

ARGUMEN TELEOLOGIS DALAM FILSAFAT ISLAM

Supian

Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jambi

Abstrak

Alam semesta dipandang sebagai eksistensi yang hidup dan aktif serta memiliki tujuan tertentu. Dalam perenungan, *tafakkur*, pemikiran dan kajian yang religius dan spiritualis, para filosof memperlihatkan dan meyakini bahwa alam semesta ini tidak hadir dengan sendirinya, tidak bergerak dengan semauanya dan tidak berkembang semata dengan dirinya sendiri, tetapi ada kekuatan dan kekuasaan besar di balik terciptanya, Bergeraknya dan berkembangnya alam semesta ini, yakni Tuhan, Sang Designer Agung. Artikel ini ini mengupas pandangan-pandangan para filosof Muslim dalam menilai dalil tentang tujuan alam semesta.

Kata Kunci: Teleologis, Sunnatullah, *al-Haq*, *al-Khalq*

A. Pendahuluan

Argumen teleologis (*teleological argument*) merupakan salah satu argumen eksistensi Tuhan, yang didasarkan pada pemikiran filosofis bahwa dunia atau alam ini menunjukkan keteraturan, ketentraman dan kesempurnaan yang bertujuan (*teleological order*), dan kenyataan tersebut sangat tidak mungkin terjadi begitu saja, tentu ada yang mengaturnya. Sang Pengatur itulah yang disebut Tuhan (*An Intelligent Designer*),¹ atau (*Supernatural Designer*).²

¹Paul Edwards (Ed. In Chief), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. VII, 84. Lihat juga: http://ebooksgo.org/philosophy/teleological_argument/Pdf, 9, diunduh tanggal 4 Maret 2012. Ditambahkan bahwa Tuhan telah menganugerahkan dan memperlihatkan kepada manusia bahwa Dia telah menciptakan alam dengan semua isinya dengan tepat dan teratur, Tuhan meletakkan sesuatu pada tempatnya yang tepat dan menciptakan segala sesuatu dengan penuh makna tanpa ada kesia-siaan sedikitpun. Hal tersebut

Di kalangan filosof Muslim, perdebatan mengenai argumen keberadaan Tuhan, sedikit berbeda dengan filosof Barat, bila di kalangan filosof Barat munculnya perdebatan tersebut bersamaan, atau bahkan sebagai jawaban terhadap kemajuan sains yang cenderung meninggalkan keyakinan akan adanya Tuhan, maka para filosof Muslim memulai perdebatan ini untuk mendukung keimanan yang pada hakikatnya bersifat emosional, dengan argumen-argumen yang bersifat rasional.

Meskipun pembuktian-pembuktian tersebut sekarang sering disebut dan dianggap sebagai argumen “klasik”, tetapi sebenarnya masih memiliki makna dan relevansi yang sangat penting hingga saat sekarang. Pembuktian rasional tentang adanya Tuhan mungkin tidak begitu penting bagi orang yang imannya telah tertanam kuat di dalam hatinya, dan hanya bermanfaat untuk menghilangkan keraguan-keraguan yang mungkin timbul, tetapi sebagaimana Mulyadhi Kartanegara³, pada saat pengaruh materialisme dan sekulerisme begitu kuat merambah dan mengglobal seperti sekarang ini, maka wacana tentang bukti-bukti adanya Tuhan menjadi sangat krusial.

Dalam filsafat Islam, argumen teleologis ternyata mendapat tempat yang penting dan tetap menjadi kajian yang harus dilestarikan. Karena meskipun argumen ini merupakan argumen yang sudah tua (*very ancient argument*⁴), tetapi substansi

sangat tidak mungkin diciptakan oleh manusia dan sangat tidak mungkin pula apabila tidak ada yang mencipta dan mengaturnya.

²Neil A. Manson (ed), *God and Design, the Teleological Argument and Modern Science*. (London & New York, Routledge, 2005). 1. Cafer S. Yaran menjelaskan secara singkat tetapi jelas mengenai argumen teleologis sebagai berikut:

“An argument for the existence of God which proceeds from observations of regularity, beauty and providence in nature, through some sorts of analogical or inductive reasoning, to the conclusion that this must be the work of a Designer, namely, God.”

Lihat Cafer Sadik Yaran, “The Ecological Value of Teleological Argument”, dikutip dari http://dergi.ilahiyat.omu.edu.tr/Makaleler/1535141209_199608090271.pdf, 181. Diakses tanggal 28 Pebruari 2013.

³Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius, Memahami Hakikat Tuhan, Alam dan Manusia*. Jakarta: (Penerbit Erlangga, 2009), 36.

⁴Cafer S. Yaran, *Islamic Thought on the Existence of God: With Contributions from Contemporary Western Philosophy of Religion*.

pembahasannya selalu aktual dan dapat selalu hidup sebagaimana hidupnya alam ini. Dan sejarah mencatat lahirnya filosof-filosof Muslim yang mengusung wacana argumen teleologis ini, sehingga dapat pula dicatat sebagai tokoh-tokoh penting dalam sejarah argumen teleologis (*the important person in the history of the teleological argument*)⁵.

B. Penggunaan Argumen Teleologis Dalam Islam

Dalam sejarah filsafat Islam, penggunaan argumen teleologis dapat ditelusuri sejak masa-masa awal, terutama awal mulanya Islam berinteraksi dengan pemikiran filsafat. Bahkan sebelum filsafat Islam, para teolog sebenarnya sudah menjelaskan kisi-kisi pemikiran dan pendekatan teleologis dalam menjelaskan eksistensi Tuhan. Argumen teleologis atau argumen keteraturan sering dibahas oleh teolog Muslim, baik dari teolog Mu'tazilah, Syiah maupun Ahlussunnah.

Dari teolog Mu'tazilah, seperti Hishām al-Fuwāṭī, al-Nazzām, al-Jāḥiẓ dan al-Maqdisī. Dari Syi'ah, al-Qāsim Ibn Ibrāhīm yang bermazhab Syi'ah Zaidiyyah. Kemudian Ibn Ḥazm, teolog yang bermazhab Zāhiriyyah. Dan teolog yang bermazhab Ahlussunnah, seperti al-Muḥāsibī, al-Bāqillānī dan Al-Ghazālī yang kemudian mulai membawa argumen teleologis masuk ke kajian filsafat.

Meskipun mereka dikenal dan tercatat sebagai teolog, tetapi argumen-argumen keteraturan dan ketersusunan yang mereka kemukakan memiliki nuansa atau bahkan sangat bernuansa filosofis. Jika dibandingkan dengan Ibn Rushd yang dikenal dan tercatat sebagai filosof, tetapi argumen-argumen keteraturan dan ketersusunan yang dikemukakannya memiliki nuansa atau bahkan sangat bernuansa teologis, karena mengambil dan menggunakan ayat-ayat al-Quran sebagai sumber atau dasar argumen yang ia kemukakan.

Hishām al-Fuwāṭī, pengikut Mu'tazilah cabang Basrah, mengatakan bahwa jisim (*ajsām*) dengan segala warna, ketersusunan dan perbedaannya membuktikan bahwa Tuhan

(Washington D.C: The Council for Research in Values and Philosophy, 2003). 27.

⁵Cafer S. Yaran, *Islamic Thought on the Existence of God*, 31.

adalah Pencipta dan Pengatur (*mudabbir*) jisim tersebut.⁶ Menurut pendapatnya, aksiden semata tidak dapat membuktikan eksistensi Tuhan, karena argumen-argumen mengenai eksistensi Tuhan harus merupakan pengetahuan yang bersifat aksiomatik (*bi al-idtirār*), sedangkan keberadaan aksiden diketahui melalui inferensi (*istidlāl*) dan spekulasi.⁷ Karena eksistensi jisim-jisim diketahui melalui indra, maka ia dapat menjadi dalil atas eksistensi Tuhan. Argumen ketersusunan Hishām al-Fuwāfī adalah penegasan atas argumen keteraturan, karena ketersusunan merupakan salah satu bukti adanya Zat yang menciptakan ketersusunan dengan bijaksana, dan tentu Zat itu adalah Tuhan.

Al-Nazzām, yang juga berhaluan Mu'tazilah cabang Baghdad, menggunakan argumen mengenai ketersusunan, ia berpijak dari susunan yang terlihat jelas pada alam ini. Al-Nazzām mengatakan bahwa panas dan dingin merupakan dua aksiden yang berlawanan, sehingga tak mungkin berkumpul dengan sendirinya pada satu tempat. Karena adanya kenyataan bahwa keduanya digabungkan, maka pasti ada Zat yang menggabungkan dan menarik kedua sifat yang bertentangan itu menjadi satu. Artinya yang disatukan itu lemah dan membuktikan bahwa penyatuan itu disatukan atau diciptakan dan tentu ada yang menciptakannya, itulah Tuhan.⁸

Al-Jāhiz penganut mazhab Mu'tazilah dan murid Al-Nazzām menulis *Kitāb al-'Ibār wa al-'I'tibār*,⁹ yang bertujuan

⁶ al-Khayyāṭ, *Kitāb al-Intiṣār wa al-Radd 'alā ibn al-Rāwandī al-Mulhid*, ed. H. S. Nyberg (Kairo: tp, 1925), 49.

⁷ al-Khayyāṭ, *Kitāb al-Intiṣār*, 49. Al-Ash'arī menyebutkan bahwa 'Abbad ibn Sulaiman, murid Hishām al-Fuwāfī mengikuti gurunya dalam masalah argumen ketersusunan ini. Lihat al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyin wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, ed. H. Ritter (Weisbaden: tp, 1963), 225-226.

⁸ Al-Khayyāṭ, *Kitāb al-Intiṣār*, 40.

