hague: Nijhoff, 1972), h. 28-29. Bandingkan dengan Hasan Jankah. *Dawabit}al-Ma'rifah*, h. 177-184.

³⁹ Ibn Sina> dalam *Avicenna's Treatise on Logic: Part of Danesh-name Alai (A Concise Philosophical Encyclopaedia and Autobiography)*, ed. Farhang Zabeeh (The Hague: Nijhoff, 1972), h. 185.

⁴⁰ Ibn Sina> '*Uyun al-Hikmah*, ed. Abdurrahman Badawi (Beirut: Dar al-Qalam, Kwayt: Wikalat al-Matbu'at, 1980), h. 5; lihat juga *Avicenna's Treatise on Logic*, h. 29-30. Bandingkan, Hasan Jankah., *Dawabit}al-Ma'rifah*, h. 227.

- “Pisau itu besi” (premis minor/*muqaddimah sughra*)
 - “Setiap besi akan memuai jika dipanaskan” (premis mayor/*muqaddimah kubra*)
- ⇒ “Pisau itu akan memuai jika dipanaskan”. (konklusi/*natijah*)

Jika diperhatikan, konklusi pada contoh di atas merupakan gabungan dari subyek (*mawdu'uh*) dan predikat (*mahmu'uh*) yg sudah tercantum pada dua proposisi sebelumnya, yakni, “pisau” sebagai subyek dan “akan memuai jika dipanaskan” sebagai predikat. Sedangkan “besi” adalah sebagai pembatas tengah (*had awsat*). Oleh karena itu, perlu diperhatikan bahwa yang sangat berperan dalam silogisme ini, antara subyek premis minor dan predikat premis mayor adalah penghubungnya. Penghubung ini haruslah ada di antara kedua proposisi tersebut, tapi ia tidak perlu tercantum dalam konklusi.⁴¹

Sementara itu, silogisme hipotetis adalah terbentuk dari proposisi bersyarat (*qadhiyyah sharthiyyah*) dan proposisi tidak bersyarat (*qadhiyyah hamliyyah*).⁴² Misalnya:

- Jika al-Qur'an itu mukjizat, maka ia melemahkan.
- Oleh karena dia itu melemahkan, maka ia berarti mukjizat.

Penjelasannya: “Jika al-Quran itu mukjizat, maka ia pasti melemahkan” adalah proposisi bersyarat yang terdiri dari *muqaddam* dan *ta'bi* dan “Ia melemahkan” adalah proposisi tanpa syarat. Sedangkan “maka ia berarti mukjizat” adalah konklusi. Disebut sebagai *istithna* karena terdapat kata “tetapi”, atau “oleh karena”.⁴³

b. Induksi (*stiqra'*)

Induksi adalah suatu proses penarikan kesimpulan general yang diambil dari partikuler-partikuler (*inta' al-hukm 'ala kulliyin li wujudih fi juz' iyyatih kullihaw ba'dha*).⁴⁴ Ini kebalikan dari silogisme, sebab silogisme berangkat dari general menuju khusus, sedangkan induksi justru bermula dari partikuler-partikuler yang diambil suatu kesimpulan general. Bisa dicontohkan seperti menarik kesimpulan tentang pelajar yang sukses. Maka satu persatu kita adakan pengamatan dari siswa A sampai Z tentang cara belajarnya, tentang kerajinan dan kemalasan belajarnya. Maka dari person ke person yang ada membuahkan kesimpulan bahwa siswa yang sukses itu adalah yang rajin. Konklusi ini membuahkan konsep general bahwa setiap siswa yang rajin belajarnya adalah sukses.

Pembuktian dengan induksi ini membuahkan hasil (*natijah*) beragam hirarki ilmu, baik yakin (*yaqiniyyah*), dugaan kuat (*zanniyyah*), ragu-ragu

⁴¹ Ibn Sina > 'Uyun al-Hikmah, h. 6; lihat juga Avicenna's Treatise on Logic, h. 30.

