

STUDI FILOLOGIS *SHARḤ ISAGOGE*: MENELUSURI LOGIKA ARISTOTELIAN DI KALANGAN MUSLIM KLASIK

Koes Adiwidjajanto
k_adiwidjajanto@yahoo.com

Fakultas Adab
IAIN Sunan Ampel,
Surabaya

Abstract: This article puts emphasis on Daljī, one of traditional Muslim scholars, about his writing “*Ta’līqât ‘alâ Sharḥ Shaykh Islâm Zakarīyyâ al-Anṣârī li Matn Isaghujī*”, with philological approach. Such approach has been widely known in Islamic world as *taḥqīq al-nuṣūṣ*, which focuses on presenting part of the text readable in different time and context, so it can be used and read in accordance with writer’s intention. What important from Daljī’s contribution in the study of traditional Aristotelian logic (*manṭiq*) is that his defense on this study has firm position, whereas another Sunnī Traditionalist especially the people who was known as Ahl al-ḥadīth like Ibn Ṣalāḥ and Ibn Taymīyya considered it as innovation according to the authoritative Islamic teachings. In his *ta’līq*, Daljī followed the previous Muslim Scholar in writing logical method that was considerably known amongst its experts. The topics discussed in this study deal with explanations on *kulliyât* (generals), *qaḍāyâ* (prepositions), *al-‘aks wa al-tanâquḍ* (the contradictions), on *qiyâsât* (syllogism), on rhetoric and poetics.

Keywords: Daljī’s writing, philological approach, logics.

Pendahuluan

Aristotelianisme memiliki sejarahnya yang istimewa dalam dunia Islam; tulisan-tulisan Aristoteles banyak diminati oleh para sarjana Muslim. Di antara karya-karya Aristoteles yang dipelajari dengan seksama di kalangan penganut mazhab peripatetik dunia Islam adalah karya-karya tulis di bidang logika. Di kalangan penganut mazhab Peripatetik belakangan, karya Aristoteles di bidang logika dikategorikan dalam himpunan yang berjudul *Organon*, (instrumen).¹ Menurut perspektif penganut aliran ini, logika dan penalaran adalah instrumen utama yang mendahului suatu investigasi saintifik. Aristoteles sendiri, sebenarnya, menggunakan kata “logika” sebagai kata yang sinonim dengan penalaran verbal (*verbal reasoning*).

Gelombang penerjemahan warisan budaya bangsa Yunani telah menstimulasi proses kegiatan ilmiah dan menuntun pada perkembangan keilmuan di dunia Islam—dan secara khusus bidang logika. Tidak ada edisi lebih baik menyaingi komentar-komentar dalam bahasa Syriac, yang muncul pada abad kelima sampai abad keduabelas, atau edisi dalam bahasa Arabnya, sederet tokoh-tokoh Muslim berpengaruh terlibat dalam bidang ini, semisal filsuf terkemuka Islam awal sekaligus dokter dari keturunan Iran, bernama Ibn Sînâ (980-1037). Karya monumentalnya tentang ensiklopedia kajian filsafat, *Kitâb al-Shifâ’* (*Book of Healing*), pada garis besarnya adalah penjelasan *paraphrase* tulisan-tulisan mazhab Aristotelian, tetapi dia lebih dikenal dengan doktrin ajaran emanasi yang bersifat metafisis yang

¹ *Organon* adalah kumpulan dari enam risalah karya Aristotle (384-322 S.M.). *Pertama* adalah *Categories* yang membahas tentang term-term yang simpel, partikular, diferensia dan kategori-kategori yang universal (sepuluh kategori Aristoteles). *Kedua*, *On Interpretation* membahas tentang proposisi, penegasan atau negasi, menjelaskan tentang statemen yang valid maupun yang tidak valid, dan inferensi. *Ketiga*, *Prior Analytics* berisi tentang inferensi dan pembuktian silogisme. *Keempat*, *Posterior Analytics* tentang demonstrasi pembuktian ilmiah yang berdasarkan premis-premis. *Kelima*, *Topics* yang membahas penalaran dialektik yang berdasar dari yang disepakati bukan premis meyakinkan. Terakhir, *On Sophistical Reputation*, yang membahas tentang silogisme yang tidak valid (*al-qiyâs al-mughbliya*). Richard Mc. Keon, (ed.), *Introduction to Aristotle* (New York: The Modern Library, t.th.), 2.

diringkaskannya dari buku yang diklaim, berjudul *Theology of Aristotle* dan dari berbagai sumber Neoplatonik lainnya.²

Pengaruh Aristoteles di dunia Arab semakin menguat mencapai puncaknya pada karya-karya Abû al-Walîd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad Ibn Rushd (1126-1198), dari Córdoba (Andalusia). Dia dikenal sebagai “komentator Aristoteles”, Barat pada Abad pertengahan menyebutnya dengan Averroës. Ibn Rushd juga salah satu tokoh yang mendalami *Organon* dan karya dalam subjek kajian lain, *Physics*. Dia memandang Aristoteles, pada dasarnya, sebagai ahli logika yang mengikuti secara ketat metode demonstrasi, yang memulai dari hal yang konkret untuk kemudian dijelaskan dan dihubungkan dalam proposisi-proposisi umum. Tokoh dari Spanyol Islam ini menunjukkan keahliannya dalam mencerna bahkan lebih baik teori tentang ilmu pengetahuan tatkala menulis komentar tentang *Posterior Analytics* (1170). Pendekatannya ini menuntunnya menemukan pemikiran Aristoteles murni, dan berupaya memilahnya dengan pencitraan yang selama ini ditampilkan oleh para komentatornya, semisal Alexander of Aphrodisias dan Ibn Sînâ.³ Ibn Rushd hingga kini dikenal sebagai pembela filsafat peripatetik dari reaksi yang dipelopori oleh al-Ghazâlî yang mengkritisi penetrasi filsafat Yunani dan didukung oleh eksponen mazhab al-Ash‘arî.

Kegiatan intelektual filsuf peripatetik Arab mengalami proses surut pada akhir abad kedua belas dan awal abad ketiga belas Masehi. Tanda-tanda yang dapat dinisbatkan pada adanya bentuk tradisi, atau

² Lihat Richard McKeon, (ed.), *Introduction to Aristotle*, xxvii. Karya yang berjudul *Theology of Aristotle* sebenarnya adalah bagian dari tulisan-tulisan Plotinus, Proclus, atau para penulis yang menganut filsafat Platonik yang keliru dinisbatkan pada pemikiran Aristoteles. Pemikiran spekulatif Arab, pada umumnya di waktu itu, tertarik dengan konsep tentang Tuhan yang digabungkan dengan konsep tentang yang absolut yang dikenal dengan konsep akal pertama, yang transenden, dan konsep tentang *al-mutaharrik ghayr al-mutaharrik* (“unmoved Mover”).

