

# Kosmologi dalam Tinjauan Failasuf Islam

Fuad Mahbub Siraj

Falsafah Agama, Universitas Paramadina, Jakarta  
fuad\_mahbub\_siraj@yahoo.co.id

**Abstract:** *One of the many important matters that is referred in the Qur'an is a matter of the universe. The verses of Qur'an invite people to observe and reflect on the creation of the universe, because in it there are signs of God's existence and power. Cosmology is the theory about the origin of the universe. In Islam, this theory is one of the essential issues that have deep theological consequences and implications to the tawhīd. In order to formulate the process of the universe creation, the perspective of the Muslims was sorting into two extreme groups: traditionalists and rationalists. In the Islamic philosophy, in terms of the creation, the cosmology of al-Fārābī and Ibn Sīnā was influenced by the emanation of Plotinus' philosophy and in terms of the structure is based on the concept of a geocentric Ptolomeus. While al-Ghazālī's cosmology (representative of the traditionalist) based on the principle of the absolute will of God which is absolute. This study wants to reveal about the cosmology in the Islamic philosophers perspective as one of the cosmological mainstream which is speculative and revives the school of Aristotle, but not contrary to the principles of al-Qur'an.*

**Keywords:** *Cosmology, Muslim perspective, Islamic philosophers*

**Abstraksi:** *Salah satu perkara penting yang banyak disebut dalam al-Qur'an adalah persoalan alam semesta. Ayat al-Qur'an mengajak manusia agar memerhatikan dan memikirkan tentang penciptaan alam semesta, karena di dalamnya terdapat tanda-tanda keberadaan dan kekuasaan Allah. Kosmologi adalah teori tentang asal-usul alam semesta. Dalam Islam, teori ini merupakan salah satu pembahasan penting yang memiliki konsekuensi teologis yang dalam dan berimplikasi kepada tauhid. Dalam rangka memformulasikan proses penciptaan alam semesta, pendapat kaum Muslim terpecah menjadi dua kelompok kecenderungan: tradisionalis dan rasionalis. Dalam falsafat Islam, dalam hal penciptaan, kosmologi al-Fārābī dan Ibn Sīnā dipengaruhi oleh falsafat emanasi Plotinus dan dalam hal struktur didasarkan kepada konsep geosentris Ptolomeus. Sementara kosmologi al-Ghazālī (wakil dari kecenderungan tradisionalis) didasarkan kepada prinsip kehendak mutlak Tuhan yang bersifat mutlak. Penelitian ini bertujuan untuk mengungkapkan kosmologi dalam perspektif failasuf Islam sebagai bahagian dari salah satu mainstream kosmologi yang bersifat spekulatif dan menghidupkan kembali madzhab Aristoteles, namun tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip yang terdapat dalam al-Qur'an.*

**Katakunci:** *Kosmologi, Perspektif Muslim, Failasuf Islam*

## Pendahuluan

Salah satu perkara penting yang banyak disebut dalam al-Qur'an adalah persoalan alam semesta. Ayat-ayat yang menyangkut alam semesta dan fenomenanya disebut ayat *kawniyyah*.<sup>1</sup> Ayat al-Qur'an mengajak manusia agar memerhatikan dan memikirkan tentang penciptaan alam semesta, karena di dalamnya terdapat tanda-tanda keberadaan dan kekuasaan Allah. Ayat-ayat *kawniyyah* banyak ditemukan dalam al-Qur'an dan hal

ini menunjukkan betapa pentingnya persoalan ini untuk diperhatikan oleh umat Islam. Ahmad Baiquni menyebutkan, dengan adanya ayat-ayat *kawniyyah* dan dorongan untuk memikirkannya maka muncullah di kalangan umat Islam suatu kegiatan observasional yang disertai pengukuran. Dengan kegiatan tersebut, ilmu tidak lagi bersifat kontempatif belaka, seperti yang diterima umat Islam dari warisan Yunani, tapi mulai memiliki ciri empiris, sehingga tersusunlah dasar-dasar sains. Metode ilmiah, berupa pengukuran yang teliti melalui observasi dan

<sup>1</sup> Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Jakarta: Mizan, 1992), 31.

pertimbangan rasional mulai dikembangkan dan diterapkan, telah mengubah astrologi menjadi astronomi.<sup>2</sup> Maka sejak abad ke-12 M. muncul kajian tentang alam semesta yang bersifat observasional di kalangan umat Islam. Kajian mereka sudah dapat disebut kosmologi,<sup>3</sup> bukan astronomi atau astrologi.

