

# BAB 1 PENDAHULUAN

## 1.1 LATAR BELAKANG

*“...But there is no proof that it is doubt and not something else other than doubt that enables one to arrive at truth.”*

Pernyataan di atas dibuat oleh S.M. Naquib al-Attas. Ketika kata-kata tersebut masuk ke dalam pikiran penulis, semua ingatan tentang keraguan dalam pembahasan filsafat menjadi tersingkap. Keraguan adalah keadaan terpotongnya persetujuan terhadap suatu proposisi dan terhadap kontradiksinya. Keraguan juga didefinisikan sebagai tidak pasti tentang kebenaran sesuatu (Bagus, 1996: 924). Dari definisi tersebut terlihat bahwa keraguan bukan dugaan atau keberpihakan terhadap salah satu posisi dari sekian posisi yang bertentangan. Netralitas yang tersirat dari definisi tersebut pun kemudian membuat keraguan dipandang berguna untuk mencari kebenaran (Descartes, 2000a: 102).

Pembahasan tentang keraguan, sebagaimana telah dinyatakan, tentu menghubungkan kita dengan pembahasan epistemologi. Epistemologi berasal dari kata *episteme* yang berarti pengetahuan dan ilmu pengetahuan; dan *logos* yang berarti pengetahuan dan informasi. Epistemologi secara sederhana didefinisikan sebagai pengetahuan tentang pengetahuan atau teori pengetahuan (Bagus, 1996: 212).

Diskursus tentang keraguan juga menyentuh persoalan pengetahuan dan kebenaran. Kebenaran dapat dirumuskan sebagai pengetahuan yang benar (Pranarka, 1987: 42; Surajiyo, 2000: 56). Kebenaran sudah menyiratkan kepercayaan (*believe*) dan pengetahuan (Feldman, 1986: 22) Dalam epistemologi, kebenaran setidaknya digambarkan sebagai kesesuaian antara proposisi dengan realitasnya (*correspondence theory of truth*); kesesuaian proposisi dengan proposisi lain (*coherence theory of truth*); perwujudan kegunaan dari sesuatu (*pragmatic theory of truth*) (Pranarka, 1987: 44; Surajiyo, 2000: 62-63). Pembagian lain memilah kebenaran menjadi

kebenaran epistemologis, kebenaran ontologis, dan kebenaran semantik (Pranarka, 1987: 43).

Dalam pembahasan tentang keraguan dan kebenaran, para peragu melawan terhadap kemungkinan memperoleh kebenaran absolut, dan ada yang bahkan menolaknya. Berkenaan dengan hal tersebut, terdapat pelbagai posisi, mulai dari tingkat moderat hingga ekstrem (Bagus, 1996: 450). Contohnya, dalam perlawanan terhadap perolehan kebenaran, salah seorang peragu membuat beberapa argumentasi. *Pertama*, tidak ada yang ada, berarti bahwa tidak ada realitas. *Kedua*, jika segala sesuatu itu ada, hal itu tidak dapat diketahui. *Ketiga*, bahkan jika realitas dapat diketahui, pengetahuan tersebut tidak dapat dibagi dan dikomunikasikan kepada yang lain (Mayer, 1951: 84-85).

Dalam ranah pembahasan filsafat tentang keraguan, terdapat dua jenis keraguan, yakni keraguan sebagai sikap hidup — selanjutnya disebut keraguan non-metodis — dan keraguan sebagai sebuah metode — selanjutnya disebut keraguan metodis.<sup>1</sup> Kedua jenis keraguan ini, dalam sejarah filsafat, sebenarnya saling berperang dan salah satunya dapat dilihat dari hubungan Socrates dan kaum Sofis (Mayer, 1951: 78, 261).<sup>2</sup> Dari dua jenis keraguan tersebut dalam sejarah filsafat, keraguan non-metodis adalah yang paling banyak dipermasalahkan. Sebab, keraguan tersebut menggugat pokok atau dasar yang menjadi sarana manusia untuk mencapai kebenaran dan kebahagiaan. Banyak pihak yang mempermasalahkan bahwa keraguan non-metodis itu nampaknya belum bisa menyelesaikan problemnya sendiri (Chisholm, 1966: 2-4) dan justru terus menerus masuk ke dalam lingkaran setan (Pranarka, 1987: 59). Namun memang kini, keraguan non-metodis berhadapan dengan masalah yang terhubung dengan dirinya sendiri dalam bentuk yang tidak seperti “diinginkan” para pendirinya. Hal ini dapat dilihat

---

<sup>1</sup> Klasifikasi keraguan menjadi metodis dan non-metodis dibuat berdasarkan ciri-ciri tertentu. Adapun penjelasan lebih rinci tentang hal ini dilakukan pada bab 2.