⁹ Kitab ini bisa diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, Kitab mengenai Perumpamaan dan Pelajaran, dan Gibb menerjemahkannya menjadi "*The Book of Illustrations and Evidence (or Admonitions)*." Binyamin Abrahamov, dalam pengantarnya terhadap karya al-Qasim ibn Ibrāhīm menjelaskan bahwa karya al-Jāhiz ini tidak hanya menjelaskan bahwa keteraturan alam ini tidak hanya merupakan bukti bagi eksistensi Tuhan, tetapi juga bagi keesaan, kebijaksanaan, pengetahuan dan keagungan-Nya. Dan ia menyebutkan bahwa karya al-Jāhiz ini merupakan salah satu sumber yang digunakan al-Ghazālī dalam karyanya *Kitāb al-*

membuktikan eksistensi dan keesaan Tuhan melalui keteraturan fenomena alamiah yang terdapat di alam. Begitu juga al-Maḳḳisī, seorang ahli sejarah bermazhab Mu'tazilah, mempertimbangkan keteraturan yang terdapat di alam ini sebagai bukti eksistensi Tuhan. Asumsi yang mendasari argumen ini adalah bahwa tak ada tanda tanpa adanya pencipta tanda itu, dan tak ada makhluk atau alam tanpa adanya Pencipta makhluk atau alam itu.¹⁰

Al-Qāsim Ibn Ibrāhīm¹¹ merupakan teolog berpaham Syi'ah Zaidiyyah yang banyak dipengaruhi oleh berbagai ajaran Mu'tazilah. Argumen-argumen mengenai eksistensi Tuhan dan penciptaan alam merupakan isu teologis utama yang menjadi kajiannya. Al-Qāsim banyak terlibat dalam berbagai diskusi bersama para filosof dan teolog, baik muslim maupun non-muslim. Al-Qāsim sudah memperkenalkan argumen teleologis atau argumen keteraturan dalam *Kitāb al-Dalīl al-Kabīr*. Bahkan sejak permulaan risalahnya al-Qāsim menjelaskan bahwa di alam semesta ini terdapat banyak tanda yang menunjukkan bahwa alam dan segala isinya adalah dibuat dan diciptakan. Al-Qāsim menyimpulkan eksistensi Tuhan secara langsung dari tanda-tanda yang terdapat di alam.

Hikmah fī Makhlūqāt Allāh. Lihat pengantar dalam Al-Qāsim Ibn Ibrāhīm, *Bukti Keberadaan Allah*, terj. Nuruddin Hidayat (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2002), 11. Dan dalam endnotenya, 182. Lihat pula H.A.R Gibb, *The Argument from Design, A Mu'tazilite Treatise Attributed to al-Jahiz*, dalam *Goldziher Mem.* Vol. I, Budapest, 1948, 150-162.

¹⁰Lihat pengantar dalam al-Qāsim Ibn Ibrāhīm, *Bukti Keberadaan Allah*, terj. Nuruddin Hidayat (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2002), 12 dengan mengutip *Kitāb al-Bad' wa al-Tārikh* karya al-Maḳḳisī.

¹¹Nama lengkap al-Qāsim adalah al-Qāsim ibn Ibrāhīm ibn Ismā'il ibn Ibrāhīm ibn al-Ḥasan ibn al-Ḥasan ibn 'Alī (785-860). Tak ada keterangan masa kecilnya, tetapi ia melahirkan banyak karya, terutama empat kitabnya yang monumental, yakni *Kitāb al-Dalīl al-Kabīr*, *Kitāb al-Dalīl al-Ṣaḡīr*, *Kitāb al-Radd 'ala al-Mulḥid*, dan *Kitāb al-Tawḥīd*, yang mengajukan dan membahas berbagai argumen mengenai eksistensi Tuhan dan penciptaan alam. Binyamin Abrahamov meyakini bahwa al-Qasim bukan Imam sekte Zaidiyyah, meski ajaran Syi'ah Zaidiyyah masa berikutnya menyatakan bahwa dia adalah seorang imam setelah kakaknya, Muhammad. Lihat lebih lengkap dalam al-Qāsim Ibn Ibrāhīm, *Bukti Keberadaan Allah*, 16-17.

Dari golongan mazhab Zāhiriyyah, Ibn Hazm memberikan tempat bagi argumen teleologis dalam ruang pemikirannya. Menurutnya tanda-tanda penciptaan (*āthār al-ṣanʿ*) yang terdapat di alam semesta ini dapat memberikan kesimpulan kepada eksistensi Sang Pencipta. Sebagai contoh, disebutkannya benda-benda angkasa, bintang-bintang, jisim manusia dan binatang, yang bergerak dalam tatanan yang teratur. Itu menandakan bahwa benda-benda itu diciptakan dan disusun, yang penciptaan dan ketersusunan itu pasti menyiratkan adanya agen yang sengaja menciptakan semua itu (*qāṣid ilā ṣanʿah*). Ibn Hazm menyatakan bahwa melalui pengetahuan yang aksiomatik dan langsung (*maʿlūm bi ḍarūrat al-ʿaql wa awwalih*) diketahui bahwa penciptaan menunjukkan adanya Pencipta.¹²

Oleh karena itu Ibn Hazm secara tegas menolak tiga aliran sopisme yang sangat bertentangan dan dapat merusak tatanan dan nilai-nilai ajaran agama, atau tidak mempercayai dan meragukan eksistensi Tuhan, yakni *nihilisme* (menolak adanya hakikat segala sesuatu), *skeptisisme* (meragukan adanya hakikat segala sesuatu), dan *subyektivisme* (benar bagi yang memiliki kepandaian dan kebenaran dan salah bagi yang memiliki kebatilan).¹³

Dalam pemikiran teolog Ahlussunnah, pemikiran tentang argumen teleologis juga ditemukan, seperti al-Muḥāsibī, yang menjelaskan bahwa keteraturan di dalam alam semesta ini tidak hanya menjadi bukti bagi eksistensi Tuhan, tetapi juga bukti bagi keesaan, kebijaksanaan, pengetahuan dan keagungan-Nya. Ketika ditanya apa yang menjadi bukti keesaan Sang Khalik, al-Muḥāsibī menjawab bahwa Yang Maha Kuasa membuktikan bukti keesaan dan kemahakuasaan-Nya melalui keseragaman internal hukum ilahi, misalnya keteraturan alam ini. Sekiranya

¹² Ibn Hazm, *Kitāb al-Fiṣāl fī al-Milal wa al-Ahwāʾ wa al-Niḥal*, Vol 1 (Beirut: Dār al-Maʿārif, 1395 H), 22.

¹³ Ibn Hazm, *Kitāb al-Fiṣal*, 8. Sebagaimana juga dikutip dan disyarahkan oleh Mahmud Ali Himayah, *Ibn Hazm wa Minhajuh fī Dirāsāt al-Adyān*, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, *Ibn Hazm, Biografi, Karya dan Kajiannya tentang Agama-Agama* (Jakarta: PT. Lentera Basritama, 2001), 347-358.

tidak ada Tuhan atau ada dua Tuhan atau lebih, niscaya alam ini akan hancur.¹⁴

Demikian pula dengan al-Bāqillānī (w. 1013), seorang teolog *Ash'ariyah*, Ia membuktikan bahwa alam bereksistensi menurut argumen dasar *Kalam* yang berkenaan dengan berubahnya aksiden menjadi *wujūd*. Setelah itu al-Bāqillānī menyimpulkan eksistensi Tuhan dari keteraturan yang terdapat di alam semesta ini.¹⁵ Argumen-argumen teleologis atau keteraturan juga muncul dalam tulisan-tulisan al-Ghazālī, teolog sunni yang juga dikenal sebagai seorang filosof. Sehingga al-Ghazālī masuk ke dalam pembahasan berikutnya, yakni filosof-filosof Muslim yang menjadikan argumen teleologis sebagai salah satu sisi dan inti pemikirannya.

C. Argumen Teleologis di Kalangan Filosof Muslim

Di bawah ini akan dikemukakan beberapa filosof Muslim yang menggunakan argumen teleologis atau argumen keteraturan dengan dasar kajian filsafat Islam dalam kajian filsafatnya, sehingga dapat digolongkan sebagai filosof teleologis Muslim atau filosof Muslim yang beraliran pemikiran teleologis disamping pemikiran-pemikiran yang lain. Dengan penyebutan beberapa filosof tersebut, bukan berarti bahwa hanya merekalah filosof atau pemikir Islam yang menjadikan argumen teleologis sebagai salah satu aspek pemikirannya, karena mungkin saja masih banyak filosof-filosof Muslim yang memiliki alur pikir yang sama. Namun dalam karya ini dihimpun beberapa filosof yang dianggap memiliki pendekatan dan kekhususan tersendiri dalam mengembangkan bukti-bukti eksistensi Tuhan yang berkaitan dengan argumen teleologis, dan beberapa filosof yang lain akan dimasukkan pada pembahasan tentang macam dan bentuk argumen teleologis dalam filsafat Islam.

¹⁴Binyamin Abrahamov, Pengantar dalam *Bukti Keberadaan Allah*, endnote nomor 19, 183. Dengan mengutip J. Van Ess yang menulis makalah tentang al-Muḥasibī. Bandingkan dengan al-Ash'arī, *Kitāb al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zayg wa al-Bidā'*, ed dan terj. R.J. McCarthy dalam *The Theology of al-Asy'ary*. (Beirut: tp, 1953)., 8. Dan al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd* (Beirut: Faṭḥallāh Kholfif, 1970), 21.

¹⁵al-Bāqillānī, *Kitāb al-Tamḥīd*, (Beirut: Faṭḥallāh Kholfif, 1970),22.

Beberapa di antara filosof Muslim tersebut yaitu:

a. Ikhwān al-Ṣafā

Meskipun secara umum filsafat Ikhwān al-Ṣafā dikenal mencerminkan dan menjelaskan persoalan-persoalan yang berhubungan dengan epistemologis atau filsafat pengetahuan dan kosmologis,¹⁶ tetapi dalam percik-percik pemikirannya, menyimpan rahasia-rahasia teleologis, khususnya ketika ia menjelaskan tentang konsep alam semesta¹⁷. Dan kajian Ikhwān al-Ṣafā mengenai bumi dan alam semesta merupakan salah satu konsep yang kemudian dapat menjadi rujukan mengenai etika dan kebijaksanaan terhadap alam dan lingkungan.

