

Konsep Kebenaran dalam Perspektif Islam dan Barat (Studi Komparatif)

Dedy Irawan*

Universitas Darussalam (UNIDA) Gontor-Ponorogo
Pimpinan Cabang Muhammadiyah Metro Barat, Lampung
dedy93irawan@gmail.com

Ridani Faulika Permana*

Universitas Darussalam (UNIDA) Gontor-Ponorogo*
Pimpinan Cabang Muhammadiyah Boja daerah Kendal
ridani.faulika@unida.gontor.ac.id

Abstract

This paper is written to discuss a problem of truth caused by westernization of knowledge in Islamic world. According to the western civilization, the truth is relative. Nothing is absolute. It is because they have made human as measurement of all things which have just been depending on five senses and reason with philosophical speculation in secular life. The dichotomy of reality and truth could not be avoided. Therefore, this paper tries to explain the concept of truth in Islamic and Western view. Hopefully, this research could benefit all Moslem people to view the reality and the truth. It is absolutely urgent for a Moslem to know characteristic of Islamic concept of truth as the basis of the Islamic worldview such as concept of God, concept of man, and concept of nature.

Keywords: *Truth, Reality, Relative, Absolute.*

*Universitas Darussalam Gontor, Kampus Pusat UNIDA Gontor, Jl. Raya Siman KM. 06, Demangan, Siman, Ponorogo, 63471 Jawa Timur. Telp. (+62352) 483762, Fax. (+62352) 488182.

Abstrak

Artikel ini berangkat dari permasalahan krisis kebenaran yang tersebar lewat westernisasi ilmu terhadap dunia Muslim, makna kebenaran menjadi relatif karena hanya diukur lewat manusia tentunya hanya mengandalkan kekuatan indra dan rasio serta diperkuat dengan spekulasi filosofis dalam kehidupan yang sekular. Karena penolakan wahyu yang sifatnya metafisik berakibat pada perubahan ilmu pengetahuan dan nilai etika yang diatur oleh rasio manusia. Sehingga, sulit ditemukan kebenaran yang objektif sesuai dengan mana yang benar dan salah. Sebab itu, mereka bersikap dichotomistic terhadap realitas dan kebenaran akan pertentangan sifat subyektif-obyektif historis-normatif, tekstual-kontekstual pada ilmu. Oleh karena itu, artikel ini berusaha menjelaskan tentang konsep kebenaran dalam perspektif Islam dan Barat dengan harapan bisa memberikan manfaat khususnya terhadap cara pandang Muslim akan realitas dan kebenaran. Hal ini menjadi urgen bagi seorang muslim untuk mengetahui ciri khas konsep kebenaran dalam perspektif Islam yang menjadi basis cara pandang terhadap konsep Tuhan, manusia dan alam.

Kata Kunci : Kebenaran, Realitas, Relatif, Absolut.

Pendahuluan

“*Clash of Civilization*” menurut Samuel P. Huntington yang menamai konflik global ini¹ memiliki alasan bahwa konflik umat manusia yang terjadi sekarang ini bukan lagi sebuah ideologi antar ekonomi maupun politik akan tetapi menjadi sebuah kultur.² Dan ini menjadi lebih dalam lagi sehingga merubah sebuah peradaban yang berujung pada worldview. Jika ini menjadi identitas, maka *Clash of Civilization* berindikasi pada *Clash of Worldview*. Istilah *Clash of Worldview* inilah paling tepat untuk digunakan sebagai komparasi antara worldview Islam “konsep Tuhan” dengan worldview Barat “konsep manusia” yang berimplikasi pada cara pandang terhadap kebenaran.³

¹ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of the World Order* (New York: Touchtone Books, 1996), 209-210

² Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat; Refleksi Tentang Westernisasi, Liberalisasi Dan Islam*, (Jakarta: INSISTS, 2012), 241.

³ Muhammad Ismail, *Menalar Makna Berpikir Dalam al-Qur'an*, (Ponorogo, Unida Gontor Press: 2016), 116.

Oleh karena itu, Al-Attas berani mengatakan bahwa:

“One of the fundamental differences between our position and that of modern philosophy and science impinging upon the problem of formulating a philosophy of science revolves around the understanding of the meaning of reality and truth and their relation to fact “.⁴

Hal ini dikarenakan menurutnya:

“The Western Civilization formulates its view and vision of truth and reality not upon revealed knowledge (revelation) and religious belief, but rather upon cultural tradition reinforced by strictly philosophical premises based upon speculations pertaining mainly to “Secular life centered upon man” as physical entity and rational animal”.⁵

Dari pernyataan al-Attas di atas jelas sekali bahwasanya jika konsep kebenaran sebagai tolak ukur adalah manusia yang hanya mengandalkan rasio dan spekulasi filosofis, maka manusia akan menjadi makhluk rasional dan juga sekuler. Akibatnya, semua yang ada dalam kehidupan manusia tidak ada yang tetap dan akan berubah terus-menerus sekalipun itu ilmu pengetahuan ataupun etika moral.⁶ Karena itu, jika kebenaran hanya diukur lewat manusia “*Human is measure of all things.*” Maka, tidak akan ditemukan kebenaran yang objektif sesuai dengan kebenaran hakiki. Oleh karenanya, mereka akan bersikap *dichotomistic* sebagaimana Barat yang menganut paham sekular yaitu yang selalu mempertentangkan sifat subyektif-obyektif historis-normatif, tekstual-kontekstual dan rasionalisme-empirisme khususnya dalam ilmu pengetahuan.

Cara pandang yang dichotomis ini tentunya tidak bisa diterima dalam epistemologi Islam, karena terjadi pemisahan antar dua hal yang saling terkait seperti materialisme dan idealisme maupun metodologi-metodologi yang tidak jauh berbeda seperti realisme,

⁴ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan Secularism*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 2003), 135.

⁵ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: an Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), 125.

⁶ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan...*, 133-135.

empirisisme, rasionalisme, nominalisme, pragmatisme dan lain-lain.⁷ Hal ini tentunya berbeda dengan cara pandang Islam yang bersifat integral (*tauhīdi*).

Oleh karena itu, kajian tentang kebenaran menjadi dasar pandangan dalam kedua peradaban Islam dan Barat terhadap konsep Tuhan, konsep manusia dan konsep alam. Adanya kerancuan pemahaman terhadap konsep kebenaran menjadikan keilmuan yang diyakini perlu dipertanyakan validitasnya. Sehingga, selanjutnya akan diuraikan konsep kebenaran dalam Islam dan Barat.

Konsep Kebenaran dalam Perspektif Barat

Istilah kebenaran dalam perspektif Barat telah dirumuskan dalam beberapa terma. Secara epistemologi kebenaran dalam bahasa Yunani adalah *aletheia* berarti terlepas dari perhatian, tidak jelas dan tidak terlihat. Kemudian ia berubah positif menjadi sesuatu yang dipahami, ditemukan, tampak dan terlihat. Dari hal ini, kebenaran dipahami sebagai sebuah daya terang yang ditemukan akal. Dalam bahasa Latin adalah *veritas* berarti pilihan atau kepercayaan akal. Sedangkan dalam Inggris adalah *truth* yang berarti apa yang dipahami dan dipilih akal.⁸ Artinya, disini rasio/akal merupakan sumber dan alat ukur yang paling diprioritaskan dalam mengukur suatu kebenaran di Barat khususnya Barat Modern.