³ Filsuf Muslim ini menunjukkan apresiasi tinggi terhadap guru-guru filsafat Yunani yang dipandang telah diutus oleh Tuhan untuk mengajar filsafat kebenaran kepada umat manusia. Bahkan, dalam reaksinya sebagai bentuk kritik terhadap Avicenna, Averroës bertekad untuk memilah-milah kembali ajaran Aristotelianisme—yang lebih bersikap loyal murni pada doktrin ini—dan menyusun berbagai komentar bagi risalah-risalah yang dikerjakan oleh Aristoteles. Lihat R. Arnaldez, “Ibn Rushd,” in: B. Lewis, ed., et. al., *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. iii (Leiden: E.J. Brill, 1971), 911.

minimal, corak filosofis pendukung Averroisme tidak lagi ditemukan dalam pemikiran Arab mana pun pasca-wafatnya Ibn Rushd (1198). Setelah itu, dalam situasi intelektual yang agak tidak biasa, pengaruh Averroisme tidak lagi ditemukan di kalangan pemikir Muslim, tetapi pada pemikiran filsafat Latin di Barat di antara tahun-tahun 1200 dan 1650, segala aktivitas filosofis tradisi Arab yang berlangsung selama lima abad, yang diwarnai dengan berbagai warisan Yunani berupa tulisan-tulisan bidang filsafat dan sains (khususnya Aristoteles), tidak lagi ditemukan setelah 1200. Dinamika ini muncul kembali hampir seketika—bersamaan dengan kemunduran pemikiran filosofis di dunia Islam itu—di antara pemikiran Latin di Barat.⁴

Averroes di Barat dipahami bersikap lebih gigih memegang logika Aristotelian yang berdasarkan argumen yang reliabel. Para pemikir penganut Averroisme di Barat dipandang sebagai penganut Aliran Aristotelian “non-ortodoks” yang tidak diterima oleh pemikir Kekristenan. Pada Abad ketiga belas, para filsuf yang mengajarkan filsafat mendapatkan (dari para lawan debat mereka) sebutan peyoratif “Averroist”, bahkan reaksi yang diterima oleh mereka berasal dari institusi resmi. Sejumlah nama, Siger de Brabant, Boethius of Dacia dan Bernier of Nivelles, para pengajar di Fakultas Seni Universitas Paris, semuanya dicantumkan dalam keputusan resmi yang mengutuk mereka pada tahun 1270-an. Keputusan menyebut nama mereka secara khusus dalam kutukan tidak efektif, meski nama para pengajar di fakultas Seni (Paris) itu lantas tenggelam dalam pentas intelektual, sejumlah karya komentar tentang Aristoteles yang berasal dari empat tahun terakhir abad ketiga belas mengindikasikan interpretasi yang memberi kesan cenderung mendukung pemikiran Averroisme dan masih menunjukkan kegiatan yang mencoba melakukan interpretasi

⁴ Averroisme di dalam pemikiran Latin di Barat semula adalah nama ejekan bagi sekelompok pemikir yang mendalami Aristotelianisme. Mereka ini terdiri dari pemikir Yahudi dan Barat di Abad Pertengahan, sampai seseorang bernama John of Jandun (m. 1328) mengakui dirinya seorang Averroist, yang diikuti oleh tokoh-tokoh sesudahnya, bernama Urban of Bologna (sekitar 1334) dan Paul of Venice (m. 1429). Lihat Stuart MacClintock, “Averroism,” di dalam: Paul Edward, (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. i, (New York: Macmillan Publishing co., 1972), 223-224.

yang ingin mencari validitas suatu kebenaran yang logis—jika bukan dikatakan kebenaran mutlak.⁵

Mazhab filsafat Averroisme terdeteksi berkembang di kota Italia di Bologna dan—terutama—kota Padua: menyusul periode yang berawal sejak empat tahun, dan terakhir pada Abad keempat belas, mazhab ini tidak terdengar lagi dalam pentas intelektual di Universitas Paris. Mereka ini lantas muncul dan disebut-sebut sebagai penganut Averroisme Italia di dua kota yang lantas dikenal menjadi pusat kajian filsafat sekitar 1300 sampai 1650. Averroisme Italia ini dapat dikatakan memiliki relasi dengan para penganut Arisitotelian Latin yang terkenal gigih mempelajari logika dan filsafat alam yang tertuang dalam tulisan-tulisan Aristoteles. Betapapun sebutan Averroist semula mengandung makna peyoratif, aktivitas penalaran dan pengkajian terhadap tulisan-tulisan Aristoteles tetap terus dirasakan. Sampai sebagian pemikir lantas secara terbuka menyatakan dirinya sebagai seorang Averroist (pada abad ke-14). Lambat laun masa kejayaan Averroisme berakhir bersamaan dengan berakhirnya pula era Skolastisisme di Barat.⁶

Di dunia Islam sendiri pada abad keempat belas, Ibn Khaldûn (w. 1406) mencermati bahwa kajian *manṭiq* (logika tradisional yang

⁵ Pada 1210, sidang sinode di Paris memutuskan bahwa “natural theology” yang menjadi corak karya Aristoteles dilarang “dibaca” dan dijadikan materi perkuliahan pada Fakultas Seni di Paris. Keputusan ini tidak berarti para pelajar dan guru-guru tidak mendapatkan akses untuk mempelajari dan mendiskusikan karya-karya tersebut secara sembunyi-sembunyi. Pada 1215, yaitu tatkala Robert de Courçon menyetujui statuta Universitas Paris, salah satu keputusannya adalah pelarangan tegas bagi guru-guru di fakultas seni untuk memberikan kuliah materi metafisika dan *natural science* menurut doktrin Aristotelian. Pada 1231, Paus Gregory IX mengumumkan pelarangan mempelajari karya Aristotelian pada 1210: ini ditegaskan kembali oleh Paus Innocent IV pada 1210 sampai 1215. Pelarangan ini diberlakukan di Universitas Toulouse. Meski segala tindakan restriktif tersebut, kajian dan diskusi materi tentang gagasan Aristoteles tak dapat dibendung. Sampai 1250, orang-orang mulai secara terang-terangan menyampaikan perkuliahan karya Aristoteles apa saja yang mereka miliki.

⁶ Penganut aliran ini masih bertahan di sana sampai abad ketujuh belas. Ia juga masih mengakar di Paris, meski tidak bisa menyaingi para pendahulu mereka. Bagaimanapun karya-karya Aristoteles edisi dalam bahasa Latin dan naskah-naskah berbahasa Yunani lantas diterbitkan. Kajian filologis setelah itu digalakkan untuk “memurnikan” doktrin Aristoteles berjalan seiring dengan upaya membebaskannya dari elemen skolastik dan interpretasi Averroistik. <http://www.qumsa.net/docs/MuslimSpainbyNafayChoudhury.pdf>.

dikembangkan Muslimin) telah mengalami perubahan dari corak yang berkembang di abad kedua belas (dia menyebutkan adanya perkembangan baru yang lebih restriktif dalam subjek kajian silogisme, dan lebih berkonsentrasi pada aspek formalisme), dan dia menyebutkan nama-nama tokoh Islam yang berjasa dalam melakukan pembaruan itu. Cara perlakuan [yakni terhadap subjek kajian logika sebagai konsep yang baru]⁷ lantas menjadi bahasan yang lebih elaboratif dan bahasan yang panjang—pertama kali yang melakukan ini adalah seorang tokoh bernama Fakhr al-Dîn al-Râzî (w. 1210) dan, menyusul sesudahnya, Afḍal al-Dîn al-Khûnajî (w. 1249), yang sampai saat itu menjadi acuan para sarjana di *Mashriq*. Kitab-kitab dan metode penulisan sarjana-sarjana terdahulu lantas ditinggalkan, sehingga seakan-akan belum pernah ada.⁸

Satu tokoh lagi yang disebutkan oleh Ibn Khaldûn, yang tampaknya, telah melakukan sesuatu lebih jauh, dan lebih substantif, menjadi titik yang menentukan corak perubahan dari yang semula diikuti oleh Avicenna: Afḍal al-Dîn al-Khûnajî.⁹ Karya Khûnajî memberikan inspirasi atau menjadi mukaddimah bagi para ahli logika sesudahnya yang tidak disebut-sebut oleh Ibn Khaldûn, yaitu, bernama Athîr al-Dîn al-Abharî (w. 1265) dan Najm al-Dîn al-Kâtibî (w. 1276). Menurut Bar Hebraeus, Abharî termasuk murid dari Râzî—dan lagi-lagi peluang kontak langsung kemungkinannya kecil. Kâtibî sendiri adalah murid langsung Abharî. Kedua tokoh, guru dan murid, al-Abharî dan al-Kâtibî menghasilkan dua teks yang sampai kini tetap menjadi acuan dalam kurikulum pengajaran logika di madrasah, yang

⁷ “Arabic and Islamic Philosophy of Language and Logic.”

<http://www.science.uva.nl/~seop/entries/arabic-islamic-language/>

⁸ Logika tidak lagi diperlakukan sebagai ilmu bantu tetapi sebagai disiplin ilmu tersendiri yang mandiri. Lihat Abdurrahmân Ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Cet. Ke-8, 2002), 403.