<sup>2</sup> Socrates merupakan pihak yang menyerang sikap kaum Sofis, yang menjadikan keraguan sebagai sebuah sikap hidup. Meskipun Socrates juga menggunakan metode-mempertanyakan dalam melahirkan pengetahuan dari diri seseorang, ia menyatakan bahwa kita dapat mencapai kebenaran absolut lewat pikiran kita. Keraguan yang digunakannya hanya metode dan bukan tujuan. Sedangkan kaum Sofis, kebanyakan lebih menekankan pada keterbatasan indera, rasio, dan sering menghasilkan keraguan sebagai tujuan atau sikap hidup di dalam masyarakat Yunani Kuno.

dengan fakta bahwa kini banyak orang yang membuat keputusan sewenang-wenang. Kebenaran relatif tidak lagi mengantarkan pada penundaan keputusan — yang dahulu dimaksudkan para Sofis dan Skeptisis untuk mencapai ketenangan (*tranquility*) (Blackburn, 2005: xiv). Namun, terlepas dari perubahan tersebut, kita sebaiknya menyimak apa yang disampaikan Agustinus sebagai berikut:

“Namun siapa yang selalu ragu bahwa dirinya hidup, dan mengingat, dan memahami, dan menginginkan, dan mengetahui, dan menilai? Melihat bahwa jika dia ragu, maka dia hidup; jika dia ragu, dia mengingat mengapa dia ragu; jika dia ragu, dia memahami bahwa dia ragu; jika dia ragu, dia menginginkan untuk yakin; jika dia ragu, dia berpikir; jika dia ragu dia mengetahui bahwa dia tidak tahu; jika dia ragu, dia menilai bahwa dia seharusnya tidak menerima secara terburu-buru. Oleh karena itu apapun itu ragu tentang segala hal lain, seharusnya tidak meragukan semua hal tersebut; yang jika tidak demikian, maka dia tidak akan mampu menolak apapun (Mayer, 1951: 358-359)”

Dasar keraguan sebagaimana diungkapkan di atas, sesungguhnya juga senada diungkapkan oleh Mehdi Ha’iri Yazdi<sup>3</sup> dengan pendekatan iluminasi.<sup>4</sup> Ia menyatakan bahwa pengetahuan-pertama tentang diri itu begitu meyakinkan dan menjadi dasar pengetahuan, bahkan dasar bagi keraguan itu sendiri (Yazdi, 2003: 115-117).

Kemudian, selain keraguan non-metodis, keraguan metodis — yang juga merupakan lawan keraguan non-metodis — juga merupakan jenis keraguan yang masih terkadang dinilai relevan dalam melakukan penilaian ulang terhadap seluruh pandangan seseorang — meskipun memiliki permasalahan sebagaimana disoroti dalam skripsi ini. Kemunculan ungkapan-ungkapan bahwa “dalam berfilsafat kita harus terlebih dahulu meragukan segala sesuatu” atau “letakkan kepercayaan yang anda miliki saat memasuki

<sup>3</sup> Ia adalah filosof muslim yang juga sangat akrab dengan filsafat Eropa. Ia diasuh dan dibesarkan oleh tradisi filsafat Islam di hauzah-hauzah Persia dan kemudian mendalami filsafat modern di universitas-universitas Barat. Salah satu karya yang terkait dengan epistemologi adalah *the Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, yang sudah diterjemahkan menjadi *Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam: Menghadirkan Cahaya Tuhan*. Mizan. 2003.

<sup>4</sup> Iluminasi merujuk kepada aliran pemikiran *Isyraqiyyah*. Pendekatan tersebut mengutamakan pengetahuan dengan kehadiran (*knowledge by presence*), sebagai sebuah modus pengetahuan yang dimiliki subjek untuk mengetahui dirinya tanpa melalui refleksi atau hubungan subjek objek. Kalau pun dilihat dengan hubungan subjek-objek, maka subjek menjadi identik dengan objek.

kelas filsafat” atau “kurungkan semua pandangan anda saat memasuki kelas filsafat” atau “untuk sampai pada kebenaran, maka kita perlu meragukan terlebih dahulu” merupakan ungkapan yang mudah diafirmasi menjadi tanda bahwa keraguan metodis masih dinilai memiliki relevansi.