Konsep makrokosmos dan mikrokosmos yang dikembangkan oleh Ikhwān al-Ṣafā memandang alam semesta ini sebagai wujud yang hidup di mana fenomena dan daya saling berhubungan dan diatur secara hierarkis dan sempurna oleh Sang Pencipta. Ikhwān al-Ṣafā menjelaskan secara detil susunan dan hierarkis alam semesta, mulai dari langit dengan semua planetnya, bumi, daratan, lautan, hingga kepada manusia, hewan dan tumbuh-tumbuhan. Dan konsep tersebut secara ringkas disimpulkan oleh Ikhwān al-Ṣafā, *inn al-'Ālam Insān Kabīr wa al-Insān 'ālam ṣagīr*; bahwa alam semesta ini merupakan gambaran manusia yang diperbesar, sedangkan manusia merupakan gambaran alam semesta yang diperkecil.¹⁸

Di antara argumen yang melukiskan bahwa *al-Insān 'ālam ṣagīr*, yakni bahwa apabila alam jasmani dengan semua dimensi yang tampak, dipahami, direnungkan dan ditela'ah secara cermat, dan kemudian dengan memahami berbagai ragam isi bagianpun dari kosmos ini yang lebih lengkap dalam struktur dan susunan tubuhnya, lebih sempurna dalam bentuknya dan

¹⁶ Sebagaimana ditulis dalam disertasi Imam Amrusi Jailani, Doktor lulusan Sekolah Pasca Sarjana (SPS) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2007 yang berjudul *Konsep Kosmologi Ikhwān al-Ṣafā (Suatu Tinjauan Filosofis tentang Penciptaan Alam Semesta)*.

¹⁷ Pemikiran Ikhwān al-Ṣafā tentang alam semesta, terutama dapat dijumpai dalam karya mereka *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā wa Khullān al-Wafā*, jilid 2 (Qum & Teheran: Maktab al-'Ālam al-Islāmī, 1405 H).

¹⁸ Ikhwān al-Ṣafā, *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā wa Khullān al-Wafā* jilid 3, 212-213.

lebih serupa dan teratur secara totalitas, selain manusia. Manusia dipandang sebagai totalitas yang lahir dari fisik dan non-fisik (*spiritual*).¹⁹ Dalam pembahasan berikutnya Ikhwān al-Ṣafā menyatakan bahwa sebagaimana manusia memiliki jiwa, maka sesungguhnya makhluk Tuhan yang lain di alam semesta ini juga masing-masing memiliki jiwa, atau dimensi spiritualnya.

Begitu pula dalam struktur tubuh manusia, semua bagian organ tubuh manusia diciptakan dengan penuh makna, tidak ada satu bagian sekecil apapun yang tidak mempunyai peran dan tujuan dalam penciptaannya. Ikhwān al-Ṣafā menjelaskan peran dan fungsi panca indera yang semua memiliki tugas dan tujuan masing-masing. Hidung yang memiliki daya penciuman, berfungsi untuk mengidentifikasi berbagai bau, telinga yang memiliki daya pendengaran, berfungsi untuk mendengarkan berbagai suara, lidah yang memiliki daya perasa, berfungsi untuk membedakan berbagai rasa yang ada, dan kulit yang memiliki daya peraba, berfungsi untuk meraba berbagai bentuk, seperti halus dan kasar, panas dan dingin dan lain-lain. Kemudian indera tersebut melaporkan tugas atau daya yang dijalankan kepada otak, dan otak menyampaikannya melalui juru bicara tubuh, yakni mulut.²⁰

Ikhwān al-Ṣafā dengan sangat sabar menguraikan semua hubungan dan susunan hierarki alam semesta dalam karyanya, mulai dari peran, fungsi dan tujuan benda-benda langit, hingga bumi dan segala isinya. Apa yang dilakukan oleh Ikhwān al-Ṣafā merupakan upaya yang sangat kental dalam upaya mempertemukan antara akal dengan wahyu, antara sains dan spiritual. Sehingga formulasi pengetahuan yang didapat merupakan sintesis dan perpaduan antara akal dan wahyu. Bahwa di balik semua keajaiban alam tersebut, pasti ada Tuhan yang menciptakan dan mengaturnya.

Dari untaian penjelasan panjang itu pulalah Ikhwān al-Ṣafā menjelaskan bahwa wujud Tuhan dapat ditangkap oleh akal

¹⁹Ikhwān al-Ṣafā, *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā wa Khullān al-Wafā* jilid 2, 456-457. Merupakan risalah ke 12 dari jilid 2 dan risalah ke 26 dari *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā*, tentang tema *al-Insān 'ālam ṣagīr*.

²⁰Ikhwān al-Ṣafā, *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā wa Khullān al-Wafā*, jilid 3, 402-405.

manusia, atau dalam bahasa Mulyadhi Kartanegara, “menangkap Tuhan lewat akal”,²¹ dengan merenungkan dan memikirkan tentang kejadian dan fenomena alam semesta ini, segala apa yang ada di langit angkasa raya dan segala apa yang ada di bumi ini. Semua isi alam semesta ini akan menunjukkan kepada manusia, bahwa di balik kesempurnaan dan keteraturan alam semesta ini, ada Zat Yang Maha Agung yang menciptakan semuanya, yang sekaligus menjadi administrator dari keteraturan alam semesta ini.²²

b. Al-Ghazālī

Cafer S. Yaran mengelompokkan Imām Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī al-Ṭūsī atau lebih dikenal dengan al-Ghazālī sebagai filosof Muslim yang beraliran teleologis dalam membuktikan eksistensi Tuhan, dan mengkhususkan pendekatan al-Ghazālī sebagai teleologis berbentuk *Ḥikmah (the argument from wisdom)*²³. Menurutnya al-Ghazālī merupakan satu di antara beberapa pemikir Muslim yang telah menulis buku yang sangat cemerlang mengenai argumen teleologis sebagai bukti eksistensi Tuhan. al-Ghazālī mengeksplor kebijaksanaan dan rahasia Tuhan dalam menciptakan alam ini, langit, bumi dan makhluk hidup lainnya. Semua yang ada di muka bumi ini diciptakan dengan sangat bijaksana dalam bentuknya yang terbaik (*its best form*), teratur dan terindah serta sangat bersesuaian dengan kebutuhan makhluk hidup. Semua kebijaksanaan dalam alam ini pasti

²¹Lihat Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius*, 17.

²²Sebagaimana Imam Amrusi Jailani yang mengutip Jabbūr ‘Abd al-Nūr. Lihat Imam Amrusi Jailani, *Konsep Kosmologi Ikhwān al-Ṣafā*, 121, bandingkan dengan Jabbūr ‘Abd al-Nūr, *Ikhwan al-Safā* (Mesir: , Dār al-Ma’ārif, 1961), 35-36.

²³Cafer S. Yaran mengelompokkan argumen teleologis dalam filsafat Islam menjadi tiga pendekatan, yakni: (i) *The Argument from Wisdom (ḥikmah)*, (ii) *The Argument from Providence (‘ināyah)*, dan (iii) *The Argument from Creation (ikhtirā’)*, dan menempatkan al-Ghazālī sebagai pemikir utama argumen teleologis dengan pendekatan *ḥikmah*, terutama dengan dan dalam karya al-Ghazālī, *al-Ḥikmah fī Makhluqāt Allāh (The Wisdom in God’s Creatures)*.

merupakan ciptaan dari Zat yang Maha Bijaksana, yakni Tuhan.²⁴

Al-Ghazālī menganalogikan bahwa apabila manusia memikirkan dan memperhatikan alam ini dengan seksama, maka tak obahnya seperti sebuah rumah, yang terhimpun padanya semua bahan-bahan yang dibutuhkan oleh sebuah rumah, begitu pula alam, langit berada di atas seperti atap, bumi membentang seperti lantai, bintang-bintang gemerlapan seperti lampu, manusia merupakan pemilik rumah yang dibangun dengan teratur dan tersusun rapi, dikelilingi taman dan hewan peliharaan, tentu saja rumah seperti itu tidak bisa tercipta dengan sendirinya. Demikian pula alam, tidak bisa tercipta sendirinya, pasti ada Zat yang Maha Bijaksana yang menciptakan dan menjadikan alam demikian teratur dan tersusun rapi, Zat itu adalah Tuhan.²⁵

Lebih lanjut al-Ghazālī mengulas lebih detil rahasia atau hikmah manusia memahami isi alam ini, yang akan membuat manusia semakin yakin akan eksistensi dan kebesaran Tuhan, seperti hikmah penciptaan langit dan seisi alam,²⁶ matahari, bulan dan bintang-bintang, bumi, laut, air, udara, api, manusia, burung, ikan, binatang ternak, tumbuh-tumbuhan dan lain-lain.²⁷ Semua itu menurut al-Ghazālī dalam mukaddimahya,

²⁴Cafer S. Yaran, *Islamic Thought on the Existence of God*, 33.

²⁵al-Ghazālī, *al-Ḥikmah fī Makhlūqāt Allāh*, ditahqīq oleh Muḥammad Rasyīd Qubbānī. (Beirut: Dār Iḥyā al-‘Ulūm, 1993), 15.

²⁶al-Ghazālī, *al-Ḥikmah fī Makhlūqāt Allāh*, 15-17.

²⁷al-Ghazālī menjelaskan semua rahasia dan hikmah penciptaan sebagai bukti eksistensi dan keagungan Tuhan, dalam karyanya *al-Ḥikmah fī Makhlūqāt Allāh*, mengenai matahari, 18-22, bulan dan bintang-bintang, 23-26, bumi, 27-32, laut, 33-35, air, 36-37, udara, 38-41, api, 42-44, manusia, 45-70, burung, 71-78, binatang ternak, 79-88, binatang-binatang liar seperti semut, lebah dan laba-laba, 89-96, ikan dan binatang laut lainnya, 97-100, tanaman dan tumbuh-tumbuhan, 101-108 dan lain-lain yang dapat disimpulkan bahwa semua ciptaan yang di dalam Islam disebut *makhlūq* tersebut tidak mungkin hadir ke muka bumi ini begitu saja, melainkan menunjukkan kepada manusia bahwa ada Sang Pencipta, yakni Tuhan. Setiap makhluk, terutama yang ia jelaskan dalam bab-bab dalam bukunya itu, memiliki karakteristik, keteraturan, keunikan, keajaiban dan makna atau hikmah tersendiri, dan makna atau hikmah tersebut semuanya seharusnya membuat manusia semakin yakin akan eksistensi Tuhan dan keagungan-Nya.

merupakan keutamaan bagi manusia yang berpikir, dan dengan memikirkan dan melihat alam ini akan mendatangkan keyakinan dalam hati serta membenarkan eksistensi Tuhan.²⁸

Sebagai contoh, bagaimana al-Ghazālī menjelaskan tentang matahari, betapa matahari memiliki keteraturan dan kemaslahatan yang luar biasa bagi manusia dan alam, perputaran dan rotasi bumi yang mengitari matahari, sehingga dalam jangka pendek memunculkan siang dan malam serta pembagian waktu, dan dalam jangka panjang melahirkan empat musim, dan jalur orbit dan jarak antara bumi dan matahari yang tidak pernah berubah. Semuanya bukan tanpa makna, al-Ghazālī menjelaskan secara luas tentang makna, rahasia dan hikmah tentang matahari dan kaitannya dengan kehidupan di alam ini.