Dalam al-Qur'an tidak ditemukan keterangan ayat secara rinci dan tegas yang menjelaskan bagaimana proses penciptaan alam beserta isinya. Oleh karena itu tidaklah mengherankan jika terjadi perbedaan dan keragaman dalam memahaminya. Namun disepakati, dalam memahami proses penciptaan alam bahwa Allah adalah *Khāliq* (Pencipta) dan alam merupakan makhluk (ciptaan.)

Kosmologi termasuk salah satu perkara atau isu penting tidak hanya dalam bahasan bidang pemikiran dalam Islam, akan tetapi juga dalam ilmu pengetahuan atau sains yang terkenal empirik eksperimental. Kosmologi dalam tulisan ini dimengerti sebagai teori tentang asal-usul alam semesta.<sup>4</sup> Dalam memahami proses penciptaan alam, para pemikir Islam disibukkan oleh pertanyaan rasional mengenai hubungan Tuhan dan alam:

<sup>2</sup> Ahmad Baiquni, "Konsep-Konsep Kosmologis", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), 59.

<sup>3</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (NY: New American Library, 1970), 92-125. Kosmologi adalah ilmu yang mempelajari alam semesta. Lih. Felix Pirani dan Christine Roche, *Mengenal Alam Semesta* (judul asli: *The Universe for Beginners*), terj. Andang L. Parson (Bandung: Mizan, 1997), 3. Adapun astrologi adalah ramalan atau seni memahami peristiwa-peristiwa, dan karakter yang diduga memiliki pengaruh terhadap suatu kelompok masyarakat dan menceritakan masa depan mereka berdasarkan posisi matahari, bulan dan bintang-bintang. Sedangkan astronomi adalah kajian ilmiah (*scientific study*) tentang matahari, bulan, dan bintang-bintang serta benda-benda angkasa lainnya. Lih. Longman Group, *Longman Dictionary of Contemporary English*, (Great Britain: Longman Limited Group: 1983), 53.

<sup>4</sup> Peter Salim, *The Contemporary English Indonesia Dictionary* (Jakarta: Modern English Press, 1985), 68.

bagaimana Tuhan menciptakan alam ini? Apakah alam ini pada mulanya tidak ada kemudian Tuhan menciptakannya? Apakah itu artinya, pada mulanya Tuhan 'sendirian' kemudian timbul keinginan menciptakan alam? Kenapa Tuhan ingin menciptakan alam? Bagaimana alam muncul dari Tuhan? Kapan Tuhan menciptakan alam? Dari bahan apakah Tuhan menciptakan alam? Pertanyaan-pertanyaan ini akan semakin panjang bila terus dikejar dalam upaya mencari jawaban yang rinci tentang penciptaan alam. Jawaban untuk pertanyaan-pertanyaan di atas tidaklah mudah, karena suatu jawaban memiliki konsekuensi teologis. Jika tidak cermat, akan merusak citra keesaan Tuhan. Kita ambil contoh, jika pada mulanya alam tidak ada, kemudian Tuhan menciptakan alam. Kata 'mencipta' ini akan menjadi perdebatan, kenapa baru muncul belakangan dan kemudian muncul dari perbuatan Tuhan? Bukankah itu artinya terjadi perubahan pada diri Tuhan, yang pada mulanya tidak mencipta lalu berubah menjadi pencipta. Padahal, dalam prinsip tauhid, mustahil terjadi perubahan pada diri Tuhan. Jadi usaha memahami dan memberi penjelasan yang nalar tentang hubungan Tuhan dan alam mengandung perspektif tauhid yang sangat tinggi.

