

BAB 2 KERAGUAN

Keraguan adalah pembahasan yang telah ada sejak awal sejarah filsafat Barat. Ia muncul dalam kondisi ketika banyak pertentangan. Pada awalnya ia dilawan, di pertengahan ia dikompromikan, dan kini dibiarkan menjadi suatu bagian dari narasi-narasi yang ada.

2.1 Keraguan, dalam Sejarah Filsafat Barat

Keraguan dalam bahasa Latin berasal dari kata *dubitare*, artinya meragukan. Hal itu didefinisikan sebagai keadaan terpotongnya persetujuan terhadap suatu proposisi dan terhadap kontradiksinya. Keraguan juga dipahami ketidakpastian tentang kebenaran sesuatu; mempersoalkan kebenaran suatu gagasan atau menganggapnya dapat dipersoalkan; condong tidak percaya akan kebenaran suatu pernyataan; kebimbangan antara ya dan tidak, antara pendapat-pendapat yang bertentangan, tanpa menyetujui yang satu atau yang lainnya (Bagus, 1996: 450).

Keraguan juga disebut sebagai skeptisisme (Bagus, 1996: 1017).¹ Kata *skeptik* merujuk kepada kata dalam bahasa Inggris *sceptic*, dengan *skeptikos* dalam bahasa Yunani, yang berarti bijaksana, reflektif, ingin tahu. Kata lain yang terkait adalah *skptesthai* yang berarti menyimak, memeriksa, memandang secara cermat. Skeptisisme dalam bahasa Yunani *skepsis* yang berarti pertimbangan atau keraguan.

Adapun beberapa pengertian mengenai skeptisisme adalah sebagai berikut:

1. Orang yang menanggukkan putusan tentang sesuatu karena keraguan dan/atau karena dia sedang menunggu evidensi/bukti yang lebih baik.
2. Orang yang sikapnya kritis dan dengan demikian biasanya destruktif.
3. Orang yang sikapnya kritis dan menyelidiki dan tidak mudah menerima pernyataan tanpa bukti-bukti yang meyakinkan.
4. Orang yang tidak percaya. Orang yang memiliki keraguan tentang atau tidak meyakini suatu doktrin.

¹ Bagus (1996: 1017) juga menyatakan bahwa skeptisisme Descartes merupakan salah satu varian dari skeptisisme.

5. Orang yang yakin akan skeptisisme atau menggunakannya sebagai metode filosofis.
6. Suatu paham bahwa kita tidak dapat mencapai kebenaran. Paham ini bisa bersifat deskriptif: *de facto* kita tidak dapat Mencapai kebenaran karena kondisi tertentu; atau preskriptis: seharusnya kita mendekati sesuatu dengan sikap skeptis karena kondisi tertentu.
7. Suatu paham bahwa kita tidak dapat mengetahui realitas. Skeptisisme melebar dari ketidakpercayaan komplit serta total akan segala sesuatu ke keraguan tentatif akan proses pencapaian kepastian.

Dalam sejarah filsafat, keraguan dimunculkan oleh banyaknya pertentangan di dalam masyarakat. Hal itu memang pernah muncul pada masa kondisi perekonomian yang bagus, tetapi juga pernah muncul pada masa kemunduran (*period of decline*) dan kekacauan (Pranarka, 1996: 96). Sebagaimana dinyatakan dalam definisi di atas, pertentangan pendapat merupakan salah satu faktor penting yang dapat membuat seseorang menjadi ragu. Kondisi ketika pertentangan-pertentangan itu tidak dapat didamaikan, lalu kebenaran dan kesalahan tidak terlalu menjadi perhatian, karena keduanya dapat disokong dengan argumentasi-argumentasi yang sama kuat, membuat wajar jika teknik bagaimana memperkuat argumentasi atau bagaimana melemahkan atau menjebak argumentasi lawan debat menjadi sesuatu yang lebih diperhatikan banyak orang.

Pertemuan dengan banyak kebudayaan lain juga merupakan faktor kemunculan pandangan yang meragukan kebenaran absolut karena relativitas nilai antara satu kebudayaan dengan kebudayaan lain. Sesuatu yang baik di sebuah kebudayaan, ternyata dapat dipandang buruk di kebudayaan lain. Kondisi ini pun jelas akan semakin menguatkan keraguan dalam benak insan.

Kini mari kita melihat bagaimana kondisi-kondisi itu tercatat dalam sejarah filsafat Barat.

2.1.1. Yunani Kuno

Filsafat Barat lahir di Yunani pada abad ke-6 SM. Kemunculannya disebabkan masyarakat Yunani Kuno memiliki mitologi dan kesusasteraan

sebagai latar kultural yang kaya. Kemudian, keberadaan polis juga turut serta dalam berperan mengondisikan orang-orang di dalamnya untuk berpikir. Selain itu, pengaruh ilmu pengetahuan dari Timur Kuno juga turut berperan dalam memunculkan filsafat di Yunani (Surajiyo, 2000: 184-185; Bertens, 1999: 19-27). Di sisi lain, filsafat dapat bersemi di Yunani karena abad ke-6 SM merupakan zaman perubahan dan kondisi masyarakat yang penuh dengan represi penguasa. Oleh sebab itu, Mayer (1951: 16) mengatakan bahwa bagaimanapun terdapat kontribusi dari penguasa yang tiran terhadap kehidupan intelektual.

Ada pelbagai gambaran tentang kondisi Yunani Kuno. Dari sisi agama, dewa-dewa Yunani Kuno itu digambarkan sebagai sesuatu yang bersifat immoral. Mereka digambarkan senang dengan perang dan perzinahan. Kondisi demikian, dikatakan oleh banyak komentator, merujuk pula pada alienasi moral dalam kehidupan masyarakat Yunani Kuno. Rasa pesimis juga merupakan kondisi lain yang dilatarbelakangi oleh problem keburukan (*problem of evil*) yang tidak terselesaikan. Fatalisme menjalar dalam kehidupan masyarakat Yunani Kuno dan disertai pula dengan instabilitas kondisi individu dan sistem sosial. Tak heran jika muncul pula rasa tragis tentang kehidupan. Manusia seolah jatuh dalam kehidupan dan akan menemui kehancurannya. Hal ini jelas terlihat dari bagaimana Hesiod menggambarkan lima zaman sejarah (Mayer, 1951: 2-6) yang hanya menunjukkan kejatuhan manusia dari tingkat yang dekat dengan dewa-dewa menjadi manusia yang penuh kebusukan.

Pertentangan ini juga ada seiring dengan kemunculan sekelompok pengajar keliling yang disebut sofis, pada abad ke-5 SM, dan merupakan sekelompok orang yang tidak disukai oleh para filsuf (Mayer, 1951: 81). Kebanyakan dari mereka memiliki reputasi buruk sebagai penipu, tidak tulus, dan demagog.² Itulah mengapa *sophistry* menjadi istilah yang menandakan kesalahan moral.³

² Pengertian demagog (*demagogue*) adalah: *a political leader who tries to win support by using arguments based on emotion rather than reason* (Oxford Advance Genie); *a leader who makes use of popular prejudices and false claims and promises in order to gain power; a leader championing the cause of the common people in ancient times* (Merriam-Webster 11th Collegiate Dictionary)

³ Para sofis baru bersentuhan dengan masyarakat Athena saat terjadi konflik antara Athena dengan Melos. Kemunculan para sofis tersebut dikatakan menghadirkan masa baru dalam filsafat Yunani, yang bahkan dapat diperbandingkan dengan masa pencerahan pada abad ke-18. Kondisi di masa kemunculan mereka juga digambarkan dengan instabilitas politik di Yunani. Konflik antara

Kaum sofis adalah kaum yang melawan anggapan bahwa ada kebenaran yang harus ditemukan. Mereka jugalah yang menyebarkan sikap “*man is the measure of all things*”. Maksudnya adalah bahwa setiap orang berhak menilai seluruh persoalan untuk dirinya sendiri dan bahwa kebenaran itu subjektif dalam arti hal-hal yang berbeda itu benar untuk orang yang berbeda dan tidak ada jalan pembuktian bahwa kepercayaan seseorang itu benar secara objektif dan yang lain itu tidak benar (Encarta, 1999-2003: 4). Menurut para sofis, problem utama berpikir bukan alam, melainkan manusia. Dari sinilah terdapat penilaian bahwa semangat humanisme sudah tersirat dari pernyataan para sofis, bahkan mereka adalah bibit dari banyak gerakan filosofis modern seperti utilitarianisme, pragmatisme, positivisme, dan eksistensialisme (Mayer, 1951: 87-88).

Para sofis memandang kehidupan mereka secara pragmatis dan lebih memperhatikan akibat serta fungsi daripada maksim atau standar absolut. Wajar jika pandangan ini memunculkan keraguan bukan hanya pada metafisika, tetapi juga pada agama, moral, dan etika. Meskipun pada waktu itu, para sofis ternyata tidak bertahan lama karena Socrates kembali menekankan hukum absolut dan memberikan interpretasi kehidupan yang lebih moralistik (Mayer, 1951: 83).

Socrates memang merupakan tokoh yang seringkali terlibat dalam oposisi terhadap kaum sofis (Mayer, 1951: 97-98). Ia melawan mereka, khususnya Protagoras yang merupakan pemimpin para sofis. Protagoras menyatakan bahwa tidak ada pengetahuan yang objektif dan kebenaran itu subjektif (Encarta, 1999:2003: 4). Dalam pandangannya tentang dewa, pengetahuan kita tentang itu tertutupi karena kejelasan subjek tersebut dan hidup manusia yang pendek. Dari sinilah kemudian ia menekankan pada penundaan keputusan tentang hal itu. Menurutnya, tidak ada kebenaran absolut, sedangkan standar bagi kebenaran adalah apa yang bekerja (*work*) bagi individu dan yang memuaskannya. Hal ini dilakukan mengingat dasar bagi kekerasan telah dihilangkan dan tidak ada seorang pun yang dapat memaksa seseorang untuk mempercayai dogma tertentu (Mayer, 1951: 84).

aristokrasi dengan demokrasi menjadi warna yang kental. Meskipun Pericles berusaha menyatukan perpecahan yang ada dalam masyarakat Yunani, namun dia tidak berhasil. Bahkan, setelah kematiannya kondisi Yunani menjadi tegang dan banyak bermunculan demagog dan oportunist (Mayer, 1951: 78-79).

Meskipun Socrates adalah oposisi dari para sofis, namun mereka sebenarnya memiliki beberapa persamaan. Pertama, mereka memfokuskan pembahasan pada manusia, bukan alam. Meskipun mereka juga berbeda dalam menginterpretasikan pengetahuan, yang bagi sofis merupakan manifestasi sensasi dan bagi Socrates berdasarkan penglihatan mendalam (*insight*). Persamaan kedua terletak pada keraguan. Socrates memang juga merupakan orang yang menekankan untuk terus menerus mempertanyakan kepercayaan kita dan yang lain dan mencari kebijaksanaan sejati (Encarta, 1999-2003: 7). Namun, keraguan Socrates berbeda dengan sofis karena ia masih memandang bahwa kebenaran absolut itu ada. Hal ini signifikan karena metode Socrates berhubungan dengan pandangan tersebut (Mayer, 1951: 99).

Kemudian dalam perjalanan selanjutnya, semangat yang dibawa oleh para sofis sebenarnya tidak hilang begitu saja. Daya kritis para sofis itu dilanjutkan oleh mazhab skeptisisme, yang muncul pada abad ke 3 SM (Encarta, 1999-2003: 7). Meskipun demikian, bukan berarti bahwa para sofis dan skeptis itu sama secara keseluruhan. Mereka berbeda dalam hal bahwa para sofis tidak mengatur keraguan mereka dalam bentuk sistematis, sedangkan para skeptis melakukannya secara sistematis (Mayer, 1951: 263).

Mazhab ini sebenarnya tidak hanya mengambil asal dari para sofis, melainkan mereka juga mengambil asal dari Xenophanes tentang kosmologi dan Tuhan yang diinterpretasi berdasarkan contoh manusia; Heraclitus dengan prinsip perubahan; Democritus dengan pandangan alam yang tidak ilahiah dan kebahagiaan yang merupakan hasil orientasi intelektual dan emosional yang tepat; Socrates dengan metode-mempertanyakan (*method of questioning*); Plato dengan penekanan tentang perubahan dunia fisik dan bahwa indera manusia tidak dapat dipercaya (Mayer, 1951: 263-264).

Skeptisisme Yunani Kuno itu serupa dengan filsafat modern yang mendasarkan diri pada metode keraguan dan curiga dengan fondasi absolut apapun. Meskipun dalam hal tertentu bersifat destruktif, gerakan ini juga bersifat membebaskan. Pembebasan ini berkaitan dengan penekanan akan pembebasan pikiran manusia dari takhayul dan bias yang tidak teruji. Oleh karena itulah, menurut Mayer (1951: 261-262), skeptisisme menjadi dasar bagi sains.

Para skeptisis bersikap relatif seperti ini — seperti halnya para sofis — juga dikarenakan mereka adalah orang-orang yang sering melakukan perjalanan. Di mana saja singgah, mereka melihat bagaimana adat dan kebiasaan itu berbeda satu sama lain. Apa yang dipandang terhormat bagi yang lain, dijelekkkan oleh yang lain. Tidak heran mengapa skeptisis menganjurkan penundaan keputusan. Akan tetapi, penundaan keputusan ini dilakukan untuk sampai pada ketenangan jiwa, bukan untuk sekadar menunda (Blackburn, 2005: xiv ; Mayer, 1951: 266; Encarta, 1999-2003: 7).⁴ Kaum skeptisis menyatakan bahwa manusia tidak dapat mencapai pemahaman tentang prinsip pertama, dan rasio tidak dapat menghadirkan kita dengan realitas superior. Singkatnya, mereka menyatakan bahwa metafisika secara esensial merupakan sebuah pembuangan waktu dan hanya mengarah pada kebingungan (Mayer, 1951: 266).

Skeptisisme Yunani dapat dibagi menjadi tiga periode. Pertama, melihat karya dari filsuf seperti Pyrrho dan Timon. Periode pertama ini merupakan periode pembentukan dan juga penyerangan terhadap absolutisme etis. Kedua, di bawah pengaruh Arcesilaus dan Carneades. Dalam periode ini dilakukan pembentukan konsep probabilitas dan yang secara khusus diserang adalah Stoics. Ketiga, didominasi oleh studi medis dan mencapai kesempurnaannya dengan kepemimpinan Aenesidemus, Agrippa, dan Sextus Empiricus (Mayer, 1951: 262).

Pada periode pertama, mazhab skeptisisme dibangun oleh Pyrrho (360 SM) yang menyatakan bahwa kita hanya dapat mengetahui fenomena atau benda-benda sejauh itu nampak pada kita (Mayer, 1951: 267). Ia merupakan seorang yang ragu terhadap metode yang jelas dalam pencapaian kebenaran. Menurutnya, sikap terbaik adalah pikiran yang terbuka dan penilaian tentatif terhadap semua fakta dari kehidupan kita. Hal ini juga digunakannya dalam memandang etika. Menurutnya, standar etis itu merupakan hal yang relatif sepenuhnya. Sebab, nilai sesuatu tergantung pada tempat dia berada (Mayer, 1951: 268).

Lalu pada Timon, mazhab skeptisisme mendapat penguatan dari sisi demonstrasi bahwa argumentasi antara pelbagai mazhab filsafat itu merupakan sesuatu yang tidak memadai dan menggelikan. Hal ini dilakukan dalam menyikapi

⁴ Mereka pun sesungguhnya lebih menyerang pada mazhab Stoics, Platonis dan Aristotelian.

perselisihan yang terjadi dalam filsafat dan untuk mencapai kejelasan intelektual (Mayer, 1951: 269).

Pada periode kedua, mazhab skeptisisme mendapat penguatan dalam argumentasi tentang relativitas dan probabilitas. Relativitas merupakan hal yang ditekankan oleh Arcesilaus, yang dinyatakannya bahwa semua pengetahuan bersandar pada opini. Pengetahuan tentang sesuatu tidak menghadirkan kita pada kepastian langsung, namun hanya memberikan standar relatif dan mungkin harus diuji dalam pengalaman. Kemudian, probabilitas merupakan hal yang ditekankan oleh Carneades. Ia menyatakan tidak ada kriteria jelas yang mungkin bagi kebenaran. Ia menolak rasio karena bukti rasio selalu bersandar pada standar relatif. Ia juga menolak dasar intuitif, karena dalam sejarah filsafat tidak ada konsep yang dipegang dan diakui oleh semua sebagai universal. Ia juga menyatakan bahwa kemampuan intelektual kita tidak berada dalam ruang vakum, sehingga segala penerimaan kita tentang kebenaran dapat dipengaruhi oleh pandangan kita sebelumnya (Mayer, 1951: 271).

Argumentasi tentang probabilitas yang disampaikan oleh Carneades dibagi dalam tiga tahap. Tahap pertama yakni, yang terendah adalah probabilitas sederhana yang diterapkan kepada gagasan terisolasi. Dalam kondisi ini, kita tidak dibantu oleh pengetahuan tentang konsep lain dan kita tidak dapat menguji kepercayaan kita. Tahap kedua adalah tahap yang tidak dapat dibantah. Pada tahap ini kita dapat menyatukan sebuah gagasan dengan konsep lain tanpa menjadi dikontradiksikan. Tahap ketiga yakni, tertinggi adalah kondisi di mana suatu gagasan itu dapat diperiksa dan diuji. Dalam tahap ini, kita dapat membangun sebuah sistem gagasan yang telah bekerja di masa lalu dan telah dibuktikan valid.

Pada periode ketiga dalam pembentukan mazhab skeptisisme, Aenesidemus, Aggripa, dan Sextus Empiricus merupakan tokoh-tokoh penting yang patut diperhatikan. Aenesidemus adalah orang yang membangun sepuluh argumentasi yang dapat mengarah pada penundaan keputusan. Sepuluh argumentasi itu adalah sebagai berikut.

Pertama, perbedaan kesan itu dihasilkan berdasarkan perbedaan pada hewan. **Kedua**, perbedaan pada manusia. **Ketiga**, perbedaan pada sensasi. **Keempat**, ketergantungan pada lingkungan. **Kelima**, perbedaan dalam posisi,

jarak, dan tempat. **Keenam**, fakta bahwa semua objek itu datang secara bersama dan tercampur. **Ketujuh**, berdasarkan kuantitas dan dasar dari objek. **Kedelapan**, berdasarkan relativitas dalam pengertian yang berhubungan dengan penilaian dan penginderaan. **Kesembilan**, berdasarkan konstantisitas dan kejarangan (*rareness*) penampakan yang memberikan pengaruhnya kepada manusia dalam penilaian. **Kesepuluh**, bahwa moral dan hukum ditentukan oleh kebiasaan.

Aggripa juga menyiapkan lima jebakan untuk filsafat yang dogmatis. **Pertama**, konflik opini. **Kedua**, fakta bahwa setiap bukti membutuhkan bukti lain. **Ketiga**, berdasarkan ketidakpastian dan relativitas sensasi. **Keempat**, bukti harus tidak berdasarkan aksioma yang tidak terbukti. **Kelima**, penalaran terlibat dalam lingkaran.

Tokoh terakhir dalam pembentukan itu adalah Sextus Empiricus. Ia adalah orang yang menekankan bahwa tidak ada jenis universalitas yang dapat diobservasi, bahkan matematika saja merupakan sesuatu yang murni relatif. Ini karena ia menyatakan bahwa kategori sains, seperti kausalitas, ruang, angka, itu bertentangan satu sama lain. Empiricus menekankan agar sains seharusnya mendasarkan diri pada faktor-faktor spesifik dan menggunakan observasi yang tepat dan eksperimentasi analitis (Mayer, 1951: 279-282).

Secara singkat, pandangan skeptisisme dapat dikatakan menekankan relativitas, keraguan, dan penundaan keputusan dalam kehidupan. Secara spesifik, dalam bidang saintifik mereka menekankan kelemahan indera dan rasio kita, serta menekankan keraguan dan penundaan keputusan. Dalam bidang metafisika, mereka percaya bahwa kita tidak dapat berbicara tentang realitas yang superior dan penerimaan tentang realitas immaterial. Dalam perilaku terhadap sains, menjadi lebih baik untuk memisahkan filsafat dan sains. Dalam bidang etika, mereka menunjuk pada relativitas semua standar moral. Dalam hal ini, mereka secara khusus menyerang Stoic. Dalam metode investigasi, mereka menyatakan bahwa kita berawal dari kebodohan menuju ketidakmampuan untuk mengetahui dan memahami prinsip pertama. Mereka menekankan pada sifat alam yang mekanis, tidak ada penyebab pertama, dan tidak ada jiwa ilahiah (Mayer, 1951: 284-285).

Di masa-masa akhir mendekati keruntuhan Romawi, ada seorang filsuf dari bangsa Yahudi yang bersikap ragu. Ia adalah Philo. Keraguan ini, seperti dinyatakan Alan Unterman, disebabkan kondisi ketegangan dan konflik yang terjadi antara Stoisisme dan Platonisme dengan agama Israel (Toha, 2005: 22). Ia menekankan bahwa meragukan demi meragukan itu sendiri adalah suatu yang tidak berharga. Dalam pandangannya tentang pengetahuan, ia mengatakan bahwa rasio manusia itu tidak memadai untuk sampai pada kebenaran. Maka, untuk mengatasi hal itu kita harus berpaling pada wahyu (Mayer, 1951: 293).

2.1.2 Abad Pertengahan

Masa abad pertengahan merupakan kondisi yang muncul ketika religiusitas agama Kristen, dengan gereja sebagai simbol, menjadi pusat pada masa itu. Pembahasan filsafat yang dahulu mulai berpusat pada manusia menjadi bergeser kembali pada pembahasan tentang Tuhan dan alam.

Latar belakang munculnya keraguan di abad pertengahan dapat juga dikatakan terletak pada persoalan dualisme. Dualisme pertama terletak pada kepercayaan dan pengetahuan (Toha, 2005: 23), yang nampaknya tidak dapat diselesaikan. Lagi pula, ditambah dengan konsep kebenaran ganda yang diajukan ibn Rushd, nampaknya membuat keduanya tak terjembatani. Persoalan teologis yang mesti dipercayai justru menemui kebuntuan karena sulit untuk dipercayai. Akhirnya, *Credo ut intelligam* — percaya maka aku mengerti — menjadi slogan yang sangat sulit diterima (Toha, 2005: 24).

Dalam kondisi demikian, dualisme nampaknya juga dipandang sebagai sesuatu yang benar. Kondisi demikian dikuatkan dengan masuknya Manikeisme ke dalam diskursus teologis Kristen. Manikeisme, yang menekankan pada dualisme gelap dan terang, baik dan buruk, telah membuat persoalan teologi dunia Kristen tidak dapat diselesaikan. Meskipun akhirnya, pandangan ini diserang oleh Agustinus.

Dualisme antara kepercayaan dan pengetahuan sebenarnya juga disebabkan adanya pemisahan dan pandangan bahwa *ratio* dan *intellectus* saling tidak bersesuaian, meskipun sesungguhnya kedua hal itu merupakan satu entitas dengan dua modus (Al-Attas, 2001b: 45). Namun pada akhirnya, *ratiolah* yang

dipilih karena *intellectus*, dan itu juga berarti kebenaran spiritual, merupakan ranah yang tidak dapat dibuktikan. Inilah yang menjadi bukti bahwa mazhab Aristotelianisme menjadi sesuatu yang dominan di dunia Kristen setelah ditandai dengan pemikiran Thomas Aquinas.

Kondisi lain adalah sikap represi yang diberikan gereja kepada para ilmuwan dan filsuf. Terlihat bagaimana kemudian, contohnya, teori alam yang dibangun oleh Ptolemeus kemudian disalahkan oleh Copernicus. Hal ini memunculkan banyak pertanyaan dan pernyataan sengit antara gereja dan para ilmuwan dan filsuf. Namun, keraguan terhadap Copernicus pun muncul. Mereka dapat diandaikan bertanya: apa yang menjamin bahwa teori Copernicus tidak akan disalahkan lagi?

Pada masa abad pertengahan, keraguan diantisipasi oleh Agustinus (Mayer, 1951: 123). Filsafat yang dibangun oleh Agustinus sedemikian besar pengaruhnya hingga muncul sebutan masa Agustin (*the age of Agustinus*) atau filsafat Agustinian (*Agustinian philosophy*). Filsafat Agustinus tentu saja bercorak Kristen.⁵ Sesungguhnya keraguan pernah menimpa diri Agustinus, yang diawali dari kekagumannya terhadap Cicero. Hal ini karena filsafat Cicero telah ditambahkan Manikeisme, yang menekankan dualisme. Namun, tak lama kemudian ia berhenti dari Manikeisme disebabkan para pengikut aliran tersebut berpura-pura mengetahui banyak hal. Saat seperti inilah yang mengantarkannya menjadi seorang yang ragu. Hal ini dilakukan karena menurutnya keraguan itu menunjukkan kejujuran intelektual sejati, meskipun ternyata kondisi demikian tak bertahan lama dalam diri Agustinus. Sebab, keraguan membuatnya tidak pasti dan mengisinya dengan kecemasan dan kebingungan. Dalam kondisi bingung ini, dipertemukannya Agustinus dengan Neo-Platonisme, membuatnya kemudian merasa diselamatkan.

Setelah terpautnya pemikiran Agustinus dengan Neo-Platonisme, ia banyak mengungkapkan tantangan terhadap keraguan yang muncul saat itu. Ia berkata bahwa saya ada, meskipun saya dapat melakukan kesalahan. Menurutnya saya bisa melakukan kesalahan jika saya ada. Dari sini jelas terlihat bahwa

⁵ Pada awalnya doktrin Kristen tidak terlalu rumit. Namun, karena telah terdapat pertentangan opini yang cenderung ke arah ketidaksepakatan dan pemberontakan, kemudian, dibutuhkan pula penjelasan lebih baik yang ditujukan bagi kelas yang terdidik (Mayer, 1951: 347).

menurut Agustinus jalan menuju filsafat terletak pada pengetahuan-diri. Bahkan, dia lebih lanjut mengatakan bahwa kita dapat memiliki kepastian bahwa diri kita ada dan bahwa kita dapat memahami prinsip metafisis pertama (Mayer, 1951: 358-359).

Setelah memasuki masa skolastisisme, keraguan baru muncul pada periode skolastik akhir (abad ke-14 dan 15) pada diri Montaigne (Hoffding, 1955: 133).⁶ Kondisi yang meliputi mereka adalah represi gereja yang terjadi terhadap para ilmuwan dan filsuf yang dianggap menentang doktrin gereja. Thomisme pun yang pernah menjadi puncak perkembangan skolastisisme pun mulai digeser oleh William Ockham (1285-1249) (Mayer, 1951: 503).

Montaigne menyatakan bahwa pengetahuan manusia ada dalam kondisi buruk. Indera itu tidak pasti dan salah. Kita tidak dapat yakin bahwa hal tersebut mengajarkan kita kebenaran dan hanya menunjukkan kita dunia yang dimodifikasi kondisi dan sifat mereka. Hal ini bukanlah objek eksternal, tetapi hanya kondisi organ-inderawi yang nampak bagi kita dalam persepsi inderawi (Hoffding, 1955: 28).

Ia melanjutkan bahwa dalam rangka menempatkan kepercayaan pada indera, kita harus memiliki sebuah alat yang dapat mengontrol mereka, lalu sebuah alat untuk mengontrol alat ini, dan begitu seterusnya *ad infinitum*. Rasio juga tidak mengarahkan kita pada keputusan final karena setiap rasio membutuhkan dukungan dalam diri mereka sendiri yang pada gilirannya membutuhkan rasio, dan kita kembali menuju *ad infinitum*. Dari kondisi demikian, dia juga berpendapat bahwa tiada harapan usaha untuk membangun sebuah hukum atau jenis yang umum. Semakin kita menelusuri pengujian kita, semakin kita menemukan perbedaan dalam sudut pandang yang umum, sehingga perbandingan tidaklah membuahkan hasil. Modifikasi berkelanjutan dan perbedaan yang luas itu dapat ditemukan di dalam ranah moral dan hukum sipil. Tidak ada hukum alam

⁶ Pada masa skolastik ini, peran serta pusat-pusat pendidikan Islam di Barat memancarkan pengetahuan ke dunia Barat, dan dengan pengetahuan itu para cendekiawan, pemikir dan teolog Barat dapat memperoleh kembali warisan-warisan intelektual dari peradaban kuno mereka yang hilang, yang kemudian akan memberikan pengaruh begitu besar dalam mendorong semangat *Rennaisance* mereka. Meskipun skolastisisme itu sendiri memiliki akar-akarnya dalam periode patristic dahulu, kebangunan Islam dan reksiansinya di Barat, yang menyebabkan *Rennaisance* Carolingian dalam abad ke-9, dapat dipandang sebagai awal sejarah perkembangannya yang berarti sampai abad ke-12 (Al-Attas, 1981: 143).

yang dapat ditunjuk dan diobservasi oleh semua orang. Moral berganti berdasarkan waktu dan tempat. Pada akhirnya keraguan adalah tempat istirahat terakhir kita. Namun, bahkan keraguan harus tidak dipandang sebagai sungguh-sungguh valid. Kita harus berani untuk mengatakan bahwa kita tidak tahu apapun (Hoffding, 1955: 29).⁷ Meskipun demikian, pengungkapan yang rumit tentang pandangannya ini telah mengakibatkan keraguan-keraguan dalam masyarakat dan justru menyalahpahami pandangannya itu.⁸

2.1.3 Modern

Menjelang terbitnya masa modern, dikenal sebuah masa transisi yang disebut *Rennaisance*. Latar belakang kemunculan keraguan pada masa *Rennaisance* memiliki kemiripan dengan apa yang terjadi di Yunani Kuno. Pada masa *Rennaisance* yakni, 15 M, agama dipertentangkan dengan para agnotis dan ateis yang baru dan kemudian terjadi kemunduran dalam sains yang Aristotelian dalam menjelaskan astronomi (Hoffding, 1955: 13). Warna skeptis, anarkis, relativistis, krisis kultural menyeluruh juga menjadi atmosfer yang kembali menyemai keraguan terhadap kondisi yang ada (Mayer, 1951: 125). Trauma terhadap represi agama abad Pertengahan (abad V-XV M) juga merupakan faktor penting dalam membentuk sikap negatif terhadap Tuhan dan agama. Perlakuan terhadap banyak ilmuwan seperti terhadap Nicolaus Copernicus (1473-1543) dengan pandangan heliosentriknya, yang didukung oleh Johannes Kepler (1571-1630) dan Galileo Galilei (1564-1643), adalah sebuah bukti tentang kasus yang menimbulkan trauma tersebut.