Apa yang dilakukan oleh al-Ghazālī merupakan suatu proses yang di dalam Islam dikenal dengan *Tafakkur* dan *Tadabbur*, memikirkan dan merenungkan apa yang dilihat dan yang ada di alam ini, dengan memikirkan bagaimana cara kerja alam dengan segala isinya, sebagai contoh, manusia memikirkan bagaimana dari sumber dan tanah yang sama, tetapi bisa tumbuh bunga yang berwarna-warni, bisa tumbuh pohon yang kecil atau besar, mulai dari rumput yang paling kecil hingga pohon yang paling besar, begitupun rasa buahnya, ada yang manis, asam atau bahkan pahit. *Tafakkur* seperti ini akan sampai kepada pertanyaan bagaimana bisa seperti itu? Siapa yang menciptakan dan mengatur hal tersebut? Maka jawabannya akan sampai pada Zat yang Maha Pencipta dan Maha Pengatur, yakni Allah SWT.²⁹

²⁸ al-Ghazālī, *al-Hikmah fī Makhluqāt Allāh*, 13.

²⁹ Disarikan dari Program Kuliah Subuh Indosiar "Pintu-Pintu Syurga" hari Minggu tanggal 8 April 2012, dengan judul *Tafakkur dan Tazakkur* dengan nara sumber Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA, Wakil Menteri Agama RI, Rektor Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran (PTIQ) Jakarta dan Guru Besar UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. *Tafakkur* menurutnya adalah proses manusia berfikir, merenung dan memahami semua realitas dan dinamika di alam ini, kemudian menghubungkan semua itu dengan Zat yang menciptakan semua realitas tersebut dan mengatur semua dinamika dan keteraturan yang ada di alam ini. Sedangkan *Tazakkur* merupakan proses perenungan dan mengingat Zat yang Maha Agung dalam setiap langkah dan dinamika kehidupan manusia. Ketika manusia melihat keindahan alam,

c. Ibn Rushd

Taneli Kukkonen dalam makalahnya “Averrous and the Teleological Argument”³⁰ menyatakan bahwa Abū al-Walid Muḥammad Ibn Rushd atau dikenal dengan bahasa latin Averrous merupakan pemikir Islam yang sangat konsern mengedepankan argumen teleologis dalam membuktikan eksistensi Tuhan. Dalam bagian awal *Kitāb al-Kashf*,³¹ Ibn Rushd menyatakan bahwa secara esensi, adalah fakta bahwa dunia atau alam yang sempurna ini menjadi gambaran dari kreasi Tuhan, dan menunjukkan eksistensi-Nya; bahwa manusia dan alam memiliki pencipta yang Maha Baik dan Maha Agung, yang menciptakan segala sesuatu dengan maksud (*intents*) dan tujuan (*purposes*), yang berarti bahwa ada Tuhan dan alam ini mempunyai Tuhan.³²

Ibn Rushd merupakan pelopor dan filosof Islam utama yang mengajukan argumen teleologis sebagai argumen eksistensi Tuhan. Ia mengatakan bahwa argumen yang paling meyakinkan bagi eksistensi Tuhan bukanlah argumen kosmologis atau etiologis seperti dikembangkan oleh Aristoteles, juga bukan argumen dari yang mungkin seperti diajukan Ibn Sīnā dan teolog-teolog Ash’ariyah, melainkan argumen rancangan (*al-’Ināyah/teleologis*) yang bersandar secara keseluruhan kepada al-Quran.³³

Menurut Ibn Rushd metode yang benar dan sesuai adalah yang dimuat dalam al-Quran. Ia menyatakan bahwa disebutkannya Tuhan di dalam al-Quran merupakan bukti yang

kemudian berucap *Subḥānallāh*, maka pada saat itu manusia sedang ber-*taẓakkur* kepada Sang Khalik dengan melihat makhluk ciptaan-Nya.

³⁰Taneli Kukkonen, “Averrous and the Teleological Argument”, dalam *Religious Studies*, Vol. 38, No. 4 (Dec, 2002), 405-428. Publikasi oleh Cambridge University Press, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20008434>. diunduh tanggal 21 November 2011.

³¹Judul lengkapnya *Kitāb al-Kashf ‘an Manāḥij al-Adillah fī ‘Aqā’id al-Millah* yang ditulis oleh Ibn Rushd pada tahun 1179/1180. Lihat Ibn Rushd, *Kitāb al-Kashf ‘an Manāḥij al-Adillah fī ‘Aqā’id al-Millah*, Cet. 3 (Kairo: al-Maktabah al-Mahmudiyah, 1968).

³²Taneli Kukkonen, “Averrous and the Teleological Argument”, 406-407.

³³Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius*, 28.

memadai bagi eksistensi-Nya.³⁴ Ibn Rushd menolak metode pembuktian eksistensi Tuhan melalui hukum akal seperti *Ash'ariyah* dan bahkan mengabaikan dalil dari wahyu atau hadits seperti *Mu'tazilah*. Ia juga menolak pendekatan sufi (*batīniyyah*) yang menyebutkan persoalan eksistensi Tuhan atau mencapai pengetahuan tentang Tuhan dapat ditemui dengan melakukan perenungan dan terbebas dari nafsu, hingga pendapat aliran *Hashwiyah*. Ibn Rushd lebih memilih argumen-argumen yang terdapat di dalam al-Quran, yang menurutnya mudah dipelajari dan sesuai dengan fitrah manusia.³⁵

Jika diperiksa dengan teliti, akan ditemukan bahwa argumen al-Quran terdiri dari dua komponen; (i) Perlengkapan yang dibuat pada sesuatu demi kenyamanan dan kebahagiaan manusia adalah dicipta untuk kepentingan manusia, merupakan bukti adanya Tuhan dan rahmat Tuhan, atau argumen pemeliharaan (*dalīl al-'ināyah*), dan (ii) penciptaan yang menakjubkan untuk segala sesuatu seperti penciptaan organik, persepsi inderawi, dan pengenalan intelektual, merupakan bukti dari penciptaan yang menakjubkan, atau argumen penciptaan (*dalīl al-ikhtirā*).³⁶

Untuk tujuan pembahasan tentang argumen teleologis, menurut Binyamin Abrahamov, maka argumen yang pertama (*dalīl al-'ināyah*) merupakan argumen yang sangat relevan.³⁷ Sedangkan Cafer S. Yaran melihat dua argumen Ibn Rushd merupakan argumen yang sangat relevan dalam kajian teleologis. Ia mengelompokkan *dalīl al-'ināyah* (*The Argument from Providence*) ini menjadi kelompok kedua argumen teleologis dalam filsafat Islam. Sedangkan *dalīl al-ikhtirā* (*The*

³⁴ Binyamin Abrahamov dalam Al-Qāsim Ibn Ibrāhīm, *Bukti Keberadaan Allah*, 14.

³⁵ Binyamin Abrahamov dalam Al-Qāsim Ibn Ibrāhīm, *Bukti Keberadaan Allah*, 14.

³⁶ Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius*, 34-35. Bandingkan dengan Binyamin Abrahamov dalam al-Qāsim Ibn Ibrāhīm, *Bukti Keberadaan Allah*, 14.

³⁷ Binyamin Abrahamov dalam Al-Qāsim Ibn Ibrāhīm, *Bukti Keberadaan Allah*, 14.

Argument from Creation) menjadi kelompok ketiga argumen teleologis dalam filsafat Islam.³⁸

Argumen ini terdiri dari dua premis; *pertama*, semua benda di dunia ini berselaras dengan keberadaan manusia; *kedua*, keselarasan ini tentu diciptakan oleh agen yang bertujuan dan menghindari keselarasan tersebut, karena sangat mustahil keselarasan seperti itu terjadi secara kebetulan.³⁹ Kedua premis tersebut menjadi salah satu metode al-Fārābī dalam karyanya *Risālah fi al-Siyāsah*, yang di dalamnya ia menyatakan bahwa "mustahil alam bergerak tanpa tujuan", dan semua yang berwujud memiliki sebab bagi wujudnya dan sebab yang paling akhir adalah Sang Pencipta, sebab dari segala sebab.⁴⁰

Dua macam pembuktian tersebut dipandang sebagai argumen yang religius. Ayat-ayat al-Quran yang menjelaskan tentang eksistensi Tuhan, menurut Ibn Rushd terbagi tiga macam; *Pertama*, beberapa ayat yang mengandung bukti dan rahmat Tuhan. *Kedua*, beberapa ayat yang mengandung bukti penciptaan yang menakjubkan. *Ketiga*, beberapa ayat lain yang mengandung keduanya.⁴¹ Ibn Rushd akhirnya menyimpulkan

³⁸ Lihat Cafer S. Yaran, *Islamic Thought on the Existence of God*, tentang *dalīl al-‘ināyah* (*The Argument from Providence*), 89-118. Sedangkan tentang *dalīl al-ikhtirā’* (*The Argument from Creation*), 119-164.

³⁹ Binyamin Abrahamov dalam al-Qāsim Ibn Ibrāhīm, *Bukti Keberadaan Allah*, 14.

⁴⁰ Sebagaimana dikutip oleh Binyamin Abrahamov dalam al-Qāsim Ibn Ibrāhīm, *Bukti Keberadaan Allah*, 14.