Menurut Seyyed Hossein Nasr, prinsip kosmologi Islam ialah menetapkan keesaan Tuhan dan martabat al-wujūd (*graduation of Being*), yang secara metafisik menegaskan bahwa realitas pada dasarnya hanya satu, namun secara kosmologis, alam yang dapat dirasa dan dipikirkan ini merupakan salah satu dari beragam al-wujūd yang ada. Seluruh ilmu keislaman dan lebih khusus lagi kosmologi adalah untuk menunjukkan kesatuan dan saling keterkaitan dari segala eksistensi yang membawa kepada keesaan Ilahi.<sup>5</sup>

Dalam wacana kosmologi Islam, untuk

<sup>5</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, 22.



sampai kepada kesepakatan yang terasa begitu sederhana itu, telah timbul perdebatan intelektual yang tajam dan sengit dan bahkan ada yang dituduh kafir berkenaan dengan pendapat mereka mengenai penciptaan.<sup>6</sup> Dalam memformulasikan asal usul atau kejadian kosmos atau alam semesta, umat Islam terpecah ke dalam dua kelompok: kelompok pertama berpendapat bahwa Allah menjadikan alam semesta (kosmos) dari ketiadaan secara langsung (*creatio ex nihilo, min al-'adam ilā al-wujūd.*) Sementara kelompok kedua berpandangan bahwa Allah menjadikan alam semesta (kosmos) dari ada secara tidak langsung (*min al-tjād ilā al-wujūd.*) Kelompok pertama didendangkan oleh teolog al-Asy'ariyyah yang bercorak tradisional. Sistem teologi yang mereka pegangi ialah daya akal lemah, kehendak mutlak Tuhan, dan cenderung berpaham fatalisme atau jabariyyah dan kebiasaan (*'ādah*) alam yang dapat berubah-ubah atau tidak dapat diduga. Sedangkan kelompok kedua disuarakan oleh teolog Mu'tazilah yang bercorak rasionalis. Sistem teologi yang mereka pegang ialah daya akal kuat, otonomi manusia—dalam arti manusia bebas mengembangkan dan menggunakan daya pemberian Tuhan padanya atau keadilan Tuhan— cenderung berpaham Qadariyyah (yang di Barat diistilahkan *free will* dan *free act*), dan *sunnatullāh* atau hukum alam adalah ciptaan Allah yang bersifat tetap. Paham yang sama dikemukakan pula oleh failasuf Islam,<sup>7</sup> (Failasuf Islam ialah kaum intelektual Islam yang berkecimpung di dunia falsafat Islam. Para penulis Islam telah berbeda pendapat dalam penamaan disiplin ilmu ini.

<sup>6</sup> Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, ditahqīq Sulaymān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1966); Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995.)

<sup>7</sup> Lih. Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq, *Tamhīd li Tārīkh al-Falsafat al-Islāmiyyah* (Kairo: Muḥammad 'Alī Ṣubḥī, 1959), 16-9; Lih. juga Aḥmad Fu'ād al-Aḥwānī, *al-Falsafah al-Islāmiyyah* (Kairo: al-Maktabah al-Tsaqafiyyah, 1962), 10-8.

Di antara mereka ada yang menamakannya dengan falsafat Arab. Argumen yang mereka kedepankan mengacu pada bahasa dan suku bangsa. Sementara yang lain, menamakannya dengan falsafat Islam. Argumen yang mereka majukan mengacu pada dunia Islam, tanpa membedakan bahasa, suku bangsa dan agama, sedangkan failasufnya kebanyakan bukan berkebangsaan Arab. Berangkat dari kedua argumen ini, maka lebih tepat disebut dengan Falsafat Islam) dan kaum sufi.<sup>8</sup> Penafsiran mereka bahkan lebih moderat daripada penafsiran teolog Mu'tazilah yang rasionalis. Kaum sufi selain moderat, juga menekankan *tasybīh* dan kesucian jiwa serta kedekatan dengan Allah, karena banyak melakukan ibadah-ibadah.

Kaum al-Asy'ariyyah<sup>9</sup> yang tradisional berpendapat bahwa alam semesta adalah *ḥadīts* (baharu.) Alam, menurut mereka, tidak dijadikan dari *asyyā'*, *a'yān*, *jawāhir*, *wa a'rāq*<sup>10</sup> (sesuatu, hakikat, jawhar dan 'araḍ), tetapi Allah menjadikannya dari nihil menjadi ada (*al-tjād min al-'adam, creatio ex nihilo*) dengan kodrat dan iradatNya. Kedua sifat ini dikedepankan oleh aliran ini dalam rangka menganter kritikan teolog Mu'tazilah yang berprinsip bahwa penciptaan dari ketiadaan menimbulkan perubahan pada zat

<sup>8</sup> Sufi ialah orang-orang Islam yang cenderung berusaha mendekati diri kepada Allah sedekat mungkin dengan banyak beribadah dan membersihkan jiwa sebersih-bersihnya.