Karena itu, salah satu ciri khas dari konsep kebenaran di Barat adalah sifatnya yang relatif dan berubah-ubah, dikarenakan sumber dalam mencari kebenaran mereka hanya berpusat kepada rasio yang diperkuat oleh spekulasi filosofis. Hal ini dimulai semenjak kehadiran Rene Descartes sebagai pengusung paham Rasionalisme yaitu paham yang menyatakan bahwa satu-satunya alat untuk mengukur kebenaran adalah rasio sebagaimana adagiumnya "*cogito*

⁷ Hamid Fahmy Zarkasyi *Islamic Worldview sebagai Paradigma Sains Islam*, dalam Syamsuddin Arif et. al., *Islamic Science:Paradigma, Fakta dan Agenda*, (Jakarta: INSISTS, 2016), 19-20.

⁸ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 2005), 412.

ergo sum”.⁹ Sejak tesis Rasionalisme berkembang dan semenjak Dualisme Cartesian membagi realitas menjadi dua, manusia hanya dilihat dari sudut fisiologis-lahiriah sedangkan realitas menjadi realitas material dan realitas non material, atau realitas fisik dan realitas non fisik (rasio),¹⁰ sementara dimensi *intellek* (mata hati) atau intuisi menjadi tercampakkan. Padahal, sejatinya sifat rasio itu spekulatif karena ia hanya berdasarkan asumsi-asumsi yang mungkin benar, sebagian benar atau sama sekali salah.

Hal ini sebagaimana yang dikatakan David Hume bahwa rasio manusia tidak mampu memahami realitas secara menyeluruh.¹¹ Karena itu, sebagai pengusung paham empirisme yang merupakan antitesis dari Rasionalisme, ia berani menyatakan bahwa indera adalah sumber ilmu utama, sehingga peran akal dinomorduakan.¹² Ia juga merupakan seorang yang skeptis secara radikal, karena itu menurutnya ilmu dan kebenaran tidak mungkin dapat diraih (skeptisisme).¹³

Oleh karenanya, jika idealisme berusaha memecahkan teka-teki realitas dengan menariknya ke pemikiran, rasio dan subjek yang berpikir. Maka empirisme sebaliknya, malah berusaha untuk percaya hanya pada apa yang dapat ditanggapi melalui kelima indra (daya penglihatan, pendengaran, daya sentuh, daya cium, dan juga

⁹ Adian Husaini, et. al. *Filsafat Ilmu Perspektif Barat dan Islam*, (Jakarta: Gema Insani, 2013), 8.

¹⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, (Chicago: ABC International Group, 1975), 79.

¹¹ Kevin O'Donnell, *Postmodernisme*, Terj. Jan Riberu, (Yogyakarta: Kanisius, 2009), 34.

¹² Dikutip dari Franz Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta: 2001, 56. Tidak cukup sampai di sini, dari dua aliran pemikiran tersebut pula muncul tokoh-tokoh yang menjunjung tinggi faham ateisme dan humanisme. Ludwig Feurbach dengan pernyataannya bahwa prinsip filsafat tertinggi adalah *manusia* dengan diperkuat ungkapan agama Kristen yang mengatakan bahwa Tuhan adalah manusia dan manusia adalah Tuhan (*God is man, man is God*). Karl Marx di sisi lain menyatakan bahwa agama adalah candu masyarakat dengan menempatkannya sebagai faktor sekunder. Lihat di Adnin Armas, *Westernisasi dan Islamisasi Ilmu dalam Majalah Islamia*, Edisi tahun II, No. 6, Jakarta: 2005, 9-12.

¹³ Adnin Armas, *Krisis Epistimologi dan Islamisasi Ilmu...*, 2.

daya rasa) serta hanya pada apa yang dapat diukur dan diamati. Karenanya, para empiris berusaha mencari titik-titik tetap yang berbeda dari para idealis. Titik-titik tetap itu berasal dari dunia fisik dan hukum alamnya (seperti gravitasi), yang harus dijadikan sebagai metode ilmiah dalam mencari kebenaran.¹⁴

Dari tesis Rasionalisme dan Empirisme sebagai antitesisnya ini, kemudian muncul sintesis Rasionalisme dan Empirisme oleh Immanuel Kant. Pemikir Jerman ini mencari jalan tengah antara empirisme dan rasionalisme ia memberi istilah “*noumena*” dan “*phenomena*”¹⁵ Karenanya, ia berpendapat bahwa ilmu adalah mungkin (*knowledge is possible*) menurutnya selain wujud dari pernyataan *analytic a priori* dan *synthetic a posteriori*, terdapat pernyataan lain yaitu *synthetic a priori*.¹⁶ Namun, meskipun menurutnya pengetahuan adalah mungkin tapi ia tetap menegaskan bahwa metafisika tidak mungkin. Hal ini dikarenakan metafisika tidak berdasar pada panca indra.¹⁷ Karenanya, ia menyimpulkan bahwa nilai epistemologis tidak terkandung dalam pernyataan-pernyataan yang bersifat metafisis.¹⁸ Ditambah dengan perkataan Nietzsche yang dikutip oleh Adnin Armas bahwa:

“One Cannot believe these dogmas of religion and metaphysics if one has in cine’s heart and head the rigorous methads of aquiring truth.”¹⁹

¹⁴ Kevin O’Donnell, *Postmodernisme...*, 32-34.

¹⁵ Phenomena adalah dunia yang tampak dan persepsi indra: sudut pandang kita terhadap realitas. Yaitu satu tidak mengacu seluruhnya pada yang lain. Persepsi melibatkan dialektik antara hal yang secara aktual ada “di luar sana” dan bagaimana kita melihat hal itu. Lihat Kevin O’Donnell, *Postmodernisme...*, 34-35.

¹⁶ Adnin Armas, *Krisis Epistimologi dan Islamisasi Ilmu...*, 2.

¹⁷ Adian Husaini, et. al. *Filsafat Ilmu Perspektif Barat dan Islam*, (Jakarta: Gema Insani, 2013), 8.

¹⁸ Justus Hanack, *Kant’s Theory of Knowledge*, Terj. M. Holmes, (London: Macmilan, 1968), 14245.

¹⁹ Terjemah bebasnya “Seseorang tidak dapat mempercayai dogma-dogma agama dan metafisika ini jika seseorang memiliki metode-metode yang ketat untuk meraih kebenaran di dalam hati dan kepada seseorang”. Lihat di Robert C. Holub, *Friedrich Nietzsche*, (New York: Twayne Publishers, 1995), 129. Dikutip dari buku Adnin Armas, *Krisis Epistimologi dan Islamisasi Ilmu...*, 6.

Disini, Nietzsche berusaha ingin menceraikan relasi antara kebenaran wahyu dalam agama dengan ilmu pengetahuan, namun perlu diperhatikan bahwa disini Nietzsche hanya mengkritik agama Kristen.²⁰

Sebagai antithesis filsafat Barat modern yang sangat mengagungkan rasio ini, muncullah filsafat post-modernisme yang menolak kemampuan rasio dalam mengetahui kebenaran.²¹ Menurut mereka bahwa ilmu yang pasti benar itu mustahil dan kebenaran absolut itu tidak dapat dicapai oleh manusia karena masing-masing punya persepsi dan kriteria yang berbeda-beda dalam menilai sesuatu.²² Jacques Lacan, Emmanuel Levinas, Roland Barthes, Jean Baudillard, Gilles Deleuze, Jean Francois Lyotard, Michael Foucault, Jacques Derrida, Luce Irigaray, Julia Kristeva, mereka ini semua adalah tokoh *post-modernisme*²³ yang membawa paham skeptisisme kontemporer.