⁹ Dia tampaknya adalah salah satu murid Râzî; Bar Hebraeus mencatat bahwa terdapat kelompok ulama yang termasyhur dikenal sebagai “pengarang berbagai karya besar di bidang logika dan filsafat... [di antara mereka] Khûnajî di Kairo.” Artinya bisa jadi dia menjadi murid Râzî dengan perantaraan menjadi muris salah seorang tokoh yang pernah belajar dari Râzî. Sejauh yang kini dapat dijumpai oleh para ulama belakangan hanya ada satu risalah pendek tulisan Khûnajî yang sempat dipublikasikan luas, dan pengaruhnya membuatnya menjadi tokoh yang menjadi rujukan para sarjana Arab di bidang logika.

dipelajari sejak akhir abad ketiga belas sampai kini. Karya Kâtibî berjudul *al-Risâlah al-Shamsîyah* (*Logic by Shams al-Dîn*). Sampai kini karya Athîr al-Dîn al-Abharî berjudul *Îsâghûjî*, bersama-sama dengan karya al-Kâtibî *al-Shamsîyah*, maupun tulisan-tulisan Afðal al-Dîn al-Khûnajî, dan karya Sa'd al-Dîn al-Taftâzânî, berjudul *Tabdhîb al-Mantiq*, menjadi karya-karya penting di bidang logika yang dijadikan acuan oleh banyak institusi pendidikan Islam, *Madrasah*.¹⁰

Tulisan ini hendak membahas lebih spesifik tentang logika klasik yang merupakan komentar (*ta'liq*) bagi syarah Isagoge yang ditulis oleh Athîr al-Dîn al-Abharî, melalui kajian filologis berdasarkan pertimbangan betapa logika menjadi kajian penting yang selama ini telah membangun kegitan intelektual yang dinamis di kawasan Nusantara, terutama di dunia pesantren. Di samping penulis ingin menjelaskan aktivitas ilmiah di tengah-tengah peradaban Islam, yang merupakan hasil adaptasi khazanah budaya Yunani kuno yang diselaraskan dengan ajaran Islam. Sehingga kelak logika Aristotelian membentuk argumentasi analitik di kalangan para sarjana Muslim.

Komentar atas *Sharh Matr Isagoge*

Manuskrip ini merupakan himpunan dari berbagai teks. Salah satu teks dipilih oleh penulis berjudul sesuai yang tercantum di awal teks *Ta'liq al-Dalji 'alâ Sharh Shaykh al-Islâm li Matr Îsâghûjî li Abharî*, yang disusun oleh Muḥammad b. Ibrâhîm al-Dalji. Teks dalam naskah yang diteliti dan disalin oleh Muḥammad al-Marḥûm Aḥmad al-‘Âṣimî al-Miṣrî al-Shâfi‘î.

Pengarang kitab sesuai yang tercatat dalam kolofon bagian awal teks adalah Dalji, nama lengkapnya adalah Muḥammad b. Muḥammad

¹⁰ Kitab yang bermuatan Logika (*mantiq*, Arab)—terbukti merupakan ilmu alat yang efektif untuk memperdalam kajian *fiqh* dan *uṣûl al-fiqh*—ini merupakan pedoman manual, ditulis oleh Muḥammad b. Ibrâhîm Dalji yang menjadi bahasan tulisan ini. Kitab ini, di samping pada kitab tradisonal lain yang berjudul *al-Sullam fî al-Mantiq* karya Shaykh ‘Abd. al-Rahmân al-Akhðarî menjadi pegangan dan buku ajar di pesantren-pesantren di Melayu dan Nusantara. Martin van Bruinessen, “Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu” (Comments on a New Collection in the KITLV Library) *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146 (1990), 226-269.

al-Daljî, bergelar al-Ḥâfîz Shams al-Dîn, dengan julukan Abû ‘Abd Allâh al-‘Uthmânî. Dia wafat ada 949 H.

Naskah berasal dari milik Muḥammad ‘Alî Ba Raghba (Kampung Ampel, Surabaya). Bahasa dan aksara yang digunakan adalah bahasa dan tulisan Arab. Diawali dengan ungkapan permulaan yang lazim di kalangan kaum Muslimin, yakni: “Bism al-Allâh al-Raḥmân al-Raḥîm ḥamdan li man naṭaqat mawjûdâtîhi bi-rubûbîyahtîhi wa afâḍa ‘alayha anwâ‘ maşnû‘ât ajnâsi al-ni‘mah bi ḥikmatîhi wa raḥmatîhi.” Diakhiri dengan kalimat:

*Tammât ḥâshiyatu al-‘allâma al-shaykh Ibrâhîm al-Daljî
‘alâ sharḥ Shaykh al-Islâm li matni Îsâghûjî
‘alâ yadi al-faqîr Muḥammad b. al-Marḥûm Aḥmad
al-‘Âşimî al-Mişrî al-Shâfi‘î
bi al-masjid al-Ḥarâm Ghurra (1) Jumâdâ
Akbîr sanata 1246 [tabun 1825]
ghafara al-Allâb labu
wa al-wâlidaini
âmin.*

Wa ṣallâ Allâb ‘alâ sayyidinâ Muḥammad wa ‘alâ âlihi wa ṣaḥâbîhi wa sallama.

Ukuran Naskah: p. 24.3 cm l. 16.1 cm. adapun ukuran teks: p. 17.6 cm x 10.7 cm. Jumlah baris dalam satu halaman: 29. Teks terdiri dari enam kuras. Tinta yang digunakan berwarna hitam dengan rubrikasi (menggunakan tita merah) menunjukkan awal isi *Kitâb Sharḥ li matn Îsâghûjî*. Sedangkan tulisan pengarang menggunakan tinta hitam dengan menggunakan redaksi *qawlubu* di setiap awal pembicaraan. Tinta merah menunjukkan rubrikasi yang menunjukkan judul-judul bab bahasan yang disebut dengan *al-maṭlab*.

Alas naskah berbahan kertas Eropa dengan ciri-ciri chain line tiap satu (1) centimeter terdapat 9 baris, dan *laid lines* tiap garis berjarak 3.1 cm. Teks berkisar tentang bahasan-bahasan dalam Ilmu logika, meliputi bahasan yang biasa dikenal dalam karya-karya tulis kajian logika klasik, semisal bahasan tentang *al-lafẓ*, *al-lafẓ al-dâl*, *al-‘aks*, *al-tanâquḍ*, *al-qiyâs*, dan *maṭlab* (uraian) tentang *al-burhân*.¹¹

¹¹ Topik-topik tersebut memang menjadi sub-sub bahasan di bidang logika (*manṭiq*) yang umum dikaji oleh kalangan para filsuf Muslim, tidak hanya sebatas mempelajari

Kondisi naskah masih bisa terbaca tulisannya. Namun, secara keseluruhan dalam kondisi yang memprihatinkan akibat serangga yang memakan kertas yang menjadi bahan naskah. Naskah ini merupakan himpunan dari berbagai naskah di bidang logika, semisal *Sharah Sullam al-Munawraq fi 'Ilm Manṭiq* yang dikerjakan oleh al-Malawî dan satu buku lagi dalam kategori kajian yang dikerjakan oleh al-Ṣabbân.

Di awal kitab terdapat pergantian kepemilikan dari generasi ke generasi secara sah (legal) dari tangan si pemilik bernama Hasan b. 'Abdullah b. Aqiel al-Munawwar Assegaf sampai ke tangan seseorang yang tinggal di Bandar (kota) Surabaya bernama Sayyid 'Abd Allâh b. 'Umar b. 'Alawî b. Hasan Assegâf.