⁴² Ibn Sina > 'Uyun al-Hikmah, h. 9; Avicenna's Treatise on Logic, h. 35.

⁴³ Jankah, Hasan. Dhabit al-Ma'rifah, h. 228.

⁴⁴ Ibn Sina > 'Uyun al-Hikmah, h. 10; Avicenna's Treatise on Logic, h. 38.

(*shakkiyyah*) atau bahkan ditolak (*marfudhah*), bergantung akurat tidaknya dan cukup tidaknya suatu eksperimen yang dijalankan.⁴⁵ Namun demikian, dalam khazanah keislaman, metode induksi ini telah lama dikembangkan dan membantu dalam menghasilkan banyak disiplin ilmu. Sebut saja misalnya Ilmu Nahwu, Ilmu 'Arudh dan lain sebagainya. Selain itu, dari khazanah fiqih kita akan menjumpai banyak sekali para Fuqaha yang mememanfaatkannya. Dengan metode induksi ini, para fuqaha' menghasilkan kaedah-kaedah fiqhiyyah secara general (*al-qawa'id al-fiqhiyyah al-'ammah*).⁴⁶

Metode induksi ini paling tidak ada dua: induksi lengkap (*تام*) dan induksi tidak lengkap (*ناقص*). Disebut lengkap, apabila generalisasi dari hal-hal partikular itu mencakup keseluruhan dari suatu jenis atau peristiwa yang diteliti. Disebut tidak lengkap apabila generalisasi dilakukan hanya dengan beberapa hal partikular, bahkan dapat pula hanya dengan satu hal khusus atau suatu peristiwa khusus. Dengan induksi lengkap, konklusi yang dihasilkan adalah konklusi *yaqini*. Sementara induksi yang tidak lengkap masih menghasilkan keraguan-keraguan.

Sebagai contoh: ada suatu pesta pernikahan dan terdapat puluhan orang yang keracunan makanan. Setelah itu semua makanan yang dimakan oleh mereka yang hadir di pesta pernikahan tersebut satu persatu diteliti. Selanjutnya, diketahui bahwa makanan dipasok oleh perusahaan catering A dan B. Jadi, ada fenomena bahwa adalah telah terjadi 'keracunan makanan'. Maka ditelitilah makanan yang disediakan oleh perusahaan catering A dan B dengan menyicipinya satu persatu oleh beberapa orang. Hasil penelitiannya sebut saja: (1) Burhan menyantap semua jenis makanan yang disediakan oleh perusahaan catering A, ternyata tidak keracunan; (2) Sadik menyantap sebagian jenis makanan yang disediakan oleh perusahaan catering A, ternyata tidak keracunan; (3) Mustaqim menyantap sebagian jenis makanan yang disediakan oleh perusahaan catering A dan menyantap sebagian jenis makanan yang disediakan oleh perusahaan catering B, ternyata keracunan; (4) Sultan menyantap sebagian jenis makanan yang disediakan oleh perusahaan catering B, ternyata keracunan; (5) Usman menyantap semua jenis makanan yang disediakan oleh perusahaan catering B, ternyata keracunan. Dari penelitian itu bisa ditarik kesimpulan bahwa adanya fenomena bersesuaian, yaitu menyantap makanan yang disediakan oleh perusahaan catering B yang menjadi penyebab keracunan. Oleh karena itu, bisa ditarik suatu konklusi bahwa penyebab keracunan adalah menyantap makanan yang disediakan oleh perusahaan catering B.⁴⁷

⁴⁵ Jankah, Hasan. *Dhawabit al-Ma'rifah...*, h. 188-189.

⁴⁶ Jankah, Hasan. *Dhawabit al-Ma'rifah...*, h. 189-190.