Filsafat yang bepegang pada prinsip yang meragukan (*skeptisisme*) bahwa realitas memiliki struktur yang dapat dipahami manusia.²⁴ Ini merupakan bentuk pengingkaran atas absolutisme

²⁰ Nietzsche menyatakan: “*It desires to destroy, shatter, stupefy, intoxicate, the one thing it does not desire is measure: and that is why it is in the profoundest sense barbaric, Asiatic, ignoble, un-Hellenic*” dikutip dari buku Adnin Armas, *Krisis Epistemologi dan Islamisasi Ilmu...*, 6.

²¹ *Ibid.*

²² Disampaikan oleh Dr. Syamsuddin Arif, dalam rangka memperingati ulang tahun ke-13 INSISTS di gedung Joang 45 pada hari selasa, tepatnya 1 Maret 2017 dalam orasi ilmiah “*Ilmu, Kebenaran dan Keraguan; Refleksi Filosofis-Historis*”

²³ Kevin O'Donnell, *Postmodernisme...*, 24-27.

²⁴ Post-modernisme ini bisa dikatakan sebagai kelanjutan dari *sophist* yang menjadikan keraguan sebagai landasan epistemologi (skeptisisme) untuk mencapai kebenaran serta memposisikan kebenaran sama dengan keraguan. Golongan ini berpaham skeptik, relativistik yang sebenarnya adalah golongan anti ilmu. Para sarjana Muslim zaman silam, seperti Al-Baghdadi (1037/8M), Al-Nasafi (1142 M), Al-Taftazani (1387/8M), dan Nur Al-Din Al-Raniri (1658 M), dan yang kontemporer seperti Syed Muhammad Naquib al-Attas dalam hal ini telah membagi golongan sofis ini kepada tiga kelompok yaitu *al-la adriyyah*, *al-indiyyah* dan *al-inādiyyah*. Pertama, golongan *al-lā adriyyah* atau agnostik merupakan golongan yang selalu mengatakan tidak tahu. Golongan ini selalu mengatakan tidak tahu dan ragu-ragu terhadap sesuatu sehingga menolak kemungkinan ilmu pengetahuan. Kedua, golongan *al-indiyyah* pula adalah terdiri daripada mereka yang bersikap subjektif di mana kelompok ini menerima

dan dalam waktu yang sama menjadi serangan yang serius terhadap salah satu disiplin ilmu filsafat yaitu metafisika obyektif. Artinya, sistem baru yang disebut post-modernisme ini adalah sistem yang tanpa pemikiran metafisis.²⁵ Karena itu, mereka tidak lagi mempercayai kebenaran obyektif yang menjadi ciri modernism. Dalam perspektif postmodern Kebenaran berarti elusive (kabur), subyektif dan internal. Sehingga ide tentang kebenaran tunggal, obyektif, eksklusif, eksternal dan transenden tidak dapat diterima. Dari sini menurut Ernest Gellner post-modernisme nampak jelas mendukung paham relativisme.²⁶ Karena itu slogan postmodern di Barat yang berbunyi “*All is relative*“, adalah slogan yang menyatakan bahwa “Disana tidak ada kebenaran mutlak (*There exists no absolute truth*).”²⁷ Akhirnya, realitas dan kebenaran serta nilai dan lain-lainnya adalah relatif belaka, yang senantiasa berubah-ubah mengikuti perkembangan zaman yang dengan itu mengubah pula nilai dan prinsip kebenaran itu sendiri. Dikarenakan realitas yang dipahami mereka hanya terbatas dalam alam nyata ini yang dianggap sebagai satu-satunya realitas. Akhirnya, mereka bersikap dikhotomistik terhadap realitas dan kebenaran, yang selalu mempertentangkan sifat subyektif-obyektif historis-normatif, tekstual-kontekstual ataupun rasionalisme-empirisme pada ilmu, dan sebagainya.

Karena itu, Syed Muhammad Naquib al-Attas menyatakan bahwa konsep ilmu dan kebenaran di Barat merupakan hasil dari

kemungkinan ilmu pengetahuan akan tetapi menolak hasil ilmu pengetahuan dan kebenaran. Ketiga, golongan *al-`inâdiyyah* yang terdiri dari kelompok yang keras kepala dan menafikan segala hakikat sesuatu serta menganggap hakikat sebagai khayalan. Ketiga golongan ini pada dasarnya bersikap skeptis dalam memperoleh ilmu dan hakikat sesuatu. Metode keraguan dalam memperoleh ilmu merupakan sesuatu yang berlawanan dengan prinsip-prinsip epistemologi Islam yang berlandaskan kepada ilmu yakin. Lihat di Adian Husaini, *Hegemoni Kristen Barat Dalam Studi Islam Di Perguruan Tinggi*, (Jakarta: Gema Insani, 2005), 201-202.

²⁵ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam*, (Ponorogo: CIOS, 2010), 12-13.

²⁶ *Ibid...*, 18-19.

²⁷ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat; Refleksi Tentang Westernisasi, Liberalisasi Dan Islam*, (Jakarta: INSISTS, 2012), 130.

kebingungan yang telah berhasil mengangkat dugaan (*spekulasi*) dan keraguan (*skeptisisme*) ke tahap metodologi ilmiah bahkan menjadikannya sebagai alat epistemologi yang sah dalam keilmuan.²⁸ Sehingga, hal tersebut menyebabkan metodologi dan epistemologi sains modern menolak penggunaan wahyu dan agama sebagai sumber ilmu yang sebenarnya (*true knowledge*).²⁹ Akibatnya, menurut al-Attas tidak akan pernah ditemui sebuah kepastian (kebenaran absolute) karena hanya bersandarkan kepada spekulasi filosofis, tidak seperti halnya kepastian dalam keagamaan yang berdasarkan kepada ilmu yang diwahyukan sebagaimana yang dipahami dan dialami dalam Islam.³⁰ Oleh karena itu, menjadi penting untuk mengetahui bagaimana konsep kebenaran dalam perspektif Islam sesungguhnya.

Definisi Kebenaran dalam Islam

Terma kebenaran dalam kaidah-kaidah Bahasa Arab mempunyai beberapa istilah. Misalnya adalah *ḥaqq*³¹-*batil* (kebenaran-kesalahan) sering digunakan dalam konteks ontologi, *sawab-keḥata'* (ketepatan-kekeliruan) dalam konteks ijihad dan proses epistemologi, *sahib-fasid*

²⁸ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan...*, 133-135.

²⁹ *Ibid.*..., 115.

³⁰ *Ibid.*..., 95, 109, yang membahas tentang yaqin (certainty). Al-Qur'an menyebut tiga tingkatan keyakinan dalam ilmu: Keyakinan yang diperoleh dari inferensi, baik secara deduktif maupun induktif: *'ilm al-yaqin* (al-Takathur (102): 5); keyakinan yang diperoleh dari penglihatan langsung *'ayn al-yaqin* (al-Takathur (102): 7); keyakinan yang diperoleh dari pengalaman langsung *ḥaqq al-yaqin* (al-Haqqah (69): 51). Tingkatan-tingkatan ilmu yang pasti ini merujuk kepada kebenaran. Baik yang zahir maupun batin, empiris maupun transenden; dan ilmu yang pasti mengenai perkara yang batin memiliki tingkat kepastian yang sama dengan yang zahir. Tingkatan keyakinan ini juga berhubungan dengan organ pengenalan spritual yang disebut dengan hati (*al-qalb*), dan ilmu disini berarti kepercayaan atau keimanan (*iman*).

³¹ Kata al-Ḥaqq (حَقٌّ) dalam bahasa Arab terdiri dari huruf ح, ق, ق (h}-q-q) berarti nyata, pasti, tetap, menetapkan dan memastikan, yang ada secara pasti, yang cocok dan sesuai dengan yang sebenarnya, yang ada dengan tanpa keraguan, yang bermanfaat, tidak sia-sia dan binasa. Lihat di Ahmad Waarson Munawir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1994), 284. Lihat juga selengkapnya di Raghīb Al-Ishfahani yang menyebutkan bahwa makna *ḥaqq* (kebenaran) secara asal adalah kesesuaian.