Lingkup Kajian Logika menurut Dalîf

Dalam spirit Aristoteles, kaum Muslimin memandang bahwa silogisme adalah formula yang digunakan untuk dapat melakukan deduksi berdasarkan argumentasi rasional, dan mereka memandang teori silogistik sebagai poin penting dalam kajian logika. Bahkan poetika dianggap bagian dari seni silogistik—menurut pengertian sebagian besar penganut Aristotelian Muslim. Di antara kitab di bidang kajian logika yang amat populer adalah Isagoge karya Porphyry, yang oleh pengarangnya dijadikan sebagai pengantar bagi *Book of Categories* karya Aristoteles.¹²

Bahasan Isagoge karya Porphyry dalam kajian Logika terdiri dari: kata pengantar sebagai pendahuluan, karakter genus dan spesies, tentang diferensia (*al-faṣl*), properti, aksiden (*'araḍ*), predikat, perbedaan antara genus dan diferensia, tentang properti dan diferensia, tentang

pola-pola inferensi (*dilâlah*) dan validitasnya, tetapi juga berbagai subjek tentang filsafat kebahasaan, dan bahkan terkait dengan kajian epistemologi dan metafisika. Dalam area kajian analisis logis formal, para filsuf Muslim telah berjasa mengembangkan teori tentang term (*lafẓ*), proposisi (*qaḍâ'iyâ*) dan silogisme (*qiyâsât*) bersumberkan dari pengembangan gagasan-gagasan Aristoteles dalam tulisannya, *Categories*, *De interpretatione* dan *Prior Analytics*.

¹² Karya tulis praktis ini telah digunakan selama berabad-abad di dunia Timur dan Barat sebagai karya yang paling mudah dan gamblang sebagai pedoman manual yang mengantarkan pada logika Aristotelian: dalam bidang logika inilah dia lebih dikenal dengan begitu luar biasa dalam presentasinya sebagaimana yang dapat dijumpai dalam isi pada bagian-bagian karyanya itu.

perbedaan antara aksiden dan diferensia, tentang perbedaan antara spesies dan diferensia, dan perbedaan properti dan aksiden. Dalam perkembangannya, di tangan kaum Muslimin menurut Ibn Khaldûn, tema-tema pokok bahasan logika dibagi menjadi delapan bagian. Pertama tentang genus, partikular yang dikelompokkan dalam bab *Maqûlât*. Bagian kedua tentang *al-qadâyâ* dan disebut dengan *bâb al-'ibârât*. Disusul dengan *bâb al-qiyâs* (silogisme). Keempat, kitab *al-burhân* yakni suatu silogisme yang menghasilkan *natîjah* yang mendekati kepastian (*yaqînîyât*). Kelima, membahas *kitâb al-jadal* (dialektik). Struktur yang terkesan membangun suatu logika rasional yang dipakai meruntuhkan logika lawan tetapi beralaskan landasan yang goyah dibahas dalam *sufsata* (*shophistry*) dalam bab keenam. Ketujuh, retorika dan yakni mengenai stilistika yang digunakan untuk melakukan proses persuasi pada audiens dengan menggunakan gaya bahasa (*al-maqûlât*) tertentu. Kedelapan, poetika yakni analogi yang menggunakan bentuk-bentuk *simile* (kesamaan) dan perbandingan antara dua hal atau individu dengan menggunakan daya imajinasi (*al-qadâyâ al-takhayyulîyah*).¹³

Para teolog dan filsuf Muslim *muta'akhirîn*, semisal Fakhr al-Dîn al-Râzî dan al-Ghazâlî menyusun karya tulis Logika untuk bahan ajar yang banyak dikutip oleh penulis-penulis sesudahnya. Salah orang tokoh Andalusia yang menulis di bidang ini adalah Lisânuddîn Ibn al-Khatîb. Selain karya-karya Abharî, Najm al-Dîn Kâtîbî dan Daljî, karya yang populer di dunia Islam yang membahas Logika adalah *Kitâb Tabdhîb fî al-Mantiq* karya Sa'd al-Dîn al-Taftâzânî. Sedangkan al-Daljî, pengarang *Ta'liq atas Sharah Kitâb Isagoge*, mengikuti langkah al-Abharî dalam menyusun bagian-bagian yang membangun kajian *mantiq* dengan melakukan berbagai penjelasan—dan kadang-kadang lebih elaboratif dalam menjelaskan persoalan-persoalan trivia yang terdapat dalam *matan* kitab.

Definisi, Objek Kajian, dan Tujuan Mempelajari Logika

Tema yang biasanya menjadi bahan diskusi kaum Muslimin pada abad Klasik adalah seputar filsafat dan berbagai cabang disiplin ilmu yang menjadi bagian dari filsafat. Para filsuf Muslim lantas

¹³ Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, 402.

mengabdikan diri dalam memberikan perhatian begitu serius pada identifikasi subjek yang menjadi fokus dan tujuan mempelajari logika. Pada awalnya, terdapat resistensi di kalangan Muslim untuk menerima kajian mantiq,¹⁴ secara bertahap mereka lantas memandangnya sebagai alat bantu yang mendesak untuk dipelajari tatkala berbagai mazhab filsafat dan Kalam bermunculan.

Banyak tulisan-tulisan dalam bidang ilmu Uşûl yang menyusun dan melandasi argumentasinya dengan persoalan-persoalan yang dibahas dalam bidang mantiq, dari berbagai karya-karya besar, sampai kitab bergenre *mukhtaşar*. Selanjutnya, dimulai adanya kebutuhan akan pemahaman terhadap prinsip-prinsip logika silogisme sebagai metode untuk melandasi berbagai kesimpulan yang dianggap valid atau membahas persoalan-persoalan yang lebih detail (*jurû'*), ini terlihat terutama dalam seorang tokoh bernama al-Âmidî. Argumentasi logis dalam konteks ini amat dibutuhkan dalam diskusi guna membantah lawan debat dan menyusun jalinan bukti-bukti yang demonstratif—terutama al-Ashâ'irah yang kini menemukan lawan debat mereka yang lebih dulu mendalami filsafat Yunani, yakni kelompok Mu'tazilah. Karya yang banyak dikutip adalah tulisan-tulisan Ibn Sînâ.¹⁵

Pandangan Ibn Sînâ juga banyak dibentuk oleh landasan pemikiran sebelumnya semisal al-Fârâbî yang memandang logika sebagai ilmu pengetahuan yang berbasiskan kaidah-kaidah berupa panduan yang mengendalikan proses menalar atas berbagai objek yang dapat dicerna (*ma'qûlât*) yang dapat dijumpai berulang-ulang di berbagai bagian pendahuluan karya-karya dalam ilmu mantiq.

¹⁴ Kebanyakan ahli hadîth—yang mengharamkan *mantiq*, semisal Ibn Şalâh, Nawâwî dan Ibn Taimiyah. Bahkan, dalam *Naqd al-Mantiq* dia mengisahkan bahwa Ibn Şalâh memilih sikap untuk menjauhi madrasa Abû al-Ĥasan Âmidî. Ibn Şalâh menyatakan bahwa merebut Madrasah Âmidî lebih diutamakan ketimbang merebut 'Akkâ yang telah dikuasai musuh waktu itu. Shaykh Islam Ibn Taimiyah, *Naqd al-Mantiq*, editor M. Ĥâmid Faqqî, (Kairo: Maktabah al-Sunnah al-Muĥammadiyah, 1951), 156.

¹⁵ Perubahan sikap ini tampak pada salah satu tokoh bernama al-Juwainî (w. 478), yang diikuti oleh para ulama sesudahnya, di antara mereka adalah: al-Ghazâlî (w. 808), Ibn Khaṭîb al-Râzî (w. 606), dan tokoh-tokoh sesudah mereka, sehingga bahasan logika berbau dengan persoalan-persoalan filosofis dan teologis, sebagaimana yang dilakukan oleh al-Baiḍâwî. Lihat pada: للمنطق الفرق قبول <http://faculty.ksu.edu.sa//DocLib6.doc>.