<sup>9</sup> Al-Asy'ariyyah adalah salah satu kelompok teologi Islam yang dibentuk oleh Abū Ḥasan al-Asy'arī (873-935 M.), mantan teolog Mu'tazilah. Menurut Harun Nasution, sebab al-Asy'arī membentuk teologi yang baru, karena aliran Mu'tazilah tidak dapat diterima dan sulit dicerna oleh umumnya umat Islam yang bersifat sederhana dalam berpikir. Ketika al-Mutawakkil (847-61 M.) pada tahun 848 M. membatalkan aliran Mu'tazilah sebagai madzhab negara, sementara teologi yang teratur sebagai pegangan umat Islam tidak ada, maka untuk menghindarkan bahaya bagi umat Islam dibentuklah teologi baru oleh Abū Ḥasan al-Asy'arī yang cocok dengan umumnya umat Islam. Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: Yayasan Universitas Indonesia, 1972), 68-9.

<sup>10</sup> 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-Firaq* (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1977), 320.

Allah. Menurut al-Ghazālī, pakar teologi al-Asy‘arī, Allah menjadikan alam semesta selain dengan sifat kudrat, juga diperlukan sifat iradat yang qadim yang berbeda dari sifat-sifat manusia yang ḥadīts (baharu.) Dengan sifat-sifat ini zat Allah terpelihara dari sasaran perubahan, karena iradat yang qadim bebas memilih dan menentukan waktu yang Ia kehendaki dalam menjadikan alam semesta ini, tanpa perlu dipertanyakan sebab pilihan tersebut selain dari iradat itu sendiri.<sup>11</sup> Konsep ini selaras dengan prinsip mereka: *lā qadīma illā Allāh* (tidak ada yang qadim selain Allah.)<sup>12</sup> Implikasi dari qadim alam, menurut mereka, membawa pada paham politeisme dan ateisme. Dikatakan politeisme karena alam semesta juga adalah Tuhan dan akan terdapat dua Tuhan. Demikian pula dikatakan ateisme karena alam semesta tidak diciptakan atau tidak perlu adanya pencipta dan Allah tidak Pencipta (*Ṣāni‘*).<sup>13</sup> Hal ini dijadikan salah satu alasan oleh Abū Ḥamīd ibn Muḥammad al-Ghazālī (450 H./1058 M.-505 H./1111 M.) yang menyandang gelar *Ḥujjah al-Islām* (Argumentasi Islam),<sup>14</sup> ‘juru bicara’ al-Asy‘ariyyah yang paling artikulatif, untuk merekatkan label kafir terhadap para failasuf Islam dalam salah satu dari tiga butir

<sup>11</sup> Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, taḥqīq oleh Sulaymān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1966), 102-4.

<sup>12</sup> Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 13.

<sup>13</sup> Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, 13.

<sup>14</sup> *Ḥujjah al-Islām* diperoleh al-Ghazālī karena pembelaannya yang mengagumkan terhadap Islam, terutama kaum *Syī‘ah Bāṭiniyyah* dan kaum failasuf Islam. Kaum yang disebut pertama ia serang aqidah mereka yang meyakini bahwa imam itu *ma‘šūm* (terpelihara dari segala dosa.) Lih. al-Ghazālī, *Faḍā‘ih al-Bāṭiniyyah*, (ed.) ‘Abd al-Raḥmān Bādawī (Kairo: Qawniyyah, 1964), 142-5; Abū Ḥamīd Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Munqiz min al-Ḍalāl* (Beirut: al-Maktabah al-Sya‘biyyah, tt.), 33. Sedangkan kaum yang disebut kedua dikritik dengan dahsyat oleh al-Ghazālī terhadap falsafat mereka dalam tiga butir masalah, yakni keqadiman alam, Allah tidak mengetahui yang parsial dan mengingkari kebangkitan jasmani di akhirat. Lih. al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, 307-8; al-Ghazālī, *al-Munqiz min al-Ḍalāl*, 51-2.