(valid-invalid) dalam konteks proses epistemologi dan status hukum, dan *sidq-kizb* (benar-bohong) dalam konteks pernyataan lisan.³² Dari beberapa istilah tersebut, terma *haqq* lebih menyeluruh karena ia tidak hanya mengacu kepada pernyataan tetapi juga tindakan, perasaan, kepercayaan, penilaian, serta kejadian dalam eksistensi. Kejadian yang ditunjukkan oleh *haqq* bukan hanya berhubungan dengan kondisi sekarang, tetapi yang lalu dan akan datang.³³ Artinya, terma *haqq* lebih menyeluruh maknanya bukan saja berkaitan dengan hal-hal yang fisik tetapi juga berkaitan dengan yang metafisika. Oleh karena itu, terma *haqq* dalam Islam juga merujuk kepada *al-Haqq* (sumber kebenaran) yaitu Allah yang sifatnya metafisika. Sebagaimana, term *al-Haqq* dalam Q.S al-Baqarah [1]: 61 paling banyak menerangkan bahwa kebenaran yang absolut datang dari Allah.

Kebenaran dalam Islam

Diskursus tentang kebenaran dalam Islam sebenarnya merupakan tema sentral dalam kajian epistemologi. Karena secara umum setiap orang memahami bahwa tujuan pengetahuan dalam Islam adalah untuk mencapai kebenaran. Syamsuddin Arif dalam orasi ilmiahnya menyampaikan bahwa menurutnya pengetahuan (ilmu) dan kebenaran dalam Islam setali tiga mata uang, *pertama*, mengetahui sesuatu yang benar adalah ilmu, *kedua*, ilmu adalah sesuatu yang benar itu, sehingga yang *ketiga*, memiliki ilmu adalah menggenggam kebenaran.³⁴ Karena itu, salah satu ciri khas konsep kebenaran dalam perspektif Islam adalah hubungannya dengan ilmu.

³² Saeful Anwar, *Filsafat Ilmu al-Ghazali*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), 290-291.

³³ Ar-Raghib Al-Ishfahani, *Mu'jam Mufradat al-Fauz al-Qur'an*, (T.K: Darul Fikr, T.Th), 124 – 125. Dalam Mu'jamul Wasith disebutkan arti *al-Haqq*, yaitu; Satu nama dari nama-nama-Nya (Allah) Ta'ala dan Yang pasti dengan tanpa keraguan. Lihat juga di Majjudin Muhammad bin Yakub al-Fairuz, *Qamus al-Mubit*, (Bairut: Dar al-Jail, T.Thn), 229. Lihat juga selengkapnyadi Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, (Bandung: Mizan, 1995), 48.

³⁴ Disampaikan dalam rangka memperingati ulang tahun ke-13 INSISTS di gedung Joang 45 pada hari Selasa, 1 Maret 2017 tepatnya dalam orasi ilmiah “*Ilmu, Kebenaran dan Keraguan (Refleksi Filosofis-Historis)*”

Dalam Islam, mengenai proses perolehan ilmu dan kebenaran, Islam mengakui peran Tuhan dan manusia secara bersamaan. Tuhan adalah sumber ilmu dan kebenaran yang hakiki,³⁵ sehingga tidak ada ilmu dan kebenaran yang dicapai manusia tanpa proses “pengajaran” Tuhan.³⁶ Namun di waktu yang sama, manusia berperan aktif dalam proses pencapaian ilmu tersebut. Sedangkan Tuhan dalam hal ini tidak semerta-merta melepaskan pengawasan, justru sebaliknya Dia membekali manusia dengan kemampuan intelegensi yang mampu menginterpretasi dunia inderawi di mana terkandung dalam jiwa kreatif yang dimilikinya.³⁷ Maka, ungkapan Al-Attas mengenai ilmu dan kebenaran sangatlah sesuai dengan gambaran di atas “*tibanya makna pada jiwa atau tibanya jiwa pada makna secara bersamaan*”,³⁸ ketibaan makna kepada jiwa dalam hal ini berasal dari Pemilik Kebenaran, Allah SWT dengan merujuk kepada al-Qur`an.³⁹ Adapun, makna, dalam Islam, adalah pengenalan akan tempat sesuatu dalam kaitannya dengan keseluruhan sistem dalam pengaturan Allah dan dalam kesatuan wujud. Hal ini menjadi berbeda dengan pengertian makna dalam pemikiran Barat, yang justru mengutamakan keteraturan logis (seperti dalam tradisi Positivisme Logis) atau rekayasa akliah yang subyektif dan intersubyektif (seperti dalam tradisi hermeneutika).

³⁵ Silakan lihat penjelasan yang menarik dalam bab ‘Unity of Truth and Unity of Knowledge’ dalam ‘Abdul Hamid Abû Sulaimân (ed), *Islamization of Knowledge*, (Herndon: IIIT, 1995), 39-41.

³⁶ Dalam al-Qur`an disebutkan bahwa Tuhan mengajarkan manusia dengan perantaraan qalam, apa yang tidak diketahuinya, baik berupa nama-nama (*asmâ`*), al-Qur`an, penjelasan (*bayân*), dan sebagainya. Lihat QS al-‘Alaq [96]:4; QS al-‘Alaq [96]:5; QS al-Baqarah [2]:31; QS al-Rahmân [55]:2; QS al-Rahmân [55]:4.

³⁷ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam...*, 3.

³⁸ Al-Attas menggunakan kata *wushûl* untuk jiwa serta *hushûl* untuk makna. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, (Malaysia: Penerbit USIM, 2007), 39.

³⁹ Dalam al-Qur`an disebutkan bahwa Tuhan mengajarkan manusia dengan perantaraan *Qalam*, apa yang tidak diketahuinya, baik berupa nama-nama (*asmâ`*), al-Qur`an, penjelasan (*bayân*), dan sebagainya. Lihat QS al-‘Alaq [96]:4; QS al-‘Alaq [96]:5; QS al-Baqarah [2]:31; QS al-Rahman [55]:2; QS al-Rahman [55]:4.

Hal ini mengarahkan kita pada kata kunci berikutnya, yakni hukum sebab-akibat (kausalitas). Dalam Islam, Allah sebagai *wājib al-Wujūd* adalah penyebab langsung segala sesuatu yang telah, sedang, dan akan terjadi, karenanya ia disebut *al-Haqq* (sumber kebenaran). Sebagaimana firman-Nya, “*al-Haqq min Rabbika*” (Kebenaran dari Tuhanmu) bukan “*Inda Rabbika*” (pada Tuhanmu). “Dari Tuhanmu” berarti berasal dari sana dan sudah berada di sini di masa kini dalam ruang dan waktu adalah kehidupan manusia yang manusiawi dan terekam secara mutlak.⁴⁰ Artinya disini Tuhan sebagai sumber kebenaran, Ia adalah Eksistensi Absolut (*al-Wājib alWujūd*),⁴¹ Realitas sekaligus Kebenaran Mutlak (*al-Haqq*).⁴² Sebagai manusia yang mencari kebenaran diantara makhluk-makhluk ciptaan Tuhan yang realitasnya nisbi (*al-Mumkin al-Wujūd*) dibanding realitas Tuhan yang absolut, maka manusia diliputi berbagai keterbatasan dan ketergantungan kepada Tuhan. Penjelasan ini menguatkan keyakinan atas asumsi dasar keilmuan bahwa kebenaran dapat tercapai sehingga manusia dapat mengetahuinya.