Selain itu, faktor semakin derasnya kemunculan pemahaman baru tentang dunia yang diperoleh dari penerjemahan karya-karya Yunani oleh dunia Islam,

⁷ Penekanan yang diberikan Montaigne sebenarnya terletak pada kebodohan yang muncul dari sebuah pemahaman akan batasan pengetahuan kita. Ia mengibaratkan bahwa hanya dengan mengetuk pintulah kita dapat meyakinkan diri kita bahwa pintu itu tertutup. Kebodohan ini juga terkait dengan konsepnya tentang Alam. Alam, dalam pandangan Montaigne, merupakan sesuatu yang aktif, beragam, yang berada dalam keseluruhan. Dalam hal ini keraguan yang sebelumnya dia ungkapkan, dia tarik kembali. Sebab, dalam pengertian ini pula terlihat sisi konservatisme dari Montaigne. Ia mengatakan bahwa adat adalah nyonya dunia (*mistress of the world*). Seseorang yang bijak harus membebaskan dirinya di dalam, tetapi dalam persoalan eksternal, dia harus menjaga hukum dan adat yang ada. Oleh karena validitas hukum terletak bukan pada kebaikannya, tetapi pada fakta bahwa mereka adalah hukum (Hoffding, 1955: 29-30).

⁸ Kesalahpahaman ini bahkan terjadi pada diri Pascal.

membuat banyak yang berpaling kepada apa yang mereka rasa sebagai asal mula mereka yakni, Yunani dan Romawi. Peristiwa ini (1400-1600 M) menjadi saat kelahiran kembali dari asal usul mereka yang terpendam, dalam tekanan gereja (Al-Attas, 1981: 141-143).

Renaissance juga diperkuat dengan adanya reformasi. Hal ini mengingatkan kenyataan bahwa gereja merupakan pihak yang paling disalahkan dalam menyebabkan segala kebingungan. Hal ini disebabkan monopoli kekuasaan agama hanya pada gereja. Oleh sebab itu, reformasi memiliki signifikansi dalam melepaskan kekangan gereja terhadap pikiran masyarakat. *Sola Scriptura* pun, yang menjadi slogan penting reformasi dan Protestan, akhirnya menempatkan bahwa kitab suci mereka dapat dimengerti setiap orang tanpa terkecuali, bukan hanya oleh gereja.

Selain dari melepaskan monopoli penafsiran kitab suci dari gereja, reformasi juga berperan dalam memisahkan ranah negara dan agama (baca: gereja). Sebab, kekangan gereja itu juga terkait dengan jalinan kekuasaan gereja dengan negara. Hal ini dinilai juga telah mengakibatkan banyak kerusakan, baik bagi gereja maupun bagi negara. Pandangan bahwa agama adalah sesuatu yang sakral dan negara adalah sesuatu yang profan akhirnya menyebabkan yang sakral dan yang profan harus dipisahkan. Inilah yang kemudian dikenal sebagai sekularisasi.

Pada abad XVII, perkembangan *renaissance* telah melahirkan satu tokoh penting yang kemudian disebut sebagai Bapak filsafat modern. Ia adalah René Descartes (1596-1650). Descartes mengungkapkan pandangannya tentang keraguan dan kegunaannya dalam mencapai kebenaran. Secara khusus, prinsip-prinsip metode keraguannya diuraikan terlebih dahulu dalam karya *Discourse on Method*, sedangkan bagaimana hal itu diterapkan telah diuraikan dalam karya *Meditations on First Philosophy*.

Descartes adalah seorang yang hidup di tengah pertentangan agama dan sains. Pada masa itu banyak orang yang mulai melirik hal-hal yang diangkat oleh para humanis. Kajian-kajian peradaban Yunani lewat peradaban Islam menjadi sebuah cahaya baru, sehingga, banyak orang mulai ingin memiliki yang baru tersebut dan membuang yang lama (tradisional) (Avrum dan Popkins, 1962: 35;

Descartes, 1995: pengantar). Kondisi ini pun meresap sampai kepada otoritas kegerejaan. Di dalamnya, terungkap pula pengaruh yang timbul dari kajian-kajian peradaban Yunani dan penemuan sains. Dari sinilah Descartes mengambil inisiatif untuk berbuat sesuatu terhadap tantangan dari dalam otoritas tersebut yang nampaknya semakin tak terbendung, meskipun ditambah tantangan dari dalam gereja (Avrum and Popkins, 1962: 36).

Descartes menyampaikan pandangannya tentang hal ini karena telah banyak keraguan terhadap kebenaran-kebenaran yang ditetapkan dalam Kristen. Untuk itulah kemudian ia melakukan penelusuran terhadap apa yang selama ini dipegangnya. Menurutnya, keraguan memiliki kegunaan yang tidak banyak dilihat oleh orang. Ia mengatakan bahwa sesuatu itu benar jika tidak dapat diragukan. Keraguan ini, oleh Descartes, dibangkitkan dengan argumentasi penipuan yang dapat terjadi pada indera terhadap kesan-kesan inderawi, rasio terhadap kondisi tidur, dan rasio terhadap iblis penipu (Descartes, 2000a: 13, 127). Dari penelusuran yang dilakukan, akhirnya ia menemukan bahwa semua kebenaran yang ditetapkan dalam Kristen merupakan kebenaran yang tidak bertentangan dengan apa yang telah ditemukannya. Itulah mengapa karya *Meditations* sebagai awalnya disampaikan kepada gerejawan agar mendapat pengesahan dan baru lalu dipublikasikan. Hal ini dilakukan terlebih dahulu karena ia merasa apa yang telah ditemukannya merupakan jawaban yang dibutuhkan oleh banyak orang pada masa itu.

Sebagaimana disampaikan di atas, *Rennaisance* adalah ambang pintu modernitas. Bahkan dapat dikatakan bahwa masa modern merupakan lanjutan dari *Rennaisance*. Jika *Rennaisance* adalah masa kelahiran kembali, maka modern dan Pencerahan (*enlightenment*) adalah masa menuju kedewasaan. Kedewasaan berarti kemandirian dalam berpikir dan menjalani kehidupan dari otoritas-otoritas masa di masa lalu. Otoritas pada masa kedewasaan adalah pikiran manusia (Zainal, 2002: 224) yang terlihat dari ungkapan Kant “*Sapere aude!*” (Berani berpikir sendiri!).

Kenyataan akan sikap di atas juga memperlihatkan bagaimana pembahasan persoalan manusia menjadi pusat pembahasan filsafat, sebagaimana dahulu di Yunani Kuno. Subjektivitas menjadi salah satu tema penting dalam

pembahasan tentang manusia. Hal ini juga sekaligus salah satu kriteria untuk membaca periode modern. Sesungguhnya subjektivitas dapat pula dilihat sebagai sebuah kritik terhadap periode sebelumnya, yang teosentrisme, bahwa manusia adalah pusat, atau antroposentrisme. Pernyataan seperti ini sebenarnya bukan suatu hal yang asing. Sebab, ia pernah juga dinyatakan dalam bentuk pernyataan yang sedikit berbeda, yakni *man is the measure of all things*. Pernyataan yang pernah disampaikan Protagoras tersebut, di masa modern, ternyata bergema kembali dan menjadi sebuah pendorong ke arah kemajuan (*progress*) dan universalitas (Zainal, 2002: 225). Pada masa modern, para filsuf seolah sedang berproses menuju sesuatu yang lebih maju. Pandangan yang demikian dapat dilihat dari pembabakan sejarah yang dibuat oleh Comte, dengan periode mistis, metafisis, dan akhirnya positif (Hardiman, 2004: 1; Zainal, 2002: 233).

Tema-tema seperti rasio, kemajuan, universalitas merupakan tema-tema besar yang diperjuangkan di masa modern hingga akhir perjalanannya. Konsep hierarki, yang sebelumnya diletakkan pada Tuhan, kemudian diletakkan pada rasio, dan lebih lanjut pada sains. Setelah itu, terdapat hierarki bahwa sains adalah satu-satunya pengetahuan yang ilmiah dan yang pseudo-ilmiah (Zainal, 2002: 225-233).

Keraguan yang terjadi di masa modern dapat dilihat dari sikap dan pandangan dari David Hume. Sikap yang terkenal dari Hume adalah pandangannya tentang kausalitas. Hume adalah seorang empirisis yang menelusuri pelbagai hal dengan uji pengalaman. Dengan dasar itu, ia menolak pandangan bahwa terdapat hubungan sebab akibat di alam jagad raya ini. Hal ini demikian karena sebab-akibat adalah pengalaman manusia tidak dapat dilihat. Manusia hanya melihat kemunculan satu peristiwa yang diikuti peristiwa lain, sedangkan hubungan di antara dua peristiwa tersebut tidak ada yang dapat diobservasi. Jika A terjadi lalu B terjadi tidak dapat disimpulkan bahwa A adalah sebab terhadap B. Hume hanya melihat kedua hal tersebut sebagai suatu serialitas (Hardiman, 2004: 90). Pandangan ini menekankan pada keseragaman peristiwa pada alam sehingga muncul anggapan bahwa sesuatu akan terjadi dengan pola serupa, padahal menurut Hume tidak demikian (Avrum and Popkins, 1962: 81).

Namun menurutnya, jika hal tersebut tidak dicerap secara langsung, maka akan menjadi tidak bermakna (Hardiman, 2004: 17).

Sikap empirisis yang digunakan Hume bukan hanya menyerang kausalitas, tetapi juga terhadap substansi diri (Hardiman, 2004: 16). Setelah dia juga menolak, atau setidaknya merelatifkan dunia objektif, dengan hasil pandangan bahwa penyimpulan dunia di luar pikiran memang tidak dapat dibuktikan dengan pasti (Hardiman, 2004: 15), menurutnya diri adalah sebuah arus serialitas kesan inderawi yang berjalan begitu cepat (Russel, 1948: 862). Menurutnya, sesuatu yang disebut diri (*self*) adalah kumpulan persepsi dan bukan suatu entitas (Hardiman, 2004: 89).

Berikut adalah ringkasan yang dibuat penulis tentang keraguan, yang disajikan dalam bentuk tabel.

Tabel 2.1

Peragu	Argumentasi	Lawan Peragu	Argumentasi
Sofis, khususnya Protagoras	Tidak ada standar absolut. Manusia adalah ukuran segala sesuatu	Socrates	Ada kebenaran absolut
Pyrrho (360 SM)	Pengetahuan kita sejauh hal-hal yang nampak	Stoics, Platonis, Aristotelian	
Timon	Semua pihak filsuf itu tidak memadai dan menggelikan	Filsuf konvensional	
Arcesilaus	Menunjukkan kontradiksi pelbagai sistem intelektual, dan menunjukkan bahwa kemungkinanlah (yang relatif) yang mesti menjadi pembimbing kita, bukan kepastian	Stoics	Pengetahuan universal itu ada
Aenesidemus (1 SM)	Problem kausalitas, penundaan keputusan dalam 10 langkah		
Agrippa (1 M)	Menyerang fondasi logis. 5 jebakan terhadap filsuf dogmatis. Menolak kepastian intelektual, spekulasi dan dogmatisme metafisis.		
Sextus Empiricus	Semua standar itu relatif dan penuh kontradiksi. Matematika itu tidak absolut, tetapi murni relatif. Tidak ada jenis universalitas yang dapat dilihat. Sains lebih baik fokus		

	dengan faktor spesifik		
Carneades (213 SM)	Probabilitas dengan tiga tingkatan. Tidak ada standar absolut. Tidak ada batasan yang jelas akan kebenaran	Stoics	
		Philo (peragu metodis)	Menekankan kepercayaan dan menegaskan wahyu. Meragukan bukan demi ragu itu sendiri (Mayer 293)
		Montaigne (peragu metodis)	Menekankan pada <i>Nature</i>
Manikeisme	Dualisme kebaikan dan keburukan	Agustinus	Pernah menjadi skeptis, tetapi kemudian disembuhkan oleh Neo-Platonisme
Pertentangan gereja dengan para ilmuwan dan pemikir		Descartes	Keraguan metodis menghasilkan keteguhan pada rasio dan Tuhan.
Hume	Ragu terhadap diri (<i>self</i>), kausalitas		

2.2. Bentuk Keraguan, Metodis dan Non-Metodis

Keraguan dapat dibedakan dalam beberapa jenis. Lorens Bagus (1996: 924-925) membaginya menjadi tiga jenis. **Pertama**, keraguan positif. Keraguan positif adalah keraguan atau kebimbangan yang mengandaikan kesadaran akan suatu putusan yang terhadapnya orang harus mengambil sikap. Hal ini juga mengandaikan bahwa terdapat alasan-alasan yang jelas bagi kedua pendapat yang bertentangan. Jika berhubungan dengan perkara yang serius menyangkut kehidupan pribadi seseorang, keraguan seringkali disertai perasaan kegelisahan. Menurutnya, kebimbangan dibenarkan sepanjang alasan-alasan pro dan kontra terhadap suatu pendapat tertentu, namun tidak sampai menambahkan evidensi atau bukti yang nyata. Bila terdapat alasan yang mencukupi, suatu pendapat yang cukup beralasan (yaitu keputusan yang bersifat sementara) berarti dibenarkan.

Bagaimanapun, sepanjang tidak ada evidensi nyata dikemukakan, persetujuan yang kokoh, yang meniadakan segala kebimbangan, kiranya tidak boleh diberikan. Kalau seseorang bersikeras dalam kebimbangan, di samping evidensi cukup untuk hal yang bertentangan, maka keraguan seperti itu tidak berdasar.

Kedua, keraguan negatif. Keraguan ini dihasilkan oleh tidak adanya beberapa alasan pro ataupun kontra terhadap suatu pernyataan tertentu. Ini menurutnya lebih baik dilukiskan sebagai ketidaktahuan.

Ketiga, keraguan fiktif. Keraguan ini yang hanya menunjukkan tidak adanya pertimbangan tentang kepastian alamiah dari seseorang dalam banyak hal justru berguna untuk mencapai bukti dan alasan-alasan untuk itu. Keraguan seperti inilah, akhirnya membuat seseorang mengambil sikap untuk tidak begitu saja menerima suatu kepastian. Keraguan fiktif ini seringkali disamakan dengan keraguan metodis. Namun, keraguan metodis dalam dirinya sendiri tidak secara niscaya mengacu pada suatu keraguan yang kelihatan. Sebaliknya, keraguan metodis menandakan setiap keraguan yang sengaja dibuat bagi tujuan penelitian kebenaran secara ilmiah, entah ia hanya merupakan suatu keraguan semu atau suatu keraguan yang sungguh-sungguh. Hal yang terakhir ini sepenuhnya dibenarkan jika objek yang dipelajari sungguh-sungguh membimbangkan atau meragukan (Russel, 1948: 924).

Jika ditelusuri dari pernyataan Descartes dalam *Meditations* bahwa “Keraguan berguna untuk menuju kepada kebenaran”, maka akan dapat ditemukan beberapa pengertian dari pernyataan itu. **Pertama**, keraguan yang dimaksud adalah keraguan yang termasuk dalam kategori semu atau fiktif yang sudah dialami seseorang, sudah diselesaikan, dan seseorang tersebut sudah sampai pada kebenaran. Hal ini jelas menunjuk pada keraguan yang sudah ditaklukkan. Sebab, hanya jika sudah ditaklukkanlah, keraguan tersebut akan mengantarkan seseorang pada signifikansi suatu kebenaran. Inilah keraguan yang dimaksud Descartes sebagai keraguan yang berguna. Bukti dari pernyataannya itu adalah fakta bahwa ia meminta para pembaca *Meditations* untuk mengikuti dengan sungguh-sungguh meditasi tersebut dan mengambil pelajaran dari keraguan yang sudah ditaklukkannya. Namun, jika belum ditaklukkan maka keraguan semacam ini merupakan pengertian **kedua** dari pernyataan Descartes di atas. Keraguan yang

belum ditaklukkan adalah keraguan yang bagaikan hutan belantara, belum pernah dialami, dan belum diselesaikan. Jika pun seseorang sengaja masuk ke dalam keraguan semacam ini, akan masih tersisa keraguan, jika dia masuk ke dalamnya, apakah dia akan sampai kepada kebenaran atau tidak? Sehingga jelas dari dua pengertian tersebut, maka pengertian pertama adalah yang lebih dimaksudkan Descartes.

Dari pembagian sederhana terhadap jenis keraguan di atas, akan menjadi lebih mudah jika keraguan dibagi menjadi dua, yakni keraguan metodis dan keraguan non-metodis. Validitas pemilahan ini dapat dilihat dari ungkapan-ungkapan seperti yang dinyatakan F. Budi Hardiman (2004: 39) yang menyatakan bahwa keraguan Descartes itu bersifat metodis. Pernyataan Bagus (1996: 925, 1021) juga senada dengan apa yang dinyatakan Hardiman di atas. Kemudian pembedaan Mayer (1951: 78, 251) yang dibuat terhadap keraguan yang dilakukan oleh Socrates dan dengan keraguan yang dilontarkan oleh kaum Sofis juga patut mendapatkan perhatian. Pembedaan yang dibuat penulis pun dapat dilihat dari sisi perbedaan tujuan dari penjelasan Simon Blackburn (2005: xiv). Lihat juga Pranarka (1987: 96-99) tentang skeptisisme sebagai *methodical doubt* atau *dubium methodicum*, dan skeptisisme sebagai sikap hidup. Kemudian dapat dilihat juga Zaqzuq (1987: 29), yang juga menyebutnya sebagai keraguan metodis.

2.2.1. Keraguan Metodis

Keraguan metodis adalah keraguan yang hanya menjadi metode epistemologis untuk mencapai titik tolak filsafat atau kebenaran (Bagus, 1996: 450). Definisi tersebut sudah menyiratkan pengakuan terhadap realitas kepercayaan (*believe*), pengetahuan, dan kebenaran itu sendiri. Selain itu juga, tersirat bahwa untuk mencapai kebenaran terdapat jalan menuju kebenaran tersebut dan bukan lantas terjebak di dalam lingkaran keraguan itu sendiri (Zaqzuq, 1987: 18). Dalam melihat keraguan metodis, segala yang sudah dilakukan Descartes akan dapat membantu kita untuk merumuskan lebih lanjut seperti apa keraguan metodis itu.

Bagi Descartes, keraguan metodis dilakukan dengan beberapa pra-kondisi. Menurutnya, seseorang harus memiliki kondisi yang baik (Feldman, 1986: 41).

Kondisi tersebut terkait dengan kondisi psikologis dan sosial. Inilah yang menyebabkan mengapa saat Descartes melakukan meditasi, ia berada di Belanda, dengan wilayah yang sepi, kondisi bahan pangan mencukupi, sehingga tidak ada kekhawatiran secara fisik, psikologis, dan sosial dalam melakukan meditasi. Hal ini penting, sebab meditasi semacam ini merupakan suatu hal yang sulit dan berbahaya. Ia (2000a: 104) bahkan menyatakan bahwa meditasi ini cukup dilakukan satu kali dalam seumur hidup .

Kemudian, ia juga mensyaratkan agar orang yang mau bermeditasi bersamanya, haruslah memiliki kesungguhan dalam berpikir (Zaqzuq, 1987: 26-27). Kekuatan pikiran inilah yang lebih diperhatikan oleh Descartes. Dari dasar itulah kemudian ia membagi dua jenis pikiran yang tidak dapat menempuh jalan ini. **Pertama**, orang-orang yang berkeyakinan bahwa mereka memiliki kecerdasan yang membuat mereka tidak dapat mencegah diri untuk memberikan hukum yang acak-acakan, dan tidak memiliki kesabaran sampai mereka dapat mengarahkan semua pikiran mereka secara sistematis. Oleh karena itu, jika mereka mengambil kebebasan untuk meragukan prinsip-prinsip yang mereka terima dan menjauh dari jalan umum, maka mereka tidak akan konsisten dengan jalan lurus yang harus ditempuh, dan sepanjang kehidupan, mereka akan tetap dalam kesesatan. **Kedua**, orang-orang yang dikaruniai akal budi atau kerendahhatian agar mereka tahu bahwa mereka kurang mampu membedakan kebenaran dan kebatilan dibanding orang-orang yang patut menjadi guru mereka. Jadi, mereka lebih baik mengikuti pendapat-pendapat kelompok yang terakhir ketimbang menemukan sendiri apa yang lebih baik (Zaqzuq, 1987: 28).

Sebagaimana sudah disampaikan di atas, keraguan metodis adalah keraguan yang menjadikan penundaan keputusan sebagai awalnya, mengakui keterbatasan indera dan rasio, dan memiliki kejelasan-keterpilahan sebagai kriteria kebenaran. Hal yang membuat jelas dan terpilah itu adalah jelas menunjuk pada apa yang ditunjuk tanpa halangan (Oxford, 2000: 70). Menurut Descartes, ilmu yang riil adalah ilmu yang bisa bertahan dari serangan keraguan (Zaqzuq, 1987: 32), yang tidak menyisakan ruang bagi keraguan. Sebab, pengetahuan hanya bisa berdasarkan sesuatu yang pasti.

Bagi Descartes, kita mesti meragukan dengan alasan apapun (Avrum and Popkins, 1962: 36), sebab segalanya dapat diragukan. Menurutnya (2000a: 108), jika kita tidak dapat apa-apa, maka setidaknya kita yakin bahwa tidak ada yang meyakinkan dan tidak ada yang tidak dapat diragukan.

2.2.2. Keraguan Non-Methodis

Keraguan non-metodis adalah keraguan yang dilakukan demi keraguan itu sendiri. Sebab, penundaan keputusan (*suspension of judgement*) menjadi sikap hidup dari orang yang menggunakan keraguan ini. Bagi mereka, satu-satunya sikap intelektual yang valid adalah yang mengarah pada penundaan keputusan (Mayer, 1951: 274). Keraguan yang moderat dalam jenis ini biasanya dinamakan skeptisisme, dan bentuk ekstremnya dikenal dengan sebutan pyrrhonisme.⁹

Keraguan non-metodis muncul dari pengalaman yang berbeda terhadap hal yang sama (Feldman, 1986: 23). Bagi keraguan non-metodis tidak ada kebenaran absolut. Kebenaran yang ada adalah kebenaran relatif, bersifat mungkin, tidak final, dan tentatif (Mayer, 1951: 266, 269, 281). Keraguan jenis ini juga memiliki kesamaan dengan pengakuan terhadap keterbatasan rasio dan indera, hanya saja mereka sangat ragu terhadap kemampuan rasio. Sebab, sesuatu itu dapat benar di satu waktu, dan salah di waktu yang lain (Mayer, 1951: 271).

Jika dipikirkan lebih lanjut, penundaan keputusan merupakan sebuah sikap yang ingin menunjukkan suatu kenyataan hidup. Para peragu non-metodis seperti ingin mengatakan kepada semua manusia, “Jalani saja kehidupanmu tanpa berpikir apakah kamu punya dasar yang kuat atau tidak. Sebab, tidak ada dasar yang kuat. Semua itu rapuh. Akan tetapi, ini bukan berarti lantas tidak menjalani kehidupan. Jalani saja kehidupan dengan kesadaran bahwa ini merupakan kondisi riil manusia yang tragis.”

⁹ Pengertian pyrrhonisme adalah : ajaran utama. 1. seseorang harus menanggukkan keputusan (*epoche*) tentang hakikat sejati realitas. Sebab, segala sesuatu yang dapat diketahuinya meruapakan pencerapan-pencerapannya dan hal-hal ini bersifat realtif dan tidak konsisten. 2. argumen-argumen dapat diberikan untuk suatu pendapat yang ingin dipertahankan seseorang. 3. seseorang harus menerima fakta bahwa pengetahuannya terbatas dan tidak ditujukan untuk menyelidiki lebih daripada yang dapat diketahui atau dipahami. 4. seseorang harus berjuang keras bagi *ataraxia*, suatu keadaan pikiran dan tubuh yang tenang sekali; suatu sikap acuh tak acuh (*apatheia*) yang berasal dari penerimaan terhadap apa pun yang terjadi. 5. nilai-nilai tertinggi dalam kehidupan adalah ketenangan, kemerdekaan, dan berdiri sendiri. (Bagus, 1996: 919-920).

Sebagaimana terlihat di atas, kepastian kehidupan yang mereka pegang adalah kepastian praktis dan bagi mereka tidak ada kepastian yang utuh (Mayer, 1951: 271). Mereka tidak sampai pada kesimpulan kategoris (Mayer, 1951: 264). Bagi mereka, terdapat pemisahan antara kepercayaan dan pengetahuan. Mereka mengatakan bahwa tidak ada yang dapat membuktikan kepercayaan kita (Mayer, 1951: 271), bahkan tidak ada alasan memadai untuk percaya apapun (Avrum and Popkins, 1962: 84). Akan tetapi, kita mesti percaya pada pengalaman langsung, meskipun tidak tahu hal itu benar atau salah (Russel, 1948: 877). Hal ini juga menunjukkan bahwa kepercayaan itu tidak rasional (Russel, 1948: 879), dan kepercayaan itu tidak dapat didasarkan pada rasio, karena kita tidak pernah tahu apapun. Kemudian, hanya ada kecenderungan alami untuk terlalu cepat percaya pada segala sesuatu. Wajar kemudian mereka mengatakan bahwa mereka tidak dapat mengetahui Prinsip Pertama (*First Principle*) (Mayer, 1951: 266, 285).

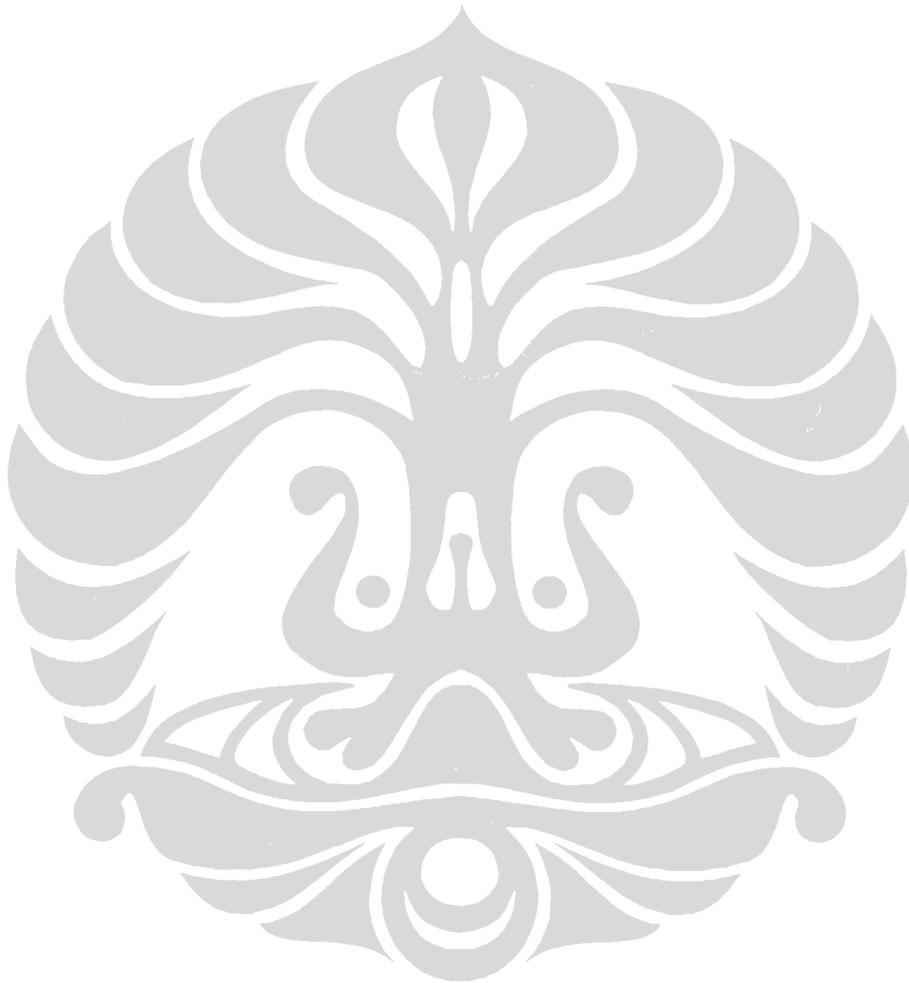
Berikut adalah ringkasan dari dua jenis keraguan.

Tabel 2.2.

	Keraguan Metodis	Keraguan Non-Metodis
Tujuan	Kebenaran absolut, keyakinan, bukan keraguan itu sendiri (<i>proper</i>)	Tunjukkan tragedi manusia, keraguan, untuk keraguan itu sendiri, kebenaran-relatif-tidak final-tentatif-mungkin
Kriteria kebenaran	Jelas-terpilah, bisa menang lawan keraguan	
Letak Keraguan	Awal	Akhir
Kemampuan Rasio dan indera	Terbatas	Terbatas
Kepastian	Metafisis dan praktis	Praktis (tidak ada yang utuh)
	Dapat mengetahui prinsip pertama (gagasan pertama, utama, mudah diketahui)	Tidak dapat mengetahui prinsip pertama
	Ada alasan memadai untuk percaya	Tidak ada alasan memadai untuk percaya papaun (pada praktisnya kita mudah percaya, meski tanpa tahu benar atau salah). Percaya itu tidak atas dasar rasio
	1 kali seumur hidup (dengan persiapan)	Terus saja (tanpa persiapan)
	Fiktif atau sungguhan	Sungguhan

Komparasi antara keraguan metodis dan non-metodis dibuat agar dapat dilihat dengan jelas apa yang menjadi faktor signifikan yang memisahkan keduanya. Faktor signifikan itu terletak pada posisi keraguan itu sendiri. Pada

keraguan metadis, keraguan itu bukan demi dirinya sendiri, tetapi demi kebenaran. Namun, pada keraguan non-metadis, keraguan itu adalah untuk dirinya sendiri.