Sebagaimana diketahui, keraguan metodis dilekatkan pada diri René Descartes (Hardiman, 2003: 38). Metode keraguan digunakannya sebagai alat yang sah untuk menguji pengetahuan yang telah ia miliki. Gagasan ini menjadi gagasan penting dan merupakan salah satu pengertian ‘modern’ yang berarti baru, meninggalkan dan menghapus gagasan-gagasan lama yang dianggap tidak meyakinkan (Descartes, 1995: xi). Hal ini diumpamakan seperti memiliki sekian banyak apel lalu memilih yang mana yang busuk dan tidak, kemudian membuang yang busuk dan memasukkan kembali yang tidak busuk (Mutawalli, 2003: 62).

Keraguan metodis yang digunakan oleh Descartes adalah alat untuk mencapai kebenaran.<sup>5</sup> Descartes juga menyebut keraguannya sebagai “keraguan metodis universal”. Eksistensi segala sesuatu dapat diragukan, termasuk tubuhnya sendiri, kecuali kesadaran akan keraguan itu sendiri. Kepercayaan terhadap metode keraguan ini begitu kuat sehingga ia (200a: 231) menyatakan, “Untuk menemukan kebenaran, niscaya dalam kehidupan kita untuk meragukan, sejauh mungkin, segala sesuatu”.

Kepercayaan akan sampainya kita pada kebenaran dengan jalan keraguan juga seringkali diafirmasi dengan menunjukkan contoh yang terjadi di dunia Islam, seperti yang dialami al-Ghazāli.<sup>6</sup> Al-Ghazāli dinilai memasuki keraguan sebelum akhirnya sampai pada kebenaran. Al-Ghazāli memang pernah mengalami masa ketika ia ragu.<sup>7</sup> Namun, sampainya al-Ghazāli pada kebenaran yang dicarinya, bukanlah disebabkan oleh keraguan, tetapi karena *nur* dari Tuhan (al-Ghazāli, 1960: 10-11).

<sup>5</sup> Hal ini jelas berbeda dengan Hume, yang menjadikan keraguan sebagai sikap hidup (Sorrel 2)

<sup>6</sup> Lihat karya Zaquq, Mahmud Hamdi. 1987. *Al-Ghazali, Sang Sufi Sang Filosof*. Bandung: Pustaka.

<sup>7</sup> Apa yang dilakukan al-Ghazāli memang memiliki kesamaan dengan dilakukan Descartes, yang datang kemudian. Keduanya bertitik tolak dari keraguan dan melakukan analisa terhadap pancaindera dan akal. Kesamaan ini kemudian dijadikan dasar penilaian oleh beberapa pihak bahwa kebenaran dicapai dengan keraguan.

Kemudian sebagaimana disampaikan di atas, keraguan non-metodis memang memiliki banyak hal yang dapat dipermasalahkan. Namun, jika dilihat secara seksama sebenarnya perjalanan keraguan non-metodis atau skeptisisme itu tetap berlangsung hingga kini. Bagus (1996: 1017-1019) mencatat perjalanan keraguan non-metodis ini sampai pada Royce. Kemudian al-Attas, yang menyebut mereka dengan istilah *sufasta'iyah* (sofis), melihat keraguan non-metodis kini berada di dalam gerakan posmodern. Hal ini pun diafirmasi oleh Wan Nor Wan Daud<sup>8</sup> (1998: 127-138) bahwa gerakan-gerakan yang muncul dalam sejarah Barat, senada dengan apa yang disampaikan Mayer (1951: 87-88), memang mengambil semangat dan pandangan-pandangan para sofis Yunani Kuno.

Keraguan para sofis pada masa Yunani itu, di masa posmodern, telah mendapatkan tempat terlebih saat mendapatkan dukungan argumentasi dari para filsuf bahasa. Penekanan yang kuat pada pembahasan tentang bahasa akhirnya menekankan juga tentang kearbitreran bahasa, yang berarti secara langsung menggoyahkan fondasi pengetahuan manusia. Ditambah pula dengan kajian sejarah — yang bahkan menjadi historisisme —, sebagai sebuah bagian dari program sekularisasi sebagai program filosofis.<sup>9</sup> Akhirnya, banyak hal diletakkan dalam pengaruh sudut pandang sejarah yang masuk ke dalam relativisme historis. Hal ini terbukti dengan pernyataan yang dilandasi dengan pandangan bahwa segala sesuatu tidak dihasilkan dalam ruang vakum. Dengan demikian, terungkapnya hal-hal tersebut dapat dinilai sebagai sebuah pengulangan pernyataan para sofis, dalam bentuk yang lebih canggih, bahwa kehidupan manusia itu memang tragis.