⁴¹ Contoh yang pertama, seperti (QS. al-Furqān/25: 62);

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا

"Dan dia (pula) yang menjadikan malam dan siang silih berganti bagi orang yang ingin mengambil pelajaran atau orang yang ingin bersyukur". Begitu juga dalam (QS. 28:6-7), (QS. 80: 24) dan lain-lain. Contoh yang kedua, seperti (QS. al-Gāshiyah/88: 17-21);

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى آلِ إِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾

"Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta bagaimana dia diciptakan?. Dan langit, bagaimana ia ditinggikan?. Dan gunung-gunung

bahwa kedua argumen tersebut sangat sesuai dengan tuntutan para sarjana atau ilmuan yang punya pandangan mendalam dan bagi orang yang memandang masalah argumen eksistensi Tuhan secara artifisial.⁴²

d. Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Al-Rāzī⁴³ merupakan salah seorang di antara teolog sekaligus filosof Muslim yang termasuk ke dalam daftar filosof yang menggunakan argumen keteraturan atau argumen teleologis. Bagi al-Rāzī, alam semesta yang diciptakan secara amat teratur itu menjadi bukti eksistensi Tuhan yang menghendaki adanya keteraturan dan keselarasan tersebut.⁴⁴ Argumen keteraturan dalam karya al-Rāzī terlihat antara lain ketika ia menafsirkan QS. al-Baqarah/2: 22 dan 164.⁴⁵

bagaimana ia ditegakkan?. Dan bumi bagaimana ia dihamparkan?. Maka berilah peringatan, karena sesungguhnya kamu hanyalah orang yang memberi peringatan". Begitu juga dalam (QS. 76:6), (QS. 22:72), (QS. 6:79) dan lain-lain. Contoh yang ketiga, seperti (QS. Yasin/36: 33);

وَأَيَّةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ

"Dan suatu tanda (kekuasaan Allah yang besar) bagi mereka adalah bumi yang mati. Kami hidupkan bumi itu dan kami keluarkan dari padanya biji-bijian, Maka daripadanya mereka makan." Begitu juga dalam (QS. 2:19-20), (QS. 3:188), dan lain-lain.

⁴²Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius*, 35-36.

⁴³al-Rāzī yang dimaksud di sini adalah Fakhr al-Dīn al-Rāzī, ini untuk membedakannya dengan salah seorang filosof Muslim kenamaan lainnya yakni Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyyā al-Rāzī (250-313 atau 323/864-925 atau 935), yang juga dikenal dengan sebutan al-Rāzī. Seorang filosof dan ilmuan yang sangat berpengaruh hingga ke dunia Barat. Riwayat lengkapnya dapat dilihat dalam Peter S. Groff, *Islamic Philosophy A-Z*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 180-182.

⁴⁴Binyamin Abrahamov dalam al-Qāsim Ibn Ibrāhīm, *Bukti Keberadaan Allah*, 15.

⁴⁵al-Quran Surah al-Baqarah/2: 22, yaitu:

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

"Dialah yang menjadikan bumi sebagai hamparan bagimu dan langit sebagai atap, dan Dia menurunkan air (hujan) dari langit, lalu Dia menghasilkan dengan hujan itu segala buah-buahan sebagai rezki untukmu;

Ketika menafsirkan ayat 22, al-Rāzī mengemukakan argumen pengkhususan, yang merupakan argumen pendukung argumen keteraturan. Benda-benda langit (*ajsām falaqiyyah*) dan jisim yang tersusun dari empat unsur (*ajsām unṣūriyyah*) yang memiliki kesamaan dari segi fisiknya (*jismiyyah*). Kenyataan bahwa sebagian jisim beroleh ciri khas berupa sifat-sifat tertentu, yaitu kadar (*maqādir*), bentuk (*ashkā*), dan dimensi ruang (*aḥyāz*), tidaklah disebabkan oleh sifat fisiknya atau oleh sesuatu yang tidak dipisahkan dari sifat fisiknya (*lawāzim*), sebab jika berupa jisim dikhususkan oleh kualitas-kualitas tertentu karena sifat fisiknya, tentu semua jisim akan sama dalam segi kualitas-kualitas tersebut. Akibatnya jelas dapat dibuktikan bahwa adanya pencipta yang telah menciptakan jisim-jisim itu sebagaimana adanya. Dan menggunakan metode pembuktian seperti itu, menurut al-Rāzī, merupakan cara terbaik yang bisa dipahami oleh manusia.⁴⁶

Dalam penafsirannya atas ayat 164, al-Rāzī secara terperinci menjelaskan keteraturan maupun ketersusunan bintang dan benda-benda langit serta keteraturan bumi sebagai bukti eksistensi Tuhan. Di sini al-Rāzī mengulang kembali argumen pengkhususan dan menyebutkan argumen perubahan. Argumen keteraturan dipandang setara dan dikaitkan dengan

Karena itu janganlah kamu mengadakan sekutu-sekutu bagi Allah, padahal kamu mengetahui."

Sedangkan Surah al-Baqarah/2: 164, yaitu:

إِن فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

"Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia, dan apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu dia hidupakan bumi sesudah mati (kering)-nya dan dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; sungguh (terdapat) tanda-tanda (keesaan dan kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan."

⁴⁶Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātih al-Gayb*, Vol. II (Kairo: TP, 1938), 98-100.

erat oleh al-Rāzī dengan argumen teleologis, bahkan al-Rāzī berbeda dengan pendahulunya dalam hal bahwa dia tidak hanya menggunakan ayat-ayat al-Quran untuk membuktikan keteraturan yang terdapat di dalam alam semesta ini, tetapi juga menyandingkannya dengan pengetahuan ilmiah yang ada pada saat itu, seperti dalam bidang-bidang astronomi, geografi dan biologi.⁴⁷

e. Bediuzzaman Said Nursi

Zaprul Khan⁴⁸ menggambarkan Said Nursi sebagai pemikir Muslim kontemporer yang berangkat dari keberadaan alam semesta dalam segala aspeknya, yang pasti bermuara pada satu Pencipta yang *Wajib al-Wujud*, yakni Tuhan. Pembahasan mengenai alam semesta beserta segala isinya, dalam perspektif Said Nursi, selalu mempunyai hubungan dengan Tuhan. Bahkan tema sentral dari karyanya, *Risālah al-Nūr*⁴⁹, adalah bahwa alam semesta telah diciptakan dan Penciptanya mempunyai sebuah tujuan dengan ciptaan tersebut. Said Nursi berusaha untuk membuktikan eksistensi Tuhan dan alam semesta serta menjelaskan tujuan Tuhan dalam penciptaan tersebut.⁵⁰

Lebih lanjut dapat dilihat bahwa Said Nursi mendemonstrasikan eksistensi Tuhan dengan argumen teleologis, yakni bagaimana penciptaan yang menakjubkan dari segala yang ada di alam semesta, seperti penciptaan kehidupan organik, persepsi inderawi dan pengenalan intelektual, merupakan bukti adanya Tuhan melalui bukti penciptaan yang menakjubkan, keteraturan dan keserasian. Terciptanya siang dan malam, matahari dan bulan, hadirnya empat musim atau dua musim sesuai dengan kondisi geografis suatu negara, adanya

⁴⁷Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātih al-Ġayb*, Vol. IV (Kairo: TP, 1938), 203-228.

⁴⁸Zaprul Khan adalah juga penulis Tesis yang berjudul "Eksistensi Tuhan menurut Said Nursi dan kritiknya terhadap Materialisme Barat", di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2007.

⁴⁹Karya monumental Said Nursi ini, saat ini diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, seperti bahasa Turki, Inggris, Arab, Jerman, Rusia, Malaysia (Melayu) dan lain-lain, dan dapat dengan mudah ditelusuri dan ditemukan melalui website: www.saidnur.com.

⁵⁰Zaprul Khan dalam Bediuzzaman Said Nursi, *Al-Ayat Al-Kubra, Menemukan Tuhan Pada Wajah Alam Semesta*. (Jakarta: Anatolia, 2009), viii.

hewan, tumbuh-tumbuhan, dan hujan serta berbagai keadaan lain yang sangat sesuai dengan kebutuhan dan kehidupan manusia serta makhluk-makhluk lain yang berpijak pada prinsip keteraturan, atas dasar ilmu dan kebijaksanaan.⁵¹

Saat manusia memandang peristiwa apapun di pentas alam semesta ini, dari yang terkecil hingga yang terbesar, dari yang sangat sederhana sampai yang paling rumit, sejak benda mati hingga makhluk hidup, manusia akan menyadari bahwa di sana ada kebijaksanaan Agung yang mengarahkannya ke arah yang teratur, bermakna dan bertujuan. Menurut Said Nursi, pada setiap kejadian tersebut, pasti ada *invisible hand*, yakni Tuhan. Sebagai contoh, ketika memahami kedua mata dari perspektif ilmu-ilmu kedokteran dengan detail-detail bagiannya yang tersusun secara kompleks dan begitu teratur untuk sebuah tujuan bijaksana, yakni melihat, maka saat itu juga manusia akan menyimpulkan bahwa kedua mata, merupakan produk Sang Pencipta yang Maha Cerdas.⁵²

Dalam pembahasannya tentang “Penyaksian Seorang Musafir yang Bertanya kepada Alam tentang Penciptanya”,⁵³ Said Nursi secara filosofis penuh hakikat dan penuh makna, menjelaskan berbagai fenomena alam secara teleologis yang dapat menunjukkan serta meyakinkan manusia akan eksistensi Tuhan. Dengan mengumpamakan manusia sebagai musafir yang datang ke ruang tamu dan kerajaan dunia ini, setiap kali membuka kedua matanya dan memandang, sang musafir akan melihat alam semesta ini bagaikan perjamuan yang sangat mulia, pameran yang penuh seni, perkemahan dan tempat latihan yang menakjubkan, tempat rekreasi yang sangat mengagumkan, dan tempat *tafakkur* yang penuh hikmah dan bermakna.

⁵¹Bediuzzaman Said Nursi, *Al-Ayat Al-Kubra*, xv-xvi.

⁵²Bediuzzaman Said Nursi, *Al-Ayat Al-Kubra*, xx-xxi. Bahkan Said Nursi menambahkan bahwa bagaimana penempatan mata pada posisi yang tepat dalam tubuh manusia dan setiap makhluk hidup serta berbagai keadaan strategis mata lainnya. Lihat Bediuzzaman Said Nursi, *Man and Universe, The Thirtieth Word From The Risale-i Nur Collection*. (Istanbul: Sozler Publications, 1993). 58.