⁴⁷ Makalah, "Pertemuan xiii Logika Induktif" di <http://staff.uny.ac.id/sites/default/files/pendidikan/prof-dr-ajat-sudrajat-mag/11-hand-out-logika-logika-induktif.pdf>

Apabila penelitian itu dilakukan dengan sempurna, satu per satu partikularnya dianalisa, maka menghasilkan 100 % kebenaran dan itu yang disebut induksi lengkap. Namun apabila hanya sampelnya saja, apalagi tidak mencukupi, maka bisa menghasilkan kesimpulan yang masih meragukan dan itu masuk kategori induksi yang tidak lengkap, sebagaimana dijelaskan di atas.

c. Analogi (*Tamthi*)

Analogi membandingkan dua hal yang berlainan. Ibn Sina menyatkan, analogi itu adalah suatu hukum (*judgment*) terhadap yang absen dari hadapan kita (*ghayb*) berdasarkan fakta yang ada di hadapan kita (*shahid*).⁴⁸ Atau dengan kata lain, analogi itu adalah penetapan hukum bagi suatu yang partikular terhadap suatu yang partikuler lainnya karena adanya kesamaan.⁴⁹ Sebagai contoh, menerapkan hukum haramnya khamr, sebagai partikular pertama, terhadap minuman anggur, sebagai partikular kedua, karena adanya kesamaan dalam memabukkan (*wajh al-shabh*).⁵⁰

Dalam analogi, terdapat empat pilar utama yang harus terpebuhi. *Pertama*, asal (*al-aslu*), yaitu sesuatu yang menjadi tolok ukur (*al-mumaththal bih/al-mushabbah bih/al-maqis 'alayh*). *Kedua*, cabang (*al-far'*), yaitu yang menyerupai tolok ukur (*al-mumaththil/al-mushabbih/al-maqis*). *Ketiga*, penyatu di antara tolok ukur dan penyerupa (*al-'illah al-jami'ah*). *Keempat*, hukum yang ada pada asal (*al-hukm*).⁵¹ Kalau diterapkan pada contoh di atas, maka seperti berikut:

Asal: khamr

Cabang: minuman anggur

Penyatu: memabukkan

Hukum: haram

C. PENUTUP

Sebagaimana dijelaskan di atas, ada tiga macam konsep *min al-ma'lum ila al-majhul* yang dimaksudkan oleh Ibn Sina> yaitu: *pertama*, “dari tasawwur yang diketahui menuju tasawwur yang tidak diketahui”; *kedua*, “dari tasawwur yang diketahui menuju tasdiq yang tidak diketahui”; dan *ketiga*, “dari tasdiq yang diketahui menuju tasdiq yang tidak diketahui”. Karena semua jenis proses pencapaian ilmu yang masih majhul itu ada pada akal, maka Ibn Sina> menyebutnya dengan *intiqa> 'an umu> hadi>rah fi> dhih>nin*. Oleh karena itu, maksud dari “yang diketahui” adalah segala sesuatu yang sudah hadir di akal kita.

⁴⁸ Teks Arab lengkapnya, *al-hukm 'ala>ghayb bima>huwa mawjud fi>mithab>al-shahid*. Lihat Ibn Sina> *'Uyuh> al-Hukmah*, h. 10.

⁴⁹ Jankah, Hasan. *D>wabit>al-Ma'rifah...*, h. 288.

⁵⁰ Analogi dalam khazanah Islam dikenal dengan beberapa istilah. Bagi ulama U>sul Fiqh dikenal dengan *qiyas>*; bagi ulama kalam dikenal dengan *istidlal>bi al-shahid 'ala>al-ghayb*. Lihat Hasan Jankah. *D>wabit>al-Ma'rifah*, h. 289.

⁵¹ Jankah, Hasan. *D>wabit>al-Ma'rifah...*, h. 291.