Kemudian, ada alasan utama mengapa penulis tidak mengambil pembahasan terhadap keraguan non-metodis. Pertama, keraguan non-metodis

---

<sup>8</sup> Profesor Wan Nor Wan Daud adalah seorang ahli filsafat dan pendidikan. Ia juga merupakan murid langsung dari al-Attas dan Fazlur Rahman. Karyanya yang terkenal adalah *Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas* yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi *Filsafat dan Praktek Pendidikan Syed Muhammad Naquib al-Attas*.

<sup>9</sup> Sekularisasi sebagai program filosofis melibatkan *disenchantment of nature*, *desacralization of politics*, dan *deconsecration of values*. Sekularisasi juga menilai bahwa sejarah, yang telah mengambil penekanan pada kini-dan-di sini, adalah sebuah cara pensekularan itu sendiri — dalam hal ini menjadi historisisme. Lebih lanjut lihat karya al-Attas yang berjudul *Islam and Secularism*.

tidak menjadi pilihan, karena penulis menilai bahwa kritik<sup>10</sup> al-Attas terhadap keraguan metodis lebih mudah untuk dibahas dalam jangka waktu yang lebih cepat daripada menyoroiti pandangannya tentang keraguan non-metodis.<sup>11</sup> Hal ini mengingatkan bahwa keraguan non-metodis masih berlangsung hingga saat ini dan terus menjadi lebih pelik. Kondisi ini bahkan membuat Blackburn (2005: xxi) menyatakan bahwa jika pun ingin menjadi subjektivis atau pun absolutis, maka jadilah subjektivis atau absolutis yang tidak simplisitik.

Kemudian, kritik terhadap keraguan metodis menjadi menarik karena sejauh diketahui penulis, kritik yang diberikan terhadap keraguan metodis adalah mengenai nilai fiktif dari keraguan, dan bukan dari kegunaannya (Bagus, 1996: 924; Feldman, 1986: 130; Broughton, 2002: *Introduction*). Dalam hal inilah kemudian penulis menemukan permasalahan tentang keabsahan keraguan metodis yang kontras dengan kuatnya pandangan bahwa keraguan memiliki kegunaan untuk mencapai kebenaran. Permasalahan tersebut penulis temukan lewat pernyataan al-Attas bahwa:

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

<sup>10</sup> Apa yang disampaikan al-Attas patut dinilai sebagai kritik. Meskipun kritik tersebut berasal dari paradigma yang berbeda, namun kritik tersebut dimungkinkan. Oleh karena hanya dengan demikian dialog menjadi hal yang mungkin dilakukan. Kemudian, sebaiknya lebih baik fokus pada substansi kritik, tentang dimana kekeliruan atau kesalahan kritik tersebut.

<sup>11</sup> Al-Attas sesungguhnya berpandangan bahwa sebenarnya modernitas atau posmodernitas tidak memiliki visi koheren yang dapat disebut sebagai pandangan-alam. Jika dapat ditarik bahkan sebuah persamaan superfisial antara pandangan-alam dan gambar yang dilukiskan dalam *jigsaw*, maka *jigsaw* itu bukan hanya jauh dari melukiskan gambar koheren apapun, tetapi juga bagian-bagian inti untuk membentuk gambar sedemikian itu tidak cocok. Hal ini tidak termasuk menyebutkan posmodernitas, yang telah melepaskan semua bagian. Tidak ada pandangan-alam yang benar yang dapat fokus ketika sistem ontologis skala-besar (*grandscale*) untuk memproyeksikannya itu ditolak, dan ketika terdapat pemisahan antara kebenaran dan realitas, antara kebenaran dan nilai (al-Attas, 2001a: 3).

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).

Seperti sudah diungkapkan di atas, kritik yang biasanya diberikan kepada keraguan metodis adalah nilai fiktif keraguan. Namun, kritik yang diberikan al-Attas kepada keraguan metodis, dikenakan baik secara epistemologis maupun kegunaannya. Ia menyatakan dengan tegas bahwa tidak terdapat bukti yang kuat bahwa keraguan dapat mengantarkan seseorang kepada kebenaran.