BAB 3 DESCARTES DAN METODE KERAGUAN

Keraguan Descartes tentu memiliki pandangan-alam yang mendasarinya. Penelusuran tentang hal ini menjadi penting agar bangunan argumentasi Descartes dapat dilihat secara keseluruhan. Barulah kemudian dapat dipahami mengapa ia menggunakan metode keraguan sebagai alat utama dalam membangun filsafatnya. Pandangan inilah yang sesungguhnya kemudian dikritik langsung oleh al-Attas, baik dalam *Prolegomena* dan *Islam and Secularism*.¹

3.1. Riwayat Hidup Singkat René Descartes

Pada abad XVII, perkembangan *Renaissance* telah melahirkan satu tokoh penting yang kemudian disebut sebagai Bapak filsafat modern. Ia adalah René Descartes (1596-1650). Descartes mengungkapkan pandangan tentang keraguan dan kegunaannya dalam mencapai kebenaran. Secara khusus, prinsip-prinsip metode keraguan diuraikan terlebih dahulu dalam karya *Discourse on Method*, sedangkan bagaimana hal itu diterapkan, diuraikan dalam karya *Meditations on First Philosophy*.

Descartes lahir 31 Maret 1596 di La-Haye-Touraine. Ayahnya adalah anggota Parlemen Bretagne, yang berasal dari kalangan ningrat golongan bawah. Pada tahun 1597, saat ia berumur satu tahun, ibunya meninggal. Kehilangan ibunya ini ternyata sangat membekas pada sifatnya yang selalu khawatir di kemudian hari. Ia mengenyam pendidikan pertamanya di College des Jesuites de la Fleche pada tahun 1604-1612. Descartes menyukai guru-gurunya, meskipun kemudian kecewa karena sistem pengajaran di sana dan merasa prihatin melihat keadaan ilmu pengetahuan saat itu. Tema kewaspadaan, ketakutan ditipu, keragu-

¹ Ia menyatakan bahwa Descartes telah mencoba menetapkan Tuhan dengan argumentasi *cogitonya* yang terkenal. Namun, kegagalannya membuktikan eksistensi Tuhan menyebabkan masalahnya menjadi akut (Al-Attas, 1981: 13). Revolusi ilmiah yang dilakukan Descartes, dikatakan al-Attas, telah membuka pintu keragu-raguan dan skeptisisme. Kondisi demikian, menurut al-Attas (1981: 28) disebabkan oleh sekularisasi, yang merupakan akibat penyalahterapan filsafat Yunani di dalam teologi dan metafisika Barat. Al-Attas (1981: 195-196) sebenarnya lebih dalam melihat bahwa bukan hanya Descartes yang membuat banyak kebingungan dan skeptisisme, melainkan termasuk juga pengetahuan Barat, yang hanya berupa tafsiran melalui prisma pandangan-alam yang dimilikinya. Keragu-raguan (*syakk*), terkaan dan dugaan (*zhann*), perbantahan dan pertengkaraan (*mira'*, *jadala*), kecondongan pikiran dan jiwa ke arah keinginan alami (*hawa*), umumnya semua dipandang tercela — lebih-lebih lagi kalau diterapkan dan berkedok sebagai pengetahuan (Al-Attas, 1981: 228).

raguan, dan pencarian keyakinan, merupakan pokok bahasan yang selalu dibicarakan dalam filsafat Descartes.

Descartes pernah mengikuti latihan kemiliteran di Belanda dan menjadi anggota pasukan Duc de Baviere. Saat itu, ia mulai mengembara di beberapa negara Eropa serta memanfaatkan pengembaraannya untuk belajar dari Kitab Besar alam raya dan berusaha berperan sebagai penonton, bukan sebagai aktor dalam semua komedi kehidupan. Ia kemudian berkenalan ke Moravia, Silesia, Bradebourg, Belanda, Swis, Tyrolia, dan Italia. Perjalanan ini dilakukan karena dia menilai bahwa mungkin kehidupan praktis, yang menguji semua gagasan, telah mengajarkan manusia tentang kebenaran yang tidak ditemukan oleh spekulasi cendekiawan (Hoffding, 1955: 213).

Descartes merupakan seorang yang rutin berkorespondensi dengan ilmuwan-ilmuwan semasanya. Saat tinggal di Perancis, ia berhubungan dengan Kardinal Berulle yang memintanya untuk mengadakan reformasi dalam bidang filsafat. Saat di Belanda pun demikian — saat ia sedang mencari ketenangan dalam bekerja —, ia berkorespondensi dengan ilmuwan lain. Bahkan ia selalu mengikuti perkembangan keilmuan di masanya. Ia mengetahui bahwa Galileo telah menerbitkan karyanya tentang sistem dunia Ptolomian dan Copernican, lalu ia mendengar pula bahwa karena itu pula Galileo dijatuhi hukuman oleh gereja (Descartes, 1995: 83-84).

Descartes adalah seorang yang hidup di tengah kondisi yang cepat berubah. Banyak hal yang dianggap benar oleh orang-orang telah ditantang. Saat ia di Perancis dan Belanda telah terjadi pertengkaran keagamaan antara Katolik dan Protestan tentang apa yang benar dalam agama. Penemuan benua baru pun menjadi sebuah informasi baru yang membuka mata banyak orang. Pada masa itu banyak orang yang mulai melirik hal-hal diangkat oleh para humanis. Kajian-kajian peradaban Yunani lewat peradaban Islam menjadi sebuah cahaya baru, sehingga, banyak orang mulai ingin memiliki yang baru tersebut dan membuang yang lama (tradisional) (Avrum and Popkins, 1962: 35; Descartes, 1995: pengantar). Kondisi ini pun meresap sampai kepada otoritas kegerejaan. Di dalamnya terungkap pula pengaruh yang timbul dari kajian-kajian peradaban

Yunani dan penemuan sains. Kondisi seperti ini akhirnya menyerang setiap kepercayaan yang telah diterima oleh generasi sebelumnya.

Dalam kondisi pertentangan ini, Descartes akhirnya memilih untuk tinggal di Belanda. Hal ini dilakukan bukan karena ia ingin beristirahat atau karena dia dapat berfilsafat lebih baik di iklim yang lebih dingin. Akan tetapi karena, di Belanda, dia mungkin akan mendapatkan atmosfer yang lebih bebas (Hoffding, 1955: 216).

Dalam kondisi demikian, Descartes merupakan seorang yang menantang kembali sikap keraguan yang muncul pada masanya. Untuk menghadapi mereka, ia pun mengambil inisiatif untuk berbuat sesuatu terhadap tantangan tersebut yang nampaknya semakin tak terbendung (Avrum and Popkins, 1962: 36).

Descartes menyampaikan pandangannya tentang hal ini, karena telah banyak keraguan terhadap kebenaran-kebenaran yang ditetapkan dalam Kristen. Untuk itu kemudian ia melakukan penelusuran terhadap apa yang selama ini dipegangnya. Menurutnya, keraguan memiliki kegunaan yang tidak banyak dilihat oleh orang. Baginya, sesuatu itu benar jika tidak dapat diragukan. Keraguan dalam diri Descartes itu kemudian, secara umum, dibangkitkan dengan argumentasi penipuan yang dapat terjadi pada indera terhadap kesan-kesan inderawi, rasio terhadap kondisi tidur, dan rasio terhadap iblis penipu (Descartes, 1995: 13, 127). Dari penelusuran yang dilakukan, ia menemukan bahwa semua kebenaran yang ditetapkan dalam Kristen merupakan kebenaran yang tidak bertentangan dengan apa yang telah ditemukannya. Itulah mengapa karya *Meditations* disampaikan kepada gerejawan agar mendapat pengesahan dan lalu dipublikasikan. Hal ini dilakukan karena ia merasa apa yang telah ditemukannya merupakan jawaban yang dibutuhkan oleh banyak orang pada masa itu (Descartes, 2000a: 101-102).

Karya monumental Descartes adalah *Meditations* yang kemudian diberikan kepada beberapa pemikir pada waktu itu, yakni Antoine Arnauld, Gassendi dan Hobbes – yang ditindaklanjuti dengan keberatan-keberatan yang mereka berikan. Pada kenyataannya pandangan Descartes ini telah memunculkan banyak keberatan, khususnya dari pihak Jesuit dan Protestan Ortodoks (Hoffding, 1955: 217).

Descartes meninggal di Swedia pada tahun 1650, setelah dia pergi mengajar filsafat pada salah seorang pengagumnya, Ratu Christina. Sebelum kematiannya, teori Descartes telah menghasilkan badai kontroversi sepanjang abad. Pandangannya pun menjadi diskusi filosofis untuk tiga ratus tahun berikutnya (Avrum and Popkins, 1962: 36).

3.2 Pandangan-Alam Descartes

Skeptisisme Descartes, yang kadang-kadang disebut skeptisisme provisional atau metodologis, terdiri dari keraguan akan segala sesuatu sampai tercapat sesuatu yang tidak dapat diragukan. Skeptisisme Descartes didasarkan pada dua pertanyaan mendasar:

1. Apakah saya sesungguhnya mengetahui secara jelas dan terpilah-pilah yang demikian mutlak pasti sehingga melampaui keraguan apa pun?
2. Apakah pengetahuan lebih lanjut mungkin diasalkan dari kepastian ini?

Descartes sesungguhnya tidak pernah skeptis tentang adanya prosedur tertentu untuk memperoleh pengetahuan deduktif komplit yang didasarkan pada kebenaran yang tidak mungkin diragukan lagi. Descartes yakin akan kemungkinan untuk tampil di atas keraguan skeptis dan menemukan pengetahuan absolut, pasti, niscaya, dan jelas sendiri, yang berfungsi sebagai dasar semua pengetahuan lainnya dan pengetahuan tentang semua realitas.

Demi argumen itu, Descartes meragukan adanya segala sesuatu. Dengan demikian, dengan skeptisisme provisional dan metodis, seseorang dapat memahami secara jelas dan terpilah suatu kebenaran yang tidak dapat diragukan. Menurut Descartes, semua ide yang benar harus diketahui secara jelas dan terpilah, dan demikian ide-ide yang diketahui adalah benar (Bagus, 1996: 1021-1022).

Pembahasan pada bagian ini akan dimulai dengan penguraian pandangan-alam Descartes. Setelah itu baru dielaborasi tentang perjalanan keraguan Descartes yang akhirnya sampai pada kebenaran tentang *cogito*. Penulis memfokuskan pada satu pencapaian keraguan tersebut, sebab titik ini merupakan

titik utama yang sering digunakan untuk membuktikan kebenaran akan keraguan metodis.

3.2.1 Sumber-Sumber Pengetahuan

Pembahasan tentang manusia memiliki posisi penting dalam pandangan-alam Descartes, sebab dari konsep inilah kemudian persoalan kebenaran dan kesalahan menjadi jelas. Menurut Descartes (2000a: 122-123), manusia adalah tempat kesalahan, dan bukan Tuhan. Ia diciptakan dalam citra Tuhan atau *imago dei* (Descartes, 2000a: 121). Ia adalah sesuatu yang memiliki dua substansi yakni, jiwa dan tubuh (Descartes, 2000a: 108-109). Jiwa merupakan atributnya yang paling mudah diketahui dengan spesifikasi berpikir, yang sering dirujuknya dengan istilah *cogito* (Descartes, 2000a: 109, 232). Jiwa adalah sesuatu yang *immortal*, yang tidak rusak bahkan ketika mati. Jiwa inilah yang memiliki intuisi terhadap kejelasan dan keterpilahan. Lalu berbeda dengan jiwa, tubuh dikenal dengan sebutan ekstensa atau keluasan. Bagi Descartes (2000a: 242), di tubuhlah terdapat indera yang seringkali menipu. Meskipun, tubuh sangat berfungsi dalam mengenali yang berbahaya atau baik untuk kesehatan atau hidup kita (Descartes, 2000a: 140, 251). Selain itu, ada beberapa kebenaran dari informasi indera (Descartes, 2000a: 136). Gagasan memang muncul dari Tuhan, tetapi tidak langsung, melainkan lewat sarana lain dan itu adalah indera.

Sudah terlihat jelas bagaimana Descartes lebih mementingkan jiwa daripada tubuh. Hal ini akan langsung menghubungkan kita dengan konsepnya tentang pengetahuan (Descartes bagian I, II, IV, VI). Dalam persoalan pemikiran, Descartes (2000a: 106, 114) membagi **tiga jenis pemikiran** yakni:

- 1) Bawaan (*innate*). Pemikiran yang langsung diperoleh manusia lewat intuisi. Pemikiran bawaan menempati tempat yang lebih tinggi karena menyentuh pada pengetahuan tentang substansi. Pengetahuan tentang substansi merupakan pengetahuan yang memiliki nilai kepastian metafisis, bukan hanya kepastian praktis atau moral (Descartes 2000a: 271-272; Feldman, 1986: 37). Untuk mencapai kepastian tersebut yang harus dilakukan seseorang adalah mencari bukti bagus yang dicapainya dengan pemurnian epistemik dengan keraguan (Feldman, 1986: 23, 39). Hal ini seperti membuang seluruh “apel” gagasan yang kita

pegang, lalu menguji kondisi “apel” tersebut (Feldman, 1986: 40, 55). Substansi yang dimaksud adalah tentang Tuhan, pikiran, dan materi.

- 2) Dibentuk lingkungan (*adventitious*). Pemikiran yang muncul karena penggabungan gagasan-gagasan yang memiliki korespondensi dengan realitas.
- 3) Khayalan (*fictitious*). Pemikiran yang hanya muncul dalam pikiran tanpa memiliki hubungan korespondensi dengan realitas.

Hal di atas sesungguhnya senada dengan apa yang disampaikan dalam *Rules of Direction for the Mind*. Ia (2000c: 7) menyatakan bahwa metode itu adalah suatu hal yang diperlukan dalam investigasi kebenaran. Ia mengingatkan agar kita memberikan perhatian kepada semua yang dapat membantu kita dalam penelusuran. **Pertama**, kita harus mereduksi sesuatu yang kita telusuri menjadi sesuatu yang sederhana. Descartes sering menekankan untuk menyederhanakan ke dalam bagian-bagian kecil. **Kedua**, ia menyampaikan untuk berhenti beberapa saat pada bagian terkecil tersebut agar kita dapat bersikap intuitif terhadap bagian terkecil tersebut, yang nanti akan memudahkan penelusuran yang kita lakukan. **Ketiga**, dalam perjalanan dari bagian terkecil ke bagian yang lebih luas, jika bagian tersebut tidak bisa diintuisikan, maka kita harus berhenti dan abstain (Descartes, 2000c: 16-17).

Dalam pembahasan tentang sumber pengetahuan yang disampaikan oleh Descartes, istilah rasionalisme menjadi sebuah penjelas terhadap posisi epistemologinya. Rasionalisme berasal dari kata *ratio*. Aliran pemikiran ini berprinsip pada peranan utama akal dalam memberikan penjelasan. Secara umum, rasionalisme adalah pendekatan filosofis yang menekankan akal budi (rasio) sebagai sumber pengetahuan utama, mendahului atau unggul atas, dan bebas (terlepas) dari pengamatan inderawi (Bagus, 1996: 939). Dengan kata lain, rasio dijadikan sebagai validasi terhadap seluruh opini dan kesan-kesan inderawi. Terdapat dua sumber pengetahuan yang dinyatakan Descartes, yakni:

- a) Intuisi. Intuisi disebutnya sebagai persepsi langsung (*immediate perception*). Dengan intuisi kita dapat memperoleh prinsip pertama. Prinsip pertama ini bukanlah sesuatu yang terberi (*given*), tetapi

kebenaran umum yang diperoleh dari kasus partikular. Prinsip tersebut telah ada bahkan sebelum dirumuskan dalam proposisi umum. (Hoffding, 1955: 220).

- b) Deduksi. Deduksi adalah penalaran yang berpijak pada premis-premis intuitif. Lalu menghubungkan rantai premis sehingga membentuk pergerakan pemikiran yang berkelanjutan. Jadi pengetahuan pertama sederhana itu menjadi meluas (Hoffding, 1955: 218-219). Deduksi itu dikondisikan oleh intuisi empiris sederhana. Sumber pengetahuan ini merupakan suatu kelanjutan dari intuisi, yang artinya “melihat” bahwa satu pernyataan adalah akibat dari pernyataan yang lain (Descartes, 2000c: 78-79).

Kedua sumber pengetahuan itulah yang ditegaskan sebagai sumber kepastian. (Cottingham, 1966: 143-144). Contoh dari intuisi sebagai sumber pengetahuan dapat dilihat dari pernyataan *cogito ergo sum* (saya berpikir, maka saya ada). Descartes menyatakan bahwa pernyataan “saya berpikir maka saya ada” itu seharusnya dipahami bukan sebagai inferensi, tetapi dengan cara intuisi. Sebab, pengetahuan tersebut sudah tersirat dari penyebutan “saya”. Hanya saja yang membuat persoalan ini muncul karena penggunaan kata *ergo* (Hoffding, 1955: 218-219). Intuisi bukan kepercayaan atau kesaksian indera yang berubah-ubah atau penilaian imajinasi yang menyesatkan atau pengarah yang buruk, melainkan pembentukan suatu pikiran sehat dan cermat (Descartes, 2000c: 78).

Dengan posisinya sebagai rasionalis, Descartes lebih mendasarkan diri pada verifikasi rasio terhadap segala hal. Selaras dengan itu, perlakuannya terhadap indera begitu skeptis karena penekanan akan penipuan yang dilakukan indera. (Hoffding, 1955: 220). Dalam uraiannya tentang indera, ia mengatakan bahwa sensasi terletak pada tubuh (Hoffding, 1955: 238). Kemudian sensasi kita pasti disebabkan oleh sesuatu selain dari kesadaran kita. Baginya, nilai penting persepsi inderawi bersifat praktis, yakni untuk mengajarkan kita tentang apa yang berguna dan berbahaya bagi kita (Hoffding, 1955: 227).

Ia juga menyebutkan adanya dua jenis memori pada diri manusia, yakni:

- 1) Imajinasi (*imaginatio*). Hal material yang tergantung pada setelah-akibat atau jejak yang mendahului kesenangan otak. imajinasi yang menggunakan citra inderawi. imajinasi itu seperti persepsi dan pengingatan material akan jiwa, hanya saja milik jiwa sejauh bersatu dengan tubuh.
- 2) Pemikiran (*intellectio*). Perihal mental, yang tergantung pada jejak permanen dalam kesadaran itu sendiri. dan, bahwa hanya pemikiran saja jiwa itu aktif. Jiwa dalam kemurniannya dapat dipikirkan tanpa imajinasi atau persepsi. (Hoffding, 1955: 238)

3.2.2 Tentang Tuhan dan Pengetahuan

Tuhan dalam konsepsi Descartes bukan Tuhan, dalam pengertian religius. Gagasannya tentang Tuhan adalah gagasan tentang kesatuan eksistensi yang berkelanjutan, meliputi-semua (Hoffding, 1955: 222). Descartes menolak bahwa eksistensi Tuhan dapat dibuktikan dari dunia sebagaimana diberikan dalam pengalaman. Sebab, rantai kausalitas dapat merentang hingga tidak terbatas. Konsep kausalitas itu sesungguhnya hanya dapat digunakan secara analogis terhadap Tuhan. Sebab, kausalitas akan menemui kebuntuan penjelasan dengan kenyataan bahwa Tuhan tidak dapat disebut “*self-caused*” (Hoffding, 2005: 225). Sebab, hal tersebut akan menyiratkan bahwa ada di dalam diri Tuhan sesuatu yang tidak sempurna karena ia disebabkan dan tergantung pada sisi lain dari Tuhan.

Descartes menemukan gagasan tentang Tuhan saat ia menemukan gagasan tentang ketidaksempurnaan. Gagasan ini juga menyiratkan eksistensi gagasan kesempurnaan. Jika dilihat dari asalnya, kemunculan gagasan ini bisa berada di luar diri atau di dalam diri. Saat ditelusuri, Descartes menemukan bahwa diri manusia penuh dengan ketidaksempurnaan, maka tidak mungkin menjadi sumber gagasan tentang kesempurnaan. Kemudian, di luar diri atau alam pun penuh dengan ketidaksempurnaan, dan itu juga berarti bahwa alam tidak mungkin menjadi sumber gagasan kesempurnaan. Dengan menggunakan prinsip bahwa kejelasan dan keterpilahan objek di dalam pikiran menandakan keberadaan objek gagasan tersebut di dalam realitas. Oleh sebab itulah eksistensi Tuhan dikukuhkan sebagai sesuatu yang sempurna (Descartes, 2000a: 120; Hoffding, 1955: 223).

Descartes juga mengatakan bahwa Tuhan adalah pemberi gagasan tentang kesempurnaan dan ketakterhinggaan (Descartes, 2000a: 119, 121).

Kemudian gagasan kesempurnaan ini terhubung lagi dengan gagasan terhingga terhingga (*finite*) dan tak terhingga (*infinite*) (Descartes, 2000a: 118-119). Dengan demikian dibuatlah pengelompokan seluruh entitas yang ada menjadi dua jenis, yakni *terhingga* dan *tidak terhingga*. Tuhan masuk ke dalam kategori tak terhingga dan selainnya masuk ke dalam kategori terhingga. Pada kategori tidak sempurna, kemudian dibagi lagi menjadi dua jenis, yakni *res cogitans* dan *res extensa*. *Res cogitans* merujuk kepada jiwa dan *res extensa* merujuk kepada tubuh atau jasad, termasuk jasad manusia.

Ada beberapa catatan dari Descartes saat berbicara tentang substansi. Dua jenis substansi tersebut – terhingga dan tak terhingga – sesungguhnya tidak memiliki makna yang sama. Hal ini karena sifat ketergantungan yang terhingga kepada yang tak terhingga. Dengan pendekatan ini pula Descartes menolak teori atom, yang sudah mengandaikan eksistensi sebuah entitas yang tidak tergantung pada Tuhan. Substansi itu memiliki sifat. Namun Hobbes dan Gassendi berkeberatan terhadap Descartes bahwa kita tidak memiliki pengenalan positif terhadap substansi yang membawa sifat. Hal itu karena kita hanya mengetahui sifat. Descartes mengakui bahwa kita tidak secara langsung menerima substansi, tetapi kita menyimpulkannya dari sifat-sifat (Hoffding, 1955: 225).

Konsep Tuhan menjadi sedemikian penting sebab dalam bangunan kejelasan status Tuhanlah yang membuat Descartes dapat keluar dari keraguan yang dialaminya, karena pengetahuan ini menjadi dasar bagi pengetahuan yang lain (Descartes, 2000a: 234; Feldman, 1986: 79). Tanpa kejelasan tersebut, khususnya tentang apakah Tuhan itu penipu atau tidak, maka tidak ada keyakinan yang dapat diraih (Descartes, 2000a: 114). Pengetahuan tentang Tuhan, menurut Descartes (2000a: 117, 130), adalah gagasan pertama dan utama (*chief ideas*) yang mudah diketahui. Bagaimanapun jelas dan terpilah tentang sesuatu jika kita tidak tahu apakah semuanya itu nyata dan benar di dalam diri kita yang datang dari sesuatu yang sempurna dan tak terhingga, kita dapat akan memiliki alasan yang meyakinkan kita bahwa jelas dan terpilahnya sesuatu itu bernilai benar (Descartes, 2000a: 63).

Dalam konsepsinya, Tuhan adalah sumber kebenaran atau wujud (*being*) sempurna yang tidak menipu. Karena inilah Ia disebut Baik (*the Good*) (Descartes, 2000a: 131, 106, 121-122, 236). Dia bukan penipu, sebab penipuan adalah tanda kekurangan (Descartes, 2000a: 122; Feldman, 1986: 128). Ia tidak menipu kita dengan gagasan yang jelas dan terpilah yang dilihat rasio kita, sehingga tidak apa-apa jika kita mendasarkan diri kepada-Nya yang bukan seorang penipu. Sebab, prinsip jangan meletakkan pada yang menipu (Descartes, 2000a: 105) merupakan pelajaran penting dari tipuan yang dialami indera dan rasio. Meskipun pengalaman penipuan sering dialami oleh indera, itu bukan berarti bahwa Tuhan itu tidak baik. Menurut Descartes (2000a: 125), esensi kebaikan-Nya terletak pada pemberian rasio kepada manusia.

Ia adalah eksistensi niscaya (*necessary existence*) yang kreatif, Maha Tahu (*omniscience*), Maha Kuasa (*omnipotent*), dan Maha Kasih (*omnibenevolence*). Descartes (2000a: 234-237) juga menyebutkan bahwa Tuhan adalah pencipta, yang tidak dapat dilihat atau disentuh. Ia memiliki sifat, dan tindakan-Nya tidak selalu dapat dipahami (2000a: 122). Lalu, hal yang juga sering ditekankannya adalah bahwa Tuhan bukan sumber kesalahan yang kita lakukan. Sebab, kesalahan kita muncul karena kita sendiri. Semua gambaran Tuhan yang demikianlah yang merupakan gambaran Tuhan sejati (*true God*) (2000a: 131).

Konsepsi Descartes tentang Tuhan, sesungguhnya bukan hanya berdasarkan pada pemikirannya. Pandangan gereja pun turut masuk ke dalam pemikirannya. Menurutnya, manusia seharusnya percaya kepada semua yang diwahyukan. Hal ini karena wahyu merupakan sesuatu yang melampaui kekuatan penerimaan pikiran. Hal ini termasuk tentang trinitas dan inkarnasi Yesus. Tidak heran jika diakhir karya *Principles*, Descartes (2000b: 272) menyatakan akan menyerahkan semua pendapatnya dalam sinaran penilaian otoritas gereja — yang merupakan otoritas ilahiah.

3.2.3 Tentang Objek Pengetahuan

Pembahasan tentang objek pengetahuan akan menjadi jelas jika diingat kembali posisi Descartes sebagai rasionalis. Menurut Descartes (2000a: 115), manusia memiliki reaksi spontan untuk percaya antara gagasan dan objeknya.

Alam merujuk pada substansi yang terhingga (*finite substance*) yang asalnya bukan pada ketiadaan, tetapi pada Tuhan (Descartes, 2000a: 116). Ada dua substansi terhingga yaitu entitas yang berpikir (*thinking thing*) dan materi. Keduanya ini tidak sempurna seluruhnya dan tidak pula dapat beranjak menuju keilahian (Descartes, 2000a: 119). Bahkan semakin dikuatkan oleh kenyataan bahwa kita ragu. Padahal jika kita adalah pengarang diri sendiri, kita tidak akan ragu pada diri sendiri (Descartes, 2000a: 120). Materi merupakan sesuatu yang ada dalam probabilitas (Descartes, 2000a: 133). Pandangan inilah yang membuat Descartes (2000a: 135) meletakkan dunia di luar pikiran sebagai sesuatu yang lebih rendah derajat kepastiannya, bahkan dapat dikatakan masih bisa diragukan.

Konsep materinya menekankan pada kesederhanaan dan kejelasan. sebab hanya dengan demikianlah kebenaran umum dapat diambil dari suatu kenyataan khusus (Hoffding, 1955: 230). Dia percaya bahwa mungkin untuk memiliki pengetahuan utuh tentang sifat materi. Hal ini dapat diperoleh dengan penentuan keluasan, pembagian, dan pergerakan. Meskipun kebenaran tentang hal ini tidak dapat dijamin. Alam ini dipandang seperti mesin yang menyiratkan prinsip pergerakan (Hoffding, 1955: 230-231).

Jiwa sebagai substansi sesungguhnya dipandang oleh Descartes sebagai sesuatu yang material. Hal ini dapat dilihat seperti saat jiwa mendorong dan didorong. Bagi Descartes lebih mudah menerima jiwa sebagai materi daripada memahami bagaimana, tanpa menjadi materi, jiwa mampu menggerakkan materi. Jika ia memahami jiwa sebagai makhluk yang secara keseluruhan berbeda dari tubuh, hal ini karena kesadaran dan keluasan merupakan sifat yang berbeda secara radikal. Oleh karena itu dia hanya dapat mengandaikan mereka untuk dimiliki pada makhluk yang berbeda (Hoffding, 1955: 235-236). Menurutnya, mustahil untuk berpikir tentang perbedaan dan kesatuan antara jiwa dan tubuh pada waktu bersamaan. Tidak ada penyimpulan dan perbandingan yang dapat mengajarkan kita bagaimana kesadaran mampu menggerakkan tubuh. Dalam hal ini dia tersesat disebabkan karakterisasi tajam tentang perbedaan antara fenomena mental dan jasmaniah (Hoffding, 1955: 237).

3.2.4 Tentang Pengetahuan

Dalam penataan pikiran untuk mencapai kebenaran, Descartes telah memberikan beberapa keterangan. Dalam *Discourse*, Descartes menyebutkan minimal empat hal untuk sampai pada kebenaran. **Pertama**, sesuatu tidak disebut sebagai ‘kebenaran’ kecuali dapat diterima akal dan tidak mengandung keraguan sedikitpun. Hal ini seperti prinsip, yang disebut Descartes, yang memiliki dua kondisi yakni, kebenaran mereka tidak dapat diragukan dan dia menjadi tempat bergantung kebenaran yang lain. Sebab, jika sesuatu mengandung keraguan, maka sesuatu tersebut salah (Descartes, 1995: 231). Keterangan **kedua**, mulailah dengan ‘kebenaran’ (aksioma/proposisi/premis) yang paling sederhana, lalu melangkah pada aksioma yang kompleks. **Ketiga**, jangan pernah menerima ‘kebenaran’, kecuali setelah melalui eksperimen dan observasi. **Keempat**, terbuka terhadap segala pendapat, teori, dan pemikiran; tidak terjebak hanya pada satu teori atau pemikiran (fanatik); tidak membuang atau mengindahkan pendapat atau teori orang lain, sebelum kemudian melakukan pengujian, pembagian, dan pemilahan. Dengan kata lain, semua prinsip di atas menekankan bahwa jangan pernah menilai terhadap sesuatu yang tidak jelas, bahkan dalam bentuk dugaan sekalipun kita harus abstain (Descartes, 2000c: 105, 107, 126).

Dalam melihat pengetahuan, Descartes tentu tidak melihatnya dalam derajat yang sama. Terdapat gagasan utama dan pertama seperti gagasan tentang Tuhan, yang kemudian memberikan gagasan tentang keterhinggaan dan kataketerhinggaan, kesempurnaan dan ketidaksempurnaan (Descartes, 2000a: 119, 121). Gagasan tentang Tuhan jugalah yang menjadi dasar bagi semua gagasan yang lain (Descartes, 2000a: 234; Feldman, 1986: 79).