Sedangkan yang dimaksud dengan “yang tidak diketahui” adalah sesuatu yang natijahnya harus ditemukan atau diketahui dalam akal kita. Dengan demikian, tidak salah kalau Ibn Sina menyatakan bahwa “yang diketahui” itu adalah sesuatu yang sudah eksis di akal kita. Istilah lainnya ia sebut *umud hasilah*, sebagaimana dalam definisi ilmu di ats. Sementara sesuatu “yang tidak diketahui” ia sebut dengan istilah *umud mustahsilah*, yaitu hal-hal didapatkan dengan daya dan upaya, sebagaimana sudah dijelaskan di atas.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Rahman Hasan Jankah al-Maydani. 2008. *Dawabit al-Ma’rifah wa Usul al-Istidlab wa al-Manazir*. Damaskus: Dar al-Qalam
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1999. *The Concept of Education in Islam: A Framework for An Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: ISTAC
- _____. 2001. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC
- Al-Farabi>1990. *Kitab al-Huruf*. Beyrut: Dar al-Mashriq
- Al-Ghazali>Hujjah al-Islam Abu Hamid. tt. *Maqasid al-Falasifah*, ed. Mahmud Dabiju
- _____. 1985. *Felsefenin Temel Ikeleri: Makasid El-Felesife*, tercuma ed. Cemaleddin Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 2002). Al-Jurjani> ‘Ali>Ibn Muhammad al-Sharif
- Kitab al-Ta’rifat*. Beyrut: Maktabah Lubnan
- Al-Shatibi>Abu Ishaq. 1998. *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari’ah*. Beyrut: Dar al-Bayan
- Al-Tahanawi>Muhammad ‘Ali>1996. *Mawsu’ah Kashshaf Istilaha al-Funun wa al-‘Ulum*, ed. ‘Ali Dahruj. Beyrut: Maktabah Lubnan Nashirun
- Aristoteles* (Ankara: Say Yayınları, 2011), Yayına Hazırlayan: Kaan H. Ökten.
- Çelebi, Ketib. tt. *Ke f’ul-Zünün ‘an Asami’l-Kütüb ve’l-Fünün*. Mekket’ul Mukarramah: Mektabat’ul-Faysaliyeh
- Güzel, Cemal. 2003. “Platon’un Bilgi Görü ü,” *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:20, Sayı: 2.
- Ibn Rusd. 1992. *Faslu’l-Makal: Felsefe-Din li ki i*. Istanbul: aret
- Mason, L. 1994. “Cognitive and Metacognitive aspects in Conceptual Change by analogy” *Instructional Science*
- Küçükturan, G. Vd. 2000. “Okul Öncesi dönem 6 Ya Grubu Çocuklarına Depremin Olu mu, Deprem-Fay ve Yer li kisinin Analoji Tekni i ile Ö retimi” Ulusal Fen Bilimleri Kongresi
- Plato Complete Works* (ndianapolis, Cambridge: Hacket Publishing Company, 1997), ed. John M. Cooper.
- Saussure, Ferdinand de. 1959. *Course in General Linguistics*, ed. Charles Bally and Albert Sechehaye. New York: Philosophy Library
- Ibn Sina>Abu>Ali>1960. *Al-Shifa’ labiyya*, ed. Qanawati dan S. Zayed. Cairo: Al-Jumhur al-‘Arabiyyah al-Muttahidah, Wizarah al-Thaqafah wa al-Irshad al-Qawmi
- _____. 1980. *Uyun al-Hikmah*. Beyrut: Dar al-Qalam, Kwayt: Wikalah al-Matbu’ah

- _____. tt. *Al-Ishārah wa al-Tanbīh*, ed. Sulayman Dunya, 2 vol. Bayrut: Mu'assasah al-Nu'man.
- Avicenna's Treatise on Logic: Part of Danesh-name Alai (A Concise Philosophical Encyclopaedia and Autobiography)*, ed. Farhang Zabeeh (The Hague: Nijhoff, 1972).
- The Complete Works of Aristotle* (Chichester, West Sussex: Princeton University Press, 1984), ed. Jonathan Barnes, vol. 1.