Pembahasan kritik dan solusi tersebut memiliki beberapa signifikansi. Pertama, kritik tersebut diberikan dalam perspektif filsafat Islam<sup>12</sup> oleh seseorang yang juga jarang diangkat dalam pembahasan filsafat Islam kontemporer. Kedua, solusi yang disampaikan al-Attas dalam menuju kebenaran mengungkapkan hal yang menarik dan akan membuat pembahasan ini menjadi sesuatu yang khas. Ketiga, pembahasan ini memiliki signifikansi dengan kondisi kekinian, terkait dengan pertentangan-pertentangan yang terjadi dewasa ini tentang liberalisasi pemikiran Islam. Sebuah kondisi yang tentu dapat mendorong kepada keraguan. Signifikansi pembahasan ini terletak pada dorongan untuk berpikir dengan kriteria kebenaran yang jelas dan bukan terus meragukan atau hanya diam dalam keraguan, sambil berharap suatu saat sampai pada kebenaran.

Hal-hal tersebutlah yang menjadikan pembahasan kritik al-Attas terhadap keraguan metodis dan solusi yang diberikannya menjadi tema yang menarik untuk diangkat dan dijadikan pembahasan dalam skripsi ini.

---

<sup>12</sup> Filsafat Islam dalam pengertian ini terkait dengan tradisi sufi-metafisikawan atau yang juga dirujuk sebagai tasawuf-filosofis. Barat memang memiliki cara pandang sendiri terhadap filsafat Islam, mulai dari yang ekstrem menolak atau secara simpatik menerima dengan catatan. Akan tetapi, para pemikir muslim pun memiliki aspirasinya sendiri dalam melihat filsafat Islam. Melihat filsafat Islam dari perspektif Islam akan membuat peletakkan yang tepat terhadap filsafat Islam, sehingga tidak mengakibatkan kebingungan nomenklatur sebagaimana dilakukan Barat terhadap dunia Timur, Abad Pertengahan, dan Islam. Untuk mengetahui hal ini secara lebih lanjut lihat karya Seyyed Hossein Nasr, Henry Corbin, CA. Qadir, MM.Sharif, M. Iqbal, S.H.Nasr, dan al-Attas. Lihat juga Mircea Eliade. 1987. *Encyclopedia of Religion volume 14*. New York: Macmillan Publishing Company; F. L. Cross and E. A. Livingstone. 1997. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford: Oxford University Press; Azim A. Nanji. 1996. *The Muslim Almanac*. New York: Gale Research Inc.

## 1.2 RUMUSAN MASALAH

Rumusan masalah dalam skripsi ini dibuat dalam bentuk pertanyaan sebagai berikut: “*Bagaimana nilai validitas kritik al-Attas terhadap metode keraguan Descartes?*” lalu “*Bagaimana pula nilai validitas solusi al-Attas terhadap jalan menuju kebenaran?*”

## 1.3 TUJUAN PENELITIAN

Skripsi ini bertujuan: 1. Melihat validitas kritik al-Attas terhadap metode keraguan Descartes, dan 2. Melihat validitas solusi al-Attas terhadap jalan menuju kebenaran.

## 1.4 METODE PENELITIAN

Metode yang digunakan adalah metode analisis-kreatif. Analisis dilakukan dengan kerangka teori yang ada. Lalu memecah bagian-bagian argumentasi untuk kemudian menemukan hubungan yang ada di antara bagian tersebut. Dengan kreatif, dimaksudkan dalam memberikan penelusuran yang dikembangkan dari argumentasi awal dan argumentasi kritik.

## 1.5 PERNYATAAN TESIS

*“Kebenaran tidak dicapai dengan keraguan, melainkan dengan petunjuk.”*

## 1.6 KERANGKA TEORI

Dalam mengulas tema ini, penulis menggunakan teori pandangan-alam (*worldview*). Secara singkat teori tersebut dielaborasi sebagai berikut.