Hal ini dikarenakan dalam Islam “*Ḥaqā’iq al-Asyya’ Tsābitah wa al-ilm Bihā Mutabaqqiq.*” Yang artinya, hakikat atau esensi segala sesuatu itu wujud dan tetap (karena itu, bisa ditangkap), tidak berubah (karena yang berubah-ubah itu hanya sifat-sifatnya saja), sehingga segalanya bisa diketahui dengan jelas.⁴³ Karena itu dalam buku *al-Farqū Baina al-Firaq*, oleh al-Baghdadi dijelaskan bahwa dalam aqidah ahlussunah wal jama’ah adalah *itsbatul ulūm wal ḥaqāiqah*, bahwasannya manusia itu mampu menerima ilmu dan

⁴⁰ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat...*, 132.

⁴¹ Istilah *al-Wājib al-Wujūd* (Yang Keberadaannya bersifat senantiasa aktual) biasa dipakai oleh filosof Islam maupun ahli kalam untuk menyifati status ontologis Tuhan. Diperbandingkan dengan alam semesta atau makhluk, termasuk di dalamnya manusia, yang disebut *al-Mumkin al-Wujūd* (yang keberadaannya bersifat potensial), sebagai zat yang sangat bergantung pada Tuhan. Untuk lebih jelas silakan lihat di Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), 32-33.

⁴² Istilah ini dipakai oleh Nasr untuk menerjemahkan kata *al-Haqq*. Silakan lihat di Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth*, (New York: Harper One, 2007), 30.

⁴³ Abu l-Mu’in Maymun ibn Muhammad an-Nasafi, *al-Tambid li-Qawā’id ‘ilmi al-Tawḥīd*, Ed. Abdul Hayy Qabil, (Kairo: Dār al-Tsaqafah, 1987), 1-2.

mampu menerima hakikat kebenaran yang di luar sana.⁴⁴ Kebenaran ontologis di luar sana bisa kita terima. Karena itu, Islam berlawanan dengan Barat khususnya Barat post-modern yang mendukung relativisme sebagai kelanjutan dari kaum sofisme.

Islam memandang bahwa kebenaran relatif itu ada tapi tidak berarti semua yang benar itu relatif sifatnya sebagaimana pandangan relativisme. Dalam Islam ada kebenaran yang sifatnya mutlak dan biasanya disebut dengan istilah *haq* dan ada kebenaran yang disebut dengan istilah *ṣawāb* yakni kebenaran yang sifatnya relatif. *haq* sendiri lawannya adalah bathil sedangkan *ṣawāb* lawannya adalah khata. Istilah *ṣawāb* dan *khata'* ini sebagaimana yang dinyatakan oleh Imam Syafi'i bahwa "*qauli ṣawāb yahtamil khata' wakhtalul ghairil khata' yah tami ṣawāb.*" Arti bebasnya, pendapat saya ini adalah benar tapi mungkin mengandung kesalahan, dan pendapat orang lain salah tapi mungkin mengandung kebenaran.⁴⁵ Disini Imam Syafi'i tidak mengatakan haq dan batil dalam masalah *furū'iyyah* (perkara cabang) tapi istilahnya *ṣawāb* dan *khata'*. Adapun dalam masalah *ushūliyyah* (perkara pokok), maka istilah yang digunakan adalah *haq* dan *batil*. Oleh karena itu, dalam Islam kebenaran mutlak dan nisbi harus diletakkan pada tempatnya masing-masing.

Sumber-sumber dalam Memperoleh Kebenaran

Dalam Islam kebenaran dapat diperoleh dan datang dari Tuhan melalui jalan panca indera sehat (*ḥawās sālimah*),⁴⁶ berita

⁴⁴ Abd al-Qahir Al-Baghdadi, *al-Farqu Bayna al-Firqah wa Bayān al-Firqah al-Nājiyyah*, (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1977), 311.

⁴⁵ A.M.Saefuddin dkk, *On Islamic Civilization; Menyalakan Kembali Lentera Peradaban Islam Yang Sempat Padam*, Laode M. Kamaluddin (Ed), (Semarang: UNISSULA PRESS, 2010), 166-167.

⁴⁶ Panca indera sehat terdiri dari panca indera eksternal dan internal. Bagian pertama meliputi peraba, pencium, pendengar dan penglihat. Yang kedua meliputi indera bersama (*al-Hissi musytarak*), representasi (*al-Khayaliyyah*), estimasi (*al-wahmiyyah*), rekoleksi (*al-hafizah*) dan imajinasi (*al-Mutakballiyah*). dengan inderanya ini, manusia bisa mengilmui jejak, simbol, tanda dan ayat Tuhan yang terhampar di alam semesta. Silakan lihat Q.S al-Najm [53]:18 yang berbunyi, "*Laqad ra'a min āyāti Rabbibi al-Kubra.*"

benar (*ḵhabar ṣadiq*)⁴⁷ dan ‘*aql*.⁴⁸ Kebenaran, melalui saluran tersebut ditangkap oleh akal (intelekt), yaitu hakikat ruhani yang terdapat di dalam kalbu. Kalbu (intuisi)⁴⁹ ini merupakan anggota ruhani yang berfungsi sebagai pengendali proses kognitif manusia, kalbu menuntun jiwa rasional untuk dapat membedakan kebaikan dan kepalsuan.⁵⁰ Jadi dalam hal ini akal dapat dipahami sebagai penghubung antara alam inderawi dan ruhani.

Akal sendiri dalam Islam adalah gabungan kesatuan antara rasio dan intelektus.⁵¹ Imam Al-Ghazali dalam bukunya *Ihya’ Ulumuddin* pada bab “*Ajaibun Qalbi*” beliau menyatakan tentang empat *al-Laṭā’if al-Rabbāniyyah*. Beliau menyatakan di antara istilah, *al-Aql*, *al-Nafs*, *al-Qalb* dengan *al-Rūḥ* ini hakikatnya sama, cuma fungsinya yang berbeda.⁵² Seperti kita juga manusia, saya adalah seorang anak tapi saya juga adalah seorang ayah, saya juga adalah seorang suami, saya juga adalah seorang guru tapi saya tetap saya,

⁴⁷ Berita yang benar berdasarkan otoritas (naql) meliputi otoritas mutlak (al-Qur’an dan hadits/otoritas kenabian) dan otoritas nisbi (kesepakatan alim ulama dan khabar dari orang yang terpercaya secara umum). Dengan *al-ḵhabar al-ṣhādiq* ini manusia mampu menerima kebenaran dari Tuhan secara lebih terang dengan berita yang sampai kepadanya dari wahyu, baik berupa al-Qur’an maupun sunnah. Melalui keduanya, orang akan mengetahui nama diri Tuhan. Silahkan merujuk ke QS Thâhâ [20]: 14. Bunyi ayat tersebut “*Innani ana-llahi lā ilāha illa anā fa’budnī wa aqimi al-Salāta liḥikri.*”

⁴⁸ Intelekt terdiri dari akal sehat (ratio) dan ilham (intuition atau wijdan). dengan akalnya ini manusia bisa “mengikat” hubungan organis antara alam semesta sebagai ayat dengan Tuhan sebagai pencipta dengan akalnya. Hal ini berangkat dari makna alamiah kata akal yang dalam bahasa arab adalah ‘*aql*. Akal berasal dari kata kerja ‘*aqala-ya’qilu* yang berarti mengikat. Makna kata mengikat ini sangat luas, termasuk mengikat objek ilmu dengan Penciptanya. Silakan lihat di Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyah, *al-Mu’jam al-Wasith...*, 616-617.