⁵³Lihat Bediuzzaman Said Nursi, *Al-Ayat Al-Kubra*, 17-102

Ketika sang tamu, atau sang musafir tersebut ingin mengetahui dan mengenal sang pemilik ruang tamu yang indah, yang tertata rapi dan demikian sempurnanya, maka wajah langit yang sangat indah yang tertulis dengan pancaran sinar bintang yang bercahaya muncul di hadapannya, dan berseru; “lihatlah aku! aku akan memberitahukan kepadamu tentang apa yang kamu cari.” Maka sang musafir memandangi wajah angkasa, dan disitu sang musafir menemukan “wajah” Tuhannya. Begitu pula ketika sang musafir melihat ke seantero “ruangan” tamu yang maha luas, yakni alam semesta dengan segala isinya.⁵⁴

Said Nursi dengan tegas menolak pemikiran-pemikiran atheistik naturalistik, yang menganggap bahwa alam ini terjadi karena seleksi alam, evolusi dan pendapat-pendapat anti-Tuhan lainnya. Dia menganalisa konsep-konsep dasar kaum etheis dan naturalis, yang biasanya sering digambarkan atau dijelaskan dengan ungkapan “*Causes create this, It makes itself,*” atau “*It is natural; Nature necessitates and creates it.*” Dia kemudian mengungkapkan sejumlah pertanyaan dan keraguan yang mungkin terjadi terhadap Tuhan, dan menjawab atau menjelaskan lebih lanjut hakikat alam semesta dan fungsinya, serta menjelaskan argumen eksistensi Tuhan maupun menjelaskan posisi dan kewajiban manusia di alam semesta dalam menolak dasar-dasar sains dan filsafat yang naturalistik dan materialistik.⁵⁵

⁵⁴ Bediuzzaman Said Nursi, *Al-Ayat Al-Kubra*, 20. Dalam tulisannya Said Nursi dengan penuh kesabaran menjelaskan satu persatu hakikat, makna dan keteraturan alam dengan segala tujuannya, dengan menggambarkan seorang musafir yang menghadapkan wajahnya ke satu bagian kecil dari alam semesta ini, seperti langit, bumi, laut, cuaca, udara, atmosfer dan lain-lain, kemudian seolah-olah bagian yang dilihat oleh sang musafir menjelaskan secara puitis apa makna dirinya kepada sang musafir. Dan setiap kali sang musafir mendapatkan penjelasan itu, kemudian setiap kali dia menelaah lembaran alam penuh makna tersebut, maka setiap itu pula sang musafir menjadi bertambah keimanannya, menjadi yakin akan eksistensi Tuhannya dan memetik pelajaran serta hikmah yang sangat berharga dalam cakrawala dan khazanah ketuhanannya.

⁵⁵ Lebih lanjut baca karya Bediuzzaman Said Nursi, *Nature: Cause or Effect?* Judul ini awalnya ditulis sebagai catatan keenambelas dari bab ketujuh belas kitab *Risālah Al-Nūr*, kemudian dijadikan sebagai bab kedua puluh tiga dalam kitabnya karena pentingnya, terutama untuk menolak

musafir tersebut ingin
 ing tamu yang indah,
 a, maka wajah langit
 ncaran sinar bintang
 n berseru; "lihatlah
 a tentang apa yang
 a wajah angkasa, dan
 hannya. Begitu pula
 uangan" tamu yang
 a isinya.⁵⁴

pemikiran-pemikiran
 wa alam ini terjadi
 endapat anti-Tuhan
 ar kaum etheis dan
 an atau dijelaskan
 kes itself," atau "It
 it." Dia kemudian
 n keraguan yang
 menjawab atau
 sta dan fungsinya,
 Tuhan maupun
 di alam semesta
 t yang naturalistik

20. Dalam tulisannya
 ersatu hakikat, makna
 gan menggambarkan
 bagian kecil dari alam
 tmosfir dan lain-lain,
 musafir menjelaskan
 Dan setiap kali sang
 p kali dia menelaah
 u pula sang musafir
 eksistensi Tuhannya
 rga dalam cakrawala

si, *Nature: Cause or*
 enambelas dari bab
 n sebagai bab kedua
 ma untuk menolak

f. Seyyed Hossein Nasr

Dalam pengantar bukunya *The Encounter of Man and Nature*, Seyyed Hossein Nasr menjelaskan bahwa hilangnya keseimbangan antara kehidupan modern khususnya dan kehidupan manusia adalah hilangnya nilai-nilai spiritual dan metafisika. Meskipun sains itu sendiri absah, namun penerapannya dapat tidak lagi absah, bahkan tidak ada bentuk pengetahuan yang lebih tinggi yang terintegrasi dengan nilai-nilai ketuhanan) yang bersifat suci dan spiritual telah mengalami *destruction of the sacred and spiritual values*.

Lebih lanjut, Nasr menyatakan bahwa untuk mengatasi masalah tersebut, maka pengetahuan metafisika yang hilang dari alam harus dihidupkan kembali dan kualitas spiritual sebagai ciptaan Tuhan harus dimunculkan kembali. Nasr, untuk berdamai dengan alam, manusia harus berdamai dengan tatanan spiritual (*spiritual order*), dengan bumi, manusia harus berdamai dengan Perdamaian masyarakat manusia dan peradaban kemanusiaan hanya dimungkinkan jika ada harmoni dengan tatanan alam dan spiritualitas, serta penghormatan terhadap realitas supra-material (*realities*) sebagai sumber dari apa yang disebut sebagai nilai kemanusiaan".⁵⁷

Nasr yang juga sangat dikenal sebagai teleolog, menganggap bahwa perdebatan antara teleologis (argumen teleologis) dan mekanistik (mekanistik) mencerminkan secara signifikan kelemahan pandangan alam yang lemah, yang hanya dia

pemahaman ateisme naturalistik yang dapat menggoyahkan keyakinan manusia terhadap Tuhan. Bediuzzaman Saibani, *Cause or Effect?* (Istanbul: Sozler Publications, 2007), 8-11.

⁵⁶Lihat Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), 14. Buku ini juga sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Antara Tuhan, Manusia dan Alam, Jembatan Filosofis* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), 20-21.

⁵⁷Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature*.

kemudian dipaksakan pada ilmu-ilmu tentang kehidupan. Karena alasan ini, ia menentang tesis yang mekanistik dan menegaskan arti penting teleologi dalam semua proses kehidupan.⁵⁸

Dalam pandangan banyak ilmuwan, sesungguhnya sains menolak penjelasan-penjelasan teleologis dan menghubungkan alam semesta dengan Sang Designer Agung, dan sikap itu dianggap yang menjadikan sains modern sangat berbeda dan maju, sedangkan pemahaman dan keyakinan terhadap kosmos yang bersifat teleologis dianggap kuno. Ada keengganan ilmiah terhadap alam semesta yang bersifat teleologis ini, sehingga sikap "kuno" yang mengatakan bahwa alam semesta ini mempunyai tujuan tertentu semakin dicurigai secara intelektual. Propaganda besar tersebut kelihatan berhasil dan dapat meminggirkan pendapat yang secara jujur menganut suatu pemahaman yang religius teleologis atas alam semesta ini.⁵⁹

Manusia seharusnya memandang alam dan semua fenomena alam yang ada sebagai tanda-tanda (*āyāt*) Sang Pencipta. Bentuk-bentuk alam secara harfiah merupakan *āyāt* Tuhan, sehingga alam juga disebut sebagai *natural sign*. Konsep ini menurut Nasr dikenal pada tradisi Barat awal, sebelum datangnya rasionalisme yang memper-tuhankan sains dan teknologi, sehingga lupa dengan tujuan utama diciptakannya alam sebagai petunjuk menemukan realitas sejati, yakni yang menciptakan alam. Nasr mendasarkan argumennya pada sebuah *hadīth qudsī* yang menjelaskan sebab atau tujuan penciptaan alam, di mana Tuhan (*al-Ḥaqq*) mempunyai sifat senang (*ḥubb*) melihat diri-Nya, agar dapat melihat diri-Nya maka *al-Ḥaqq* menciptakan alam (*al-Khalq*) sebagai cermin.

Bahkan alam semesta menurut Nasr adalah wahyu makrokosmis, itulah sebabnya mengapa istilah yang digunakan untuk menandakan syair-syair al-Quran atau ayat, juga memiliki

⁵⁸Dalam hal ini Nasr merujuk dan mendukung beberapa ahli biologi terkemuka, seperti D'Arcy Thomson. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature*, 127-128. *Antara Tuhan, Manusia dan Alam*, 153.

⁵⁹John F. Haught, *Science and Religion: From Conflict to Conversation*, terj. *Perjumpaan Sains dan Agama, Dari Konflik ke Dialog* (Bandung: Mizan, 2004), 286-287.

filosof yang turut mempopulerkan argumen teleologis berdasarkan karya dan pemikirannya yang kerap kali berhubungan dengan eksistensi Tuhan khususnya argumen teleologis dan cukup intens dan cerdas dalam menjelaskan hakikat tentang Tuhan, alam dan manusia, terutama di Indonesia.

Mulyadhi mengkritik sains, tepatnya sains modern yang berbasis pada positivisme. Sebagai akibat terjadinya sekulerisasi panjang terhadap ilmu pengetahuan, muncullah pandangan filsafat yang kemudian disebut dengan positivisme. Positivisme hanya menganggap real benda-benda yang bisa diamati secara positif, yakni inderawi. Apapun yang bukan inderawi dan tidak bisa diobservasi harus ditolak dan dipandang hanya sebagai ilusi. Pandangan positivisme inilah yang kemudian dijadikan tempat berpijaknya sains.⁶⁴

Demikian pula pandangan evolusi atheisme sebagaimana yang dikedepankan oleh Darwin, Mulyadhi mengutip Darwin yang menulis, “Dulu orang boleh percaya dengan adanya Tuhan (sebagai pencipta alam dan makhluk-makhluk yang ada di dalamnya) melalui *argument from design* (atau argumen teleologis yang dipopulerkan oleh William Paley), tetapi kini hukum seleksi alamiah telah ditemukan, sehingga manusia tidak perlu lagi mengatakan bahwa engsel kerang yang indah mesti merupakan ciptaan Tuhan, sebagaimana manusia mengatakan bahwa engsel pintu rumahnya mesti ciptaan seseorang”.