### *TEORI PANDANGAN-ALAM*

Dalam aktivitas kehidupan manusia, terdapat fondasi atau dasar yang terlihat (*observable*) dan yang tidak terlihat (*non-observable*) (Alparslan 2000: 27). Dari kedua jenis dasar tersebut, dasar yang tidak terlihat merupakan kondisi yang mendahului segala tindakan yang dilakukan manusia. Kondisi ini berada pada tataran mental (Alparslan, 2000: 29). Pada tataran inilah terletak pandangan-alam yang dapat melacak segala tindakan manusia (Alparslan,



2000: 8). Faktor pandangan-alam ini begitu signifikan sehingga tanpanya pikiran tidak dapat berfungsi (Alparslan, 2000: 9, 10, 30).

Istilah pandangan-alam merupakan sesuatu yang memiliki netralitas. Istilah tersebut akan berubah menjadi sesuatu yang khas jika kemudian dilekatkan kata sifat kepadanya (Zarkasyi, 2005: 11). Ada pelbagai definisi yang diberikan tentang pandangan-alam (*worldview*). Ninian Smart mendefinisikan pandangan-alam dalam ranah studi agama sebagai kepercayaan, perasaan, dan apa-apa yang terdapat dalam pikiran orang yang berfungsi sebagai motor bagi keberlangsungan perubahan sosial dan moral (Zarkasyi, 2005: 11). Kemudian, Thomas F. Wall (2001: 532) mendefinisikan pandangan-alam secara filosofis sebagai sistem kepercayaan asas yang integral tentang hakekat diri kita, realitas, dan tentang makna eksistensi. Namun menurut penulis, definisi yang lebih menyeluruh tentang pandangan-alam itu didefinisikan oleh Alparslan Acikgence yang menyatakan:

“pandangan-alam itu visi tentang realitas dan kebenaran, yang , sebagai sebuah kesatuan mental arsitektonik, bertindak sebagai fondasi non-terobservasi terhadap semua perilaku manusia termasuk aktivitas saintifik dan teknologis” (2000: 29).

Menurut Alparslan (2000: 23), pandangan-alam adalah sebuah totalitas konseptual untuk memahami alam semesta. Pandangan-alam adalah kondisi gagasan, ide, dan konsep yang memiliki interkoneksi bersama, sehingga membentuk jaringan konsep yang teratur. Hal ini seperti, dalam istilah Kant, kerangka-kerja (*framework*) yang merupakan gabungan dari sisi *a priori* dan *a posteriori* manusia (Alparslan, 2000: 10). Pandangan-alam merupakan sesuatu yang koheren, tetapi tidak sistematis dalam pengertian *sistem* filsafat.<sup>13</sup> Koherensi ini tercipta karena pikiran kita tidak dapat menerima kontradiksi, atau dengan kata lain, karena pikiran kita bekerja berdasarkan prinsip-prinsip logis seperti hukum kontradiksi, prinsip identitas, asosiasi, deduktif, induktif, baik kita menyadarinya maupun tidak (Alparslan, 2000: 14).

Secara mendasar, pandangan-alam itu berfungsi sebagai perspektif atau skema umum (*general scheme*) bagi individu untuk memandang

<sup>13</sup> Sistem filsafat yang dimaksud adalah pembahasan atau penelusuran yang sistematis tentang pengetahuan.

segalanya. Fungsinya yang lain adalah untuk meletakkan konsepsi-konsepsi yang kita miliki menjadi keseluruhan yang satu (Alparslan 2000: 11, 13, 14). Hal ini jelas menunjukkan bahwa pandangan-alam berfungsi secara epistemologis dalam melihat segalanya.

Hal lain yang perlu diperhatikan adalah pandangan-alam bukan sesuatu yang mencakup seluruh kandungan pikiran kita. Sebab, pandangan-alam hanya merujuk pada hal-hal yang sudah kita terima (Alparslan, 2000: 14, 21). Hal ini penting sebab di dalam pikiran kita tidak hanya terdapat hal-hal yang kita terima. Di dalam pikiran kita juga terdapat hal-hal yang kita tolak. Seandainya kita membaca sebuah teori dari ibn Sina tentang jiwa, kita dapat mempelajarinya hingga tuntas tanpa kemudian membenarkan apa yang disampaikan oleh ibn Sina.