Selain berbicara tentang kebenaran, Descartes juga berbicara tentang kesalahan. Menurutnya, Tuhan bukan sumber kesalahan kita. Kesalahan itu muncul karena penyalahgunaan fakultas kehendak yang kita miliki. Seandainya kita menggunakannya dengan bimbingan pikiran, maka kita tidak mungkin salah. Kesalahan kita muncul karena prasangka masa kecil; prasangka masa kecil yang tidak bisa dilupakan; kelelahan yang tidak berdasar pada indera; tentang pilihan kata yang tidak akurat (Descartes, 2000b: 251-252). Kondisi-kondisi seperti itulah yang membuat keputusan dibuat bukan berdasarkan kejelasan dan keterpilahan,

melainkan karena prasangka-prasangka tersebut. Penggunaan pikiran dan kehendak secara tepat penilaian sejati ini merupakan tujuan dari semua pembelajaran. Selain itu, kondisi ini akan menghasilkan kebijaksanaan dalam jenis yang tertinggi (Descartes, 2000b: 225, 228-229).

Sesungguhnya tidak terdapat pemilahan yang jelas antara pengetahuan, kebenaran, kepastian, oleh Descartes. Sebab, pengetahuan dan kebenaran itu merupakan sesuatu yang sudah memiliki nilai kepastian. Artinya, sesuatu tidak dapat diragukan (Cottingham, 1996: 143-144). Kepastian² juga berkenaan dengan kebenaran-kebenaran primer (Pranarka, 1987: 72). Jadi, prinsip bahwa setiap yang diterima secara jelas dan terpilah itu adalah benar (Descartes, 2000a: 113).

Cottingham (1996: 154-155) menambahkan pembagian Descartes dalam melihat sesuatu yang berhubungan dengan rasio dan pengetahuan. Terdapat dua konsep dasar dalam epistemologi Descartes yang berhubungan dengan penaksiran kepercayaan, yakni:

- 1) **Konsep kepastian.** Konsep ini adalah standar kepastian tertinggi.
- 2) **Konsep percaya-beralasan** (*reasonable belief*). Konsep ini memiliki derajat justifikasi yang lebih rendah yang digambarkan Descartes sebagai kepercayaan yang “sangat mungkin” atau “sangat beralasan”.

Pembagian demikian memiliki beberapa alasan. **Pertama**, semua kepercayaan yang dituntut untuk pasti baginya dan juga sangat beralasan seperti kepercayaan tentang pemikiran dan eksistensinya. Tetapi beberapa kepercayaannya yang sangat beralasan, seperti bukti inderawi tentang dunia eksternal, tidaklah pasti baginya. **Kedua**, derajat penilaian epistemik tersebut ditentukan oleh bukti untuk kepercayaan tersebut. Bukti inderawi terhadap kepercayaannya akan dunia eksternal dalam *Meditations I* membuat kepercayaan tersebut sangat beralasan tetapi tidak pasti. Kemudian bukti Descartes untuk kepercayaan akan eksistensinya pada *Meditations II* membuat kepercayaan tersebut sangat beralasan dan pasti. **Ketiga**, perbedaan antara yang hanya sangat beralasan dengan yang pasti adalah Descartes memiliki alasan untuk ragu. Sebab,

² Kepastian (*certitudo*) metafisis, metafisis, physica, moralis.

bahkan alasan kecil untuk ragu itu membuat sebuah kepercayaan tidak menjadi kepastian.

Kebenaran abadi itu tergantung pada kehendak mutlak Tuhan. Tidak ada sifat psikologis yang dapat dilekatkan pada Tuhan. Keraguan kita justru menunjukkan ketidaksempurnaan kita, dan konsep ini mengandaikan konsep kesempurnaan. Keterbatasan ini bukan sesuatu yang buruk, karena negasi inilah yang membuat dunia menjadi lebih sempurna dari kemungkinan yang lain. Gagasan tentang Tuhan yang sempurna itu menjadi ukuran bagi saya untuk mengukur dan membetulkan pengetahuan saya yang kurang sempurna. (Hoffding, 1955: 222, 226).

3.2.5 Perjalanan Metode Keraguan Descartes

Dalam *Meditations*, Descartes mengungkapkan bahwa ia memulai meditasinya yang pertama dengan keraguan. Ia mengatakan bahwa ia telah sedemikian yakin akan keharusan untuk membuang dari dirinya semua pendapat yang telah ia adopsi dan hendak membangun sebuah bangunan dari fondasi yang kokoh dan tetap dalam pengetahuannya. Ia juga secara bebas membuang semua pendapat-pendapatnya sebelumnya. Meskipun, ia (2000a: 108) sadar bahwa mungkin hal paling akhir dari yang dilakukan ini adalah setidaknya ia dapat yakin bahwa segala sesuatu tidak meyakinkan.

Descartes kemudian meragukan tentang keberadaan sensasi inderawinya dengan menghadapi pada fakta penipuan yang terjadi terhadap panca inderanya. Hal ini dapat dilihat bagaimana sendok yang diletakkan di dalam gelas berisi air akan nampak bengkok. Namun, hal ini jelas tidak ada pada kenyataannya karena sendok tersebut tidak bengkok. Fakta lain yang dihadirkan adalah tentang matahari yang hanya nampak seukuran kepalan tangan. Walaupun pada kenyataannya, ukuran matahari itu berkali-kali lipat dari ukuran bumi. Maka dalam hal ini mata telah menipu, dan bagi Descartes kemungkinan yang sama juga berlaku bagi indera yang lain.

Descartes kemudian mengajukan fakta tentang mimpi. Bagaimana cara untuk sungguh-sungguh membedakan antara saat bermimpi dan saat bangun. Kondisi penipuan yang terjadi antara bangun dan mimpi ini menunjukkan bahwa rasio manusia seringkali ditipu. Descartes hanya menunjukkan perbedaan antara

bangun dan mimpi adalah kemampuan rasio untuk menjalin kelogisan dari apa yang dialami. Saat manusia bermimpi setidaknya objek-objek yang muncul dalam mimpi adalah representasi berwarna yang tidak dapat dibentuk kecuali dalam keserupaan dengan realitas, sehingga semua objek umum tersebut tidak sekadar imajiner, tetapi sungguh ada, minimal muncul dalam kesadaran (Descartes, 2000a: 105).

Dalam kondisi bermimpi ia menemukan bahwa aritmetika, geometri, dan ilmu pengetahuan yang berada di dalam klasifikasi yang sama merupakan sesuatu yang tetap benar meskipun saya berada di dalam kondisi bermimpi atau tidak. Namun, hal ini pun kemudian diragukannya lagi dengan mengatakan bahwa masih ada kemungkinan kesalahan dalam aritmatika sekalipun. Manusia masih mungkin ditipu oleh sesuatu yang membuatnya tidak dapat menerima untuk berpikir sebaliknya tentang sesuatu. Misalnya $2 + 2 = 4$. Sebenarnya tidak ada keharusan kita untuk menerima $2 + 2 = 4$, melainkan hal itu hanya terasa harus. Descartes mengajukan keraguannya dengan mengangkat hipotesa tentang kemungkinan keberadaan Tuhan yang menipu kita sehingga kita tidak dapat menerima sesuatu itu dalam bentuk sebaliknya (Descartes, 2000a: 107). Penipuan ini begitu kuat sehingga manusia tidak dapat menerima sesuatu dalam bentuk selainya. Descartes pun menyatakan bahwa seandainya problem ini tidak tertangani maka tidak ada pengetahuan yang dapat diraih oleh manusia.

Menurut Descartes, bukan Tuhan yang menipu manusia, karena Tuhan adalah Maha Baik dan tidak mungkin baginya untuk menjadi penipu. Ia Maha Baik karena telah memberikan manusia perangkat yang berguna untuk mencapai kebenaran. Penipuan juga merupakan tanda ketidaksempurnaan, sedangkan Tuhan itu sempurna. Maka, Tuhan tidak mungkin menjadi penipu. Gagasan kesempurnaan yang mendukung pengukuhan eksistensi Tuhan ini juga sangat jelas dan terpilah. Fakta bahwa diri manusia itu tidak sempurna menyiratkan gagasan ketidaksempurnaan. Lebih lanjut, hal tersebut juga menyiratkan gagasan kesempurnaan. Gagasan ini tidak mungkin berasal dari diri manusia, karena manusia itu tidak sempurna. Beberapa tanda ketidaksempurnaan manusia adalah ragu, mengejar kesempurnaan, melakukan kesalahan, dan tertipu. Jadi, tidak mungkin manusialah yang merupakan asal dari gagasan kesempurnaan. Gagasan

tersebut juga tidak mungkin berasal dari alam. Sebab, alam ini pun mengandung banyak ketidaksempurnaan. Maka, pastilah terdapat entitas yang pantas untuk menyanggah gelar kesempurnaan ini. Entitas tersebut adalah Tuhan. Maka, ditegaskan kembali bahwa Tuhan tidak mungkin menipu manusia.

Penipu yang mungkin, menurut Descartes, adalah iblis jahat. Gagasan seperti ini, kini pun masih memiliki gaungnya sebagaimana terungkap dari pernyataan Hilary Putnam (Chisholm, 1966: 2):

“imagine that a human being (you can imagine yourself) has been subjected to an operation by an evil scientist. The person’s brain (your brain) has been removed from the body and placed in the vat of nutrients which keeps the brain alive. The nerve endings have been connected to a super-scientific computer which causes the person whose brain it is to have illusion that everything is perfectly normal. There seem to be people, objects, the sky, etc; but really all the person (you) is experiencing is the result of electronic impulses travelling from the computer to the nerve endings.”

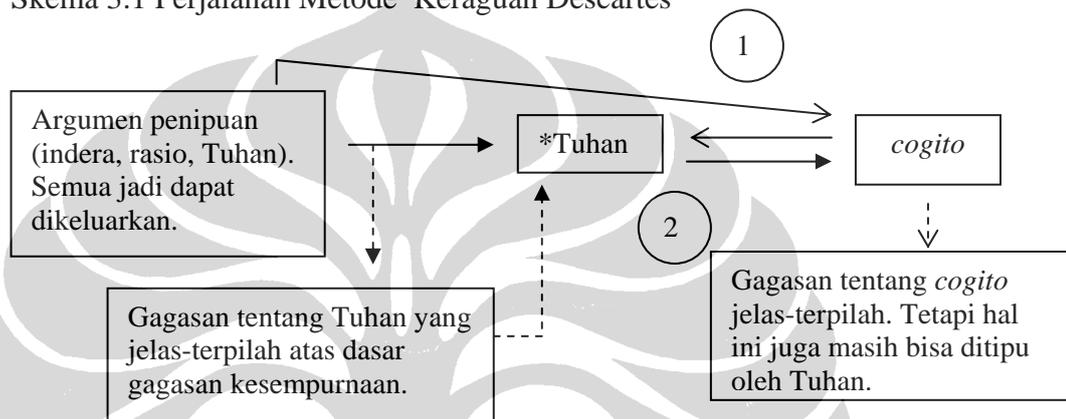
(bayangkan bahwa manusia (kamu dapat membayangkan dirimu sendiri) telah dipengaruhi sebuah operasi oleh seorang saintis jahat. Otak orang tersebut (otakmu) telah dipindahkan dari tubuh dan ditempatkan dalam wadah mengandung bahan gizi yang menjaga otak tetap hidup. Akhir saraf telah dihubungkan pada sebuah komputer super-saintifik yang menyebabkan orang yang otaknya memiliki ilusi bahwa segalanya sangat normal. Nampaknya terdapat orang, objek, langit, dan lain-lain; tetapi sesungguhnya semua yang dialami orang (kamu) itu adalah hasil dari impuls elektronis yang berjalan dari komputer kepada akhir saraf)

Keraguan yang menguatkan rasa eksistensi dalam dirinya dan pengukuhan bahwa Tuhan bukanlah penipu, membuat Descartes menemukan bahwa eksistensinya sungguh nyata. Jadi, meskipun ia terus-menerus menggunakan keraguannya untuk mempertanyakan eksistensinya. Andaikan bahwa saya ada, tetapi saya telah salah dalam hal ini. Akan tetapi, jika saya berpikir bahwa saya ada, saya harus di sini untuk melakukan tindakan berpikir. Jika saya ragu bahwa saya ada, meragukan adalah bentuk berpikir. Jadi, sekali lagi, ia harus ada untuk bertaut dalam meragukan. Kapan pun saya menyadari proposisi “saya ada,” dan memikirkannya apakah itu benar atau tidak, saya harus secara jelas hadir dengan maksud untuk merenungkan persoalan tersebut.

Jadi, pernyataan, “Saya berpikir, maka saya ada,” (lebih dikenali dalam versi bahasa Latinnya, “*Cogito ergo sum*”), memiliki bagian yang khas bahwa kapanpun hal itu diangkat seseorang, maka hal itu pasti benar. Setiap saat saya berusaha untuk memahami dengan beberapa cara dengan mungkin salah atau

bernilai meragukan, karena saya menemukan hanya berhasil dalam membuktikan kebenaran ini, karena setiap saat saya harus bertaut dalam berpikir, dan jika saya berpikir, saya harus ada untuk melakukan tindakan berpikir. Setiap argumen terhadap proposisi tersebut kembali menjadi salah satu bukti kebenarannya (Avrum and Popkins, 1962: 43-44). Dari sini Descartes nampak berhasil menggunakan keraguan untuk sampai pada kebenaran *cogito*.

Skema 3.1 Perjalanan Metode Keraguan Descartes



Ket: 1. Tahap 1
2. Tahap 2

* Tuhan bukan penipu dan menjamin pikiran kita dalam gagasan yang jelas-terpilah. Hal ini membuat semuanya dapat dimasukkan kembali (penjamin).

Bab 4
AL-ATTAS
DAN
KRITIK TERHADAP METODE KERAGUAN DESCARTES

3.2 Riwayat Hidup Singkat al-Attas

Sekilas tentang Al-Attas, dia dilahirkan di Bogor, Jawa Barat, tahun 1931, dan menjalani pendidikan dasar di Sukabumi dan Johor Baru. Lalu, menempuh pendidikan di The Royal Military Academy, Sandhurst, England, lalu ke University of Malaya, Singapura. Gelar master diraihnya di McGill University, Montreal, Canada, dan PhD di University of London, London, Inggris, dengan konsentrasi bidang *'Islamic philosophy'*, *'theology'* dan *'metaphysics'*. Di McGill inilah kemudian ia berkenalan dengan beberapa orang sarjana yang terkenal, seperti Sir Hamilton Gibb (Inggris), Fazlur Rahman (Pakistan), Toshihiko Izutsu (Jepang), dan Seyyed Hossein Nasr (Iran). Kualitas keilmuan yang dimilikinya tersebut sampai membuat Fazlur Rahman menyatakan bahwa Al-Attas merupakan seorang pemikir 'jenius' yang dimiliki dunia Islam.

Berbagai jabatan penting dalam dunia pendidikan yang dialaminya, antara lain: ketua Department of Malay Language and Literature, Dekan the Faculty of Arts, dan pemegang pertama 'the Chair of Malay Language and Literature', dan Direktur pertama The Institute of Malay Language, Literature and Culture, yang ia dirikan tahun 1973. Ia juga mengetuai The Division of Literature di Department of Malay Studies, University of Malaya, Kuala Lumpur. Juga, ia pernah memegang posisi UNESCO expert on Islamics; Visiting Scholar and Professor of Islamics at Temple University and Ohio University, distinguished Professor of Islamic Studies and the first holder of the Tun Abdul Razak Distinguished Chair of Southeast Asian Studies at the American University, Washington, Ibn Khaldun Chair of Islamic Studies (1986), dan Life Holder Distinguished Al-Ghazali Chair of Islamic Thought, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993.

Professor al-Attas telah memberikan kuliah di berbagai belahan dunia dan menulis lebih dari 30 buku dan berbagai artikel tentang Islam, menyangkut masalah filsafat Islam, teologi, metafisika, sejarah, sastra, agama, dan peradaban. Beberapa bukunya yang ditulis dalam bahasa Melayu dan Inggris telah

diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, Persia, Turki, Urdu, Jerman, Italia, Rusia, Bosnia, Albania, Jepang, Korea, India, dan Indonesia. Atas jasanya yang besar dalam pengembangan bidang *comparative philosophy*, ‘The Empress of Iran’ mengangkatnya sebagai *Fellow* di Imperial Iranian Academy of Philosophy tahun 1975. Presiden Pakistan memberikan penghargaan ‘Iqbal Medal’ tahun 1979. Sejak tahun 1974, Marquis **Who's Who in the World** telah memasukkan Al-Attas ke dalam daftar nama orang-orang yang menunjukkan prestasi istimewa dalam bidangnya.

Al-Attas dikenal sebagai pelopor konseptualisasi Universitas Islam, yang ia formulasikan pertama kalinya pada saat acara ‘First World Conference on Muslim Education’, di Makkah (1977). Tahun 1987, ia mewujudkan gagasannya dengan mendirikan The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). Ia merancang dan membuat arsitektur sendiri bangunan ISTAC, merancang kurikulum, dan membangun perpustakaan ISTAC yang kini tercatat salah satu perpustakaan terbaik di dunia dalam Islamic Studies. Raja Hussein mengangkatnya sebagai ‘Member of the Royal Academy of Jordan (1994)’. The University of Khartoum menganugerahinya ‘Degree of Honorary Doctorate of Arts (D.Litt.)’, 1995. The Organization of Islamic Conference (OIC), atas nama dunia Islam, melalui ‘The Research Centre for Islamic History, Art and Culture (IRCICA) menganugerahi Al-Attas ‘The IRCICA Award’ atas kontribusi besarnya terhadap peradaban Islam (2000); The Russian Academy of Science memberikan kehormatan kepada al-Attas untuk memberikan ‘Special Presentation’ kepada para akademisi di Moskow (2001). Pemerintah Iran, melalui lembaganya, ‘Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries’, memberikan penghargaan kepada al-Attas ‘a special Award of Recognition’ (2002).

Di samping itu, al-Attas juga anggota ‘The Advisory Board of Al-Hikma Islamic Translation Series, Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University, SUNY, Brigham Young University; anggota ‘The Advisory Board of the Royal Academy for Islamic Civilization Research, Encyclopaedia of Arab Islamic Civilization, Amman, Jordan; dan anggota ‘The Assembly of the Parliament of Cultures, International Cultures Foundation’, Turki.

Al-Attas telah menulis lebih dari 400 makalah ilmiah di negara-negara Eropa, Amerika, Jepang, Timur Jauh, dan pelbagai negara Islam lainnya. Dia juga telah menulis 26 buku dan monograf, baik dalam bahasa Inggris maupun Melayu dan banyak yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa lain, seperti bahasa Arab, Persia, Turki, Urdu, Malayalam, Indonesia, Prancis, Jerman, Rusia, Bosnia, Jepang, India, Korea, dan Albania (Wan Daud, 1998: 57).

Al-Attas juga menjadi seorang yang penting karena pandangannya tentang elemen-elemen pandangan-alam (*worldview*) Islam dan Barat, serta analisisnya tentang kemunduran umat Islam. Bagaimana respon Barat sendiri terhadap pandangannya begitu bervariasi seperti dapat dilihat, misalnya, juga disampaikan saat Konferensi Internasional para Filsuf pada Januari 2000, di University of Hawaii. Konferensi ini diikuti oleh sekitar 160 cendekiawan dari 30 negara dan berlangsung selama dua minggu. Tema yang dibahas ialah “Technology and Cultural Values on the Edge of the Third Millennium”. Dalam editorialnya terhadap buku kompilasi hasil konferensi itu, tiga ilmuwan terkenal, yaitu Pater D. Hershock, Marietta Stepaniants, dan Roger T. Ames, mencatat bahwa paparan al-Attas yang menyorot kesesuaian dan ketidaksesuaian antara tradisi Barat dalam sains dan teknologi dengan sistem epistemologi dan metafisika Islam, merupakan paparan yang artikulatif, cermat, dan sistematis, tentang basis revisi Islami terhadap tujuan dan premis-premis moral dalam sains dan teknologi.

3.3 Pandangan-alam al-Attas

Peristiwa epistemologis, dalam pandangan filsafat Islam, bukan hanya peristiwa yang melibatkan manusia dengan alam. Peristiwa epistemologis itu memiliki keterkaitan erat dengan Tuhan, sebagai sumber pengetahuan. Epistemologi dalam pandangan-alam al-Attas pun jelas terpusat pada konsep Tuhan. Menurut Wan Daud (1998: 79), metafisika al-Attas itu merupakan gabungan dari konsep metafisika yang dibahas oleh para filsuf, teolog, dan sufi cendekiawan di dunia Islam, yang kemudian direlevansikan dengan tantangan yang muncul, baik dari umat Islam maupun dari Barat.

3.3.1 Sumber-Sumber Pengetahuan

Manusia adalah makhluk pembaca kitab alam semesta. Jika dibandingkan dengan alam semesta, ia adalah lambang mikro (*'alam saghīr*) dari alam semesta (*'alam kabīr*) (Al-Attas, 2001a: 58). Dalam membaca kitab alam semesta, al-Attas (2001a: 217) menegaskan persepsi dan observasi inderawi, rasio, berita benar (*true report*) berdasarkan otoritas, dan intuisi sebagai sumber dan metode pengetahuan. Seluruh sumber dan metode tersebut terkait erat dengan manusia, yang bersifat aktif atau pasif dalam sudut pandang yang berbeda.¹

Pandangan al-Attas tentang manusia sesungguhnya diambil dari pandangan Islam. Ia menyatakan bahwa Islam tidak pernah menerima ataupun pernah terpengaruh relativisme etis dan epistemologis yang menjadikan manusia sebagai ukuran segala hal atau antroposentrisme. Tidak pula pernah tercipta situasi untuk kemunculan skeptisisme, agnotisisme, dan subjektivisme, yang semua itu satu sama lain menggambarkan aspek dari pensekularan yang telah berkontribusi terhadap kelahiran modernisme dan posmodernisme (Al-Attas, 2001a: 14). Pandangan al-Attas tentang manusia pun tidak seperti Descartes dan tidak dapat juga disebut sebagai pos-cartesianisme. Hal itu disebabkan, pemikirannya tentang pengetahuan sesungguhnya adalah pemahaman umum yang dimiliki umat Islam, yang sudah ada bahkan sebelum Descartes. Sentralitas konsep Tuhan, khususnya dalam menjelaskan pengetahuan, membuat tidak terjadi keraguan seperti yang dialami Descartes. Jika pemahaman semacam ini sudah ada sebelum Descartes, tentu pemahaman yang lebih tepat adalah pra-cartesianisme. Namun, kedua istilah tersebut — pos-cartesianisme dan pra-cartesianisme — hanya akan membuahakan kebingungan dalam pikiran. Sebab, pandangan Islam tentang pengetahuan tidak berada dalam garis yang terhubung dengan Descartes, baik di belakang maupun di depannya.

¹ Arti dari pasif adalah berkenaan dengan hubungan yang terjadi antara sumber pengetahuan dengan sesuatu yang lebih tinggi darinya. Dalam pengertian ini, sumber pengetahuan yang dimiliki manusia itu bersifat pasif dalam hubungannya dengan Tuhan. Namun, sumber pengetahuan manusia itu juga bersifat aktif. Dalam hal ini dimaksudkan sebagai aktivitas manusia dengan sumber pengetahuannya untuk mempersiapkan diri menerima apa yang ingin diterima (al-Attas, 2001a: 14, 155-156).

Al-Attas (2001a: 13) mendefinisikan manusia sebagai *al-hayawān al-nātiq*, dengan istilah *nātiq* yang menandakan ‘rasional’.² Rasionalitas ini adalah esensi bagi manusia. Istilah tersebut juga merujuk pada kemampuan merumuskan makna³ dan berbicara. Kemudian, pemahaman ini akan bertambah dalam karena saat menelusuri akar kata *nutq*, kita akan menemukan bahwa akar kata itu juga mendasari sains diskursus yang dikenal dengan istilah *al-mantīq* (logika).

Akar kata *nutq* jelas berhubungan dengan kemampuan manusia untuk berbicara. Saat manusia berbicara, maka tindakan tersebut sesungguhnya merupakan artikulasi simbol linguistik dari intelek (*al-‘aql*). Istilah *al-‘aql* ini menunjukkan sebuah ‘ikatan’ ‘pemegangan’ (*withholding*). Hal ini juga menandakan entitas aktif dan sadar yang mengikat objek pengetahuan dengan kata atau bentuk simbolis. Entitas yang dimaksud sebenarnya juga seringkali ditunjuk dengan istilah yang beragam seperti ‘hati’ (*qalb*), ‘ruh’ (*rūh*), dan ‘diri’ (*nafs*). Istilah-istilah di atas merupakan istilah yang digunakan untuk menunjuk modus keberadaan entitas aktif tersebut dalam hubungannya dengan pelbagai tingkatan eksistensi. Entitas aktif itu adalah substansi spiritual yang diindikasikan oleh setiap orang saat mereka mengatakan “Saya” (Al-Attas, 2001a: 14)..

Setelah uraian di atas tentang definisi manusia diberikan, kini akan dihadirkan uraian tentang sumber pengetahuan yang dimiliki manusia. Sebagaimana sudah disampaikan di atas, al-Attas menerima panca indera, rasio, intuisi, dan berita yang benar berdasarkan otoritas, sebagai sumber pengetahuan. Sumber pengetahuan yang paling dekat dengan alam inderawi adalah panca indera. Al-Attas (2001a: 118) menunjuknya dengan istilah ‘indera yang sehat’ (*sound senses*), yang menunjuk pada lima indera eksternal seperti peraba, penciuman, perasa, penglihatan, dan pendengaran. Kelima indera eksternal tersebut

² Namun, dalam sejarah intelektual Barat, konsep rasio telah mengalami banyak kontroversi, dan telah menjadi – setidaknya dari sudut pandang Muslim – problematis, karena rasio telah secara bertahap menjadi terpisah dari ‘intelek’ atau *intellectus* dalam proses sekularisasi gagasan-gagasan yang mengalir melalui sejarah pemikiran Barat sejak periode dari Yunani kuno dan Romawi. Pemikir Muslim tidak menerima apa yang dipahami sebagai *ratio* sebagai sesuatu yang terpisah dari apa yang dipahami sebagai *intellectus*; mereka memahami ‘*aql*’ sebagai sebuah kesatuan organis baik *ratio* dan *intellectus*. Padahal akal manusia itu seperti penglihatan dengan dua mata yaitu, intelek dan *ratio* (al-Attas, 1981: 192-196).

³ Arti dari ‘makna’ (*ma’na*) adalah sebagai *pengenalan tentang tempat segala sesuatu dalam sebuah sistem yang muncul ketika hubungan sesuatu dengan yang lain dalam sistem menjadi jelas dan dipahami*.

berhubungan dengan lima indera internal yang menerima citra sensual dan makna secara internal, mengombinasikan atau memisahkan, menerima gagasan tentang mereka, memelihara konsepsi yang diterima, dan menampilkan intelesi⁴ (*intellection*) terhadap mereka. Fakultas indera internal itu adalah indera-umum (*common sense*), representasi, retensi dan rekoleksi, dan imajinasi.⁵ Jika disusun secara urut, panca indera sebagai sumber pengetahuan adalah sebagai berikut:

- (i) Panca indera eksternal: a. sentuhan (*touch*); b. penciuman (*smell*); c. rasa (*taste*); d. penglihatan (*sight*); e. pendengaran (*hearing*)
- (ii) Panca indera internal:
 - a. Indera-umum (*common sense*), berfungsi menerima informasi indera eksternal lalu mengombinasikan dan memisahkan citra atau representasi internal dari objek inderawi eksternal.
 - b. Representasi (*representation*), berfungsi menyimpan citra objek eksternal saat objek tersebut tidak lagi hadir kepada indera eksternal.
 - c. Estimasi (*estimation*), berfungsi menerima makna inderawi atau makna non-inderawi khusus, seperti cinta-benci, dan melakukan penilaian benar-salah dan baik-buruuk terhadap objeknya.
 - d. Retention (*retensi*) dan rekoleksi (*recollection*). Retensi berfungsi menyimpan dan mengingat makna khusus dalam waktu dekat dan dapat terus dilihat sepanjang ada di dalam fakultas tersebut. Rekoleksi (*recollection*) berfungsi memanggil makna yang hilang dari fakultas retensi .
 - e. Khayalan (*imagination*), berfungsi menerima, mengombinasikan, dan memisahkan bentuk-bentuk dengan klasifikasi. Fakultas ini juga berfungsi menambahkan sesuatu pada bentuk dan mengambil sesuatu darinya sehingga jiwa dapat menerima maknanya dan menghubungkan dengan bentuk atau citra tersebut.

⁴ Intelesi dapat dipahami seperti menyinari sebuah objek penglihatan dengan lampu senter. Intelesi yang demikian dilakukan untuk menelusuri objek tersebut.

⁵ Eksistensi indera internal ini dibangun atas dasar intuisi. Secara spesifik, dipahami juga sebagai introspeksi.

Dari kelima fakultas internal di dalam diri manusia tersebut, fakultas imajinasilah yang sungguh-sungguh menyifatkan fakultas manusia yang tidak terdapat pada hewan yang lebih rendah dan juga membangun prinsip keniscayaan. Fakultas ini digunakan jiwa untuk tujuan klasifikasi, yang kadang-kadang menggunakan rasio praktik atau rasio teoritis. Dalam bentuk yang lebih berkembang, fakultas ini menangkap gagasan yang melampaui lingkungan indera dan citra inderawi.⁶

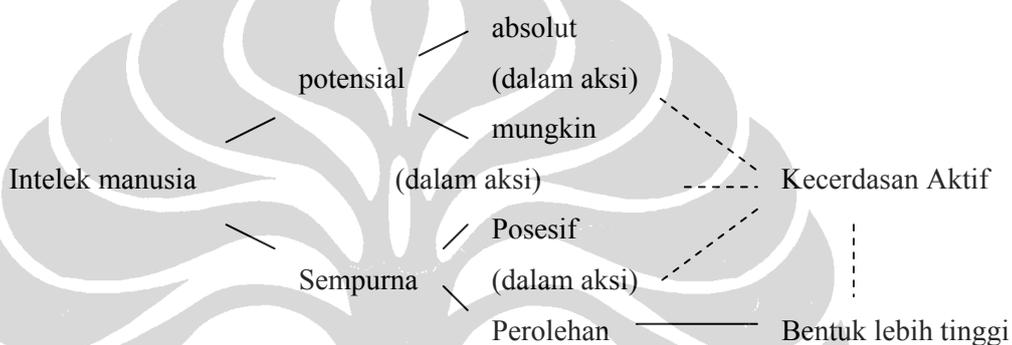
Fakultas ini memiliki dua sisi, yakni, *kogitatif* atau imajinasi rasional (*al-mufakkirah*) saat digunakan jiwa sebagai instrumen intelektual dalam menghasilkan premis-premis kesimpulan, dan seterusnya. Sisi yang lain adalah *imajinatif* atau imajinasi sensitif (*al-mutakhayyal*) saat jiwa menggunakan fakultas ini berdasarkan kecenderungannya sebagai aspek dari indera (Al-Attas, 2001a: 151-154).