Dalam bagian *al-Madkhal*, Ibn Sînâ memaparkan bahwa logika dapat dibedakan dari ilmu-ilmu lainnya karena ia bukan menyentuh eksistensi yang mengada secara konseptual (yang menjadi objek kajian psikologi), melainkan tentang aksident (*'arad*) atau properti yang ada pada setiap eksistensi—jika dilihat dari konteks suatu objek adalah eksistensi yang berada dalam bingkai konseptual yang mengada dalam nalar. Properti, menurut Ibn Sînâ, juga termasuk menjadi bagian logika sebagaimana konsep-konsep lain semisal esensi (*jamhar*) dan aksiden (*'arad*), apakah ia menjadi subjek atau menjadi predikat, atau apakah ia adalah bagian dari premis atau justru bagian dari silogisme. Properti itulah yang membantu nalar untuk mengaitkan berbagai konsep secara bersamaan agar dapat mencapai pengetahuan tentang sesuatu yang belum diketahui sebelumnya; keseluruhan problematika ini menjadi fondasi bagi kaidah-kaidah dalam proses menalar dan proses inferensi dalam kajian logika.

Dalam konteks ini, Daljî lebih bersifat terbuka dengan mengutip dari *Risâlah Shamsîyah*, bahwa ulama sepakat (*lâ khibâl fi jawâz al-istiqbâl bih*) akan kebolehan mempelajari mantiq. Bahkan, menurut dia, hukum mempelajari bidang kajian ini adalah *farḍu kifâyah*, kewajiban perorangan yang gugur jika orang lain telah ada yang mendalaminya. Alasan yang mendasari pendapatnya adalah manfaat yang dapat digali dari kajian logika guna menuntun pada pemahaman terhadap akidah Islam dan menghilangkan keraguan-keraguan dalam pemahaman.¹⁶ Daljî lebih mewakili kalangan Sunnî *muta'akbirîn* yang melihat besarnya manfaat logika sebagai kajian yang membantu argumentasi yang melandasi persoalan-persoalan *uṣûl*, semisal al-Ghazâlî dan Imam Sanûsî.¹⁷

¹⁶ *Ta'liq* Daljî, 10-12. Ulama ini berlandaskan pada kaidah:

ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب أى وجوباً شرعياً .

“Apa saja yang dapat membantu memahami yang wajib, maka ia juga dianggap sebagai prasyarat yang wajib diambil juga—yakni dalam konteks shar’i.”

¹⁷ Lihat Manuskrip *Ta'liq* Daljî, 9, disebutkan bahwa menurut Ghazâlî:

من لا معرفة له بالمنطق لا ثقة بعلمه ومعنى عدم الثقة بعلمه أنه لا يعتمد عليه ولا يتعلق منه بالقبول.

“Siapa saja yang tidak memiliki pengetahuan tentang logika, keilmuannya tidak bisa diandalkan, dia tidak bisa dijadikan sandaran, dan pendapatnya tidak diterima.”

قال الإمام السنوسي العلوم كلها طوع إليه لمن كان له قوة في هذا الفن.

Dalji menerangkan bahkan Kâtibi terlalu melebihkan dengan menyatakan belajar mantiq adalah kewajiban shar'î. Pandangan yang lebih tepat menurut Dalji adalah bukan kewajiban agama, melainkan kewajiban menurut 'urf, dan kewajiban dalam konteks ini adalah *wujûb al-istihsânî*, yakni nilai belajar *mantiq* sebagai sesuatu yang semestinya dilakukan. Pada dasarnya, pandangan dia tentang belajar *mantiq* adalah termasuk dalam bab anjuran (*targhîb*).

Perbedaan Objek Kajian Logika, Bahasa, dan Tata Bahasa

Kata logika sendiri berasal dari kata sifat *logike* dalam bahasa Yunani. Kata bendanya adalah *logis* yang berarti 'perkataan' sebagai manifestasi pikiran manusia, bisa juga diartikan 'wacana' (*discourse*). Ini menunjukkan bahwa pikiran dan kata memiliki keterkaitan yang erat disiplin ilmu ini dengan bahasa. Cara seseorang berbahasa mencerminkan cara berpikirnya. Bisa dikatakan pada umumnya logika dapat dikatakan sebagai disiplin yang menjadi jalan pikiran yang diungkapkan melalui ekspresi bahasa.¹⁸ Para filsuf Muslim, semisal Ibn Sînâ dan al-Fârâbî, juga disibukkan dengan penelitian guna membatasi subjek materi kajian logika sehingga membedakannya dengan kajian gramatika—yang menjadi salah satu cabang dari ilmu kebahasaan. Dalam tradisi abad pertengahan, kajian logika terkait erat dengan filsafat yang memfokuskan diri dengan kajian kebahasaan, dan berdasarkan alasan inilah banyak para ahli ilmu nahwu—yang telah mengembangkan berbagai teori linguistik yang amat kompleks dan diliputi dengan sofistikasi tersendiri—menampakkan ketidaksukaan terhadap para filsuf yang mengadopsi ilmu logika dari Yunani, yang mereka pandang berasal dari latar belakang tradisi linguistik yang dirasa asing, bagi milieu yang menggunakan bahasa Arab.¹⁹

“Segala ilmu pada dasarnya (media) ketaatan kepada Dia (Allah) yang dimiliki oleh siapa saja yang telah mampu dalam disiplin ilmu ini,” demikian menurut al-Sanûsî.

¹⁸ B. Arief Sidharta, *Pengantar Logika: Sebuah Langkah Pertama Pengenalan Medan Telaah* (Bandung: Reflika Aditama, 2008), 3.

¹⁹ Perilaku curiga terhadap logika di antaranya terekam dalam risalah pendek tentang debat dua faksi yang banyak dikenal dari tradisi lisan terjadi di Baghdad pada 932 antara seorang ahli tata bahasa Arab, Abû Sa'îd al-Sirâfî, dan Abû Bishr Mattâ, seorang penganut Kristen Syriac penerjemah berbagai karya Aristoteles ke bahasa Arab dan dikenal sebagai salah satu guru al-Fârâbî. Riwayat berisi laporan lisan

Dalam konteks tujuannya untuk melawan serangan yang melatarbelakangi penyangkalan kajian inilah diskusi tentang relasi antara logika, ilmu bahasa dan tata bahasa marak dilakukan oleh tokoh-tokoh, semisal oleh al-Fârâbî, Ibn Sînâ dan murid al-Fârâbî, bernama Yahyâ **b. ‘Adî** (yang juga seorang Kristen Syriac dan penerjemah warisan Yunani ke dalam bahasa Arab sehingga naskah-naskah itu dapat dipahami). Al-Fârâbî and Yahyâ menunjukkan posisi dari perspektif yang sama dalam menyoal hubungan antara logika dan ilmu bahasa, yakni perspektif yang moderat—belakangan pandangan ini ditampik oleh Ibn Sînâ. Dalam bukunya, *Iḥṣâ’ al-‘Ulûm*, al-Fârâbî memaparkan bahwa logika dan gramatika sama-sama memiliki interest yang memang kuat pada aspek bahasa, tetapi bedanya tata bahasa lebih banyak mengatur penggunaan bahasa, sedangkan kaidah-kaidah dalam ilmu mantiq pada dasarnya digunakan untuk mengatur penggunaan nalar intelektual pada objek yang bisa dicerna.²⁰

Dalam persoalan ini, Daljî memang mengakui keterkaitan dari segi kebahasaan antarlogika dan bahasa, karena dalam bahasa Arab *mantiq* dari segi asal katanya adalah dari kata *al-nuṭq al-ṣâḥirî* “ucapan” atau “bahasa tutur” yang berarti *takallum* (“berbicara”). Akan tetapi, ia juga dapat diartikan dengan “bahasa yang tidak diucapkan” (*al-bâṭinî*) yang dapat berarti proses penalaran (*idrâk al-ma‘qûlât*). Dengan

tentang perdebatan itu berat sebelah berpihak pada al-Sîrâfî, yang menyerang ahli logika formalisme dan menyangkal keabsahan logika untuk berperan sebagai tolok ukur dalam proses menalar mengatasi atau bahkan mengalahkan kemampuan fitriah daya intelektual manusia. Garis besar bantahannya berkisar pada klaim tokoh ahli tata bahasa Arab ini yang menyatakan bahwa logika falsafi tidak lebih adalah kajian yang hanya berminat pada tata bahasa Yunani, yang tidak bisa dilepaskan dari idiomatika bahasa Yunani itu sendiri dan dengan demikian tidak menawarkan apapun bagi pemakai bahasa selainnya—semisal penutur bahasa Arab.