Pandangan-alam suatu peradaban memang suatu hal yang beberapa aspeknya memiliki kesamaan dengan peradaban lain. Namun, hal ini tidak kemudian dimaksudkan menafikan perbedaan yang juga ada di antara mereka. Kesamaan tersebut pada proses kemunculan dan fungsinya. Dalam hal ini pandangan-alam dapat dianalogikan dengan perut,<sup>14</sup> yang sama-sama dimiliki oleh setiap manusia (Alparslan, 2000: 20). Kemudian, perbedaan yang ada di antara peradaban tersebut, terletak pada rincian tentang elemen-elemen pandangan-alam dan batasan-batasan yang berbeda satu sama lain. Perbedaan ini juga membuat kekhasan masing-masing pandangan-alam, khususnya pada konsep-konsep penting, tidak dapat diterjemahkan ke konsep pandangan-alam lain secara utuh (Alparslan, 2000: 25). Selain itu, dalam konteks peradaban, pandangan-alam yang dominan di suatu masyarakat akan menghasilkan mentalitas dominan dalam masyarakat tersebut (Alparslan, 2000: 20).

Pandangan-alam merupakan suatu keseluruhan arsitektonik yang muncul secara alamiah. Di sini pengertian alamiah bukan merujuk pada sarana yang berada di alam, karena faktor utama pembentuk pandangan-alam adalah faktor budaya, pendidikan, dan sosial. Namun, pengertian alamiah yang dimaksud itu merujuk pada kemampuan yang dimiliki pikiran untuk

---

<sup>14</sup> Hal ini juga penting, karena usaha sadar secara sistematis itu disebut sistem, dalam konotasi sistem filsafat.

membentuk kerangka-kerja untuk dirinya sendiri. Kondisi inilah yang membuat pandangan-alam adalah sesuatu yang tidak mesti dikonstruksi, tetapi muncul pada individu secara niscaya. Namun, hal ini tidak berarti individu tidak memiliki usaha konseptual. Individu memiliki usaha konseptual tersebut, hanya saja dia tidak sadar tentang proses pembentukan pandangan-alam dalam pikirannya. Alparslan ingin mengatakan bahwa tidak ada usaha secara sadar untuk membuat pandangan-alam. Hal ini juga penting, karena usaha sadar secara sistematis itu disebut *sistem*, dalam konotasi sistem filsafat. Hal yang dilakukan individu hanya mencari jawaban untuk pertanyaan tertentu yang muncul secara aksidental dalam kesehariannya, sehingga pandangan-alam tersebut dibentuk karena kebiasaannya yang dominan.

Ada dua jenis pandangan-alam yang dilihat dari sisi kemunculannya. Pertama, pandangan-alam alamiah (*natural worldview*). Terlihat dengan jelas dari istilah tersebut bahwa pandangan-alam jenis ini merupakan pandangan-alam yang komponen-komponen utamanya dibentuk dan diperoleh dari aktivitas pikiran secara alamiah — dengan pengertian alamiah seperti di atas. Kedua, pandangan-alam transparan (*transparent worldview*). Jenis pandangan-alam ini adalah pandangan-alam yang dihasilkan dari pencarian pengetahuan oleh individu (Alparslan, 2000: 11, 13-16).

Di dalam pandangan-alam terdapat struktur-struktur. Struktur ini merupakan kesatuan terluas (*largest unity*) di dalam pandangan-alam dan yang memiliki koherensi dengan yang lain (Alparslan, 2000: 21). Struktur yang satu, menurut Alparslan, lahir dari satu struktur ke struktur yang lain. Hal ini mesti dipahami dengan pandangan bahwa struktur pertama yang ada sudah mengandung seluruh struktur yang lain, hanya saja baru pada taraf sub-struktur (Alparslan, 2000: 23).

Struktur-struktur tersebut adalah struktur-kehidupan (*life-structure*), yang juga disebut struktur alamiah (*natural-structure*),<sup>15</sup> struktur-pengetahuan

---

<sup>15</sup> Hal ini disebabkan oleh struktur kehidupan merupakan sesuatu yang berdasarkan kondisi biologis manusia. Seiring saat manusia tumbuh bersama lingkungannya, lingkungannya itu membentuk struktur kehidupan yang dijalaninya. Kemudian, saat pencarian makna hidup berjalan dan konsep-konsep yang ada semakin canggih, saat itu struktur kehidupan menjadi struktur-alam (*world-structure*) (Alparslan, 2000: 21-22).

(*knowledge-structure*),<sup>16</sup> struktur-nilai (*value-structure*), dan struktur-manusia (*man-structure*).