Dalam melihat rasio sebagai substansi spiritual dalam diri manusia, al-Attas juga menunjuknya dengan istilah ‘rasio sehat’ (*sound reason*). Ia memahami rasio tidak hanya dalam pengertian yang dibatasi kepada unsur inderawi; pada fakultas mental yang menyistematisasi dan menginterpretasi fakta pengalaman inderawi dalam tatanan logis, atau yang membuat pengertian dan pengaturan untuk pemahaman terhadap data pengalaman inderawi, atau yang melakukan abstraksi terhadap fakta dan data terindra dan hubungan mereka, dan mengatur mereka dalam sebuah operasi pemberian-hukum (*law-giving*) yang membuat dunia alam dapat terpahami. Tentu saja, pastinya, rasio adalah semua ini. Namun, ia kemudian menyatakan lebih lanjut bahwa rasio merupakan salah satu aspek intelek yang berfungsi dalam kesesuaian dengannya, bukan berlawanan dengannya. kemudian intelek merupakan substansi spiritual inheren yang berada di dalam organ spiritual dari kognisi yang disebut hati, yang merupakan kedudukan intuisi (*the seat of*

⁶ Fakultas imajinasi ini adalah bagian dari manusia yang juga akan selamat dari kematian — selain juga jiwa manusia. Fakultas ini meskipun memang berfungsi imajinatif dalam hubungan dengan dunia inderawi, namun ia juga berhubungan dengan dunia citra (*‘alam mithal*) — *‘alam barzakh*. Fakultas ini akan menjadi imajinasi ‘kreatif’ reflektif spiritual atau intelegensial dari dunia citra. Hal ini terkait dengan datangnya visi atau pandangan yang dialami oleh manusia, tentu dengan perbedaan kekuatan fakultas imajinasi pada masing-masing manusia, sebagaimana telah ditekankan oleh al-Attas (2001a: 168, 171).

intuition). Dengan demikian, al-Attas (2001a: 119) telah menghubungkan rasio dengan intuisi.⁷

Al-Attas (2001a: 158) memang menegaskan bahwa intelek itu memiliki tahap perkembangan. Baginya (2001a: 159) jelas bahwa inteleklah yang merupakan agen atau instrumen aktualisasi terhadap kekuatan potensi manusia dari anak-anak kepada dewasa dalam pelbagai tahapan perkembangannya. Hubungan dan operasi kekuatan spekulatif intelek kognitif melibatkan empat aspek intelek yang mengatur tahap perkembangan intelektual manusia dari potensi menuju aktualisasi sempurna.



Skema 3.2

Adapun tahap perkembangan intelek adalah sebagai berikut. Tahap **pertama** intelek-material⁸ (*al-'aql al-hayūlanī*), yang hanya merupakan sebuah potensi murni tentang penerimaan bentuk-bentuk inteligibel. Tahap **kedua**, intelek-mungkin (*al-'aql al-mumkin*) atau intelek-posesif (*al-'aql bi'l-malakah*). Intelek-mungkin adalah Pada tahap ini intelek-material telah dicetakkan bentuk-bentuk inteligibel dan menjadi pemelihara mereka. Intelek tersebut tidak lagi dalam kondisi potensialitas absolut, namun intelek-mungkin yang memiliki prinsip-prinsip pengetahuan. Tahap **ketiga**, intelek-posesif (*al-'aql bi al-malakah*) Pada tahap ini intelek-mungkin sebagai intelek-dalam-aksi menjadi mampu melakukan tindakan berpikir oleh dirinya sendiri dan kecenderungan untuk melakukan hal itu

⁷ Pengalaman mistik sebagai persoalan epistemologis lihat dalam Pengantar Epistemologi Islam karya Mulyadhi Kertanegara (2004: 84- 92).

⁸ Intelek-material memiliki hubungan analogis dengan konsep Yunani tentang materi dasar (*al-hayūlā*: bahasa Yunani *hylē*), yang merupakan materi murni tanpa bentuk, tetapi mampu menerima semua bentuk. Namun, terdapat perbedaan antara konsepsi Yunani tentang materi dasar dan intelek-material yang dibicarakan al-Attas. Ia mengatakan bahwa materi dasar mampu menerima semua bentuk, sedangkan intelek-material tidak.

menjadi kebiasaan baginya. Tahap ini merupakan tahap ketiga ketika intelek mungkin menjadi intelek posesif. Tahap **keempat**, intelek perolehan (*al-'aql al-mustafad*). Tahap ini adalah tahap ketika intelek posesif sungguh-sungguh merefleksikan atas isinya sendiri, yakni, ketika ia berpikir, dan berpikir memikirkan pemikiran yang sedang dipikirkan. Dalam kondisi ini, ia telah mencapai tahap aktualitas absolut dan menjadi intelek-perolehan (Al-Attas, 2001a: 160-161).

Oleh karena intelek-potensial tidak dapat dengan sendirinya menjadi aktual, aktualisasi intelek manusia dari potensialitas absolut kepada aktualitas absolut mengandaikan eksistensi sebuah kecerdasan eksternal yang selalu dalam tindakan dan mengubah intelek manusia dari kondisi murni laten kepada aktualitas yang sempurna. Kecerdasan eksternal ini adalah Kecerdasan Aktif (*al-'aql al-fa'āl*) yang diidentifikasi sebagai Ruh Suci (*al-rūh al-quḍus*),⁹ dan secara mendasar sebagai Tuhan. Dalam hubungan dengan intelek manusia, Kecerdasan Aktif merupakan intelek-dalam-aksi yang membangkitkan intelek material potensial dari kondisi tidak aktif dengan mengaktifkan pemikiran tentang bentuk-bentuk universal dan kebenaran abadi yang dengan demikian mengubahnya menjadi intelek-mungkin. Kemudian, setelah menjadi lebih dan lebih diaktualisasi (cth. sebagai intelek posesif) dengan iluminasi yang diterima dari intelek-dalam-aksi, intelek manusia menjadi mampu inteleksi-diri (cth. tahap dari intelek-perolehan) dan menyerupai Kecerdasan Aktif. Dalam hubungan dengan Kecerdasan Aktif, intelek-perolehan itu seperti intelek material potensial, yang diubah menjadi bentuk yang lebih tinggi ketika menerima iluminasi dari yang sebelumnya.

Telah diuraikan panca indera eksternal dan internal dalam diri manusia. Selanjutnya, al-Attas juga menilai intuisi sebagai salah satu sumber pengetahuan yang valid. Seperti halnya saat al-Attas tidak membatasi rasio kepada unsur sensasi, ia juga tidak membatasi intuisi kepada pengertian langsung (*direct*) dan segera (*immediate*), oleh subjek yang mengetahui, terhadap dirinya, kondisi sadarnya, orang lain seperti dirinya sendiri, dunia eksternal, alam semesta, dan nilai atau kebenaran rasional. Sebab, al-Attas juga lebih lanjut memahami intuisi

⁹ Lihat *Al-Najm* (53): 5-6; *Al-Shūrā* (42): 51; dan *Al-Takwīr* (81): 19-20.

juga sebuah pengertian langsung dan segera terhadap kebenaran keagamaan, realitas dan eksistensi Tuhan serta realitas eksistensi sebagaimana dilawankan dengan esensi.

Intuisi semacam ini menjadi mungkin karena kita saja dapat mengafirmasi pengalaman intuitif semacam itu dalam tingkatan eksistensi dunia inderawi dan pengalaman inderawi. Hal ini dapat dilihat saat seseorang terkait dengan meditasi atau perenungan mendalam pada suatu urusan yang menuntut perhatian penuh, ia dapat tidak sadar terhadap bagian-bagian tubuhnya (Al-Attas, 2001a: 184). Pada intuisi, kebanyakan rasionalis, sekularis dan pemikir empiris dan psikolog telah mereduksinya menjadi observasi sensoris dan penyimpulan logis yang telah lama dipikirkan pikiran, yang maknanya menjadi tiba-tiba tertangkap, atau pada indera laten dan bangunan emosional yang terlepas tiba-tiba dalam ledakan pengertian. Tetapi hal ini adalah dugaan mereka, termasuk dalam memandang intuisi.

Dalam pembahasan tentang intuisi akan eksistensi terdapat dua kelompok manusia sebagai berikut. Kelompok **pertama**, mereka yang mengalami intuisi aspek pertama dari dua aspek realitas alam. Kemudian karena keterbatasan kemampuan batin mereka muncul menjadi penolak eksistensi realitas partikular-individual, dan hanya menerima Eksistensi Absolut.¹⁰ Namun, dalam kelompok parsial ini juga terdapat orang-orang yang mengetahui bahwa pengalaman mereka bersifat parsial dan mereka tidak memahaminya sebagai sifat-dasar realitas sesungguhnya. Orang-orang semacam ini (*al-khawas*), dengan taufik dari Tuhan dan termasuk orang yang benar, akan mengikuti orang-orang yang mengalami intuisi eksistensi yang utuh. Kelompok **kedua**, orang-orang yang mengalami intuisi eksistensi yang utuh inilah yang dirujuk sebagai kelompok kedua dan tertinggi (*khawas al-khawas*). Mereka telah mengalami intuisi eksistensi yang *lengkap*, dengan secara langsung menangkap kedua aspek dari aspek kedua realitas alam. Yakni, Eksistensi Absolut *dalam proses pergerakan dinamis* yang mengungkapkan artikulasi dalaman-Nya (*inner*), yang merupakan penampakan, ketidaknampakan, dan penampakan ulang modus-modus dan aspek-aspek-Nya. Artikulasi tersebut keluar dari kedalaman dalaman keesaan-Nya tanpa keesaan

¹⁰ Kelompok orang yang demikian sering disebut sebagai panteis. Sebab, mereka hanya mengafirmasi Eksistensi Absolut dan menafikan eksistensi partikular dan individual.

tersebut dengan cara apapun dipengaruhi perubahan apapun dalam sifat-dasar atau kesatuan-Nya.

Dalam pengalaman intuisi akan eksistensi terdapat nilai signifikansi terhadap persoalan epistemologi. Sebab, dalam pengalaman tersebut seseorang juga akan mengalami *fanā'*, *fanā' al-fanā'*, dan *baqā'*, yang sangat terkait dengan hubungan subjek-objek. Menurut al-Attas keterpisahan (*separateness*) adalah kondisi pada tingkatan pengalaman dunia fenomena yang menampilkan varietas dan multiplisitas. Di dalamnya, semua proses kognitif dan keinginan muncul di dengan dikotomi subjek-objek. Kondisi demikian disebut sebagai perpisahan pertama (*al-farq al-awwal*) Adapun uraian singkat mengenai pengalaman tersebut adalah sebagai berikut.

Pengalaman **pertama** adalah *fanā'*. Manusia yang mengalami itu sadar bahwa ia akan mengalami pengalaman spiritual otentik seperti 'penyaksian dalaman' (*shuhūd*), 'rasa' (*dhawq*), 'kehadiran' (*presence*) dan kondisi trans-empiris lainnya (Al-Attas, 2001a: 183). Perubahan tersebut akan terkait dengan kesadaran-ego subjek. Menurut al-Attas (2001a: 185), pengetahuan sebagai 'kesatuan' antara yang mengetahui dan yang diketahui hanya dapat terjadi saat kesadaran-ego yang mengetahui itu hilang (*fanā'*). *Fanā'* terjadi secara subjektif dan objektif. Dalam kondisi awal *fanā'*, subjek masih mengetahui hubungan subjek-objek, hanya saja tidak dalam pengertian yang sama pada perpisahan pertama. Oleh karena kondisi kesadaran demikianlah yang membuat subjek dapat menerima pengetahuan (*ma'rifah*) tertentu tentang kesejatian benda-benda.

Pengalaman **kedua** adalah *fanā' al-fanā'*. Kondisi ini adalah ketika tidak tertinggalnya kesadaran-ego pada diri seseorang. Namun, dalam kondisi ini seseorang tidaklah mati. Pada tahap ini dikotomi subjek-objek tidak lagi ada (Al-Attas, 2001a: 186).

Pengalaman **ketiga** adalah *baqā'*. Pada tahap ini seseorang dibangkitkan dalam kondisi *fanā' al-fanā'*. Orang ini akan mengalami kondisi 'Tuhan telah ada, dan tidak ada apapun dengan-Nya'. Pernyataan itu berarti bahwa Tuhan telah, sedang, dan akan selalu sendiri, sebagaimana sebelumnya. Pada kondisi ini, seseorang akan 'menyaksikan' 'pengumpulan' Multiplisitas menjadi kesatuan dan juga 'menyaksikan' Kesatuan tersebut menjadi bentuk dunia fenomenal yang

banyak tanpa diri-Nya menjadi banyak. Tahap ini adalah tahap terakhir yang dapat dialami dalam pengalaman intuisi terhadap eksistensi yang disebut *baqā'*. *Baqā'* atau kepermanenan menyentuh pada pengetahuan yang diperoleh dalam pengalaman tersebut. Orang yang mengalami hal ini disebut mati secara ruhani, sebelum mati secara fisik. 'Penglihatannya' terhadap artikulasi ganda Eksistensi Absolut itu menjadikannya disebut 'pemilik dua mata' (*dhu al-'aynayn*) (Al-Attas, 2001a: 199).

Sumber pengetahuan yang penting dalam epistemologi al-Attas adalah Riwayat benar (*khobar sadiq*) berdasar kepada otoritas (*naql*). Secara ringkas adalah sebagai berikut:

- (i) otoritas mutlak (*absolute authority*)
 - (a) otoritas Tuhan (*divine authority*) seperti al-Qur'an
 - (b) otoritas kenabian (*prophetic authority*), yaitu Nabi
- (i) otoritas relatif
 - (a) ijma para ulama (*tawatur*)
 - (b) riwayat orang-orang yang amanah secara umum

Sesungguhnya *khobar sadiq* ini menjadi bagian dari diskursus epistemologi, yakni epistemologi sosial. Dikatakan demikian karena *khobar sadiq* melibatkan kesaksian sebagai tindakan intelektual. Tindakan tersebut dilakukan berdasarkan pertimbangan rasional dan pragmatis. Menurut Pranarka (1987: 88-95) terdapat dua syarat dalam pertimbangan pembuatan keputusan tersebut, yakni *veracitas* (jujur) dan *otentisitas* (tahu). Dalam persoalan kepastian, Pranarka memasukkan hal ini ke dalam kepastian yang diperoleh secara moral (*certitudo moralis*).

Memang rasionalisme, baik jenis yang filosofis dan sekular, dan empirisme cenderung menolak otoritas dan intuisi sebagai sumber dan metode pengetahuan yang absah. Bukan berarti mereka menolak *keberadaan* otoritas dan intuisi, tetapi mereka mereduksi otoritas dan intuisi kepada rasio dan pengalaman. Benarlah bahwa dalam contoh awal dalam kasus baik otoritas dan intuisi, selalu terdapat seseorang yang mengalami dan yang menalar; tetapi hal tersebut tidak serta merta bahwa karena ini, otoritas dan intuisi harus direduksi pada rasio dan pengalaman.

Jika diakui bahwa terdapat tingkatan rasio dan pengalaman pada tingkatan kesadaran manusia normal yang batasannya dikenali, tidak ada alasan menduga bahwa tidak ada tingkatan pengalaman dan kesadaran manusia yang lebih tinggi yang melampaui batas rasio dan pengalaman normal dimana terdapat tingkatan kognisi intelektual dan spiritual dan pengalaman transendental yang batasnya hanya diketahui Tuhan.

Penerimaan terhadap berita yang benar dari otoritas itu merupakan suatu hal yang penting. Selain hal ini memang berarti memasukkan basis epistemologis terhadap persoalan kesaksian, baik dalam hukum, sejarah, atau bidang-bidang lain. Penerimaan terhadap otoritas ini juga menjadi sesuatu yang bernilai pragmatis karena tidak membuang biaya atau waktu yang besar untuk melakukan sebuah penelitian yang sudah dilakukan oleh orang yang lebih otoritatif. Pada tingkat eksistensi yang lebih tinggi, penerimaan terhadap otoritas ini terkait dengan keterbatasan kebanyakan orang. Penerimaan kabar dari seorang ahli yang kita tidak mampu untuk mencapai apa yang ditemukannya akan menjadi satu-satunya cara untuk mengetahui hal tersebut. Oleh karena itu, memperoleh pengetahuan *first-hand* tidak menjadi syarat ketat dalam perolehan pengetahuan. Sebab, jika seluruh pengetahuan itu harus *first-hand* maka akan terjadi kesulitan luar biasa dalam perolehan pengetahuan bahkan tentang apa yang dialami seseorang beberapa jam yang lalu.

Penerimaan terhadap berita yang benar ini, dalam pandangan al-Attas termasuk penerimaan terhadap Wahyu. Faktor inilah yang menjadikan filsafat Islam menjadi sungguh-sungguh bernilai *Islam*. Al-Attas (2001a: 15) tidak memaksudkan Wahyu sebagai visi mendadak para pujangga besar dan seniman yang diklaim untuk diri mereka sendiri; maupun inspirasi apostolik para penulis naskah suci; maupun intuisi iluminatif dan orang-orang bijaksana dan orang-orang berpandangan tajam (*people of discernment*). Wahyu dimaksudkan sebagai ucapan Tuhan tentang diri-Nya sendiri, ciptaan-Nya, hubungan antara keduanya, dan jalan keselamatan yang dikomunikasikan kepada Nabi dan Utusan pilihan-Nya, tidak dengan suara atau huruf, namun sudah berisikan semuanya. Dia telah merepresentasikannya dalam kata-kata, kemudian dibawa oleh Nabi kepada manusia dalam bentuk linguistik yang *baru di dalam alam* namun menyeluruh,

tanpa kebingungan dengan subjektivitas dan imajinasi kognitif Nabi. Wahyu ini final, dan bukan hanya mengonfirmasikan kebenaran wahyu-wahyu sebelumnya dalam bentuk asli mereka, tetapi juga termasuk substansinya, yang memisahkan kebenaran dari kreasi kultural dan penemuan etnik.

Wahyu adalah sesuatu yang diberikan pada orang yang disanggupkan untuk menerimanya. Disanggupkan karena terdapat tingkat eksistensi di mana sulit digambarkan oleh kata-kata.¹¹ Sebab, Wahyulah yang menjadi inspirasi bagi para muslim termasuk para filosof peripatetik dan filosof yang terkemudian. Wahyu menjadi lokus pencarian manusia atas kebenaran. Otoritas ini jelas berpijak secara mendasar pada pengalaman intuitif, baik dalam tatanan indera, realitas inderawi, dan realitas transendental.

Bertentangan dengan posisi sains modern dan filsafat dalam memandang sumber dan metode pengetahuan, al-Attas mempertahankan bahwa sama halnya terdapat tingkatan akan rasio dan pengalaman, begitu juga tingkatan otoritas dan intuisi. Terlepas dari otoritas orang-orang sains dan pembelajar secara umum, tingkatan tertinggi otoritas dalam pandangan al-Attas — begitu juga kaum muslim — adalah Qur'ān Suci dan Tradisi termasuk diri suci dari Nabi Suci. Mereka menampilkan otoritas tidak hanya dalam pengertian bahwa mereka *mengomunikasikan* kebenaran, tetapi dalam pengertian mereka *menyusun* kebenaran. Mereka menampilkan otoritas yang dibangun di atas tingkatan yang lebih tinggi dari kognisi intelektual dan spiritual dan pengalaman transendental yang tidak dapat secara sederhana direduksi kepada tingkatan rasio dan pengalaman normal.

3.3.2 Tentang Tuhan

Melalui Wahyulah, Tuhan telah menggambarkan diri-Nya, aktivitas kreatif dan ciptaan-Nya, dan bukan melalui tradisi filosofis Yunani atau yang Helenistik, bukan juga melalui filsafat maupun sains. Dengan demikian, Islam menginterpretasikan dunia bersama semua bagiannya dalam pengertian peristiwa yang muncul di dalam sebuah proses abadi akan ciptaan yang baru.

¹¹ Hal ini dapat dilihat dari pengalaman para Taois, Buddhis, Hinduis, dan pengalaman mistik lainnya. Pengalaman mistik ini pun, menurut William James, memiliki realitas yang sama. Sebab, terdapat banyak sekali pengakuan yang sama dari para pelaku mistik tentang apa yang mereka alami.

Pencipta dan Pemelihara Kitab yang dimaksud adalah Tuhan. Sifat-dasar (*nature*) Tuhan yang dipahami dalam Islam tidaklah sama seperti konsepsi Tuhan yang dipahami dalam pelbagai tradisi keagamaan di dunia; di dalam tradisi filsafat Yunani dan yang Helenistik; dalam tradisi filosofis dan saintifik Barat; maupun tradisi mistik Barat dan Timur. Penampakan kesamaan yang mungkin ditemukan di antara pelbagai konsepsi tersebut dengan Islam tidak dapat diinterpretasikan sebagai bukti identitas Tuhan Universal yang Esa dalam pelbagai konsepsi mereka akan sifat-dasar Tuhan, karena setiap mereka bertugas dan berada pada sistem konseptual yang berbeda dan secara serta merta menyumbangkan konsepsi tersebut sebagai keseluruhan atau super-sistem (*super-system*) sehingga menjadi tidak sama satu sama lain.

Konsepsi sifat-dasar Tuhan dalam Islam merupakan kesempurnaan atas apa yang telah diwahyukan kepada Nabi berdasarkan Qur'an. Dia adalah Tuhan yang esa; hidup, swa-berada, abadi dan kekal. Eksistensi adalah inti esensi-Nya. Dia itu satu dalam esensi; tidak ada pembelahan dalam esensi-Nya, baik dalam imajinasi, aktualitas, atau dalam dugaan, yang mungkin. Dia bukan tempat kualitas, maupun sesuatu yang dibagi atau terpisah menjadi bagian-bagian, maupun sesuatu yang tersusun atau terdiri dari unsur-unsur penyusun. Keesaan-Nya absolut, dengan keabsolutan tidak seperti keabsolutan alam semesta, karena meskipun sedemikian absolut namun Dia diindividuasi dengan individuasi (*individuation*) yang tidak mengurangi kemurnian keabsolutan-Nya maupun kesucian keesaan-Nya. Dia itu transenden, dengan transendensi yang tidak membuat-Nya tidak mampu untuk sekaligus hadir dimana-mana (*omnipresent*), sehingga Dia juga imanen, namun bukan dengan pengertian yang dipahami seperti yang ada dalam semua paradigma panteisme. Dia memiliki sifat-sifat nyata dan abadi yang merupakan kualitas dan kesempurnaan yang Dia tujukan kepada diri-Nya; mereka tidak lain dari esensi-Nya, dan namun mereka juga terpilah dari esensi-Nya dan dari satu sama lain tanpa realitas dan keterpilahan mereka membuat mereka menjadi entitas terpisah yang berada terlepas dari esensi-Nya sebagai pluralitas yang abadi; melainkan mereka bersatu dengan esensi-Nya dalam kesatuan yang tidak terimajinasikan. Keesaan-Nya adalah keesaan esensi-esensi, sifat-sifat, dan tindakan-tindakan, karena Dia hidup dan berkuasa, mengetahui, berkehendak, mendengar dan melihat,

dan berbicara melalui sifat-sifat-Nya akan kehidupan dan kekuasaan, pengetahuan, kehendak, mendengar, melihat, dan berbicara; dan hal-hal yang berlawanan dengan semua hal tersebut adalah mustahil pada-Nya.

Dia tidak seperti Penggerak Pertama (*First Mover*) Aristotelian, karena Dia selalu dalam tindakan sebagai agen bebas yang bertaut dalam aktivitas penciptaan yang berkelanjutan yang tidak mengakibatkan perubahan pada-Nya atau transformasi dan proses-menjadi (*becoming*). Dia jauh terlalu agung untuk menerima dualisme bentuk dan materi Platonis dan Aristotelian pada aktivitas kreatif-Nya; maupun aktivitas kreatif dan ciptaan-Nya dapat digambarkan dalam pengertian metafisika emanasi Plotinian. Aktivitas penciptaan oleh-Nya adalah membawa realitas-realitas ideal yang azali (*preexist*) dalam pengetahuan-Nya menjadi eksistensi eksternal dengan kekuasaan dan kehendak-Nya; dan realitas tersebut merupakan entitas yang disebabkan-Nya termanifestasi dalam kondisi interior keberadaan-Nya. Aktivitas penciptaan oleh-Nya adalah tindakan tunggal yang berulang dalam proses abadi, sedangkan isi proses tersebut yang merupakan ciptaan-Nya tidaklah abadi, selalu dalam kondisi baru namun nampak serupa dalam durasi eksistensi yang terpisah selama dikehendaki-Nya.

3.3.3 Tentang Objek Pengetahuan

Al-Attas (2001a: 133-134) mengatakan bahwa dunia alam ini, sebagaimana digambarkan Qur'an, tersusun dari bentuk simbolik (*āyāt*) — seperti kata-kata dalam sebuah buku atau kitab. Tentu saja, dunia alam adalah bentuk Wahyu Ilahiyah lain yang analogis dengan Qur'an itu sendiri, hanya saja kitab alam yang besar dan terbuka merupakan sesuatu yang diciptakan.¹² Alam menampilkan dirinya dalam kemajemukan dan bentuk beragam yang mengambil eksistensi simbolik dengan sebab secara berkelanjutan diartikulasikan oleh kata penciptaan dari Tuhan.

Untuk memahami ini, al-Attas memberikan analogi yang tepat.

Andaikan kita berjalan-jalan dengan mobil dalam kegelapan malam berbadai menuju tempat yang telah kita dengar tetapi kita belum pernah ke sana.

¹² Hal ini menunjukkan bahwa alam adalah sesuatu yang diciptakan dan wahyu dalam pengertian khusus yang diberikan pada Nabi dan Rasul adalah sesuatu yang tidak diciptakan. Lihat catatan 1.

Kemudian kita tiba di persimpangan utama dengan banyak jalan menuju tempat yang berbeda. Di tengah persimpangan terdapat penunjuk arah dengan banyak lengan dalam pelbagai ukuran yang menunjuk kepada pelbagai arah yang menandai jalan menuju tempat yang berbeda. Penunjuk arah dan lengannya dibuat secara sederhana dan di cat putih, dan di sepanjang papan penunjuk yang berfungsi sebagai lengan digoreskan nama tempat dan jarak relatif mereka dari titik itu dengan huruf tebal dan hitam. Ketika mobil kita dapat mendekati dan lampunya menyinari penunjuk arah dan lengannya yang banyak, kita segera sadar terhadap salah satu lengan yang menegaskan nama tempat tujuan kita. Apa yang kita lakukan kemudian, jika kita hendak mengejar tujuan kita, tentunya kita akan berpaling dari penunjuk arah tanpa ragu, dan mengikuti jalan menuju apa yang tanda tersebut tuju. Kita akan melakukan ini karena tandanya itu jelas.

Akan tetapi, kini andaikan penunjuk arahnya dibuat dengan keramik yang secara baik ditulis; lengan penunjuk dipahat menjadi bentuk yang menawan dan indah; nama tempat dan jarak relatif mereka dari titik dipahat menjadi huruf dari emas murni dan dihiasi permata tulen yang jarang ditemui — akankah kita kemudian mampu untuk mengikuti, tanpa banyak ragu dan berlambat-lambat, lengan penunjuk yang akan menunjukkan jalan menuju tujuan kita; dan akankah kita kemudian mudah berpaling dari penunjuk arah untuk mengikuti jalan yang diarahkan? Tentu saja, apa yang paling mungkin terjadi dalam kasus ini adalah kita akan menghentikan mobil dan bahkan keluar dalam hujan dengan senter untuk melihat lebih dekat pandangan yang indah di hadapan kita, bahkan mungkin hingga siang hari. Hal ini terjadi karena tanda tersebut tidak jelas.”

Kebenaran dari pernyataan bahwa alam itu adalah tanda dapat dilihat baik dari penemuan sains tentang realitas (*haqā'iq*) maupun penegasan yang diberikan oleh para filosof bahasa tentang teks. Penemuan sains menegaskan bahwa realitas dunia tidak disusun oleh materi, melainkan energi. Materi tidak memiliki inti yang dicari-cari sejak dahulu. Para ilmuwan justru menemukan sesuatu yang melampaui kata-kata, yang kadang disebut “kekosongan”.¹³ Materi seperti muncul dari ketiadaan. Tentu, semakin tegas saja fakta kefanaan alam semesta. Bahkan, Barat

¹³ Tidak dalam pengertian ruang kosong, tetapi merupakan sesuatu yang tetap mengandung potensi bagi segala sesuatu.

sendiri mengafirmasi pernyataan ekstrem bahwa segala sesuatu berubah kecuali perubahan itu sendiri.

Melihat dari analogi yang diberikan al-Attas, akhirnya kita menemukan bahwa alam semesta ini seperti kitab yang harus dibaca. Sebab, tentu saja keberadaan sebuah kitab itu memang untuk dibaca. Ada beberapa istilah penting yang digunakan al-Attas untuk menjelaskan alam semesta sebagai tanda. Istilah-istilah tersebut adalah seperti, *'alam, dunya-akhirah, tabi'ah, ayat, zill, mazhar, dan majaz.*

'Alam adalah sebuah istilah yang berakar kata dari huruf 'A-L-M. Makna yang terjalin dari akar kata tersebut adalah pengetahuan, orang yang mengetahui, tanda, dan mempelajari (**Kamus al-Mufid**). Terlihat jelas bahwa *'alam* adalah sesuatu yang jika dipelajari manusia, maka akan menghasilkan *'ilm* dan menjadikannya *'alim*. Alam juga merupakan *'alamat* yang menunjuk pada sesuatu selain dirinya yaitu, maknanya. Maka, *'alam* jelas terhubung dengan pengetahuan dan hal lain yang ditunjuknya adalah Tuhan. Pemahaman ini akan membawa kita pada kata yang terkait yaitu, *āyāt*, yang berarti juga sebagai tanda. Selain kata *āyāt*, kata *tabi'ah*¹⁴ juga berarti penanda atau simbol yang berfungsi menunjuk kepada selain dirinya (Al-Attas, 2001a: 121-123).