Menurut teori “seleksi alamiah”, spesies-spesies (baik tumbuhan maupun hewan) muncul bukanlah hasil dari kreasi agen dari luar dirinya (yakni Tuhan), tetapi adalah merupakan adaptasi mereka terhadap tuntutan dari seleksi alamiah dengan diktumnya yang terkenal “*the survival of the fittest*”. Menurut Darwin, agar sebuah spesies bertahan hidup, ia harus berusaha mengadakan transmutasasi secara evolutif. Jadi, adalah dorongan alamiah yang menyebabkan timbulnya spesies-spesies tersebut, dan sama sekali bukan hasil karya Tuhan atau agen apapun yang

⁶⁴Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius*, 37-38.

transenden. Artinya, kerang harus menciptakan engselnya sendiri kalau mau *survive* dan lulus dari seleksi alamiah.⁶⁵

Lebih lanjut Mulyadhi menjelaskan bahwa pendekatan sains yang demikian telah berdampak negatif. Karena sains yang sejatinya menjadi alat positif untuk mengungkap tanda-tanda eksistensi Tuhan yang terdapat di alam semesta, sehingga dapat memperkuat keyakinan manusia kepada Tuhan, justru berbalik mengingkari keberadaan Tuhan. Hal ini tercermin dalam pandangan para ilmuwan besar modern, seperti Laplace, Darwin, Freud, Durkheim, dan lain-lain.⁶⁶ Pembatasan sains hanya pada bidang-bidang alam semesta yang dapat diobservasi, kemudian akan menghilangkan Zat di balik alam semesta, yang menciptakan dan mengatur alam semesta ini dengan kekuasaannya.

Bagi Mulyadhi alam semesta bukanlah realitas terakhir sebagaimana yang disangkakan oleh para ilmuwan alam yang atheis dan sekuler. Alam semesta tak lain hanyalah tanda-tanda dari keberadaan dan kekuasaan Tuhan, satu-satunya realitas yang patut disebut Realitas Terakhir (*The Ultimate Reality*). Karena itu mempelajari alam semesta sama dengan mempelajari tanda-tanda Tuhan, dengan mengutip Muhammad Iqbal, Mulyadhi menambahkan bahwa mempelajari alam semesta sama dengan mempelajari sunnah Tuhan, kebiasaan atau tingkah laku-Nya, karena alam semesta adalah bidang kreatifitas-Nya. Mempelajari alam semesta, tetapi berhenti hingga di situ, sama dengan mempelajari buah dari kulitnya saja, dan alangkah

⁶⁵ Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar, Sebuah Respon terhadap Modernitas* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007), 46.

⁶⁶ Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius*, 38. Dalam karyanya *Mengislamkan Nalar*, Mulyadhi menjelaskan atau menyajikan sekilas pandangan keempat ilmuwan yang terkenal dan berpengaruh tersebut, sehingga pantas disebut sebagai ilmuwan yang menghilangkan “wajah” Tuhan dan dari kajian alam semesta ini. Keempatnya merupakan ilmuwan yang mewakili bidang masing-masing, yakni Fisika (Laplace), Biologi (Darwin), Psikologi (Freud) dan Sosiologi (Durkheim). Lebih lanjut lihat Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar*, 44-48. Kemudian ia menjawab atau mengkritik pendapat para ilmuwan tersebut di halaman 48-54.

bedanya kulit durian dengan isinya, baik dari segi bentuk maupun rasanya.⁶⁷

Proses alam yang terkontrol dengan baik mencerminkan kekuasaan-Nya. Alam yang tercermin dari berbagai benda, seperti batu-batuan atau logam mulia pada tingkat mineral, berbagai jenis bunga yang mempesona, keindahan laut dan pengunungan, bahkan keindahan yang ditemukan pada diri manusia, semuanya mencerminkan keindahan Tuhan. Melalui pengamatan yang intensif dan reflektif terhadap fenomena alam dan prosesnya yang rumit, kehadiran Tuhan yang transenden dapat dirasakan. Bahkan Mulyadhi menyebutkan;

“Proses alam yang begitu rapi dan harmonis telah mendorong hati saya untuk berkata, “Tidak mungkin hal ini terjadi secara kebetulan, tanpa ada yang mengurus secara terencana dan penuh kebijaksanaan, serius dan mengagumkan. Kenyataan yang menyebabkan kita secara spontan mengagungkan Tuhan di satu sisi, dan merendahkan hati kita di sisi lain”.⁶⁸

Bahkan dengan mengutip beberapa ayat al-Quran,⁶⁹ Mulyadhi menjelaskan bahwa alam adalah tanda-tanda Tuhan,

⁶⁷ Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius*, 7-8. Lihat pula Mulyadhi Kertanegara, *Gerbang Kearifan, Sebuah Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 134-135.

⁶⁸ Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius*, 11.

⁶⁹ Ayat-ayat dimaksud adalah (i) QS. Al-Aḥqāf/46: 3.

مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَالَّذِينَ كَفَرُوا

عَمَّا أَنْذَرُوا مُعْرِضُونَ

“Kami tiada menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya melainkan dengan (tujuan) yang benar dan dalam waktu yang ditentukan. dan orang-orang yang kafir berpaling dari apa yang diperingatkan kepada mereka.”

(ii) QS. Āli Imrān/3: 190.

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ

“Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal.”

Dan (iii) QS. Fuṣṣilat/41: 53.

alam adalah petunjuk yang dengannya manusia bisa mengenal Tuhan, alam adalah ciptaan Tuhan. Selain ciptaan Tuhan yang memiliki tujuan tertentu yang hak, pada alam juga terdapat tanda-tanda kebesaran, kebijaksanaan dan kekuasaan Tuhan. Bahkan manusia juga merupakan tanda-tanda dari keberadaan, kekuasaan dan kebijaksanaan Tuhan.⁷⁰

Yang menarik adalah bagaimana Mulyadhi membedakan antara hukum alam (*natural law*) dengan sunnah Allah;

"Alam diatur melalui apa yang oleh Al-Quran disebut sebagai sunnah Allah. Sunnah Allah menurut hemat saya berbeda dengan hukum alam (*natural law*), karena sementara hukum alam tidak mengizinkan suatu pengertian kreativitas apa pun, sunnah Allah memberikannya. Sunnah Allah adalah kebiasaan atau cara Allah dalam menyelenggarakan alam. Sunnah mengandaikan sebuah kebiasaan (adat, menurut istilah al-Ghazali). Dalam hukum alam, kemungkinan mukjizat tidak mendapat tempat, sementara dalam sunnah Allah, kemungkinan tersebut tidak dinafikan. Kalau hukum alam mengandaikan sebuah aturan yang tidak mungkin dilanggar, dalam sunnah atau adat, pelanggaran terhadap kebiasaan tidak menimbulkan sesuatu yang mustahil. Justru karena adanya kekecualian atau penyimpangan itulah, adat menjadi adat (sunnah) dan bukan sebuah hukum alam yang tidak bisa diubah".⁷¹

Apa yang dijelaskan Mulyadhi tersebut adalah untuk menunjukkan bahwa keteraturan, kesempurnaan dan keindahan alam semesta ini merupakan hasil dari perbuatan atau kreativitas Tuhan, bukan semata-mata hasil dari hukum alam, teori seleksi

سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ
أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

"Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al-Quran itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?"

⁷⁰Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius*, 41.

⁷¹Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius*, 9.

alam adalah petunjuk yang dengannya manusia bisa mengenal Tuhan, alam adalah ciptaan Tuhan. Selain ciptaan Tuhan yang memiliki tujuan tertentu yang hak, pada alam juga terdapat tanda-tanda kebesaran, kebijaksanaan dan kekuasaan Tuhan. Bahkan manusia juga merupakan tanda-tanda dari keberadaan, kekuasaan dan kebijaksanaan Tuhan.⁷⁰

Yang menarik adalah bagaimana Mulyadhi membedakan antara hukum alam (*natural law*) dengan sunnah Allah;

“Alam diatur melalui apa yang oleh Al-Quran disebut sebagai sunnah Allah. Sunnah Allah menurut hemat saya berbeda dengan hukum alam (*natural law*), karena sementara hukum alam tidak mengizinkan suatu pengertian kreativitas apa pun, sunnah Allah memberikannya. Sunnah Allah adalah kebiasaan atau cara Allah dalam menyelenggarakan alam. Sunnah mengandaikan sebuah kebiasaan (adat, menurut istilah al-Ghazali). Dalam hukum alam, kemungkinan mukjizat tidak mendapat tempat, sementara dalam sunnah Allah, kemungkinan tersebut tidak dinafikan. Kalau hukum alam mengandaikan sebuah aturan yang tidak mungkin dilanggar, dalam sunnah atau adat, pelanggaran terhadap kebiasaan tidak menimbulkan sesuatu yang mustahil. Justru karena adanya kekecualian atau penyimpangan itulah, adat menjadi adat (sunnah) dan bukan sebuah hukum alam yang tidak bisa diubah”.⁷¹

Apa yang dijelaskan Mulyadhi tersebut adalah untuk menunjukkan bahwa keteraturan, kesempurnaan dan keindahan alam semesta ini merupakan hasil dari perbuatan atau kreativitas Tuhan, bukan semata-mata hasil dari hukum alam, teori seleksi

سُنِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ

أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

“Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al-Quran itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?”

⁷⁰Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius*, 41.

⁷¹Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius*, 9.

alam atau hukum mekanistik, sebagaimana yang diyakini oleh sementara ilmunan. Dengan menjelaskan perbedaan tersebut, Mulyadhi menunjukkan bahwa sebagai Sang Pengatur, Tuhan dapat saja membatalkan atau mengubah keteraturan dan ketersusunan alam, sesuatu yang di luar dari hukum alam sebagaimana yang terlihat dalam kejadian-kejadian bencana alam atau dalam kajian terbaru mengenai fisika kuantum (*quantum physics*).

Dalam pandangan yang lebih mendalam, keteraturan yang diciptakan oleh Tuhan merupakan bukti eksistensi Tuhan, dan untuk membedakan antara keteraturan yang diciptakan Tuhan dengan keteraturan yang disebabkan oleh hukum alam semata, maka keteraturan yang diciptakan oleh Tuhan masih mungkin untuk terjadinya ketidakteraturan karena kehendak Tuhan, bahkan pada level tertentu dalam penemuan terbaru fisika kuantum, terdapat prinsip indeterminasi (prinsip ketidakteraturan) atau prinsip ketidakpastian (*the principle of uncertainty*), tetapi dalam pendekatan argumen teleologis, ketidakteraturan tersebut dapat pula menjadi argumen kuat eksistensi Tuhan. Karena argumen teleologis penekanannya bukan kepada keteraturan atau ketidakteraturan tersebut, tetapi lebih pada tujuan (baik keteraturan maupun ketidakteraturan) dan hubungannya dengan eksistensi Tuhan.