masalah, yakni qidam alam.<sup>15</sup>

Sebaliknya teolog Mu‘tazilah<sup>16</sup> yang rasionalis berpendapat bahwa alam semesta dijadikan Allah dari sesuatu yang telah ada (*al-māddah al-ūlā*) yang mereka sebut dengan *ma‘dūm*. Yang dimaksud dengan *ma‘dūm* ialah: *syay’*, *dzāt wa ‘ayn*<sup>17</sup> (sesuatu, zat dan hakikat.) Bahkan ada yang mengatakan, alam *ma‘dūm* itu telah memunyai al-wujūd hanya saja belum memunyai *ṣūrah* seperti alam empiris.<sup>18</sup> Implikasi dari penciptaan secara langsung dari tiada, menurut teolog rasionalis ini, menjadikan zat Allah sebagai sasaran perubahan, karena hal ini mengandung pengertian adanya hubungan langsung antara Allah Yang Maha Esa dan Maha Sempurna dengan alam yang beragam dan serba kekurangan. Hal ini, menurut mereka, merusak citra tauhid.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, 102-4.

<sup>16</sup> Mu‘tazilah salah satu kelompok teologi Islam yang dibentuk oleh Wāṣil ibn ‘Aṭā’ dan ‘Amr ibn ‘Ubayd yang rasionalis setelah terjadi perbedaan pendapat dengan gurunya Ḥasan al-Baṣrī yang tekstualis di Baṣrah tentang hukum pelaku dosa besar. Dengan demikian berarti timbul teologi ini didasarkan atas persoalan agama yang bercorak politik. Lih. Aḥmad Āmīn, *Fajr al-Islām* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1965), 291. Menurut Aḥmad Āmīn, nama Mu‘tazilah ini sudah ada 100 tahun sebelum lahir pengajian Ḥasan al-Baṣrī. Nama ini diberikan kepada golongan yang tidak mau ikut campur dalam pertikaian politik yang terjadi di zaman ‘Utsmān ibn ‘Affān dan ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Mereka bersifat bebas dan tidak berpihak kepada salah satu yang bertikai. Dengan demikian berarti timbul nama ini didasarkan atas politik yang bercorak agama. Lih. Aḥmad Āmīn, *Fajr al-Islām*, 290-1; Harun Nasution, *Teologi Islam*, 40. Teologi ini dijuluki ‘Rasionalis Islam,’ karena ia banyak memakai akal, yang harus dibedakan dari rasionalis Barat. Rasionalis Islam mengakui atau membenarkan rasionalitas, dalam arti kebenaran rasio adalah kebenaran yang relatif, sedangkan kebenaran wahyu adalah kebenaran mutlak. Lih. Nurcholish Madjid, *Islam Kemedernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1988), 28-9.

<sup>17</sup> ‘Abd al-Karīm al-Syahrastānī, *Kitāb Nihāyah al-Iqdām fi ‘Ilm al-Kalām* (tt.), 151.

<sup>18</sup> ‘Abd al-Karīm al-Syahrastānī, *Kitāb Nihāyah al-Iqdām fi ‘Ilm al-Kalām*, 163-9.

<sup>19</sup> Sebagian kaum Mu‘tazilah cenderung mengaitkan masalah penciptaan alam semesta dengan aqidah tauhid. Menurut mereka sifat Allah identik



Seperti halnya kaum Mu'tazilah, failasuf Islam dan sufi juga berpendapat bahwa Allah menjadikan alam semesta dari sesuatu yang ada (*al-ijād min al-syay'*.) Konsep ini serasi dengan pandangan mereka bahwa tiada atau nihil jika tidak mungkin bisa berubah menjadi ada, yang terjadi ialah ada berubah menjadi ada dalam bentuk (*ṣūrah*) yang lain.<sup>20</sup> Pada kesempatan ini penulis hanya memfokuskan kepada kosmologi dalam perspektif para failasuf Islam, khususnya para failasuf Peripatetik Islam, yakni al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ikhwān al-Ṣafā' dan Ibn Rusyd. Pemikiran mereka telah memberikan warna tersendiri dalam kajian tentang kosmologi dalam Islam.