Tanda-tanda ini, dalam kenyataannya, adalah sesuatu yang dekat dengan pengalaman dan kesadaran manusia. Makna 'dekat' inilah yang menjadi kandungan dari kata *dunyā*. *Dunyā*, diturunkan dari *danā*, yang mengandung makna sesuatu yang 'di bawa dekat'. Sesuatu yang 'dibawa dekat' ini, menurut interpretasi al-Attas, adalah dunia bersama dengan seluruh bagiannya. Dunia itu dibawa *dekat*, dalam pengertian sedang *dibawa dekat dengan pengalaman dan kesadaran manusia*. Oleh karena itu, dunia disebut *dunyā*.

Namun, kedekatan ini tidak berarti menjadi sesuatu yang serta merta baik. Sebab, alam dunia yang mengelilingi dan meliputi kita, membatasi dan mengalihkan kesadaran kita dari tujuan akhir. Tujuan akhir ini berkenaan dengan sesuatu yang melampaui dunia dan kehidupan ini. Sesuatu itu adalah apa yang datang *kemudian*, yakni, *al-ākhirah*. Oleh karena *al-ākhirah* datang terakhir, *al-*

¹⁴ Kata *tabi'ah* sering diterjemahkan dengan bahasa Inggris yaitu, *nature*. Namun konotasi *tabi'ah* berbeda dengan *nature* yang berkonotasi ateistik. Sedangkan *tabi'ah* secara jelas dan inheren mengafirmasi pandangan terhadap Tuhan (Al-Attas, 2001b: 107).

ākhirah dirasakan *jauh*; dan yang jauh menekankan pengalihan yang diciptakan oleh apa yang *dekat*. Qur'an mengatakan bahwa Akhirat lebih baik dari kehidupan di dunia ini; akhirat itu lebih abadi, tahan lama. Namun, Qur'an tidak merendahkan dunia itu sendiri atau menjauhkan dari perenungan, refleksi, interpretasi, dan keingintahuan atasnya. Alam ini pun didekatkan karena manifestasi rahmat dan kasih sayang Tuhan agar kita mengerti makna yang dimaksudkan oleh alam.

Alam semesta ini sesungguhnya adalah sesuatu yang selalu dalam proses pembinasaan dan pembaharuan dengan yang serupa. Pembinasaan terhadap benda-benda disebut, menurut ungkapan Qur'an, *hālik* atau *fanā'*; dan proses pembaharuan terus menerus, kembali menurut ungkapan Qur'an, disebut penciptaan yang baru (*khalq jadīd*), termasuk dunia. Perubahan itu bukan muncul pada tingkatan hal-hal fenomenal, karena mereka selalu-binasa. Perubahan itu terjadi pada tingkatan realitas mereka yang terkandung di dalamnya semua kondisi masa depan mereka. Dalam pengertian ini perubahan merupakan aktualisasi potensialitas yang inheren dalam realitas hal-hal yang, sebagaimana isi mereka dibentangkan, memelihara identitas utuh mereka sepanjang waktu. Kondisi pemeliharaan identitas inilah yang merujuk kepada realitas-realitas (*haqā'iq*). Sebab, sesuatu yang selalu binasa itu diciptakan dalam bentuk yang serupa.

Kondisi yang serupa menunjukkan masih terdapat kesinambungan pada alam — pada tataran realitas mereka — meskipun modus fenomena dan aspek mereka binasa saat aktualisasi. Kesinambungan selalu-memperoleh ini dalam eksistensi disebut, menggunakan ungkapan Qur'an yang lain, *baqā'*. Aspek ganda realitas — permanensi dan perubahan — mengandaikan kategori metafisis ketiga antara eksistensi dan non-eksistensi. Kategori metafisis ketiga ini adalah alam entitas permanen (*al-a'yān al-thābiṭah*) yang merupakan aspek nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. Pada Realitas Tertinggi yakni Tuhan, bahkan meskipun Dia menggambarkan diri-Nya dalam pengertian eksplisit tentang dinamisme absolut, Dia terlalu agung untuk diterima sebagai terbenam dalam proses deskriptif dari proses-menjadi atau perubahan (Al-Attas, 2001a: 139-140).

Kemudian, alam semesta dapat dilihat sebagai sesuatu 'selain' dari Tuhan yang memiliki hubungan analogis tentang bayangan dalam hubungan dengan

seseorang. Dalam hal ini, dunia dapat dikatakan sebagai **bayangan** Tuhan. Dunia disebut ‘bayangan’ untuk dua alasan utama yang mendemonstrasikan sifat-dasar analogis realitas mereka. **Pertama**, bayangan tidak memiliki realitas independen. Pergerakannya berkaitan dengan pemiliknya dan tidak memiliki kemampuan untuk membawa ke dalam eksistensi atau menyebabkan non-eksistensi. Bayangan itu secara esensial adalah non-eksistensi, karena esensi sejatinya bukan dirinya sendiri tetapi pemiliknya. **Kedua**, realitas bayangan itu adalah kekurangan (*privation*) cahaya eksistensial. Bayangan itu tidak memiliki eksistensi yang mendahului, yang padanya seseorang dapat menunjuknya sebagai realitasnya selain kemungkinan belaka. Bayangan itu pun datang ke dalam eksistensi berkaitan dengan cahaya yang mencetaknya. Maka, realitasnya adalah yang lain dari dirinya sendiri (al-Attas 288).

Setelah membahas bayangan, alam semesta dapat dipandang juga sebagai eksistensi yang bersifat **metaforis** (*wujūd majāzi*). Sebuah analisis semantik dari al-Attas tentang konsep *majāz* akan menjelaskan lebih lanjut apa yang dimaksud dengan ‘metafora’ ketika digunakan kepada eksistensi sebagaimana di sini.

Makna *majāz* sebagai metafora, dapat dipahami dengan baik saat makna ‘ular’, dengan maksud kelicikan, untuk digunakan kepada manusia. Tentu ‘ular’ dan manusia memiliki perbedaan signifikan, namun persamaannya itulah yang membuat ‘ular’ dapat dilekatkan secara metaforis kepada manusia.

al-Attas menggunakan makna *majāz* sebagai metafora pada konteks metafisis. Ia memindahkan makna eksistensi, yang secara asli digunakan pada eksistensi sejati, melampaui kepada sesuatu yang merupakan eksistensi tidak sejati. Dunia dalam dirinya sendiri tidak memiliki eksistensi sejati (cth. eksistensi abadi dan swa-berada), tetapi dunia hanya nampak seolah-olah memiliki eksistensi karena penampakkannya yang sinambung dalam eksistensi. Dikatakan ‘terlihat seolah-olah’ dan ‘nampak’ karena hubungan aktual Tuhan dengan dunia melalui Sifat-Sifat-Nya akan kekuatan dan kehendak yang dikombinasikan tidaklah sinambung namun merupakan sebuah proses yang diulang secara sinambung dalam sebuah jenis yang terus berlangsung. Hal ini membolehkan pembaharuan dari yang serupa dalam hal-hal yang diciptakan. Hal ini memberi mereka pengertian kesinambungan dalam eksistensi. Dengan demikian eksistensi dunia

qua dunia bersifat metaforis (*wujūd majāzi*), yang menciptakan dalam pikiran kita sebuah persamaan terhadap eksistensi sejati (*wujūd haqīqī*).

Derajat eksistensi, yang merupakan tanda (*āyāt*) atau modus Eksistensi Absolut, itu dapat diringkas menjadi empat tahap.¹⁵

Pertama, Tahap inti Esensi Realitas Tertinggi itu sendiri, yang merupakan Eksistensi sebagaimana ada dalam dirinya sendiri, bebas dari semua kondisi, termasuk dari ketidakkondisian (*unconditionality*), dan semua hubungan. Secara teologis, ini merupakan tahap ketika Tuhan sebagai Dia dalam diri-Nya sendiri, terbungkus dalam persembunyian sepenuhnya dan tetap secara abadi tidak diketahui dan tidak dapat diketahui kecuali bagi diri-Nya sendiri.

Kedua, tahap ‘eksistensi umum’ (*wujūd ‘amm*), yang merupakan Eksistensi absolut dengan identifikasi ungkapan Qur’ani sebagai Kebenaran. Tahap ini merupakan tahap ketika Tuhan dalam aspek pengungkapan-diri-Nya, yang merupakan aspek eksterior dari tahap pertama di atas. Hal tersebut meliputi derajat kedua eksistensi saat mengembang dan membentangkan diri dalam manifestasi awal melalui perantara pancaran paling suci pada determinasi pertama. Pancaran tersebut mengandung di dalam dirinya tentang manifestasi bentuk-bentuk yang berlawanan satu sama lain dari semua maujud yang mungkin dalam alam tak terlihat maupun yang terlihat. Manifestasi tersebut adalah manifestasi yang aktif, niscaya, dan ilahiyah maupun manifestasi yang pasif, kontingen, dan makhlukiyah. Hal itu merupakan manifestasi Esensi pada dirinya sendiri (*tajallī dhāti*), yakni, yang subjektif bagi Tuhan, dimana kesempurnaan esensial (*kamalāt dhātiyyah*) dan kecenderungan-Nya (*shu’ūn*) menjadi termanifestasi bagi-Nya.

Ketiga, tahap ‘eksistensi relatif’ (*wujūd idāfi*), yang merupakan artikulasi lanjutan dari (II) di atas. Di sini Eksistensi Absolut dikondisikan oleh indeterminasi tetapi bebas untuk menghubungkan dirinya dengan sesuatu. Tahap ini adalah tahap Keesaan yang sudah mengandung kemungkinan keanekaragaman-diri tak terhingga; tahap dari Kesatuan dari Yang Banyak (*wāhidiyyah*), dengan kondisi ketika Realitas Tertinggi dikualifikasikan dengan Nama-Nama dan Sifat-Sifat yang bentuknya merupakan arketip-arketip permanen yang dibangun dalam

¹⁵ Terdapat pelbagai uraian tentang derajat-derajat eksistensi. Namun, dari perbedaan uraian yang ada, persamaan di antara mereka tetap signifikan. Lihat juga Jami, 1928: 25-27; Hamzah Fansuri di al-Attas, 1983: 315-316; Nuruddin ar-Raniri, di al-Attas, 1986.

kesadaran-Nya. Tahap ini meliputi tingkatan ontologis determinasi kedua dan ketiga yang berhubungan dengan derajat eksistensi ketiga dan keempat dari eksistensi. Hal itu juga diidentifikasi sebagai tahap ‘eksistensi yang terbentangkan’ (*wujūd munbasit*) yang kadang-kadang juga disebut ‘napas Yang Maha Penyayang’ (*nafas al-rahmān*) dan ‘cahaya relatif’ (*nūr idāfī*). Metafora Cahaya (*nūr*), yang sering digunakan untuk menggambarkan tahap (II) di atas, di sini direfleksikan seperti citra dalam cermin tak berhingga dan berbeda (cth. arketip-arketip permanen) yang pada gilirannya direfleksikan dalam cermin yang berhubungan dalam derajat-derajat tingkatan ontologis yang lebih rendah (cth. arketip-arketip eksterior). Ekspansi eksistensi dari tingkatan arketip-arketip permanen kepada arketip-arketip eksterior itu diakibatkan melalui perantara pancaran eksistensi kedua, yakni pancaran suci.

Keempat, tahap ‘eksistensi komprehensif’ (*wujūd jami*), yang merupakan tahap dunia empiris, dunia indera dan pengalaman inderawi. Di sini realitas eksistensi dibagi menjadi entitas-entitas partikular dan individual, atau ke dalam modus majemuk beragam. Tahap ini meliputi determinasi eksistensi keempat dan kelima dari Eksistensi Absolut yang berhubungan dengan derajat kelima dan keenam dari eksistensi.

3.3.4 Metode-Metode Pengetahuan

Metode Tafsir-Ta’wil

Sebagaimana disampaikan di bagian tentang Objek Pengetahuan, alam semesta dikatakan sebagai sebuah Kitab besar. Dalam hubungan dengan itu, metode tafsir-ta’wil¹⁶ al-Attas menjadi sesuatu yang menarik. Hal yang menarik untuk diperhatikan di sini adalah bagaimana al-Attas seringkali berpaling pada

¹⁶ *Tafsir* adalah pengetahuan pertama di antara Muslim yang muncul karena sifat-dasar saintifik yang dimiliki bahasa Arab. Jenis penjelasan dan komentarnya tidak identik dengan hermeneutika Yunani, hermeneutika Kristen, maupun dengan ‘*ilmu pengetahuan*’ tentang interpretasi kitab suci manapun dari kebudayaan dan agama lain. Dalam *tafsir*, tidak ada bagi ruang menebak atau menduga bagi cendekiawan. Tidak ada ruang interpretasi berdasarkan pembacaan subjektif, atau pemahaman berdasarkan atas gagasan relativisme historis seolah-olah perubahan semantik telah muncul dalam struktur konseptual kata-kata dan istilah-istilah yang membuat kosa kata teks suci. Dalam *tafsir*, proses interpretasi berdasarkan pada Qur’an dan *hadith* didukung pengetahuan ‘ranah’ semantik yang mengatur struktur konseptual kosa kata Qur’ani yang memproyeksikan visi Islami terhadap realitas dan kebenaran (Al-Attas, 1980: 4-5).

Qur'an untuk mengemukakan pandangannya. al-Attas berkata bahwa Qur'an sendiri memang berbicara tentang tanda-tanda dan simbol-simbolnya yang sebagian terdiri dari yang jelas dan mapan (*al-muhkamāt*), dan yang tidak jelas dan ambigu (*al-mutashābihāt*). Berkenaan dengan simbol, maka dunia fenomena pun dapat diperlakukan sebagai tanda-tanda dan simbol-simbol yang jelas dan mapan dalam makna mereka, dan yang tidak jelas dan ambigu.

Kemudian, deteksi, penemuan, dan pengungkapan makna yang tersembunyi dari tanda-tanda dan simbol-simbol ambigu dalam Qur'an disebut interpretasi alegoris (*ta'wīl*), dan hal ini berdasarkan interpretasi dari sesuatu yang jelas (*tafsīr*). Bagi al-Attas, seperti halnya interpretasi terhadap teks yang tidak jelas dan ambigu harus berdasarkan sesuatu yang jelas dan mapan, maka demikian juga interpretasi atau studi dan penjelasan terhadap ketidakjelasan dan aspek ambigu dari hal-hal di dunia empiris harus berpijak pada apa yang sudah diketahui dan mapan. Meskipun dikatakan bahwa beberapa hal-hal yang menyusun dunia empiris, dunia indera, dan pengalaman inderawi, adalah simbol-simbol yang maknanya jelas dan mapan. Akan tetapi, karena mereka juga bersifat fisik secara alamiah, mereka semua secara umum ambigu sebab muncul pada kesadaran kita dengan menunjuk diri mereka sendiri. Mereka masing-masing seolah-olah memiliki realitas independen, individual, dan swa-berada. Benda-benda alam itu hanya ada untuk dimengerti sebagai sesuatu dalam hubungan yang mendalam dan tergantung dengan apa yang mereka simbolisasi. Sebaliknya, jika dipertimbangkan menunjuk pada diri mereka sendiri maka, mereka tidak nyata, dalam pengertian mereka ada seperti itu hanya dalam pikiran dan tidak memiliki realitas yang berhubungan di dunia eksternal.

Apa yang telah dikatakan di atas seharusnya membuat jelas bahwa pandangan terhadap alam yang demikian menunjukkan bahwa sains menurut Islam secara pokok merupakan sebuah jenis *ta'wīl* atau interpretasi alegoris terhadap hal-hal empiris yang menyusun dunia alam. Sains semacam itu harus mendasarkan dirinya secara tetap pada *tafsīr* atau interpretasi terhadap penampakan atau makna yang jelas dari hal-hal di dalam alam. Makna mereka yang nampak dan jelas berkaitan dengan tempat mereka di dalam sistem hubungan; dan tempat mereka menjadi nampak kepada pemahaman kita ketika batas kebenaran dari arti mereka

dikenali. *Ta'wīl* secara dasar bermakna mendapatkan makna mendasar dan primordial dari sesuatu melalui proses inteleksi. Akan tetapi, bahkan dalam kasus ini terdapat hal-hal yang makna pokoknya tidak dapat dipahami intelek; dan mereka yang berakar pengetahuan akan menerima hal tersebut sebagaimana adanya melalui kepercayaan-kuat yang benar (*true faith*) disebut *īmān*. Hal ini merupakan posisi kebenaran: bahwa terdapat batas makna dari hal-hal, dan tempat mereka secara mendalam terikat dengan batas arti mereka.

Dalam proses membaca kitab, metode tafsir dan takwil harus ditemani oleh kejelasan tujuan keberadaan dari sesuatu yang dibaca tersebut.¹⁷ Penulis ingin menekankan lagi bahwa posisi kebenaran yang dipegang al-Attas adalah bahwa terdapat batas makna dari hal-hal. Kemudian tempat mereka secara mendalam terikat dengan batas arti mereka. Hal ini dapat dipermudah dengan sebuah contoh. Seseorang dapat bertanya bagaimana cara membaca sebuah sepatu. Seseorang dapat saja menelusuri bahan pembuatan sepatu tersebut. Kemudian ia menelusuri dari daerah mana bahan tersebut diambil dan bahkan sampai pada hal-hal yang rinci. Namun, hal-hal semacam itu tidak memiliki signifikansi karena hanya berbicara tentang bahan pembuatan sepatu, sedangkan bahan tersebut dapat juga digunakan untuk membuat benda yang lain. Sehingga meskipun seseorang menemukan rincian tentang bahan tersebut, sesungguhnya ia memiliki rincian yang tidak terkait dengan inti sepatu. Penelusuran tentang bahan sepatu bukanlah apa yang membuat sepatu menjadi sepatu. Penelusuran yang demikian tentang sepatu hanya akan nampak “membunyikan” (*pronouncing*) “kata” sepatu tersebut, dan tetap tidak dapat mengerti apa yang dimaksudkan. Hal ini serupa dengan seseorang yang tidak bisa bahasa Inggris, kemudian membunyikan kata ‘*emanation*’, tetapi ia tidak dapat mengerti maknanya. Tentu dapat disepakati bahwa membaca itu lebih dari membunyikan kata. Membaca sepatu tersebut, dalam pengertian ini hanya akan dapat terjadi jika seseorang mengetahui bahwa sepatu itu ada untuk digunakan manusia dalam melindungi kakinya. Dengan pemahaman yang demikian, maka “makna” sepatu tersebut telah dipahami.

¹⁷ Cara membaca kitab ini memang dapat juga ditemani dengan hal lain selain tujuan keberadaan. Namun selain dari tujuan keberadaan, kejelasan hal-hal yang lain memiliki derajat yang lebih rendah dari tujuan keberadaan dan masih memiliki koherensi dengan tujuan keberadaan tersebut.

Metode Tawhid

Metode tawhid adalah metode yang memadukan dalam investigasi, dan secara bersamaan dalam pribadi mereka, yang empiris dan rasional, metode deduktif dan induktif dan mengakui tidak ada dikotomi antara subjektif dan objektif.¹⁸ Dalam hal ini perwakilan pemikiran Islam tidak mementingkan satu metode partikular, sebab setiap metode diletakkan pada tempatnya dan disatukan. Jika ditelusuri, metode tersebut menyiratkan pengetahuan yang tepat tentang tempat metode-metode sehingga menghasilkan keadilan atau keharmonisan. Metode tawhid atau menyatukan ini menempatkan setiap sumber pengetahuan pada tempatnya, sehingga menghasilkan keharmonisan dalam usaha mencapai kebenaran. Panca indera eksternal dan internal, intelek, rasio, intuisi, berita yang benar, wahyu, dan pemahaman akan peran Tuhan menjadikan metode ini bersifat holistik.

3.3.5 Tentang Pengetahuan

al-Attas menyatakan bahwa kondisi kehadiran jiwa pada makna tersebut adalah melalui intuisi. Hal itu karena intuisilah yang menyintesis apa yang dilihat rasio dan pengalaman secara terpisah namun tidak mampu mengombinasikannya ke dalam keseluruhan yang koheren. Intuisi akan datang kepada seseorang ketika dia telah siap; ketika rasio dan pengalamannya dilatih dan didisiplinkan untuk menerima dan menginterpretasikannya (Al-Attas, 2001a: 120). Ilmu juga didefinisikan sebagai pengenalan batas kebenaran dalam setiap objek (Al-Attas, 2001a: 141), sehingga sebuah objek tidak hanya “dibunyikan”.

Pengetahuan itu, sebagaimana juga disinggung, melibatkan pertemuan antara jiwa dan makna pada tingkatan empiris pengalaman biasa. Namun, pertemuan tersebut dapat terjadi juga pada tahapan yang lebih tinggi sebagai ‘penyatuan’ yang mengetahui dan yang diketahui. Pertemuan ini hanya dapat terjadi ketika kesadaran-ego yang mengetahui, atau kesadaran subjektif, telah ‘hilang’ (*fanā*) (Al-Attas, 2001a: 184). Dalam kondisi ini dia ‘menemukan’

¹⁸ Dengan ‘subjektif’, yang dimaksud al-Attas bukan dalam pemahaman umum atas kata tersebut. Jiwa manusia itu kreatif; dengan alat persepsi, imajinasi, dan kecerdasan jiwa manusia berpartisipasi dalam ‘penciptaan’ dan interpretasi dunia indera dan pengalaman inderawi, akan citra, dan bentuk-bentuk intelejibel (*intelligible*). ‘Subjektif’ di sini merupakan sesuatu yang tidak dilawankan dengan apa yang ‘objektif’, tetapi bersifat melengkapi.

(*wajada*) Tuhan. ‘Penemuan’ ini adalah *wijdān*. Dalam pengertian ini *wujūd* adalah penemuan Kebenaran dalam eksistensi, dan ini hanya mungkin setelah penghilangan kondisi manusia (Al-Attas, 2001: 203).

Dalam kondisi semacam itu, rasio dan pengalaman tetap merupakan saluran absah yang dengan itu pengetahuan dicapai, hanya saja mereka ada dalam tatanan transendental. Pada tingkatan ini yang rasional bergabung dengan yang intelektual, dan yang empiris dengan apa yang menyentuh pengalaman spiritual otentik (2001a: 182-183).

Ilmu adalah suatu proses atau gerak-daya memperoleh pengetahuan dan merujuk kepada suatu sifat yang berada pada sesuatu (insan) yang hidup, yang menjadikan diri yang mengetahui itu mengetahui apa yang diketahui. Ilmu juga berarti pengenalan atau *ma’rifat* terhadap apa yang dikenali sebagaimana adanya. Pengenalan ini adalah pengenalan yang yakin terhadap kebenarannya, dan merujuk kepada hikmah. Maka ilmu adalah sesuatu yang meyakinkan dan membuat paham secara nyata. Ilmu adalah gerak-daya memperoleh atau menghasilkan sesuatu yang menerusi pandangan akal — yaitu pandangan yang memandang hakikat sesuatu seperti apa adanya. Ilmu juga perolehan kalbu mengenai sesuatu, dengan gambaran hakikat yang tepat dan jernih, baik hakikat tersebut adalah hakikat yang lahiriah di alam *syahadah* maupun yang batin di alam gaib. Ilmu adalah suatu sifat yang menghapuskan dan mencahayai kebodohan, ragu, dan dugaan (Al-Attas, 2001b: 51-52).

Dalam pandangan al-Attas — dan juga kaum muslimin — semua pengetahuan itu datang dari Tuhan yang kemudian diinterpretasikan jiwa melalui fakultas fisik dan spiritual atau kecerdasan. Maka definisi epistemologisnya menjadi bahwa pengetahuan, dengan referensi pada Tuhan sebagai sumber asalnya, adalah tibanya makna pada jiwa; dan dengan referensi jiwa sebagai penerima aktif dan penafsirnya, pengetahuan adalah tibanya jiwa pada makna.

Kemudian, pengetahuan itu tidak terbatas sebab objek pengetahuan itu tanpa batas. Akan tetapi, ada **batas kebenaran** dalam setiap objek pengetahuan, sehingga pengejaran pengetahuan sejati bukanlah sebuah pencarian tanpa akhir. Itulah mengapa krisis kebenaran muncul, karena pengetahuan pengetahuan sejati itu sangat dibutuhkan dalam waktu kehidupan pribadi yang singkat, dan bukan

dalam ukuran kebutuhan generasi. Jika tak terbatasnya objek tidak dibarengi dengan batas pengetahuan yang penting bagi diri, maka krisis itu memang akan muncul. Seseorang tidak dapat mengubah, menambahkan, maupun menghiiasi kebenaran sehingga dapat menjadi lebih benar, maupun seseorang dapat mengurangi darinya; dalam kasus yang lain kebenaran tidak akan menjadi kebenaran, tetapi adalah kesalahan. Kebenaran adalah dirinya sendiri secara tepat, tidak lebih atau kurang. Kebenaran itu sekaligus objektif dan subjektif yang merupakan aspek-aspek tak terpisahkan dari satu realitas (Al-Attas, 2001a: 112).

Oleh karena pada setiap kebenaran terdapat sebuah batas yang benar terhadap kebenaran tersebut; pengetahuan tentang batas itu adalah kebijaksanaan. Dengan kebijaksanaan, setiap kebenaran ditugaskan pada maknanya yang tepat yang tidak kurang maupun melampauinya. Beberapa makna lebih sukar dikenali dan sulit untuk ditemukan dari yang lain, sehingga dalam usaha kita yang terus menerus untuk menemukan mereka tidak ada pertanyaan tentang pembatasan penelusuran, yang tujuannya, dibimbing oleh kebijaksanaan, adalah untuk mengetahui batas tersebut (Al-Attas, 2001a: 15).

Pembatasan semacam ini bukan sebuah kekurangan. Oleh karena itu, pengaturan batas pada saluran dan sumber yang dengan itu kita memperoleh pengetahuan merupakan sebuah rahmat dan kasih sayang Tuhan dengan maksud agar kita mampu mengerti makna objek-objek pengetahuan maupun untuk memahami Pencipta mereka.

Kebenaran, yang ditunjuk dengan istilah *haqq* harus pula mendapatkan perhatian kita. *Haqq* menunjuk baik apa yang nyata (ontologis) dan yang benar (logis). *Haqq* yang bermakna 'nyata' ditujukan pada realitas eksistensi maupun sebagai modus-modus dan aspek-aspeknya yang kita pahami sebagai 'peristiwa' dan 'proses'. Lalu yang bermakna 'benar', *haqq* menunjuk pada putusan menyesuaikan dengan realitas eksternal yang muncul sebagai 'hal-hal' dari peristiwa atau proses. Penyesuaian ini melibatkan korespondensi dan koherensi tertentu antara tindakan putusan intelektual dan realitas eksternal yang sedang

diterima. Menurut ajaran Islam definisi tentang kebenaran koherensi, korespondensi, dan pragmatis memiliki kebenaran masing-masing.¹⁹

Posisi al-Attas adalah bahwa korespondensi dan koherensi tentang sifat-dasar kebenaran harus memenuhi kondisi bersamaan dengan keperluan akan kebijaksanaan dan keadilan. Kebijaksanaan adalah pengetahuan dari Tuhan yang membuat penerimanya mengetahui tempat yang tepat, atau membuat putusan yang tepat terhadap tempat yang tepat dari hal atau objek pengetahuan. Keadilan adalah kondisi ketika hal atau objek pengetahuan ada di tempat mereka yang tepat. Dengan demikian untuk hal tersebut menjadi benar, korespondensi dan koherensi harus bersamaan dengan tempat yang tepat. Gagasan tempat yang benar atau tepat melibatkan keniscayaan bagi setiap hal dalam tatanan ciptaan untuk berada dalam kondisi tersebut — yakni, disebarakan di dalam tatanan tertentu dalam pengertian prioritas dan posterioritas maupun ruang dan posisi dan diatur berdasarkan pelbagai tingkatan dan derajat.

Tentu saja, inti makna ‘tepat’ juga termasuk dalam *haqq*, karena hal itu juga menunjuk pada yang dimiliki seseorang; *haqq* merupakan bagian yang tepat atau spesifik yang sesuai dengan sifat-dasar atau susunan esensial seseorang, bagi diri sendiri; *haqq* merupakan sesuatu yang inheren, bagian, dan sifat esensial.

Oleh karena itu al-Attas tidak setuju, bahwa pengetahuan hanya menyentuh berkenaan dengan fenomena; bahwa kebenaran hanya sifat dari pernyataan atau kalimat deklaratif, atau kepercayaan dan putusan yang diturunkan dan tergantung dengan hubungan kepercayaan atau putusan tersebut pada beberapa fakta; bahwa fakta itu netral dalam hubungan dengan kebenaran dan kepalsuan. Ia juga mempertahankan bahwa kebenaran juga merupakan bagian dari sifat-dasar hal-hal sejauh mereka sesuai dengan kecocokan pada keperluan akan kebijaksanaan dan keadilan, yakni, pada keperluan kondisi dalam tempat mereka yang benar dan tepat. Hal ini tidak bermakna bahwa kebenaran itu hanya sebuah hubungan pernyataan atau putusan kepada fakta, yang akan membuat fakta menjadi sepadan dengan kebenaran. Meskipun sebuah kalimat dapat benar jika ditujukan kepada fakta, keberadaan fakta itu sendiri tidak serta merta membuat fakta menjadi

¹⁹ Lebih lanjut lihat karya Prof Wan Daud *Penjelasan Budaya Ilmu*. (1997). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

kebenaran. Kebenaran tidak sekadar kesesuaian dengan fakta, sebab fakta dapat diciptakan manusia dan dengan demikian tidak berada di tempatnya yang tepat, hal ini bermakna bahwa fakta dapat salah. Kenyataan bahwa fakta dapat diciptakan manusia mengonfirmasikan kebenaran penolakan al-Attas terhadap kenetralan fakta dalam hubungan dengan kebenaran dan kepalsuan, karena inti eksistensi fakta itu sendiri tergantung pada nilai yang berada pada pandangan-dunia pencipta mereka yang khusus.