Dalam melihat kandungan pandangan-alam dari sisi lain yang lebih spesifik, al-Attas (2001a: 5) menyebutkan bahwa pandangan-alam mengandung elemen-elemen penting seperti, sifat-dasar (*nature*) Tuhan, Wahyu (*Revelation*)<sup>17</sup>, makhluk, manusia, pengetahuan, agama, kebebasan, tentang nilai dan kebajikan, serta kebahagiaan. Elemen-elemen atau konsep-konsep inilah yang memiliki peranan penting dalam melihat segala hal. Ia pun menekankan bahwa elemen yang sentral dalam pandangan-alam, khususnya Islam, adalah sifat-dasar Tuhan.

Teori pandangan-alam akan ini digunakan untuk melihat secara utuh argumentasi Descartes dan juga al-Attas, sehingga keduanya dapat diapresiasi dengan tepat. Pandangan-alam ini digunakan untuk melacak sebab sikap ragu atau pernyataan epistemologis tentang peran petunjuk dalam pencapaian kebenaran. Penerapan teori ini dilakukan dengan mengidentifikasi elemen-elemen pandangan-alam masing-masing dan koherensinya. Kemudian, mengidentifikasi konsep pusat yang memengaruhi seluruh bangunan argumentasi, dan mengidentifikasi interkoneksi antar elemen tersebut. Hal ini dilakukan juga agar terlihat tentang kesatuan bangunan argumentasi masing-masing.

Dalam pembahasan pandangan-alam masing-masing tokoh, penulis membatasi pada empat konsep paling penting dalam hubungannya dengan pengetahuan, yakni konsep Tuhan, manusia, alam, dan ilmu. Hal ini dilakukan agar terdapat penekanan terhadap epistemologi sebagai atmosfer pembahasan skripsi ini.

<sup>16</sup> Struktur ini merupakan struktur yang paling dominan dalam pergerakan aktivitas saintifik. Jika tidak ada struktur-pengetahuan maka tidak ada aktivitas saintifik yang muncul di dalam sebuah masyarakat. Alparslan memberi contoh masyarakat Arab pra-Islam dan Eropa Abad Pertengahan sebagai masyarakat dengan pandangan-alam yang tidak memiliki struktur-pengetahuan (Alparslan, 2000: 26-31).

<sup>17</sup>Al-Attas mendefinisikan *wahyu* dengan huruf *w* kapital, untuk memberikan kesan khusus dalam pengertian kata tersebut.

## 1.7 SISTEMATIKA PENYAJIAN

Sistematika penulisan tulisan ini tersusun dari lima bab. Bab 1 Pendahuluan. Bab ini memuat latar belakang pembuatan tulisan, rumusan masalah, tujuan penelitian, metode penelitian, pernyataan tesis, kerangka teori, dan sistematika penulisan.

Bab 2, tentang Keraguan. Bab ini dibuka dengan menguraikan dinamika keraguan dalam sejarah filsafat. Pembahasan sejarah tentang keraguan dibatasi hanya sampai pada David Hume. Hal ini dilakukan dengan penilaian bahwa uraian demikian, sudah mewakili jenis keraguan yang terjadi dalam sejarah filsafat Barat. Kemudian, keraguan dibagi menjadi dua jenis, yaitu keraguan metodis dan non-metodis.

Bab 3, Keraguan Descartes. Dalam bab ini, keraguan Descartes dilihat dengan pendekatan pandangan-alam. Elemen-elemen argumentasi akan disajikan dan dibuat skema. Secara spesifik, pada bab ini akan dilihat hubungan yang ada antara keraguan dengan kebenaran.

Bab 4, akan disajikan pandangan-alam al-Attas sebelum penjelasan kritiknya. Terdapat dua sisi pembahasan dalam kritik tersebut, yakni *Keraguan sebagai Kondisi* dan *Keraguan sebagai Alat*. Kemudian akan dilengkapi dengan penjelasan solusi al-Attas terhadap jalan menuju kebenaran, yakni konsep petunjuk. Bab ini merupakan bagian yang memaparkan solusi yang diberikan al-Attas dalam mengatasi problem perjalanan menuju kebenaran. Kemudian elaborasi terhadap pernyataan tesis akan diberikan secara memadai.

Terakhir, Bab 5 yaitu, Kesimpulan dan Saran. Bab ini merupakan pengungkapan jawaban terhadap rumusan masalah yang dibuat di atas dan menyertakan juga catatan kritis yang diberikan berkaitan dengan kontekstualisasi pemikiran al-Attas dalam kekinian.