⁴⁹ Dengan intuisi (*al-Qalb*) manusia bisa mengenal Tuhan secara langsung tanpa perantara dalam satu pengalaman spiritual yang melampaui nalar dan inderanya. Silakan lihat di Hamid Fahmy Zarkasyi, *al-Ghazali’s Concept of Causality*, (Malaysia: IIUM Press, 2010), 165.

⁵⁰ Syed Naquib al-Attas, *The Positive Aspects of Tasawwur*, (Kuala Lumpur: Asasi, 1981), 3.

⁵¹ A.M.Saefuddin dkk, *On Islamic Civilization...*, 150.

⁵² Selengkapnya lihat di al-Ghazali, *Ih}yā’ ulūm al-Dīn*, (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1980), Juz, III, 3.

hanya saja dalam konteks yang berbeda. Ketika saya berhubungan dengan anak saya, maka saya adalah seorang ayah. Ketika saya berhubungan dengan ayah saya maka saya adalah anak, ketika saya berhubungan dengan murid saya maka saya adalah guru, tapi saya tetap saya, cuma fungsinya saja yang berbeda.⁵³ Karenanya, dalam Islam antara hati (intelektus) dan akal bisa bersatu. Artinya epistemologi dalam Islam adalah epistemologi yang *tauhīdī*.

Dalam perspektif Islam, intelektus lebih tinggi dari rasio karena renungan-renungan yang dilakukan olehnya setelah mendapat bahan dari rasio. Seperti juga rasio mendapat *empiric sources*, maka intelektus dia mendapatkan dari rasio. Karena itu wahyu sebenarnya masuk dari segi rasio dia adalah mungkin dari segi pencapaiannya, dia dicapai melalui intelektus. Dengan demikian dari segi kemungkinannya wahyu bisa diterima oleh rasio, tapi actualinya yaitu dia dialami oleh intelektus, oleh intelijen, oleh ruh, oleh qalb sebagaimana Nabi dan Rasul mengalaminya di masa lalu. Intelektus inilah kemudia yang menjadi penghubung antara fisik dan metafisik.⁵⁴ Karena itu, Nabi dengan intelektusnya tinggi mampu menembus metafisik, sehingga dia bisa menerima wahyu sebagai kebenaran yang absolut.

Hal ini, tentunya berbeda dengan rasionalisme di Barat yang mana pengembangannya hanya bersandarkan pada rasio bukan pada intelektus. Sebab pemikiran tentang metafisik ini hanya intelegent yang mampu menerimanya. Karena itu wajar jika mereka menolak wahyu.

Pada titik ini, terlihat bahwa ranah epistemologi Islam lebih tinggi dari epistemologi Barat. Apabila rasionalisme ini berhenti pada tahap rasio saja, maka akan ditemui disana masalah-masalah yang tidak terselesaikan. Karena paling tinggi rasionalisme akan mengantarkan manusia pada skeptisisme, kepada paham keraguan.⁵⁵

⁵³ A.M.Saefuddin dkk, *On Islamic Civilization*,..., 151.

⁵⁴ *Ibid*..., 152.

⁵⁵ *Ibid*..., 150.

Jadi, banyak perkara-perkara yang sebenarnya mungkin bagi akal, tapi dia tolak.

Realitas dalam Islam

Realitas yang berkaitan dengan objek dalam mencari kebenaran, dalam Islam terbagi menjadi dua, yakni: Realitas Mutlak dan realitas nisbi. Realitas Mutlak adalah Tuhan, hal ini dikarenakan Tuhan lah *al-Wājib al-Wujūd*.⁵⁶ Sedangkan realitas nisbi (*al-mumkin al-wujūd*) adalah segala realitas (*al-haqīqah*) selain daripada Realitas Mutlak itu sendiri dimana awal mula segala sesuatu adalah kepada-Nya.⁵⁷ Dengan pengertian tersebut, Islam memandang bahwa realitas sangatlah luas, bahkan lebih dari itu, ia merupakan satu kesatuan yang saling berkaitan satu sama lainnya.⁵⁸ Dalam arti lain realitas empiris merupakan sebagian dari realitas nisbi (*al-mumkin al-wujūd*) yang memiliki ketergantungan pada Realitas Mutlak (*al-Wājib al-Wujūd*). Kenyataan ini berdampak pada cara pandang Muslim yang tidak mengenal perbedaan antara realitas sakral dengan profan, yaitu antara dunia (*al-dunyā*) yang bersifat fisik dengan akhirat (*al-ākhirat*) yang bersifat metafisik, lebih lanjut menilai persamaan keduanya sebagai *haqīqah*.⁵⁹ Sumber kebenaran adalah Tuhan (*al-Haqq*) yang kepada-Nya seluruh wujud berasal.⁶⁰ Karena itu pandangan dunia Islam disebut dengan pandangan *tauhidi* (integral), tidak dichotomis akan realitas dan kebenaran sebagaimana Barat Sekular, yang selalu membedakan antara subyektif-obyektif historis-normatif, tekstual-kontekstual dan sebagainya.⁶¹ Sehingga timbul paham yang berlainan seperti idealisme, materialisme, rasionalisme, empirisme, dan lain-lain.

⁵⁶ Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam...*, 32.

⁵⁷ Selengkapnya lihat di William Chittick, *Science of the Cosmos Science of the Soul*, (Inggris: One World, 2007), 30.

⁵⁸ Silahkan lihat Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu*, (Bandung: Arasy & UIN Jakarta Press, 2005), h. 35.

⁵⁹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam...*, 1.

⁶⁰ Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu...*, 35-38.

⁶¹ Hamid Fahmy Zarkasyi et.al., *Islamic Science...*, 19.

Karena itu, Tuhan dalam tingkatan wujud berada pada posisi sentral dan memiliki realitas tertinggi. Dalam ajaran Islam realitas alam adalah wujud yang dapat dilihat sebagai realitas yang relative (*sensible word*) berhubungan dengan realitas metafisis yang absolut. Di dalam ajaran Islam struktur ontologi dikategorikan menjadi *alam al-mulk* dan *alam as-syahādah* yang memberi petunjuk bahwa pencari ilmu dan kebenaran tidak hanya kepada hal-hal yang inderawi saja, sebagaimana sains modern yang dalam operasionalnya selalu dibatasi oleh akal dan panca indera. Sedangkan Islam lebih melibatkan realitas tertinggi karena dengan konteks realitas inilah hakikat ala mini dapat dimengerti.⁶²

Menyangkut realitas yang dialami manusia dengan segala tingkatan-tingkatan dalam eksistensinya (*marâtib al-wujûd*/degrees of existence), al-Attas telah menyusun tingkatan-tingkatan eksistensi ini sesuai dengan “tempat yang tepat” dan keragaman tingkat operasional indra-indra eksternal dan internal, adapun penjelasannya sebagai berikut⁶³:

- a. realitas objektif (*haqîqî*) yang berada di dunia luar diri manusia.
- b. realitas inderawi (*hissî*) hal-hal yang dialami manusia secara inderawi, termasuk mimpi, persepsi, visi dan ilusi.
- c. realitas imajinasi (*khayâlî*) sebagai objek dari fenomena alam yang berada dalam benak manusia dan merupakan hasil persepsi pada saat objek asli tidak terlihat.
- d. realitas intelektual (*‘aqlî*), yaitu konsep-konsep abstrak yang tersimpan dalam alam fikir manusia.
- e. realitas analogis (*syibhî*) yaitu realitas yang tidak terdapat pada realitas-realitas sebelumnya, melainkan sekedar menyerupai dan sebagai hasil dari kemampuan diskursif dan kognitif (berpikir) dari jiwa.

⁶² *Ibid.*..., 20.