Pengetahuan, sebagaimana dipahami dalam Islam, ada dua jenis. Untuk memahaminya dengan lebih mudah al-Attas memberikan analogi. Sebagai sebuah ilustrasi dari pemilahan dua jenis pengetahuan itu dapat mengandaikan seorang manusia dan tetangganya yang baru pindah ke lingkungannya. Pada awalnya dia mengetahui tetangganya yang baru dengan perkenalan biasa tanpa ada kedekatan. Namun untuk mengetahui tetangga secara lebih intim, tidak mungkin dengan cara seperti itu. Untuk mengetahui secara intim seseorang itu sebaiknya mengenali orang tersebut secara langsung; sering mengunjungi, makan, minum dan berolahraga dengannya. Kemudian baru setelah sekian tahun persahabatan yang terpercaya, pertemanan yang tulus, dan kesetiaan dia mungkin menerima secara kebetulan penyampaian banyak rincian personal temannya secara langsung, pemikiran dan perasaan rahasia yang kini dalam kilatan yang disampaikan dengan cara yang mungkin tidak akan dapat dicapai seumur hidup dari investigasi, observasi, dan penelitian.

Dari ilustrasi ini dapat diturunkan kondisi dasar yang pasti secara analogis dengan pengetahuan jenis pertama. **Pertama**, hasrat seseorang yang memberikan pengetahuan tentang dirinya untuk diketahui. **Kedua**, pemberian pengetahuan seperti itu menyiratkan tingkatan wujud yang sama, dan ini merupakan sebab mengapa komunikasi gagasan dan perasaan menjadi mungkin dan dapat dipahami. **Ketiga**, izin untuk mendekat dan mengetahuinya. Seseorang yang mencari tahu tentang seseorang harus tinggal dengan aturan kepantasan, kode perilaku, dan sikap yang diterima oleh seseorang yang berhasrat untuk diketahui. **Keempat**, pemberian pengetahuan tentang dirinya berdasarkan kepercayaan setelah periode yang dipertimbangkan sebagai ujian ketulusan, kesetiaan, ketaatan orang lain, dan

kapasitas untuk menerima – sebuah periode yang membentuk ikatan keintiman yang pasti antara berdua (Al-Attas, 2001a: 68-71).

Dua jenis pengetahuan tersebut sebenarnya juga dikenal dengan sebutan *fardu 'ayn* dan *fardu kifayah*. *Fardu 'ayn* merujuk kepada pengetahuan yang menyibak misteri *Being* dan Eksistensi dan mengungkapkan kesejatian dirinya. Pengetahuan ini penting sebagai bentuk arahan dasar dalam kehidupan dunia. Kemudian pengetahuan *fardu kifayah* merujuk kepada pengetahuan yang tidak mesti dituntut oleh semua manusia.

Ilmu, dalam pandangan al-Attas (2001b: 49, 61, 130-131), tidak netral. Ketidaknetralan ini terkait dengan penafsiran atas kehidupan yang telah dijalani oleh suatu peradaban.²⁰ Memang ada pengetahuan di dalam sebuah peradaban, namun pengetahuan itu telah tercampur dengan bagian peradaban tersebut yang merupakan penafsirannya.

Lalu bagaimana dengan kesejatian pengetahuan, jika kepribadian suatu peradaban akan mempengaruhinya sedemikian rupa? Bagi al-Attas hal ini dapat dilihat dengan pengujian pengetahuan tersebut ke dalam diri manusia. Sebab, pengetahuan sejati adalah pengetahuan yang membuat manusia mengetahui dirinya dan tujuan utamanya. Lalu, dengan mengetahuinya dia mencapai kebahagiaan. Maka, kendati wujud pengetahuan itu diilhami dengan kepribadian pandangan-alam tertentu, pengetahuan itu merupakan pengetahuan sejati karena telah memenuhi tujuan manusia untuk mengetahui (Al-Attas, 2001a: 88-89).

3.3 Tabel Perbandingan Pandangan-Alam Descartes dan al-Attas

Aspek	Descartes	Al-Attas
Sumber pengetahuan	Rasio. Pengujian segala hal dengan rasio. Dalam hal ini sudah termasuk intuisi terhadap prinsip dasar.	<ul style="list-style-type: none"> • Panca indera eksternal dan internal. • Intelek-Rasio. • Intuisi, termasuk intuisi akan eksistensi. • <i>Khabar sadiq</i> absolut dan relatif.
Tentang Tuhan	Substansi tidak terhingga	Eksistensi Absolut.

²⁰ Namun, perlu diperjelas di sini bahwa ketidaknetralan pengetahuan itu berada pada ranah ilmu-ilmu kemanusiaan dan dasar filosofis dari sains dan teknologi. Akan tetapi, sains dan teknologi pada tataran hasil itu diibaratkan Professor al-Attas seperti sebilah pisau yang baik dan buruknya tergantung pada penggunaannya. Hal tak kalah penting untuk diingat adalah bahwa pisau itu merupakan alat, bukan nilai atau penilai kehidupan (2001b: 9).

	(<i>infinite</i>) dan sempurna. <i>Being</i> independen. Sumber Wujud dan Kebenaran	Memiliki 7 sifat utama yakni, kehidupan dan kekuasaan, pengetahuan, kehendak, mendengar, melihat, dan berbicara. Hal-hal yang berlawanan dengan semua hal tersebut adalah mustahil pada-Nya. Sumber Wujud dan Kebenaran.
Tentang Objek Pengetahuan	Kitab alam semesta. Dengan mengambil hukum umum dari fakta khusus. Dunia luar masih dapat berstatus diragukan.	Kitab alam semesta. Menekankan alam ini sebagai <i>āyāt</i> Tuhan yang memiliki derajat-derajat eksistensi.
Tentang Metode Pengetahuan	Metode Keraguan	Metode tafsir-ta'wil, Metode tawhid
Tentang Pengetahuan	Gagasannya berpusat pada tidak bisa diragukannya sesuatu. Kebenarannya koherensi. Dua kategori nilai epistemologis, yakni pasti (<i>certainty</i>) dan beralasan (<i>reasonable</i>).	Tiga derajat kepastian: 'ilmu al-yaqin, 'ain al-yaqin, dan haqq al-yaqin. Pengetahuan adalah tibanya makna dalam jiwa dan tibanya jiwa pada makna. Kebenaran korespondensi, koherensi, pragmatik, dan tempat yang tepat. Tempat yang tepat ini merujuk kepada <i>haqq</i> .

3.4 Kritik al-Attas terhadap Metode Keraguan Cartesien

Perjalanan keraguan metodis yang dilakukan Descartes, sebagaimana ditunjukkan di bagian sebelumnya, ternyata bermasalah. Hal itu karena terdapat lingkaran setan antara *cogito*, Tuhan, dan kriteria jelas-terpilah (Feldman, 1986: 130). Keberatan terhadap lingkaran setan Cartesien ini sebenarnya telah disampaikan oleh Arnauld, yang merupakan salah seorang yang diberikan karya *Meditation* secara khusus. Arnauld menyatakan bahwa pembuktian *cogito* yang ingin dilakukan Descartes justru menemui kesulitan karena ternyata melingkar.

Keberatan lain juga muncul terhadap *cogito*. Keberatan ini disampaikan oleh Russel (Feldman, 1986: 63-65). Ia menyatakan tentang pengakuan bahwa saya berpikir, menunjukkan bahwa keraguan metodis merupakan keraguan yang dipaksa berhenti di suatu tempat. Hal ini menunjukkan pula bahwa keraguan ini merupakan keraguan setengah hati. Russel mendasarkan keberatannya dengan menyebut '*thinking thing*' tetapi '*there is thinking*'. Penyebutan *thinking thing*

menyiratkan bahwa Descartes tidak kritis dalam menerima definisi skolastik tentang manusia yang disebut sebagai *animal rationale*. Padahal konsep diri itu dapat dikatakan sebagai sebuah rangkaian kesan inderawi yang berjalan secara cepat.²¹ Keberatan ini sebenarnya mendapatkan tanggapan dari Feldman bahwa kita mengetahui diri kita sebagai substansi lewat introspeksi kita terhadap aktivitas dalaman (*inner activities*) pada diri kita sendiri (Feldman, 1986: 67).

Bagi Feldman (1986: 63), argumentasi tentang *cogito* adalah sesuatu yang masih mungkin diragukan. Keberatan itu dapat muncul karena *cogito* dapat dipandang bukan sebagai hal yang pertama. Sebab premis pertama yang ada untuk mencapai kesimpulan bukanlah aku berpikir, maka aku ada. Namun, premis pertama adalah yang berpikir itu ada (Feldman, 1986: 64). Akan tetapi, keberatan seperti ini pernah ditanggapi oleh Spinoza. Spinoza mengatakan bahwa Descartes memiliki dua jalan pengetahuan, yaitu intuisi dan deduksi (Feldman, 1986: 69, 67). Memang keberatan yang muncul di atas adalah sesuatu yang berdasarkan pandangan bahwa *cogito* diperoleh lewat silogisme. Namun, bagi Spinoza hal itu tidak demikian. *Cogito* itu ditemukan lewat intuisi. Ia mengungkapkan perkataan Descartes yang pernah mengatakan bahwa *cogito* itu memang tidak ditarik dari premis-premis.

Namun, Feldman (1986: 70) keberatan dengan solusi yang ditawarkan oleh Spinoza. Ia mengatakan bahwa terdapat indikasi yang jelas bahwa Descartes menemukan *cogito* dengan inferensi (penyimpulan), dan bukan dengan intuisi. Akhirnya, Feldman juga dapat memberikan solusi terhadap keberatan ini, untuk menjembatani pandangan intuitif dan inferensi terhadap *cogito*. Ia memunculkan teori penemuan (*discovery*). Ia menyatakan argumentasi inti dari teori ini adalah bahwa sesuatu itu benar hanya karena tidak ada alasan untuk meragukannya.

Setelah sedikit menyampaikan tentang keberatan yang disampaikan oleh filsuf-filsuf terdahulu, maka kini baru disampaikan kritik yang disampaikan oleh al-Attas. Kritik tersebut akan dielaborasikan dari hal-hal penting yang tersurat dan tersirat dari pernyataannya sebagai berikut.

“Akhirnya, keraguan diangkat sebagai sebuah metode epistemologis yang dengannya rasionalis dan sekularis percaya bahwa kebenaran dapat hadir.

²¹ Keberatan ini sebenarnya mirip dengan apa yang disampaikan Hume, saat ia menolak diri (*self*) sebagai sebuah substansi.

Tetapi tidak ada bukti bahwa keraguanlah dan bukan sesuatu yang lain dari keraguan yang membuat seseorang tiba pada kebenaran. Kehadiran pada kebenaran kenyataannya merupakan hasil petunjuk, bukan keraguan. Keraguan adalah kondisi goncang antara dua yang berlawanan tanpa condong pada salah satunya; keraguan adalah sebuah kondisi seimbang di antara dua yang berlawanan tanpa hati cenderung menuju yang satu atau yang lain. Jika hati cenderung pada salah satu dan tidak menuju yang lain sementara masih belum menolak yang lain, hal tersebut merupakan dugaan; jika hati menolak yang lain, maka kemudian hati telah memasuki stasiun kepastian. Penolakan hati terhadap yang lain merupakan sebuah tanda bahwa bukan keraguan yang membawa pada kebenaran, tetapi pengenalan positif akan kesalahan atau kepalsuannya. Hal ini merupakan petunjuk. Keraguan, apakah itu pasti atau sementara, mengarah kepada dugaan atau pada posisi lain akan ketidakpastian, tidak pernah pada kebenaran — “dan dugaan tidak berfaedah terhadap kebenaran” (Qur’ān 10: 36). (2001a: 117)

Hal penting yang dinyatakan al-Attas adalah tentang ketiadaan kekuatan bukti yang menunjukkan bahwa keraguan, bukan yang lain dari keraguan, yang mengantarkan pada kebenaran. Keraguan itu sesungguhnya *vis a vis* terhadap keyakinan (*certainty*). Hal ini secara jelas memberikan signifikansi pada pandangan al-Attas tentang keraguan sebagai sebuah kondisi. Namun, juga terdapat hal lain yang patut diperhatikan, yakni pandangan bahwa keraguan adalah alat atau sarana untuk menuju kebenaran. Keraguan sebagai alat dapat dilihat dari penggunaan Descartes sendiri. Analogi mengeluarkan “apel” yang dimilikinya adalah bukti jelas penilaian penulis. Dua hal itulah yang juga akan mendapat elaborasi secukupnya oleh penulis, agar kritik yang disampaikan oleh al-Attas diketahui posisinya secara jelas. Penjelasan berikut juga merupakan hasil perenungan penulis terhadap pernyataan al-Attas. Uraian ini ditarik secara langsung dari konsekuensi pernyataan itu sendiri dan masih memiliki koherensi dengan yang disampaikan olehnya.

3.4.1 Keraguan sebagai Sebuah Kondisi

Keraguan adalah sebuah kondisi jiwa atau pikiran (*state of mind*). Dari sisi ini, kondisi jiwa manusia tidak hanya bermodus keraguan, melainkan juga ketidaktahuan, dugaan, dan keyakinan. Namun dari semua kondisi jiwa, keraguan merupakan hal yang kontras dengan keyakinan (Al-Attas, 2001a: 105).²² Keraguan

²² Keyakinan dalam penjelasan ini memiliki konotasi yang berbeda dengan yang dipahami oleh kebanyakan orang. Keyakinan yang dipahami oleh kebanyakan orang adalah sama dengan kepercayaan. Padahal kedua kata tersebut berbeda. Keyakinan itu berasal dari bahasa Arab *yaqin*,

adalah kondisi yang persis bertolak belakang dengan keyakinan. Keraguan adalah perasaan, kondisi jiwa, yang ada dalam kondisi ragu terhadap suatu hal. Posisi keraguan tidak berada di mana-mana dalam hubungan dengan dua variabel A dan B. Keraguan itu terletak di antara A dan B, sedangkan keyakinan adalah penghapusan keraguan, dugaan hati, dan verifikasi kebenaran pada masa lalu, kini, dan masa depan.

Dalam bentuk aktivitas, keraguan itu disebut sebagai *meragukan*. Sebagaimana disampaikan di atas, keraguan itu adalah sebuah kondisi di antara sekian banyak kondisi yang dapat berpindah-pindah karena alasan tertentu atau karena berpikir. Hal ini juga jelas tersurat dari pernyataan Descartes. Ia menemukan keraguan sebagai sebuah tanda berpikir, sehingga menegaskan bahwa dengan berpikir, maka dia itu ada.

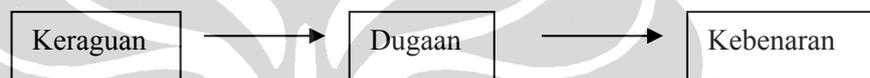
Tanda-tanda aktivitas meragukan adalah mempertanyakan atau, dengan kata lain, menggugat sesuatu karena sesuatu yang digugat itu menimbulkan persoalan. Persoalan yang ada seringkali terjadi karena sesuatu yang sudah menjadi pegangannya terkontradiksikan oleh sesuatu yang datang kemudian. Dalam kondisi ini, yang sebaiknya diperhatikan adalah bahwa saat sesuatu itu diragukan, maka yang diragukan itu belum berarti benar ataupun salah. **Kenyataan hal ini membuat salah satu prinsip yang dinyatakan Descartes (Descartes, 2000a: 231), bahwa jika sesuatu meragukan, maka sesuatu itu salah, adalah sesuatu yang salah.** Generalisasi semacam ini merupakan tanda kecerobohan yang melompati penilaian tanpa kejelasan dan keterpilahan sesuatu yang ditolak tersebut. Hal ini juga secara jelas menunjukkan bahwa Descartes bertentangan dengan pandangannya sendiri.

Untuk memperjelas perihal keraguan, maka uraian tentang kondisi lain di dalam jiwa akan memperjelas letak keraguan. Menurut penulis, terdapat dua kondisi yang berhubungan erat tentang pandangan perjalanan keraguan menuju kebenaran, yakni dugaan dan skeptisisme. Dalam hubungan keraguan dan

yang berarti pasti. Maka keyakinan itu berarti kepastian, sedangkan kepercayaan itu jika dirujuk dalam bahasa Arab berarti *iman* atau dalam bahasa Inggris sering dirujuk sebagai *believe* dan *faith*, meskipun konsep *iman* dan *faith* atau *believe* tetap memiliki perbedaan signifikan. Pada kata *iman*, percaya itu berdasarkan pada pengetahuan. Sedangkan pada kata *believe* dan *faith* itu tidak berdasarkan pengetahuan. Yakin, dalam pandangan Al-Attas ada tiga tingkatan yaitu *'ilmu al-yaqin*, *'ayn al-yaqin*, dan *haqq al-yaqin*. (Al-Attas, 2001a: 105)

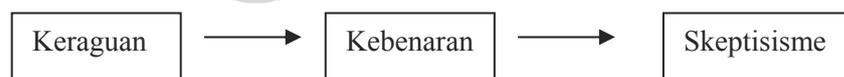
kebenaran, sesungguhnya dugaan dapat dilihat sebagai sebuah **sisipan**. Dugaan itu adalah kondisi di antara keraguan dan kebenaran. Hanya saja ia berbeda dengan keraguan, karena dugaan adalah kondisi ketika seseorang sudah cenderung kepada suatu hal, namun belum menolak hal yang lain. Jika dilihat seperti ini dan dengan menggunakan pemikiran bahwa sesuatu yang terjadi setelah sesuatu yang lain adalah sebuah sebab, maka dapat dikatakan bahwa bukan keraguan yang mengantarkan seseorang pada kebenaran, melainkan dugaan. Hal itu disebabkan seseorang akan berjalan mulai dari keraguan, kemudian dugaan, baru sampai pada kebenaran.

Skema 4.3



Selain dugaan, skeptisisme juga merupakan hal yang dapat dilihat dalam perjalanan keraguan menuju kebenaran. Skeptisisme, dalam hal ini, dapat dilihat sebagai sebuah **akhir** dari perjalanan keraguan menuju kebenaran. Sebab, sebagaimana ditunjukkan oleh kebanyakan kaum sofis dan skeptis, mereka memulai dari keraguan dan berakhir dengan keraguan — sebagai sikap hidup. Hal ini penting diperhatikan karena dalam kenyataannya, seseorang itu memang dapat meninggalkan kebenaran yang sebelumnya dipegang dengan keraguan yang terjadi pada dirinya. Terlepas dari apakah ia menggunakan keraguan hanya sebagai alat, atau justru sebagai sikap hidup.²³

Skema 4.4



Kemungkinan kondisi jiwa yang lain adalah keingintahuan. Hal ini sebenarnya berbeda dengan dua jenis kondisi di atas. Dalam perjalanan keraguan menuju kebenaran ini, keraguan merupakan **awalan**. Dari sini penulis berpikir

²³ Hal ini akan dielaborasi lebih lanjut pada bagian Keraguan sebagai Alat.

bahwa terdapat kemungkinan awalan lain yang dapat pula mengantarkan seseorang pada kebenaran yakni, keingintahuan.

Kenyataan ini dapat dilihat dalam kehidupan sehari-hari. Seseorang tidak perlu ragu terlebih dahulu terhadap sesuatu, baru kemudian meyakinkannya. Sebab, banyak orang yang tidak memiliki pengetahuan awal tentang suatu hal, dia akan sulit atau bahkan gagal untuk meragukan sesuatu yang disampaikan kepadanya, yang masuk akal bagi dirinya. Sebagaimana sudah disinggung di atas, keraguan itu lebih sering muncul pada seseorang yang sudah memiliki suatu pengetahuan tentang suatu hal dan berhadapan dengan kabar atau informasi yang mengontradiksikan pengetahuan yang sudah dimilikinya itu. Namun, dalam kondisi lain (baca: keingintahuan), seseorang akan lebih banyak mudah menerima apa yang disampaikan kepadanya, dengan syarat yang lazim bahwa sesuatu itu tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip logis.

Skema 4. 5



Dari ketiga kemungkinan di atas, penulis ingin menekankan bahwa ternyata terdapat kemungkinan lain dalam persoalan keraguan dan kebenaran. Jika keraguan itu sebenarnya sebelum sampai pada kebenaran harus singgah terlebih dahulu di kondisi dugaan, maka bukan keraguan yang mengantarkan pada kebenaran, melainkan dugaan. Namun, harus dilihat juga bahwa seseorang yang hanya menduga tidak akan berpindah ke mana-mana — yakni, di posisi dugaan —, baik kembali pada keraguan atau kebenaran. Seseorang akan berpindah jika dia itu berpikir — ditunjuk sebagai tanda panah di dalam skema di atas.

Kemudian, jika keraguan itu mengantarkan kepada kebenaran dan juga dapat meninggalkan kebenaran, dengan validitas hubungan yang sama, maka apakah sungguh-sungguh keraguan yang mengantarkan seseorang pada kebenaran? Jika keraguan justru berakhir dengan keraguan itu sendiri, maka apakah sungguh-sungguh keraguan yang mengantarkan pada kebenaran? Jawaban

dari hal ini jelas bahwa berpikirlah yang menggeser seseorang dari suatu kondisi-kepada kondisi lain.

Kemudian, jika terdapat awalan lain daripada keraguan, yang dapat mengantarkan seseorang menuju kebenaran — yakni keingintahuan —, apakah keraguan itu sungguh-sungguh mengantarkan kepada kebenaran? Dari sisi ini, keingintahuan juga memiliki problem. Saat seseorang ingin tahu sesuatu, namun tidak mau berpikir untuk mengetahuinya lebih lanjut, maka ia tidak akan mencapai kebenaran tentang yang ingin diketahuinya. Jadi, kembali menjadi jelas bahwa berpikir itulah yang membawa dia kepada kondisi jiwa yang lain. **Berpikir adalah variabel penting yang menjadi alat perjalanan dari satu kondisi jiwa ke kondisi jiwa yang lain.**

Namun, kita tidak dapat sekadar berpikir tanpa memiliki kriteria kebenaran yang memang dapat dipenuhi. Hal ini menjadi perhatian penulis, karena seseorang yang sekadar berpikir, namun tanpa memiliki pikiran terlatih dan memiliki **kriteria kebenaran** yang dicarinya, maka ia dapat pula sampai pada keraguan itu sendiri. Seseorang demikian justru dapat berujung pada skeptisisme. Sebagaimana disampaikan di atas, kriteria kebenaran ini harus juga suatu hal yang memang dapat dipenuhi dan, bukan sesuatu yang merupakan angan-angan, sehingga akhirnya justru tidak dapat dipenuhi. Kondisi demikian jelas hanya membuat seseorang akan menjadikan keraguan sebagai sikap hidupnya. Jika kriteria kebenaran itu adalah sesuatu yang tidak dapat dipenuhi, maka apakah kriteria kebenaran semacam itu adalah kriteria kebenaran yang benar. **Jadi, variabel berpikir itu harus ditemani oleh kriteria kebenaran yang sungguh dapat dipenuhi. Jika tidak, maka dengan berpikir pun seseorang tidak akan mencapai kebenaran yang dicarinya.**

3.4.2 Keraguan sebagai Sebuah Alat

Keraguan itu memang banyak dipandang sebagai alat yang digunakan untuk sampai pada kebenaran. Namun, bagi penulis terdapat ambiguitas makna dalam memandang pernyataan “keraguan sebagai alat”. Pengertian pertama perihal keraguan sebagai alat berarti bahwa keraguan adalah sesuatu yang digunakan untuk “melawan” kebenaran yang terdapat pada diri seseorang. Jika pandangan

seseorang tersebut dapat “mengalahkan” keraguan, maka pandangan seseorang itu adalah sesuatu yang benar. Pengertian kedua dari pernyataan di atas adalah bahwa keraguan itu adalah alat untuk “mengeluarkan” seluruh hal yang dipegang seseorang, baru kemudian hal-hal tersebut “dimasukkan” kembali ke dalam diri seseorang.

Dari dua pengertian di atas, menurut penulis, pengertian kedualah yang lebih digunakan oleh Descartes. Hal ini dapat dilihat dari analogi apel yang digunakannya. Ia mengatakan bahwa keraguan yang digunakannya itu seperti mengeluarkan seluruh apel dari keranjang. Apel-apel ini dikeluarkan untuk diperiksa yang mana yang busuk dan mana yang tidak busuk. Apel tersebut pun dikeluarkan seluruhnya karena jika apel tersebut diperiksa satu per satu, maka akan memakan waktu lama. Jadi, untuk efisiensi maka seluruhnya ini dikeluarkan dari keranjang dengan segenap daya.

Jika pandangan di atas digunakan dalam memotret tindakan Descartes, maka kita akan melihat bahwa ia menggunakan argumentasi penipuan, sebagai alasan untuk mengeluarkan seluruh “apel” yang dimilikinya. Argumentasi tersebut berkenaan dengan penipuan yang terjadi pada panca indera dan rasio. Penipuan ini dilakukan oleh indera itu sendiri, mimpi, Tuhan, dan iblis. Pada akhirnya seluruh “apel” yang dimiliki Descartes berhasil dikeluarkan, lalu tinggal bagaimana untuk memasukkannya kembali.

Dari sekian argumentasi penipuan, penulis menilai bahwa argumentasi Tuhan-penipu merupakan puncak keraguan yang membuat Descartes berhasil membuang seluruh “apel” yang dimilikinya.²⁴ Gagasan tentang Tuhan menjadi dasar bagi semua gagasan yang lain. Jika argumentasi Tuhan-penipu ini tidak diselesaikan maka kita tidak dapat memperoleh keyakinan apapun (Descartes, 2000a: 234; Feldman, 1986: 79). Namun, selain argumentasi Tuhan-penipu ini adalah puncak keraguan, argumentasi ini memang berbeda dengan argumentasi penipuan yang lain. Pada argumentasi penipuan yang terkait dengan panca indera dengan dunia objektif, dan rasio dengan mimpi, hal tersebut adalah sesuatu yang pernah dialami setiap orang. Setiap orang dapat dengan mudah menerima bahwa

²⁴ Dari sini juga jelas bahwa keraguan adalah tindakan membuang, bukan menguji atau menerima “apel”.

keraguan yang diajukannya berkenaan dengan dunia objektif dan mimpi adalah keraguan yang berdasar. Namun, argumentasi Tuhan-penipu adalah sesuatu yang berbeda dengan kasus dunia objektif dan mimpi. Penipuan yang diandaikan pada argumentasi ini merupakan sesuatu yang tidak pernah dialami manusia. Banyak manusia yang memang pernah ditipu oleh manusia lain. Namun, apakah manusia pernah ditipu oleh Tuhan? Jika kita menilai penipuan ini adalah penipuan yang dilakukan oleh Tuhan dalam pengertian dewa-dewa di seluruh mitologi dunia, maka mungkin akan ada orang yang mengafirmasi bahwa ia pernah ditipu oleh Tuhan. Hanya saja, bagaimana dengan Tuhan yang dimaksud oleh Descartes? Apakah ia pernah mengetahui bahwa Tuhannya pernah menipu manusia? Akhirnya akan muncul pertanyaan-pertanyaan seperti, dari mana Descartes mengetahui tentang Tuhan?; apakah penipuan itu tanda kekurangan?; apakah Tuhan terikat dengan kemanusiaan, sehingga ia buruk ketika ia menipu dan ia baik ketika tidak menipu?; dari mana Descartes mengetahui bahwa tindakan Tuhan tidak dapat dipahami secara utuh?; Tuhan itu adalah yang baik dan yang jahat adalah iblis. Descartes mengetahui ini dari mana?; Tuhan itu menciptakan ciptaan yang dapat menipu kita. Sesuatu itu ada di dalam diri kita. Ciptaan tersebut termasuk alat koreksi terhadap penipuan tersebut. Lalu, apakah maksud dari kondisi ini? Apakah ini ujian? Jika ujian, dari mana Descartes mengetahui ini?

Terlihat jelas bahwa argumentasi Tuhan-penipu ini dapat membuat prinsip kejelasan dan keterpilahan tertinggi pun dapat diragukan. Kemudian, penulis menilai bahwa Descartes sesungguhnya belum menyelesaikan persoalan ini, dan memang tidak dapat diselesaikan, jika konsep Tuhan dalam pandangannya tidak diselesaikan terlebih dahulu. Inilah yang menyebabkan kejelasan-keterpilahan yang mendukung keberadaan *cogito* menjadi diragukan karena Tuhan masih dapat menipu manusia meski sejelas dan seterpilah apapun itu.²⁵ Kalaupun terdapat seolah-olah Descartes telah berhasil menyelesaikan problem penipuan dari Tuhan lalu berpindah kepada argumentasi iblis yang jahat, namun perpindahan tersebut sesungguhnya merupakan sesuatu yang tidak nyata

²⁵ Hal demikian mengafirmasi apa yang sudah dinyatakan oleh al-Attas. Ia telah menyatakan jauh sebelumnya tentang kegagalan Descartes dalam mengukuhkan eksistensi Tuhan, yang kini sangat tergambar bagaimana permasalahan yang dimunculkan olehnya.

Memang Descartes menemukan *cogito* saat dia melawankan keraguan dengan keraguan itu sendiri. Ia menegaskan bahwa para saat keraguan itu diragukan, keraguan itu justru semakin nyata. Keraguan itu semakin jelas dan terpilah. Hal ini sebenarnya memiliki kemiripan dengan penolakan terhadap kebenaran, yang justru mengafirmasi kebenaran yang ditolaknya. Penolakan terhadap sesuatu semacam ini justru mengafirmasi yang ditolak tersebut. Prinsip logis semacam ini juga disebut prinsip kontradiksi. Jelas juga bahwa manusia tidak dapat menerima sesuatu yang kontradiksi di dalam pikirannya. Kembali pada keraguan, maka keraguan yang dilawan dengan dirinya sendiri justru meningkatkan kadar keraguan dan menegaskan eksistensinya.²⁶

Dalam melihat penemuan *cogito* oleh Descartes dengan keraguan, sebenarnya kita dapat menelisiknya dengan melihat rangkaian yang terjadi dalam penemuan itu. Pertama, Descartes menghadirkan keraguan terhadap indera dan rasio. Lalu, dia bertemu dengan keraguan itu sendiri. Setelah pertemuan itu, keraguan sebagai alat sebenarnya sudah meninggalkannya. Hal yang tersisa adalah kondisi berpikinya tentang keraguan. Sebenarnya faktor afirmatif yang diperoleh Descartes ini terjadi juga pada modus batin lain dari manusia, seperti sakit, senang dan lain-lain. Jelas akhirnya, penafian terhadap modus-modus batin — bukan hanya terhadap keraguan — itu akan menemui kontradiksi-diri.²⁷

Namun, jika argumentasi Tuhan-penipu ini digunakan maka kejelasan pengalaman tentang keraguan tersebut tetap dimungkinkan sebagai sebuah penipuan. Kita pun tidak mampu untuk menyelesaikan bagaimana keluar dari penipuan semacam itu. Hal ini membuat penulis menolak argumentasi tentang iblis yang menipu, sebagai pengalihan yang berhasil untuk mengalihkan dari argumentasi Tuhan-penipu. Penilaian penulis bahwa perpindahan itu adalah sesuatu yang menipu pun menjadi terbukti. Argumentasi iblis itu sebenarnya bukan lagi pada tingkat puncak, sebagaimana Tuhan-penipu. Descartes pun seharusnya tidak dapat berpindah kepada argumentasi iblis, karena argumentasi Tuhan-penipu tersebut dan konsep Tuhan yang dimiliki Descartes pun tidak

²⁶ Sebenarnya hal ini bukan hanya berlaku pada keraguan, tetapi juga pada seluruh aktivitas yang bersifat. Saat seseorang menolak aktivitas batin yang ada, dia akan juga menemukan bahwa kondisi batin tersebut akan menguat dan tidak dapat ditolak keberadaannya.