²⁰ Al-Fârâbî memberikan garis pembeda yang tegas antara kedua disiplin ilmu dengan menerangkan bahwa kajian ini [yakni logika] adalah analog dari disiplin ilmu tata bahasa, kaitan antara logika dengan daya nalar dan objek yang dicerna adalah bagian relasi tata bahasa dengan bahasa dan ungkapan pembicaraan. Dengan kata lain, pada masing-masing kaidah tentang cara mengungkapkan ekspresi dilandasi oleh ilmu tata bahasa yang menjadi sandaran kita, juga terdapat keterkaitan antara [kaidah] yang bisa memproses objek yang dicerna melalui proses mental (intelligible) dengan ilmu logika tempat sandaran kita. (*Iḥṣâ’ al-‘Ulûm*, in Amin 1968: 68). <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/017/html>.

demikian, disiplin ilmu ini dari penamaannya menyiratkan fungsinya yang memperkokoh ekspresi makna dari bahasa tutur (*nuṭq*), dan dengan berangkat dari kaidah inilah nalar dapat berpikir lurus.²¹ Pada fasal catatan khusus manuskrip, bagian *Tambîh*, Daljî tetap berpegang bahwa titik tolak yang menjadi objek bahasan pokok mantiq adalah penalaran atau *al-dhibn*. “Kaidah-kaidah yang memandu dan mensupervisi nalar,” tegasnya, “bukan kaidah yang menjaga lisan agar terhindar dari kesalahan bertutur (*lahn*),” karena yang terakhir ini adalah objek kajian Gramatika Arab (*nahm*).²²

***Taşawwur* (Konseptualisasi) dan *Taşdîq* (*Assent*)**

Tatkala relasi antara logika dan kajian-kajian linguistik menarik perhatian kalangan filsuf dalam konteks pengkajian objek logika, hubungan antara logika dan epistemologi menjadi objek perhatian serius dalam sub-sub bab kajian logika maupun urutan bahasan materi dalam *Organon* karya Aristoteles. Para pengikut ajaran Aristotelianisme di kalangan Islam memahami bahasan logika adalah seputar persoalan epistemologis yang dibagi menjadi pengetahuan *taşawwur* (konseptualisasi), dan *taşdîq* (*assent*), yang membangun dua proses mencerna ilmu pengetahuan di dalam nalar; inilah yang menjadi tujuan mempelajari logika.

Para ahli ilmu *mantiq* di kalangan Muslim biasanya membuka bahasannya dengan definisi perolehan ilmu yakni suatu proses yang terjadi dalam nalar yang dibagi menjadi *taşdîq* dan *taşawwur*. Konseptualisasi atau *taşawwur* adalah tindakan nalar dalam mencerna esensi subjek yang partikular (*idrâk ma'nâ mufrad*)²³, atau menurut al-Akhḍarî ia adalah proses pencapaian suatu pencitraan akan suatu objek dalam nalar manusia. Pengetahuan ini adalah seputar kemampuan mengidentifikasi tentang subjek (*al-manḍû'*) dan predikat (*al-maḥmûl*).²⁴

²¹ Manuskrip *Ta'liq Daljî*, 7.

.ولا شك أن هذا الفن يقوي كلا معني النطق ويسلك بهما مسلك السداد فلذلك اشتق منه اسم له وهو لفظ منطق .

²² Manuskrip *Ta'liq Daljî*, 7.

[القواعد [تعصم مراعاتها وملاحظتها الذهن، إذ أخرج به القاعدة التي تعصم مراعاتها وحده خطئها اللسان من اللحن وهو فن النحو .

²³ al-Damanhûrî, *Îdâh al-Mubham*, 6.

²⁴ *Sharḥ al-Akhḍarî 'alâ Sullamihî*, dalam al-Damanhûrî, *Îdâh al-Mubham*, 25-26.

Namun definisi Daljî lebih jelas dengan tawarannya bahwa *taṣawwur* adalah mencerna essensi suatu objek partikular (*idrâk mâhîyah al-mufradât*).

Sebaliknya, *taṣdîq* adalah pengetahuan tentang relasi antara subjek dan predikat, yakni kemampuan untuk mencapai suatu pemahaman akan esensi suatu objek dengan kepastian untuk memutuskan atau menafikan suatu kebenaran. Jika *taṣawwur* adalah pengetahuan akan suatu objek partikular, *taṣdîq* adalah pengetahuan yang lebih dinisbatkan pada objek-objek yang lebih kompleks (*idrâk nasbi al-murakkabât*). Pada dasarnya, *taṣawwur* adalah proses pencapaian pada suatu pengetahuan yang tidak terkait dengan kemampuan untuk memastikan suatu penegasan maupun penafian suatu kebenaran (*bi shart 'adam al-ḥukm*). Cara proses perolehannya pun berbeda, jika dalam proses *taṣawwur* adalah dengan proses menentukan batasan (atau definisi) suatu objek (*al-mu'arrafât*), proses perolehan *taṣdîq* adalah melalui proses analogi (*al-aqyisah*) maupun melakukan proses analogi dari objek yang telah dibatasi (*tashbîh al-mu'arrafât*).²⁵ Singkatnya, kajian tentang bagaimanakah mekanisme untuk mencapai suatu konseptualisasi (*taṣawwur*) dan mencapai kebenaran dengan kepastian (*taṣdîq*) di kalangan Muslimin dianggap sebagai fondasi yang membangun kajian tentang term (*lafẓ*) dan proposisi (*qadâiyâ*) dalam logika selaras dengan gagasan Aristoteles pada karya-karyanya, *Categories* and *De interpretatione*.

***Al-Kulliyât al-Khams* dan Proposisi (*Qadâiyâ*)**

Untuk berjalan sejalur dengan tradisi Yunani kuno, para filsuf Muslim mempelajari *Organon* sebagai serangkaian bahasan yang dimulai dengan kajian tentang term yang memiliki makna signifikan (*dilâlâh al-alfâẓ*) yang ditulis dalam *Categories* dan lantas dilanjutkan dengan kajian tentang proposisi yang tertuang dalam *De interpretatione*. Sebagai kajian tambahan dan merupakan pendahuluan sebelum masuk pada kedua teks karya Aristoteles itu, karya tulis yang dikerjakan oleh seorang penganut neoplatonisme Porphyry, dikenal secara umum sebagai *Isagoge* (pengantar), biasanya disertakan pada bagian awal teks sebagai studi pengantar sebelum menginjak pada studi tentang *Categories*. Biasanya, kitab ini menjelaskan beberapa kata kunci penting sebelum mengkaji

²⁵ Lihat Manuskrip *Ta'liq Daljî*, 1.

logika Aristoteles seputar *al-kulliyât al-kebams* (*five predicables*): *al-jins* (genus), *al-nam'* (spesies), *al-faşl* (diferensia), *al-kebâs* (properti) dan *al-'arad* (aksiden).²⁶

Ide adalah gagasan yang terdiri dari suatu subjek (*mawdû'*) dan predikat (*al-mahmûl*) akan membentuk suatu proposisi sempurna yang mengandung kemungkinan nilai kebenaran (validitas) maupun kesalahan (invaliditas). Ide ini menurut ahli logika dinamakan dengan *qadîya* yang sinonim dengan *kehabâr*, yakni suatu statemen yang mengandung makna yang sempurna dibangun di atas relasi yang membangun makna (*ta'alluq al-ma'ânî*)²⁷ antara *al-mahkûm 'alayhi* (subjek) dan *al-mahkûm bihi* (predikat). Elemen keempat—pada umumnya secara terminologis syarat terbentuknya proposisi adalah dua poin itu memadai—adalah proses mencerna dalam potensi nalar guna mencapai pengetahuan tentang relasi (*idrâk al-irtibât*) antara keduanya (subjek dan predikat). Faktor keempat ini penting dalam proses penegasan (*iqâ'*) atau penafian (*intiẓâ'*).