⁶³ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam...*, 124-125. Lihat juga penjelasannya di Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam SMN al-Attas*, Terj. Hamid Fahmy Zarkasyi, (Bandung: Mizan, 2003), 150.

6. realitas suprarasional atau transendental, yaitu realitas yang dialami oleh orang-orang yang mencapai derajat ilmu dalam kategori tinggi sebagaimana halnya para nabi dan wali.

Pertama, Realitas objektif (*haqīqī*) yang berada di dunia luar diri manusia. Kedua, realitas inderawi (*hissī*) hal-hal yang dialami manusia secara inderawi, termasuk mimpi, persepsi, visi dan ilusi. Ketiga, Realitas imajinasi (*khayālī*) sebagai objek dari fenomena alam yang berada dalam benak manusia dan merupakan hasil persepsi pada saat objek asli tidak terlihat. Keempat, Realitas intelektual (*aqlī*), yaitu konsep-konsep abstrak yang tersimpan dalam alam fikir manusia. Kelima, realitas intelektual (*aqlī*), yaitu konsep-konsep abstrak yang tersimpan dalam alam fikir manusia. Keenam, Realitas suprarasional atau transendental, yaitu realitas yang dialami oleh orang-orang yang mencapai derajat ilmu dalam kategori tinggi sebagaimana halnya para nabi dan wali.

Adapun, perbedaan yang dipaparkan diatas adalah sebagian yang dapat ditangkap oleh indera sedangkan secara rasional beberapa hal hanya dapat dipikirkan dan dicapai secara intuitif karena bersifat suprarasional. Hal ini dikarenakan adanya tingkatan eksistensi (*marātib al-wujūd*) yang menjelaskan bahwa realitas suprarasional atau transenden dalam Islam dipandang lebih tinggi dari akal dan pengalaman biasa.⁶⁴ Realitas yang beragam tersebut memiliki konsekuensi terhadap objek ilmu dan menghasilkan varian ilmu dari fisika, matematika hingga metafisika.⁶⁵ Secara keseluruhan hal ini merupakan respon antara jiwa dan indera internal maupun eksternal terhadap tingkatan eksistensi yang beragam.

Relasi antara Kebenaran dan Realitas dalam Islam

Ciri khas konsep kebenaran dalam Islam adalah keterkaitannya dengan realitas. Karena itu, penggunaan terma *haqq* dalam kebenaran bukan hanya berarti kebenaran melainkan juga realitas.

⁶⁴ *Ibid*,.... 151.

⁶⁵ Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu*..., 36-38.

⁶⁶ Sebab, ia adalah realitas bukan hanya konsep namun salah satu *Asmaul Husna* yang mencerminkan eksistensi mutlak. Karena itu realitas dan kebenaran dalam perspektif Islam tidak hanya terbatas dalam alam nyata ini tetapi juga alam metafisika.

Pernyataan al-Attas ini dibenarkan oleh Syamsuddin Arif dalam sebuah kuliahnya yangmana disampaikan bahwa dalam memahami kebenaran, kata *haqq* dapat diartikan sebagai realitas (*al-Haqīqah*) sekaligus kebenaran (*al-Haqq*). Kata *Haqq* merujuk pada suatu kesesuaian yang mengandung keadilan, kebijaksanaan, ketepatan bahkan kepantasan dalam maksud moral. Maka ini telah mencakup kebenaran dan realitas yang menjelma sebagai suatu keadaan, kualitas, dan sifat yang dapat ditemukan dalam syarat-syarat sebelumnya.⁶⁷

Sehingga, terhadap realitas (*ḥaqīqah*) yang beragam baik yang mutlak maupun yang nisbi, tidak bisa dinilai sebagai kebenaran selain merujuk kepada Tuhan sebagai satu-satunya sumber kebenaran (*al-Haqq*).⁶⁸ Karenanya, yang disebut “kebenaran” adalah segala sesuatu yang bersumber dari Tuhan dan dinyatakan benar sebab Dia lah sumber kebenaran Tunggal (*al-Haqq*), tidak lain yaitu melalui *Kalam-Nya* dan hadith rasul-Nya yang mana kebenaran tersebut dapat diterima oleh manusia.⁶⁹ Sehingga, apa saja yang riil, atau mengada dalam alam empiris, tidak serta merta dinyatakan benar dalam Islam. Sebagai contoh minuman keras (*khamr*), walaupun dalam realitas empiris dibenarkan tidak serta merta dinyatakan benar dalam Islam. Hal-hal yang tidak dibenarkan oleh agama atau dalam arti lain ditolak adalah sesuatu yang dinyatakan salah (*albâtil*) sebagai lawan *al-haqq*). Sedangkan dalam Islam segala sesuatu yang

⁶⁶ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam...*, 125.

⁶⁷ Disampaikan di kampus pascasarjana UNIDA Gontor divisi Mantingan pada 20 September 2017 dalam materi kuliah “*Islamisasi Sains Kontemporer*”

⁶⁸ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam...*, 1-2.

⁶⁹ Termasuk ayat yang menguatkan hal tersebut adalah ayat al-Qur`an sendiri, yaitu Q.S al-Baqarah [2]:137 dan Al-i- Imran [3]:60.

berasal dari Tuhan adalah kebenaran hakiki karena bersumber dari sumber tunggal kebenaran (*al-Haqq*), *haqîqah* merujuk kepada *al-hâqq*. Dari sini, terlihat jelas sekali relasi antara keduanya.

Dari penjelasan di atas terlihat jelas bahwa Islam memandang visi Islam akan realitas dan kebenaran tidak hanya berupa cara pandang terhadap dunia dengan proses transformasi dialektika yang berkelanjutan dari tesis ke antitesis kemudian sintesis seperti sebuah pandangan dunia yang telah tersistem bahwa pemikiran berpusat pada kebenaran Tuhan (*teo-sentris*) kemudian secara bertahap berubah menjadi berpusat pada manusia (*antropo-sentris*), bahkan kini kian berubah yaitu berpusat pada (*teo- antropo-sentris*) dan mungkin akan berubah kemudian sehingga membentuk tesis baru dengan metode dialektika. Pandangan dunia demikian berubah sejalan dengan ideologi zaman yang dikarakteristikan oleh banyaknya pengaruh sistem pemikiran partikular dan berlawanan yang mendukung perbedaan interpretasi akan pandangan dunia dan sistem nilai seperti yang telah dan akan terus muncul dalam sejarah tradisi kultural, keagamaan dan intelektual barat.⁷⁰

Hal ini dikarenakan, agama Islam telah sadar akan identitas dirinya sejak saat diwahyukan. Ketika Islam muncul dalam tahapan sejarah dunia, Islam sudah ‘dewasa’ dan tidak membutuhkan proses ‘pertumbuhan dan perkembangan’ menuju kedewasaan. Agama wahyu hanya dapat mengetahui identitasnya sendiri sejak sangat awal, sebab pengetahuan ini datangnya dari wahyu itu sendiri, bukan dari sejarah. Maka, sesuatu yang disebut perkembangan dan perubahan dalam tradisi keagamaan manusia tidak dapat diterapkan pada Islam, karena apa yang diasumsikan sebagai proses perkembangan dan perubahan tersebut dalam kasus Islam hanya sebagai proses interpretasi dan elaborasi.⁷¹ Oleh karenanya, Islam tidak mengenal Islam progressive dan kebenaran yang berubah-berubah (*on going proses*), kebenaran dalam Islam telah final. Hal ini

⁷⁰ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam...*, 2-3.