Mulyadhi menjelaskan bahwa dalam fisika kuantum, dapat dimengerti bahwa teori mekanistik Newtonian hanya berlaku pada level benda-benda di atas atom, dan tidak berlaku pada level di bawah atom (*sub-atomic level*). Apa yang terjadi pada level sub-atomik ini, ternyata sangat berbeda dengan yang terjadi di atas level atom. Pada supra-atomik level, yang berlaku adalah hukum mekanik yang serba teratur. Sedangkan pada level sub-atomik, apa yang terjadi tidak dapat diprediksi (*unpredictable*). Pada level ini pulalah terdapat prinsip ketidakteraturan dan ketidakpastian itu.⁷²

Oleh sebab itu para ilmunan tidak bisa lagi dengan mudah atau begitu saja menyatakan bahwa alam bisa berjalan secara otonom dan mandiri tanpa topangan dari suatu kekuatan transenden yang disebut Tuhan. Hal ini karena justru pada level

⁷²Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius*, 50.

yang paling dasar dari alam semesta ini (yakni atom), manusia tidak menemukan suatu mekanisme yang teratur dan tetap, apalagi otonom, melainkan adanya suatu kekuatan besar yang maha kreatif dan tidak bisa ditentukan dan diramalkan. Kekuatan kreatif yang maha dahsyat inilah yang sejak awal bertanggung jawab atas terbentuknya alam fisik, tetapi bukan bagian dari dunia fisik itu, dan jauh mendahului keberadaan alam itu sendiri.⁷³

Prinsip sunnah Allah yang dijelaskan oleh Mulyadhi juga dapat mementahkan paham *deisme* dan teori *the clock maker*. Dalam pandangan hukum mekanistik, alam semesta termasuk bumi dikendalikan oleh hukum alam, sehingga alam semesta ini tak obahnya mesin raksasa yang beroperasi menurut hukum tertentu, yaitu hukum sebab akibat secara pasti dan tidak dapat diubah. Pandangan seperti ini telah menimbulkan faham *deisme*, yakni faham yang meyakini bahwa setelah menciptakan alam, Tuhan tidak berurusan lagi dengan alam semesta ini. Ibarat jam tangan, setelah dibuat tidak perlu lagi berurusan dengan pembuatnya (*clock maker theory*).⁷⁴ Sangat tepat ketika Mulyadhi mengumpamakan bahwa alam ini ibarat sinar matahari, yang tidak bisa dibayangkan adanya tanpa adanya matahari.⁷⁵

Dengan pemahaman seperti yang dijelaskan oleh Mulyadhi, sangat jelas sekali keberpihakannya secara objektif dan ilmiah terhadap eksistensi Tuhan sebagaimana umumnya dalam pandangan dan keyakinan umat Islam. Terutama keyakinan bahwa segala sesuatu di alam ini masih dapat diusahakan dan diminta datang atau terjadinya, atau masih dapat diusahakan dan diminta supaya tidak datang atau tidak terjadinya oleh manusia dan alam semesta kepada Tuhan melalui do'a. Sehingga dalam konteks alam dan lingkungan ini, maka manusia dapat mengusahakan kelestariannya atau dapat pula menjadi penyebab kerusakannya tanpa menyerahkan semata-mata kepada hukum alam mekanistik.

⁷³Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius*, 51.

⁷⁴Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius*, 49-50.

⁷⁵Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius*, 54.

D. Penutup

Demikianlah karya-karya dan tinta emas para filosof dan pemikir Muslim yang telah didedikasikan untuk menunjukkan eksistensi Tuhan dari berbagai aspek dan pendekatan, khususnya melalui argumen teleologis. Dalam renungan dan *tafakkur* filosofis serta pemikiran dan kajian yang religius dan spiritualis, mereka memperlihatkan dan meyakinkan bahwa alam semesta ini tidak hadir dengan sendirinya, tidak bergerak dengan semaunya dan tidak berkembang semata dengan dirinya sendiri, tetapi ada kekuatan dan kekuasaan besar di balik terciptanya, Bergeraknya dan berkembangnya alam semesta ini, yakni Tuhan, Sang Designer Agung.

Kajian dan keyakinan seperti inilah yang disebut oleh Bruno Guiderdoni dengan *Reading God's Sign* dan *Exploration of the richness and beauty of God's Creation*. Guiderdoni yang mengaku sangat dipengaruhi oleh karya-karya Karl Popper dan menggandrungi filsafat sains ini, meneliti dan melakukan debat tentang alam dan teori kuantum (*quantum mechanics*) untuk mencapai kebenaran dan meyakini eksistensi Tuhan. Guiderdoni berkesimpulan bahwa, *everything in the world, everything that appears to us, actually brings a teaching from God.*⁷⁶ Dan menurutnya hukum alam (*natural law*) adalah juga merupakan ciptaan Tuhan, Tuhanlah yang memberikan kemungkinan hukum alam, Tuhan pula yang mengkondisikan hukum alam. Ketika ditanya lebih dalam lagi mengenai hal ini, Guiderdoni menjawab; *"everything is full of regularities and order. Because God Himself is order. God Himself is beauty. And the beauty that we see in the cosmos is an image of God's beauty."*⁷⁷

Daftar Pustaka

- al-Ash'arī. *Maqālāt al-Islāmiyyin wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, ed. H. Ritter. (Weisbaden: tp, 1963).
- , *Kitāb al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zayg wa al-Bidā'*, ed dan terj. R.J. McCarthy dalam *The Theology of al-Asy'ary*. (Beirut: tp, 1953).

⁷⁶W. Mark Richadson and Gordy Slack (Ed), *Faith in Science, Scientist Search for Truth* (London & New York: Routledge, 2001), 75.

⁷⁷W. Mark Richadson and Gordy Slack (Ed), *Faith in Science*, 84.

- Edwards, Paul (Ed. In Chief). *The Encyclopedia of Philosophy, Vol. VII.* (London & New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1967).
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. *al-Ḥikmah fī Makhlūqāt Allāh*, ditahqiq oleh Muḥammad Rasyīd Qubbānī. (Beirut: Dār Iḥyā al-‘Ulūm, 1993).
- Guiderdoni, Bruno. “Reading God Sign”, dalam W. Mark Richadson and Gordy Slack (Ed), *Faith in Science, Scientist Search for Truth* (London & New York: Routledge, 2001)
- Groff, Peter S. & Oliver Leaman. *Islamic Philosophy A-Z.* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).
- H.A.R Gibb. *The Argument from Design, A Mu‘tazilite Treatise Attributed to al-Jahiz*, dalam *Goldziher Mem.* Vol. I, Budapest, 1948 HAL. 150-162.
- Haught, John F. *Science and Religion: From Conflict to Conversation*, terj. *Perjumpaan Sains dan Agama, Dari Konflik ke Dialog* (Bandung: Mizan, 2004)
- Himayah, Mahmud Ali, *Ibn Hazm, Biografi, Karya dan Kajiannya tentang Agama-Agama* (Jakarta: PT. Lentera Basritama, 2001)
- Ibn Hazm. *Kitāb al-Fiṣāl fī al-Milal wa al-Ahwā‘ wa al-Niḥal, Vol I* (Beirut: Dār al-Ma‘ārif, 1395 H)
- Ibrāhīm, Al-Qāsim Ibn. *Bukti Keberadaan Allah*, terj. Nuruddin Hidayat (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2002)
- Ibn Rushd, *Kitāb al-Kashf ‘an Manāhij al-Adillah fī ‘Aqā‘id al-Millah, Cet. 3* (Kairo: al-Maktabah al-Mahmudiyyah, 1968).
- Jabbūr ‘Abd al-Nūr, *Ikhwan al-Safa* (Mesir: , Dār al-Ma‘ārif, 1961)
- Jailani, Imam Amrusi. “Konsep Kosmologi Ikhwān al-Ṣafā (Suatu Tinjauan Filosofis Tentang Penciptaan Alam Semesta).” Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2007.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Mengislamkan Nalar, Sebuah Respon terhadap Modernitas* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007)
- , *Gerbang Kearifan, Sebuah Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2006)
- , *Nalar Religius, Memahami Hakikat Tuhan, Alam dan Manusia.* Jakarta: (Penerbit Erlangga, 2009).

- al-Khayyāt, *Kitāb al-Intiṣār wa al-Radd ‘alā ibn al-Rāwandī al-Mulhid*, ed. H. S. Nyberg (Kairo: tp, 1925)
tanggal 21 November 2011.
- al-Māturīdī. *Kitāb al-Tawhīd* (Beirut: Faṭḥallāh Khoḥif, 1970)
- Mansion, Neil A. (Ed). *God and Design, the Teleological Argument and Modern Science*. (London & New York, Routledge, 2005).
- Nasr, Seyyed Hossein. *The Encounter of Man and Nature, The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen and Unwin Ltd, 1968)
- , *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964)
- , *Knowledge and the Sacred* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981)
- Nursi, Bediuzzaman Said. *Nature: Cause or Effect?* (Istanbul: Sozler Publications, 2007)
- , *Al-Ayat Al-Kubra, Menemukan Tuhan Pada Wajah Alam Semesta*. (Jakarta: Anatolia, 2009).
- , *Man and Universe, The Thirtieth Word From The Risale-i Nur Collection*. (Istanbul: Sozler Publications, 1993).
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātih al-Ġayb, Vol. II*. Kairo: TP, 1938.
- , *Mafātih al-Ġayb, Vol. IV*. Kairo: TP, 1938.
- al-Ṣafā, Ikhwān. *Rasā‘il Ikhwān al-Ṣafā wa Khullān al-Wafā*, jilid 2 (Qum & Teheran: Maktab al-‘Alam al-Islami, 1405 H).
- Umar, Nasaruddin. “Program Kuliah Subuh Indosiar “Pintu-Pintu Syurga” hari Minggu tanggal 8 April 2012.
- Yaran, Cafer Sadik. *Islamic Thought on the Existence of God: With Contributions from Contemporary Western Philosophy of Religion*. (Washington D.C: The Council for Research in Values and Philosophy, 2003).
- Zaprulkhan “Eksistensi Tuhan menurut Said Nursi dan kritiknya terhadap Materialisme Barat”, Tesis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2007.