Menetapkan suatu proposisi adalah menentukan definisi suatu term (*al-lafẓ al-dât*) yang memiliki makna (*al-madlûl*) sehingga

²⁶ Lihat Manuskrip *Ta'liq Daljî*, 9. Tatkala seluruh penganut Aristotelian Muslim menulis beragam komentar terhadap kitab *Isagoge* dan menggunakan metode yang diterapkan dalam buku itu, terutama tentang persoalan tentang berbagai istilah dalam *kulliyât al-kebams* (*predicables*), Ibn Rushd tidak begitu terkesan dengan kitab ini yang semula ditujukan sebagai pengantar bagi logika Aristoteles. Ibn Rushd secara terbuka menyatakan keraguannya tentang manfaat buku ini dalam pengantar bagi karyanya *Talkhîs Kitâb al-Maqûlât* (*Middle Commentary on the Categories*), di situ dia menerangkan tujuannya yang memang ingin membuang *Isagoge* dari bagian kitab *Sbarah*-nya yang tidak terlalu elaboratif (namun bergenre *middle commentaries*) atas kitab *Organon*. Di bagian akhir tulisannya yang membahas *Isagoge*, dia bahkan meragukan teks itu dapat membantu memahami kajian logika.

²⁷ Alex Lanur OFM menyebutnya 'kesatuan antara dua hal,' yakni kata penghubung atau pertanyaan yang mengakui atau menafikan hubungan antara subjek dan predikat. Contoh: Subjek (A) = Predikat (P) dan (S) ≠ (P). Sedangkan Jan hendrik Rapar menyebutnya dengan *kopula* yakni kata yang menghubungkan subjek dan predikat bahasa Indonesia yang tidak mengenal infleksi kopular tidak dipakai, namun terjemahan dalam bahasa Indonesia terkait dengan logika masih suatu keharusan untuk memakai kopula. Contoh (kopula adalah yang menggunakan italic) Semua manusia adalah fana. Lihat Alex Lanur OFM, *Logika: Selayang Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 1983), 16 dan Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika: Asas-asas Penalaran Sistematis*. (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 31-33.

membangun suatu relasi. Proses menetapkan relasi antara subjek dan predikat ini adalah setelah menentukan bentuk subjek atau predikat itu apakah suatu yang partikular atau general. Sehingga, pada dasarnya menentukan proposisi sebenarnya adalah “menetapkan” suatu relasi (yang membangun makna) antara subjek dan predikat yang disebut dengan proses afirmatif (*mújibab*), atau menafikan adanya suatu relasi yang disebut dengan proses negasi (*sáliba*).²⁸

Biasanya, “untuk membatasi suatu term” yang mengandung makna mensyaratkan berbagai kriteria sebagai berikut: (1) mesti mencakup seluruh kategori (*muđtaradan*) dan mengeluarkan seluruh objek yang tidak termasuk dalam kategori (*mun‘akasan*), (2) tidak boleh dibahasakan dengan samaran (*being obscure*), (3) tidak menggunakan bentuk metafor (*majázan*), (4) menghindari penggunaan term yang masih ambigu (*mushtarak*), dan (5) tidak menggunakan istilah yang masih menimbulkan kebingungan (*eccentric words*).²⁹

Bagian yang membangun bahasan tentang proposisi di atas diambil dari *De interpretatione* Aristoteles. *De interpretatione* secara umum membahas tentang bagian-bagian simpel untuk menyusun suatu proposisi—yakni nomina (term) dan verba, relasi antara proposisi, yang dipandang di kalangan filsuf Islam sebagai penggolongan apakah proposisi itu salah satu benar, dan termasuk bahasan tentang opsi dan pernyataan kontradiktif. Bagian-bagian ini terdapat dalam bahasan-bahasan (*mabğath*) *al-‘aks* dan *tanâquđ* dalam *Ta‘lîq Daljî*.

Teori yang Membangun Argumentasi

Dalam konteks tradisi filsafat Islam, puncak sistem logika Aristotelian adalah bahasan tentang teori sillogistik yang terdapat dalam karyanya *Prior Analytic* dan *Posterior Analytics*, khususnya pada karya yang disebutkan kedua. Tujuan pengkajian logika adalah untuk menghadirkan berbagai perangkat bagaimanakah suatu pengetahuan itu didapatkan, dan tipe pengetahuan yang paling bernilai adalah yang mengandung kepastian dan keniscayaan, yakni, pengetahuan yang

²⁸ Lihat Manuskrip *Ta‘lîq Daljî*, 28-30 dan halaman-halaman sesudahnya.

²⁹ Lihat al-Damanhûrî, *İđâğ al-Mubğam*, 9-10.

diperoleh berdasarkan suatu paradigma suatu sains demonstratif yang dijabarkan dalam *Posterior Analytics*.³⁰

Logika biasanya fokus pada dua tipe proposisi, proposisi kategorikal dalam bentuk aktual, dan hipotetikal dan disjungtif yang mendapatkan banyak perhatian ahli logika belakangan. Proposisi kategorikal berbicara tentang dirinya sendiri. Sedangkan bentuk proposisi hipotetikal (begitu juga proposisi kondisional) pada dasarnya dipandang, dari segi ia menjelaskan koneksi antara dua gagasan.³¹ Proposisi kondisional terdiri dari dua komponen (antesenden dan konsekuen dalam proposisi konjungtif atau *muttaṣila* dan proposisi disjungtif atau *munfaṣila*).³²

Biasanya ia digambarkan sebagai suatu statemen yang masih bersifat potensial (*bi'l quwwa*) yang menyebabkan keberadaan yang lain dengan menggunakan kata « إذا » (apabila..., atau jika...) dalam proposisi kondisional konjungtif (*al-muttaṣilât*) dan dalam proposisi disjungtif (*al-munfaṣilât*). Silogisme kondisional ini dipandang sebagai bentuk penegasan suatu gagasan jika suatu gagasan yang lain ada, contoh *qadâyâ muttaṣilah* (konjungtif):

إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود.

Kebenaran statemen pertama “matahari terbit” memiliki relasi dengan kebenaran yang lain, yakni statemen kedua “hari pun tiba.” Dengan kata lain ia lebih menunjukkan suatu konsekuensi (*tartîb shay’ ‘alâ shay’*). Sedangkan contoh *qadaya munfaṣilah* (disjungtif), lebih menunjukkan *al-muṣāḥaba* adanya dua hal yang terjadi secara bersamaan secara terpisah:

متى صدق طلوع الشمس، صدق وجود النهار.³³

³⁰ Bahasan inilah yang disebut-sebut oleh al-Fârâbî sebagai elemen utama dan paling berharga. Kajian logika secara keseluruhan ditujukan untuk mencapai sasaran ini, sedangkan yang lainnya adalah tambahan (*Iḥṣâ’ al-‘ulûm*). Bahkan dalam kajian formal mengenai silogisme itu sendiri tujuan utamanya adalah untuk membahasa bagaimana sepatutnya mengoperasikannya dalam men-demonstrasikan suatu gagasan.

³¹ Lihat Manuskrip *Ta’lîq Daljî*, 29-32.

³² Ini membendakannya dengan proposisi kategorik yang hanya terdiri dari subjek dan predikat sebagaimana dibahas dalam sub bahasan (*al-Kulliyât al-Khams* dan Proposisi atau *Qadâyâ*) dalam tulisan ini.

³³ Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika*, 66-67.

Pada dasarnya, para filsuf Muslim telah berupaya menerangkan betapa penting metode demonstrasi, dan ditambah dengan penjelasan beberapa bahasan pelengkap, semisal dialektik (*jadal*), retorik (*kiẖāba*), poetica (*sẖi'r*) dan silogisme sophistik (*safsasa*), dengan keterangan tentang status epistemik dari berbagai premis yang digunakan dalam tiap-tiap tipe silogisme, dan tipe penegasan semacam apa yang dapat diajukan oleh masing-masing sehingga dapat mengantarkan pada konklusi. Bahasan-bahasan ini dapat dilihat pada bagian-bagian akhir dalam manuskrip.