⁷¹ *Ibid...*, 4.

dikarenakan, pandangan alam Islam memproyeksikan pandangan mengenai realitas dan kebenaran meliputi keseluruhan eksistensi dan kehidupan dalam perspektif total yang unsur-unsur mendasar adalah berdiri secara permanen. Dan terdiri dari berbagai konsep-konsep yang saling terkait satu sama lainnya.⁷² Artinya, pandangan alam dalam Islam bersifat holistik (*tauhīdī*) bukan dualis sebagaimana yang terjadi di Barat modern.

Penutup

Dari pembahasan yang telah dilakukan, tampak perbedaan yang jelas antara konsep kebenaran di Barat yang hanya mengandalkan kekuatan indra dan rasio dan dipertegas lewat spekulasi filosofis sebagai alat dalam mengukur kebenaran. Sehingga, berakibat pada sikap mereka yang dichotomistik terutama pada realitas dan kebenaran dengan selalu mempertentangkan antara sifat subyektif-obyektif historis-normatif, tekstual-kontektual ataupun rasionalisme-empirisme terhadap ilmu, dan lainnya. Sehingga, cara mereka memandang dunia khususnya pada hal-hal yang berkaitan dengan realitas dan kebenaran selalu mengalami proses transformasi dialektika yang tak kian berujung dari tesis ke antitesis kemudian sintesis, dari modernisme kemudian post-modernisme dan mungkin akan berubah lagi untuk membentuk sintesis baru dalam proses dialektika. Maka dampaknya, kebenaran di Barat menjadi bersifat relatif karena selalu berubah-ubah dan tidak tetap (absolut).

Hal ini tentunya, berbeda dengan konsep kebenaran dalam Islam yang sejalan dengan prinsip tauhid, secara ontologi kebenaran yang dicapai manusia dalam memandang Tuhan maupun alam bersifat relatif, karena yang absolut adalah kebenaran Tuhan. Namun secara epistemologi kebenaran yang bersifat absolut telah diturunkan manusia melalui Nabi dalam bentuk wahyu. Sehingga, akal sebagai gabungan kesatuan di antara rasio dan intelektus manusia dapat mencapai kebenaran yang bersifat

⁷² *Ibid...*, 5.

absolut tersebut apabila berlandaskan kepada wahyu. Oleh karena itu, suatu anggapan terhadap sesuatu yang benar tentunya tidak melepaskan unsur Ketuhanan didalamnya. Dalam memandang alam tidak sebagai entitas yang berdiri sendiri, alam bukanlah entitas ketuhanan, tetapi bentuk yang memanifestasikan Ketuhanan. Dari sini bisa disimpulkan, bahwa konsep kebenaran dalam Islam lebih luas dan tinggi dari pada konsep kebenaran di Barat.[]

Daftar Pustaka

- Al-Attas, Syed M.N. 1981. *The Positive Aspects of Tasawwur*. Kuala Lumpur: Asasi.
- _____. 1993. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- _____. 1995. *Islam dan Filsafat Sains*. Bandung: Mizan.
- _____. 2001. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- _____. 2001. *Risalah Untuk Kaum Muslimin*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- _____. 2006. *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*. Pulau Pinang: Penerbit Universitas Sains Malaysia.
- _____. 2010. *Islam dan Sekularisme*. Terj. Khalif Muammar. Bandung: PIMPIN.
- Al-Baghdadi, Abd al-Qahir. 1977. *Al-Farq Bayna al-Firaq wa Bayānu al-Firqah al-Nājiyah*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah.
- Al-Faruqi, Ismail Raji. 1988. *Tauhid*. Terj. Rahmani Astuti. Bandung: Pustaka.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. 1980. *Ihyā' ulūm al-Din*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Al-Ishfahani, Ar-Raghib. T.Th. *Mu'jam Mufradāt al-Fauz al-Qur'an*. T.K: Darul Fikr.
- Al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. T.Th. *Ighātsah al-Lahfān Min Masāyid al-Syaithān*. Terj. M. Hamid al-Faqi. Riyad: Maktabah al-Ma'arif.
- al-Taftazani, Sa'duddin. 1390. *Syarh al-'Aqā'id al-Nasafiyyah*. Istanbul: al-Mathba'ah al-USmaniyah.
- Anwar, Saeful. 2007. *Filsafat Ilmu al-Ghazali*. Bandung: Pustaka Setia.
- Arif, Syamsuddin, et. al. 2016. *Islamic Science; Paradigma, Fakta dan Agenda*. Jakarta: INSISTS.
- Armas, Adnin. 2005. Westernisasi dan Islamisasi Ilmu dalam Majalah *Islamia*, Edisi tahun II, No. 6. Jakarta: INSISTS.

- _____. 2015. *Krisis Epistemologi dan Islamisasi Ilmu*. Ponorogo: CIOS.
- Chittick, William. 2007. *Science of the Cosmos Science of the Soul*. Inggris: One World.
- Hamid Abu Sulaiman, Abdul (Ed). 1995. *Islamization of Knowledge*. Herndon: IIT.
- Hanack, Justus. 1968. *Kant's Theory of Knowledge*. Terj. M. Holmes. London: Macmilan.
- Hasan Kamuni, Sa'id. 2005. *Al-Aqlu al-'Arabi fi al-Qur'an*. Magrib: Dar al-Baaidha.
- Holub, Robert C. 1995. *Friedrich Nietzsche*. New York: Twayne Publishers.
- Husaini, Adian et.al. 2013. *Filsafat Ilmu Perspektif Barat dan Islam*. Jakarta: Gema Insani.
- _____. 2005. *Hegemoni Kristen Barat Dalam Studi Islam Di Perguruan Tinggi*. Jakarta: Gema Insani.
- Ismail, Muhammad. 2016. *Menalar Makna Berpikir Dalam al-Qur'an*. Ponorogo, Unida Gontor Press.
- Kartanegara, Mulyadhi. 2003. *Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan.
- _____. 2005. *Integrasi Ilmu*. Bandung: Arasy & UIN Jakarta Press.
- Magnis Suseno, Franz. 2001. *Pemikiran Karl Marx; Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Maymun ibn Muhammad an-Nasafi, Abu l-Mu'in. 1987. *Al-Tambih li-Qawā'id 'ilmi al-Tawhīd*. Abdul Hayy Qabil, Ed. Kairo: Dar al-Tsaqafah.
- Mohd Nor Wan Daud, Wan. 1997. *Konsep Pengetahuan Dalam Islam*. Bandung: Pustaka.
- _____. 2003. *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam SMN al-Attas*. Terj. Hamid Fahmy Zarkasyi. Bandung: Mizan.
- Muhammad bin Yakub al-Fairuz, Majjudin. T.Th. *Qamus al-Muḥīṭ*. Bairut: Dar al-Jail.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1975. *Islam and the Plight of Modern Man*. London: ABC International Group.
- _____. 2007. *The Garden of Truth*. New York: Harper One.
- O'Donnell, Kevin. 2009. *Postmodernisme*. Terj. Jan Riberu. Yogyakarta: Kanisius.

- P. Huntington, Samuel. 1996. *The Clash of Civilization and the Remaking of the World Order*. New York: Touchtone Books.
- Saefuddin, AM. 2010. *On Islamic Civilization*. Semarang: Unissula Press.
- Setia, Adi. 2005. “Epistemologi Islam Menurut al-Attas Satu Uraian Ringkas”, dalam *Islamia*, Volume 1 Nomor 6. Jakarta: INSISTS.
- Warson Munawir, Ahmad. 1994. *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. 2008. *Liberalisasi Pemikiran Islam*. Ponorogo: CIOS UNIDA Gontor.
- _____. 2010. *Al-Ghazâlî’s Concept of Causality*. Malaysia: IIUM Press.
- _____. 2012. *Misykat; Refleksi Tentang Westernisasi, Liberalisasi dan Islam*. Jakarta: INSISTS.