²⁷ Namun, tetap perlu ditekankan bahwa yang membuatnya sampai pada kebenaran tentang *cogito* adalah kegiatan berpikir yang dilakukannya dan kriteria kebenaran yang dimilikinya.

memadai untuk menjelaskan hal tersebut. Descartes seharusnya jatuh pada keraguan yang lebih dalam.

Penguahan eksistensi Tuhan oleh Descartes sebenarnya bersifat rapuh. Argumentasi penipuan yang dihadirkan, khususnya Tuhan-penipu, membuat Descartes masuk ke dalam kondisi kritis. Sebab, jika tidak dapat keluar dari kondisi ini maka ia tidak dapat memperoleh kepastian apapun (Descartes, 2000a: 63). Pada kondisi ini Cottingham (1996: 152) mengatakan bahwa Descartes sama tidak yakinnya dengan ateis tentang Tuhan-penipu, sehingga klaimnya bahwa kejelasan dan keterpilahan menghasilkan kepastian itu bermasalah. Akan tetapi saat menghadirkan gagasan Tuhan-penipu syarat jelas dan terpilah menjadi runtuh.

Hal yang menarik adalah Descartes menyelesaikan persoalan itu dengan mengatakan bahwa Tuhan tidak mungkin buruk dan penipu, sebab itu tanda ketidaksempurnaan. Tuhan itu Baik sebagaimana disampaikan gereja. Apakah gagasan kesempurnaan itu muncul terlebih dahulu daripada gagasan tentang Tuhan? Tetapi menegaskan asal gagasan itu adalah Tuhan, mengandaikan eksistensi Tuhan sudah diterima. *Being* tersebut sempurna dan kesempurnaan tidak terletak pada penipuan. Akan tetapi, dalam *Meditations* yang terlebih dahulu ditekankan adalah argumentasi Tuhan-penipu. Berpindahinya Descartes pada perenungan gagasan tentang kesempurnaan sesungguhnya seperti melupakan bahwa ia sedang dalam kondisi ditipu. Ternyata, setelah Descartes mengeluarkan seluruh “apel” miliknya, karena juga telah menghancurkan kriteria untuk memasukkan kembali “apel” tersebut, maka ia tidak dapat memasukkannya kembali.

Seluruh elaborasi di atas membuat penulis menilai bahwa seluruh “apel” yang dikeluarkan Descartes sesungguhnya tidak dapat dimasukkan lagi ke dalam “keranjang”. Maka, dalam kondisi demikian, Descartes seharusnya tidak dapat sampai pada kebenaran *cogito*. Dengan kata lain, seharusnya Descartes tidak sampai pada kebenaran yang dicarinya. Maka, wajar jika penulis bertanya, apakah keraguan yang tepat (*proper doubt*) atau keraguan metodis itu sungguh-sungguh ada? Sebab, Descartes (2000a: 104) jelas mengatakan bahwa semuanya dapat dengan alasan apapun, meskipun akhirnya kita menemukan bahwa kita tidak dapat memasukkannya kembali.

Seluruh uraian di atas dapat dianalogikan dengan analogi **hutan keraguan** (*jungle of doubt*). Sesungguhnya tiada yang dicari di dalam hutan keraguan. Hal itu karena hutan keraguan adalah jalan yang kadang-kadang dilewati saat orang mempunyai urusan ke kota kebenaran ataupun tidak punya urusan sama sekali ke kota kebenaran. Kota kebenaran adalah kota yang menyiratkan pengetahuan dan keyakinan. Hal ini menunjukkan bahwa kita tidak mesti lewat hutan keraguan untuk sampai pada kota kebenaran. Hutan keraguan hanyalah serialitas dengan kota kebenaran, sama halnya dengan lembah ketidaktahuan, bahkan di akhir hutan keraguan akan ditemui jembatan dugaan. Serialitas yang dimaksud adalah seperti seseorang sebelumnya berada di hutan keraguan atau lembah ketidaktahuan atau jembatan dugaan, lalu setelahnya adalah kota kebenaran. Sesuatu yang berada sebelumnya bukan berarti menjadi sebab terhadap yang setelahnya. Pandangan ini pun dapat digunakan dalam menilai seluruh tempat. Hal yang membuatnya memasuki hutan keraguan, lembah ketidaktahuan, jembatan dugaan, lalu kota kebenaran adalah dengan perjalanan yang dilakukannya.

Jika seseorang masuk ke dalam hutan keraguan, ada dua hal yang perlu diperhatikan, yakni alasan dan keyakinannya. Seseorang dapat masuk ke dalam hutan keraguan karena ada pertentangan dan pertanyaan yang belum diselesaikan dan belum terjawab. Orang semacam ini tidak yakin apakah dia dapat keluar dari hutan atau tidak, apalagi jika dia tidak memiliki alat untuk bertahan di hutan keraguan dan keluar darinya.

Kemungkinan kedua seseorang itu masuk ke dalam hutan keraguan karena diajak oleh seseorang. Dalam hal ini, terdapat keyakinan kepada pembimbing yang sudah menaklukan hutan untuk mengeluarkan dari hutan keraguan. Namun, tidak penting juga untuk mengajak seseorang masuk ke dalam hutan keraguan. Sebab, untuk mengambil signifikansi keyakinan dari keraguan, cukuplah menunjukkan dari tempat yang tinggi dimana hutan keraguan itu, tanpa perlu masuk ke dalamnya.

Hal yang penting dalam melewati hutan keraguan sebenarnya terletak pada alat-alat untuk mengenali keterpilahan tempat yang tepat tentang dirinya — siapa,

di mana, ke mana.²⁸ Ia mengenali prinsip-prinsip dalam berpikir. Lalu mengakui keterbatasan dan otoritas yang teruji dalam pikiran dan kehidupan. Pengakuan otoritas indera dan rasio diri sendiri dan juga yang dimiliki orang lain dan derajat antar-otoritas merupakan hal penting untuk menyelesaikan problem keraguan.

Hutan keraguan yang satu dengan yang lain dari sisi tempat dan waktu memiliki banyak persamaan penting, dan perbedaan yang ada hanya pada sisi yang cabang. Itulah mengapa menurut Descartes, keraguan macam ini cukup sekali saja dialami dalam kehidupan seseorang. Sebab setelah seseorang mengalaminya, dia akan mampu menghadapi keraguan lain yang mungkin akan menemuinya kelak.

Kepemilikan alat-alat ini adalah bukti bahwa bukan hutan keraguan yang menyebabkan ia sampai kepada kota kebenaran. Kepemilikan alat-alat ini dapat diperoleh seseorang, baik pada saat berada di dalam hutan atau sebelum masuk ke dalam hutan.

Sebenarnya terdapat kata kunci lain yang disampaikan al-Attas dalam menolak keraguan, yaitu petunjuk (*guidance*) yang merupakan solusi yang disampaikan al-Attas. Kebenaran bukan dicapai dengan keraguan, melainkan dengan petunjuk. Pernyataan tesis ini akan menjadi jelas dengan menghadirkan pembahasan tentang Tuhan sebagai *al-Haqq* (ontologis dan epistemologis) dan perannya terhadap sampainya makna ke dalam jiwa.

4.4 Petunjuk (*al-hudā*) dan *al-Haqq*

Kata *petunjuk* dalam bahasa Arab berarti *hidayah*, yang berakar kata H-D-Y. Kata ini diangkat dari salah satu Nama Allah Swt yaitu *al-Hadi*. Ibn al-Atsir berkata bahwa *al-Hadi* berarti Dia yang menerangkan atau mencerahkan (*bashara*, yang juga dapat diartikan *nawwara* dan *a'lama*) pada hamba-hamba-Nya dan menjadikan mereka mengerti jalan yang benar sehingga terikrarkan pada mereka akan keesaan Allah (*rububiyah*). Pengertian Ibn al-Atsir ini perlu kita ingat karena kata menerangkan/mencerahkan yang dapat diartikan *nawwara* ini menunjukkan substansi penerangan tersebut, yaitu cahaya (*nur*).

²⁸ Ketiga hal tersebut adalah pertanyaan penting tentang identitas diri yang akan sangat membantu dalam banyak persoalan dan permasalahan kehidupan.

Dari akar kata H-D-Y, dapat ditarik beberapa kata lain yang jika dipelajari secara seksama akan dapat menunjukkan arti *hidayah* itu pada kita. Kata pertama adalah *hada*, yang berarti mengarahkan objek, secara khusus kepada jalan atau arahan yang benar. Kata ini dahulu digunakan dalam konteks perkawinan. Kata *haday al-'arus* berarti mengirim sang pengantin wanita kepada pengantin pria.

Kata kedua *ihtada*, yang berarti dia menjadi terarahkan dengan benar. Berarti *ihtada* hanya dapat digunakan bagi seseorang yang sebelumnya tidak terdiksi ke jalan yang benar dan kemudian menjadi terarahkan. Hal ini menunjuk pada seseorang yang dahulu tersesat atau bingung dan kemudian menemukan jalannya. Kata ketiga adalah *hadyun*, yang berarti cara, metode, mode dalam beraksi, yang secara spesifik semuanya itu harus merupakan sesuatu yang baik. *Al-Huda*, menurut Abu Ishaq, berarti jalan yang benar yang ditunjukkan oleh Allah Swt.

Kata terakhir adalah *hadiyyah* yang secara singkat dapat diartikan pemberian. Pemberian berarti sesuatu yang diberikan kepada seseorang sebagai tanda kemurahan dan penghormatan. Dahulu kata tersebut digunakan untuk mensignifikansi pemberian yang dibawa orang-orang Arab saat mereka mengunjungi Ka'bah. *Hadiyyah*, menurut al-Zabidi dalam *Taj al-'Arasy*, hanya digunakan untuk pemberian kepada orang yang pantas dihormati.

Hidayah lawan katanya adalah *dzalalah*, yang merupakan posisi saat sebelumnya seseorang dalam posisi kebingungan dan kesesatan, lalu tiba-tiba menemukan jalan yang benar (Alatas, 2006: 211-213).

Dari uraian semantik di atas, dapat diringkas bahwa *hidayah* adalah pemberian *nur* penerang *jalan seseorang* yang bertindak dengan *metode yang benar* menuju *jalan yang benar*.

Sebaiknya kita melihat bagaimana proses perolehan makna itu sendiri. Proses abstraksi dari inderawi ke intelijibel, yang pada kenyataannya merupakan proses epistemologis menuju kehadiran kepada makna, mengalami pelbagai tahapan pemenuhan yang mengarah kepada kesempurnaan. Proses tersebut sudah dimulai pada tindakan awal persepsi oleh indera; kemudian mencapai pada derajat tipis pemenuhan yang lebih tinggi dengan imajinasi, dan lebih lanjut diperbaiki

oleh fakultas estimasi bahkan sebelum mencapai abstraksi penuh dan sempurna oleh intelek.

Bentuk-bentuk inderawi dan partikular yang sudah dicetak di dalam fakultas estimasi, imajinasi, dan sensasi sebelum kehadiran bentuk intelijibel dan universal dalam intelek, akan tertinggal dalam entitas-entitas fisik yang menampilkan kekuatan perseptif dan fakultas-fakultas yang fungsinya dilokalisasi di dalam tubuh. Ketika bentuk-bentuk tersebut hadir dalam fakultas-fakultas tersebut dan disimpan oleh fakultas pemelihara, mereka bertugas sebagai bentuk-bentuk intelektual, atau bentuk yang mengalami abstraksi utuh yang membutuhkan penggunaan kekuatan intelek. Dalam hal hubungan intelek dengan imajinasi rasional, kandungan dari imajinasi yang melayani intelek sebagai intelijibel potensial akan menjadi intelijibel aktual ketika intelek menilai mereka. Ketika intelek menilai citra, kemudian akan dihasilkan akibat seperti sesuatu yang muncul ketika sinar jatuh kepada benda-benda inderawi yang dibungkus dalam kegelapan dan membuat mereka terlihat.

Dengan demikian, intelijibel aktual merupakan sesuatu yang lain daripada bentuk imajinasi, yang hanya bertugas menciptakan bentuk-bentuk lain di dalam intelek ketika intelek menilai, yakni, mempertimbangkan, membandingkan dan menganalisis mereka, dan kemudian mengabstraksi mereka dari tambahan material dan tiba pada makna universal mereka. Pada saat pertama, intelek memisahkan sifat-dasar esensial mereka dari tambahan aksidental, karakteristik yang sama dan berbeda, lalu dari banyak makna yang sama intelek dapat tiba pada makna universal tunggal mereka; dan dari makna yang sama dalam masing-masing yang berbeda intelek mampu tiba pada makna majemuk mereka. Maka, intelek memiliki kekuatan menurunkan banyak makna dari yang tunggal, dan makna tunggal dari yang banyak. Aktivitas intelek termanifestasi dalam rumusan pembagian logis akan genus, spesies, dan diferensia; rumusan silogisme yang memungkinkan kita untuk tiba pada kesimpulan; rumusan definisi-definisi (al-Attas 156-158).

Pengenalan-pengakuan tentu adalah sesuatu yang berhubungan dengan manusia. Dalam hal ini, hubungan tersebut adalah hubungan antara Kecerdasan Aktif dengan jiwa. Hubungan Kecerdasan Aktif dengan jiwa adalah seperti matahari dengan mata. Tanpa sinar yang datang dari matahari, mata yang dalam

kegelapan tetap sebagai organ potensial penglihatan; dan objek penglihatan tetap secara potensial untuk terlihat. Hanya ketika matahari memancarkan sinarnya mata menjadi melihat secara aktual, dan objek mereka menjadi terlihat secara aktual. Sehingga dalam cara yang serupa, demikian juga intelek potensial menjadi intelek aktual, dan inteligibel potensial menjadi inteligibel aktual dengan sinar yang dipancarkan Kecerdasan Aktif kepada jiwa.

Ketika kekuatan intelektual jiwa — yakni, intelek potensial — menilai hal-hal partikular dalam imajinasi, tindakan penilaian ini meletakkan hal tersebut dalam kondisi siap menerima bentuk inteligibel universal dari Kecerdasan Aktif dengan jalan iluminasi. Kehadiran kepada makna bagi citra-citra partikular yang semua tambahan materialnya telah diabstraksi oleh iluminasi Kecerdasan Aktif adalah berkaitan dengan penangkapan langsung di dalam jiwa atau intelek yang disebabkan iluminasi secara langsung dari Kecerdasan Aktif. Maka, unsur-unsur makna yang ada dalam citra-citra tersebut bukanlah penyebab produksi kembaran mereka dalam intelek. Tindakan Kecerdasan Aktif kepada intelek potensial, yang menyebabkan penangkapan langsung dan mengubahnya menjadi intelek aktual, adalah sangat seperti penangkapan langsung yang tiba oleh intelek dari hubungan serta merta antara premis-premis dan kesimpulannya dalam silogisme. Maka aktivitas jiwa dalam penilaian terhadap hal-hal partikular hanyalah untuk membawa dirinya kepada sebuah kondisi siap untuk menerima inteligibel dari Kecerdasan Aktif (Al-Attas, 2001a: 164-165).

Pengetahuan itu, sebagaimana juga disinggung, melibatkan pertemuan antara jiwa dan makna pada tingkatan empiris pengalaman biasa. Namun, pertemuan tersebut dapat terjadi juga pada tahapan yang lebih tinggi sebagai ‘penyatuan’ yang mengetahui dan yang diketahui. Pertemuan ini hanya dapat terjadi ketika kesadaran-ego yang mengetahui, atau kesadaran subjektif, telah ‘hilang’ (*fanā*) (Al-Attas, 2001a: 184). Dalam kondisi ini dia ‘menemukan’ (*wajada*) Tuhan. ‘Penemuan’ ini adalah *wijdān*. Dalam pengertian ini *wujūd* adalah penemuan Kebenaran dalam eksistensi, dan ini hanya mungkin setelah penghilangan kondisi manusia (Al-Attas, 2001a: 203).

Dalam kondisi semacam itu, rasio dan pengalaman tetap merupakan saluran absah yang dengan itu pengetahuan dicapai, hanya saja mereka ada dalam

tatanan transendental. Pada tingkatan ini yang rasional bergabung dengan yang intelektual, dan yang empiris dengan apa yang menyentuh pengalaman spiritual otentik seperti ‘kesaksian dalaman’ (*shuhūd*), ‘merasakan’ (*dhawq*), ‘kehadiran’ (*hudūr*) dan kondisi saling-terhubung akan kesadaran trans-empiris (*ahwāl*). Pada tingkatan ini pengetahuan berarti ‘penyatuan’ (*tawhīd*) jiwa dengan inti Kebenaran yang mendasari semua makna. Di sini jiwa tidak hanya mengerti, tetapi mengetahui realitas dan kebenaran dengan pengalaman nyata dan langsung. Pengalaman nyata dan langsung ini terkandung dalam ‘penyatuan’ dari yang mengetahui dan yang diketahui (2001a: 182-183).²⁹

Persinggungan yang jelas antara intelek manusia dengan Akal Aktif menegaskan signifikansinya peranan Tuhan dalam perkembangan intelektual seorang manusia. Hubungan yang ada antara keduanya itu seperti matahari dengan mata, yang tanpa cahaya dari matahari, maka mata akan tetap sebagai organ potensial dan objek penglihatan pun demikian. Hanya saat matahari menyinarilah maka mata sebagai organ potensial dan objek penglihatan potensial akan menjadi sesuatu yang aktual. Begitu juga berkenaan dengan intelek dan intelejibel. Keduanya akan berubah dari potensial menjadi aktual dengan sinar yang dipancarkan oleh Akal Aktif kepada jiwa (Al-Attas, 2001a: 164-165).

“The heart’s rejecting the other is a sign not of doubt as to its truth, but of positive recognition of its error or falsity. This is guidance.

(Penolakan hati terhadap yang lain adalah sebuah tanda bukan keraguan terhadap kebenarannya, tetapi pengenalan positif tentang kesalahan atau kepalsuannya. Hal ini adalah petunjuk.)

²⁹ Pada tingkatan rasio dan pengalaman biasa, ‘yang diketahui’ menunjuk kepada makna hal-hal, dan bukan hal-hal itu sendiri; dan ‘penyatuan’ — jika kita menggunakan istilah itu pada tingkatan tersebut tidak berarti penyatuan dengan objek material dari persepsi inderawi, tetapi dengan bentuk-bentuk intelejibel mereka yang telah diabstraksikan oleh intelek dari semua karakter materialitas mereka. Unsur-unsur makna yang diturunkan intelek dari objek persepsi inderawi tidak ditemukan dalam objek itu sendiri, tetapi merupakan konstruksi intelek atau jiwa sebagaimana diterima dari iluminasi Kecerdasan Aktif. Objek material dalam dunia indera dan pengalaman inderawi pada diri mereka sendiri merupakan hal partikular yang diubah intelek menjadi universal; dan pada diri mereka sendiri mereka hanya menyediakan pijakan untuk penampakan khusus yang memunculkan pada proyeksi jiwa akan bentuk-bentuk inderawi dalam dirinya sendiri. Pada tingkatan yang lebih tinggi, ‘kesatuan’ yang mengetahui dan yang diketahui berarti identitas akan pemikiran dan *being* atau eksistensi. Eksistensi memiliki derajat-derajat yang berbeda, dan Eksistensi atau Kebenaran Absolut memiliki sebuah derajat unik pada diri-Nya sendiri, dan sebuah derajat dalam hubungan dengan yang lain selain diri-Nya. ‘Kesatuan’ menunjuk pada aspek yang kemudian dari Kebenaran. Oleh karena itu ‘kesatuan’ dengan Kebenaran berarti kesatuan bukan dengan Kebenaran sebagaimana Dia ada dalam diri-Nya sendiri, tetapi sebagaimana Dia mewujudkan diri-Nya dalam bentuk salah satu Nama-Nama dan Sifat-Sifat-Nya.

Petunjuk, sebagai solusi yang ditawarkan oleh al-Attas, menurut Wan Daud dapat dipermudah dengan melihat analogi penunjuk jalan, yang juga digunakan al-Attas dalam *Islam and Philosophy of Science*.³⁰ Wan Daud mengatakan yang disebut sebagai petunjuk adalah peristiwa epistemologis saat makna tiba pada jiwa, bukan saat jiwa tiba pada makna. Kenyataan ini jelas sangat berhubungan dengan peran serta Tuhan, yang menyinari akal sehingga dapat melihat yang ingin dilihatnya. Hal tersebut jelas menunjukkan bahwa pengenalan (*recognition*) terhadap sesuatu itu adalah petunjuk. Di banyak tempat al-Attas juga menyatakan bahwa pengenalan tentang kebenaran dalam kasus ini hadir hanya karena jelas dalam dirinya sebagaimana ditangkap fakultas intuitif yang disebut hati, yakni, dengan petunjuk (*hudā*) dan bukan hanya dengan proposisi rasional dan demonstrasi logis (Al-Attas, 2001a: 112).

Sesungguhnya analogi yang sudah diberikan al-Attas tentang *petunjuk jalan* dapat digunakan lebih lanjut dan diberi tambahan untuk menjelaskan validitas *konsep petunjuk* yang diberikannya.

Saat seseorang hendak menuju ke sebuah tempat tujuan, ia akan banyak menemui petunjuk jalan di sepanjang perjalanannya. Dengan cahaya yang cukup tanda-tanda jalan itu dapat dilihatnya dan membuatnya mengerti ke mana arah yang harus dituju. Misalnya ia ingin menuju ke Pantai Pangandaran. Sebelum berangkat ia telah mengetahui hal-hal jelas berkenaan dengan Pantai tersebut. Segala perlengkapan pun telah disiapkan untuk melakukan perjalanan dengan selamat. Dari awal ia sudah mengetahui hal-hal yang jelas akan memberitahukannya apakah ia sampai pada Pantai Pangandaran atau tidak. Kejelasan-kejelasan primer ini menjadi hal penting sebagai pemandu seseorang dalam menempuh perjalanan menuju Pangandaran.

Saat dalam perjalanan, seseorang tersebut akan menemui banyak tanda jalan. Cahaya yang cukup tentu sangat penting untuk melihat semua tanda jalan tersebut. Dengan pengenalan terhadap tanda-tanda tersebut seseorang itu akan mengetahui secara jelas apakah ia sedang menempuh jalan yang benar. Dengan berpanduan pada hal-hal yang sejak awal diketahuinya membuat ia sangat mungkin untuk sampai ke Pantai tersebut. Meskipun mungkin beberapa kali ia

³⁰ Pernyataan ini didapatkan lewat diskusi langsung dengan beliau pada tanggal 19 Desember 2008.

sempat salah membaca tanda jalan yang menunjuk ke arah lain, ia segera dapat mengoreksinya dengan panduan perjalanan yang dimilikinya. Ia pun dapat mengetahui bahwa tanda yang sebelumnya itu salah dibaca olehnya. Ia telah mengetahui dengan jelas mana tanda yang benar dan yang salah. Jika saja panduan yang dimiliki sejak awal dan mendasar ini telah diragukannya sedemikian rupa, maka sungguh ia tidak akan dapat membaca tanda-tanda jalan yang ditemuinya. Akhirnya ia akan tersesat.

Kisah di atas mengumpamakan tentang perjalanan manusia menuju makna. Sebelum mencapai sebuah makna, seseorang sebaiknya telah mengetahui prinsip-prinsip dasar atau primer yang akan digunakannya dalam menilai penemuannya dalam perjalanan menuju makna. Contoh dari hal ini adalah seperti prinsip kejelasan dan keterpilahan dari Descartes. Descartes telah menentukan prinsip-prinsip dalam membaca “tanda jalan” yang mungkin akan ditemuinya. Namun, Descartes menemui kegagalan, sebab prinsip awal tersebut kemudian dihancurkan olehnya dengan menghadirkan argumentasi Tuhan-penipu. Akhirnya, karena hal tersebut dan ditambah karena konsep Tuhan juga menjadi dasar bagi gagasan lain, maka Descartes gagal menemui kebenaran yang dicarinya.

Lain halnya dengan al-Attas. ia telah menempatkan setiap sumber pengetahuan pada tempatnya dalam pencapaian menuju makna. Prinsip-prinsip awal pun telah ditempatkan pada tempat yang tepat. Akhirnya, ia dapat membaca dengan jelas “tanda jalan” dan kemudian mencapai makna. Ia tidak melihat bahwa keraguan akan dapat mengantarkannya menuju kebenaran. Metode yang benar dalam arti menempatkan segalanya pada tempat yang tepatlah — termasuk berpikir dengan benar — akan mengantarkan seseorang pada kebenaran. Metode ta’wil-tafsir dan tauhid menjadi bukti bahwa membaca hal-hal yang tidak jelas adalah dengan menggunakan hal-hal yang jelas (tafsir-ta’wil) dengan menerapkan penyatuan (*tauhid*) sepanjang perjalanan menuju makna.

Hal penting yang harus dilihat adalah perhatian al-Attas terhadap “Cahaya” dalam perjalanan menuju makna. sebagaimana dalam analogi di atas, cahaya adalah faktor penting dalam memperlihatkan tanda jalan dan juga membuat organ penglihatan menjadi dapat melihat. Begitu juga dalam pencapaian makna, “Cahaya” berperan penting dalam membuat “mata” pikiran menjadi melihat dan

memperlihatkan objek “mata” pikiran. “Cahaya” inilah yang disebut al-Attas sebagai Tuhan. Dengan ini pula ditegaskan peran signifikan dari Tuhan terhadap pencapaian makna.

Sesungguhnya semua pengetahuan itu, sebagaimana dipahami dalam Islam, berasal dari Tuhan. Hal ini jelas menyentuh pengetahuan yang diperoleh secara relatif lebih mudah hingga kemudian relatif lebih sulit. Tingkat kemudahan atau kesulitan ini terkait dengan kebenaran-kebenaran primer yang menjadi dasar pengetahuan lain, hingga pengetahuan yang hanya di dapat lewat persiapan matang dan potensi untuk sampai pada tingkatan yang paling tinggi.

Memang, ilmu dan unifikasi itu memiliki derajatnya, sebagaimana juga makna memiliki derajatnya. Makna pada tataran awal merupakan sesuatu yang mudah diterima oleh siapa saja. Hal ini seperti mudahnya seseorang dalam persepsi inderawi yang diterimanya. Kemudian, hal ini akan semakin menaik dan berarti akan semakin terasa sulit dalam perolehan makna tertentu. Pada tingkatan yang lebih tinggi ini, perasaan bahwa petunjuk dan kehendak Tuhan sangat berperan menjadi sangat nyata. Sebab, seseorang yang berusaha tiba pada makna yang ingin dicapainya tidak langsung sampai pada makna — atau bahkan tidak pernah akan sampai pada makna — namun, ia akan tertunda dan mengalami kebuntuan. Kondisi ini seringkali dialami oleh banyak ilmuwan yang menghadapi suatu persoalan tingkat tinggi. Dalam kondisi seperti ini pula, perasaan bahwa petunjuk dan kehendak Tuhan itu menjadi sesuatu yang sangat nyata.

Kondisi persatuan tertinggi dari subjek yang mengetahui adalah persatuan dengan *al-Haqq*, sebagai Nama-Nya yang berbeda dari Tuhan. Saat itu seseorang akan mendapatkan kebenaran tentang yang dicarinya. Dalam kondisi demikian, hal-hal yang tidak benar dalam kesadarannya akan musnah, sehingga yang tersisa hanyalah yang benar, sebagaimana dibenarkan oleh *al-Haqq*. Dalam konteks ini pula unifikasi ini adalah kondisi saat *al-Haqq* membenarkan yang benar dan menghapuskan yang batil.

Jika dilihat secara mendalam, abstraksi adalah tindakan oleh subjek yang masuk pada tataran makna yang lebih tinggi. Abstraksi dilakukan sebagai sebuah penempatan sesuatu dalam sistem, sehingga jelas secara intuitif dalam keseluruhan pandangan-alam yang dimilikinya. Dikatakan lebih tinggi, karena abstraksi

melibatkan penghubungan sesuatu dengan konsep-konsep lainnya dalam pandangan-alam, sedangkan pada tataran yang lebih rendah, terbatas pada pemahaman makna sesuatu secara dangkal dan tidak menyeluruh atau masih terisolir dari konsep-konsep lain yang sudah diterimanya.

Maka, sudah menjadi jelas bahwa kebenaran tentang sesuatu yang dicari seseorang sesungguhnya diterima lewat petunjuk, baik sangat dirasakan maupun tidak dirasakan sama sekali — seperti halnya derajat pertemuan dengan makna di atas. Keraguan tidak dapat sama sekali mengantarkan kepada kebenaran yang dicarinya itu. Keraguan memang dapat mengantarkan kepada proses berpikir. Akan tetapi, proses berpikir itulah yang sesungguhnya mengantarkan seseorang kepada “pintu” kebenaran yang paling akhir dalam mencapai kebenaran. Sebab, berpikir saja tidak cukup untuk sampai pada kebenaran tentang sesuatu. Pengalaman manusia pada derajat eksistensi transendental telah membuktikan hal tersebut. Maka, penjelasan bahwa peran Tuhan atau Eksistensi Absolut dalam pencapaian kebenaran merupakan sesuatu yang logis dan dapat dipahami. Keterbatasan kemampuan pikiran di derajat eksistensi transendental itu menegaskan *al-Haqq* yang dengan kehendak-Nya untuk membukakan “pintu” itu dan menghadirkan makna ke dalam hati pencari kebenaran.