Silogisme demonstratif yang disusun dari berbagai premis memiliki nilai keniscayaan, termasuk juga berbagai aksioma, proposisi yang dapat dinalar (*al-ma'qûlât*), maupun proposisi yang dapat dibuktikan secara empiris. Adapun silogisme dialektis pada umumnya berlandaskan pada keyakinan yang telah diterima (*al-maṣḥbûrât*), yang paralel dengan *endoxa* Aristoteles dalam bukunya, *Topics*; yakni tentang berbagai premis yang diunakan untuk mempertahankan perdebatan dialektis; dan pada dasarnya, semua premis itu dihadirkan karena secara universal telah diterima oleh umum, atau dengan kata lain khalayak umum itu setidaknya menerima statemen otoritatif yang diyakini secara umum (*al-mutawâtirât*).

Silogisme yang didasari pada argumentasi retorik pada dasarnya memiliki kesamaan dengan argumentasi dialektik, kecuali jika argumentasi-argumentasi itu diterima begitu saja dan itu hanya dianggap sebagai otoritas relatif dalam cakupan yang lebih terbatas, contohnya, argumen otoritatif hanya untuk sebagai grup atau kelompok (sekte) kecil; jika sudah begitu, mereka itu disebut dengan dianggap atau diasumsikan sebagai “secara umum bisa diterima”. Premis-premis sophistik dapat didefinisikan secara tergesa-gesa diterima karena adanya suatu kesalahpahaman adanya bentuk kemiripan dengan tipe-tipe lain suatu premis, adapun premis-premis yang bersifat puitik adalah yang dihasilkan dari proses fakultas mental imajinasi (*al-takhyîl*)—bukan dari proses mekanisme intelektual.³⁴

³⁴ Gagasan-gagasan ini dibahas oleh Daljî dalam bahasan epistemologi *tentang yaqînîyyât dan ghayr yaqînîyyât*.

Catatan Akhir

Dalji memiliki kontribusi dengan memberikan beberapa komentar terhadap *sharḥ* dan matan Isagoge sehingga menambah sederet kalangan intelektual Muslim yang peduli dengan kajian *mantiq*, semisal Fanari pengarang *Sharḥ Risālah Shamsīyah* karya Kâtibî, Sa'd al-Dîn al-Taftazânî pengarang *Tabdhîb al-Mantîq*, di samping *Maṭla' Sharḥ* Isagoge karya Shaykh al-Islâm Zakariyâ al-Anṣârî. Ini menegaskan bahwa para teolog Islam tidak hanya terlibat dalam perdebatan jurisprudensi Islam dan persoalan-persoalan *Uṣûluddîn* di kalangan Madrasah. Diskusi mereka yang hangat bahkan dalam mengkaji bab-bab pokok, tentang bab-bab yang telah disebutkan oleh Ibn Khaldûn, yakni maqûlat (terdiri dari bahasan-bahasan tentang genus, spesies, diferensia, *'arad*), *al-Ibârât* tentang *al-'aks*, *burhan*, *al-jadal* atau tentang *qaḍâyâ*, *al-khiṭâba* (retorika), *shi'r* (*poetica*), dan *sophistri*.³⁵

Kitab Isagoge yang telah mendapatkan komentar dari Dalji merupakan adaptasi dari kajian pengantar menuju kitab *Category* karya Aristoteles, jadi merupakan pengantar awal yang kemudian dikembangkan oleh Dalji dengan penjelasan-penjelasan *mufradât*, dan bahasan bab-bab dalam logika. Dalji dalam pembahasannya bahkan lebih rinci dalam menjelaskan karya Shaykh Islam yang men-*sharḥ* Isagoge termasuk sampai detil stilistika gaya bahasa yang dipakai oleh pengarang. Dalji bahkan lebih maju dengan menyebutkan diskusi tentang kajian logika sebagai kewajiban agama, dengan alasan bahwa

³⁵ Masuknya bab-bab tentang *Kitâb al-Shi'r* dan *Kitâb al-Jadal* dalam bahasan silogisme (*al-qiyâsât*) dalam penjelasan tentang logika menunjukkan asumsi yang secara umum diterima oleh para filsuf Muslim bahwa *Rhetoric* dan *Poetics* karya Aristoteles adalah bagian dari karyanya di bidang logika, *Organon*. Pandangan ini lantas diwarisi oleh kalangan tradisi intelektual Islam dari para komentator karya-karya peradaban Yunani, dan ia digunakan untuk menjelaskan perbedaan cara pandang filosofis dan awam pada segi diskursus dan paparan argumentasi, khususnya pada konteks diskusi tentang relasi antara agama dan filsafat. Para filsuf Muslim memandang bahwa filsafat melandasi idenya dari basis silogisme demonstratif dan dialektik, sedangkan para pemimpin agama dan teolog umumnya menggunakan silogisme retorik dan poetik demi melakukan persuasi kepada khalayak umum. Dengan demikian agama dalam konteks kajian logika dipandang sebagai bentuk atau refleksi filosofis, suatu demonstrasi gagasan tentang kebenaran yang dipaparkan dalam bahasa dan dalam format argument yang dapat dipahami oleh kalangan umat manusia yang lebih luas. Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, 421-422.

untuk memahami agama diperlukan pre-kondisi, semisal ilmu mantiq, dengan megutip adagium kaidah *mā lā yatimmu al-wājib illā bihî fa huwa wājib*.

Daftar Pustaka

- Damanhûrî, Shaykh Aḥmad. *Îdâh al-Mubham min Ma'ânî al-Sullam*. Singapura: Al-Ḥaramain, t.th.
- Hârûn, 'Abd. al-Salâm Muḥammad. *Tahqîq al-Nuṣûṣ wa Nashrubâ*. Kairo: Maktabah al-Khânjî, 1995.
- Khaldûn, Ibn. 'Abd. al-Raḥmân. *Muqaddimah Ibn Khaldûn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002.
- Taimîyah, Ibn. *Naqḍ al-Manṭiq*, editor M. Ḥâmid Faqqî. Kairo: Maktaba al-Sunnah al-Muḥammadiyah, 1951.
- Lanur OFM, Alex. *Logika: Selayang Pandang*. Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 1983.
- MacClintock, Stuart. "Averroism," di dalam: Paul Edward, (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. i. New York: Macmillan Publishing co., 1972.
- McKeon, Richard (ed.), *Introduction to Aristotle*, New York: The Modern Library, t.th. R. Arnaldez, "Ibn Rushd," in: B. Lewis, ed., et. al., *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1971, Vol. iii
- Ramaḍân, 'Abd al-Tawwâb. *Manâhij Tahqîq al-Turâth: baina al-Qudâmâ wa al-Muḥaddithîn*. Kairo: Maṭba'ah al-Madani, 1985.
- Robinson, S.O. *Prinsip-prinsip Filologi Indonesia*. Jakarta: Pusat Pengembangan dan Pembinaan Bahasa dan Universitas Leiden, 1994.
- Sayyid, Aymân Fu'âd. *Al-Kitâb al-'Arabî al-Makḥṭûṭ wa 'Ilm al-Makḥṭûṭât*. Kairo: al-Dar al-Miṣriyah al-Lubnânîyyah, 1997.
- Sidharta, B. Arief. *Pengantar Logika: Sebuah Langkah Pertama Pengenalan Medan Telaah*. Bandung: Reflika Aditama, 2008.
- van Bruinessen, Martin. "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu" (Comments on a New Collection in the KITLV Library) *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146 (1990).

Sumber-sumber dari Internet

Arabic and Islamic Philosophy of Language and Logic.”

<http://www.science.uva.nl/~seop/entries/arabic-islamic-language/>

<http://faculty.ksu.edu.sa/DocLib6.doc>.

<http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/h.017/html>.

<http://www.qumsa.net/docs/MuslimSpainby Nafay Choudhury.pdf>