### Al-Fārābī dan Ibn Sīnā: Penciptaan Secara Emanasi

Konsep kosmologi failasuf Islam khususnya al-Fārābī dan Ibn Sīnā dapat dilacak dari falsafat emanasi (*al-fayḍ.*) 'Ramuan' Plotinus inilah yang mengilhami dan sangat memengaruhi bangunan kosmologi kaum failasuf Islam, yang telah mencapai kesempurnaan atas pengelaborasi al-Fārābī (257 H./870 M.-339 H./950 M.) yang dalam dunia intelektual Islam dinilai sebagai *al-Mu'allim al-Tsānī*<sup>21</sup> (Guru Kedua) dan Ibn Sīnā (370 H./980 M.-428 H./1037 M.) yang memperoleh

---

dengan zatNya. Jika sifat ditafsirkan berbeda dari zat yang qadim, berarti terjadi banyak yang qadim (*ta'addud al-qudamā', multiplicity of eternal.*) Selanjutnya membawa pula pada paham syirik. Lih. 'Alī Muṣṭafā al-Ghurābī, *Tārīkh al-Firq al-Islāmiyyah* (Kairo: Muḥammad 'Alī Ṣubḥ wa Awlādūhu, ttp., 1950), 95-6; Abī al-Faṭḥ 'Abd al-Karīm ibn Abī Bakr Aḥmad al-Syahrastānī, *al-Milal wal al-Niḥal*, (Beirut: Dār al-Fikr, tt), 49-50.

<sup>20</sup> Abū al-Walīd Muḥammad ibn Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, Juz I, taḥqīq Sulaymān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1968), 362.

<sup>21</sup> Gelar kehormatan sebagai *al-Mu'allim al-Tsānī* diperolehnya karena keahliannya dalam bidang logika (metode pemikiran yang sistematis dan rasional), dan Aristoteles sebagai *al-Mu'allim al-Awwal-nya*. Band. 'Alī Abū Rayyān, *al-Falsafah al-Islāmiyyah Syakhsīyyatuhā wa Madzāhibuhā* (Iskandariyyah, tt.), 377; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, terj. Mulyadi Kartanegara (Jakarta: Pustaka Jaya, 1987), 162-3.

gelar kehormatan sebagai *al-Syaykh al-Ra'īs*<sup>22</sup> (Syekh/Kiyai yang Utama.)

Allah dalam falsafat al-Fārābī, yang bernama lengkap Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Tarkhan ibn Awzalagh, menciptakan alam semesta melalui emanasi, dalam arti al-wujūd Allah menciptakan al-wujūd alam secara limpahan. Emanasi ini terjadi melalui pemikiran atau *ta'aqqul* Allah tentang zatNya. Pemikiran Allah Yang Maha Esa tentang diriNya itu merupakan daya atau energi yang amat dahsyat. Dari daya inilah Allah menciptakan alam secara tidak langsung. Telah disebutkan, dalam al-Qur'an banyak ditemukan kata-kata dalam arti berpikir. Masing-masingnya memiliki arti dan penekanan yang berbeda. Karenanya, berpikir tentang Allah hanya dengan kata *al-'aql* dan *al-dzīkr* dan tidak mungkin dengan *al-fikr*. Berpikir *al-'aql* bersifat abstrak dan akal manusia dapat sampai kepada Allah. Ini yang digunakan para failasuf Islam. Dalam falsafat Islam Allah disebut '*Aql* (Kemahacerdasan.) Penyebutan ini erat kaitannya dengan keterpesonaan mereka tentang keteraturan dan kerapian ciptaan Allah di alam semesta ini yang tidak bisa dibandingkan dengan apa dan siapa pun. Sementara berpikir *al-dzīkr* juga bersifat abstrak, tetapi berpikir dengan daya yang berpusat pada kalbu dengan cara membersihkan rohani sebersih-bersihnya dengan banyak beribadah dan berdzikir. Cara inilah yang digunakan kaum sufi, yang dengan kebersihan rohnya itu roh sufi dapat dekat dengan Allah, bahkan roh bisa manunggal dengan roh Allah. Sedangkan berpikir *al-fikr* bersifat empiris dan tidak mungkin sampai kepada Allah. Cara ini yang digunakan oleh saintis. Menurut Sayid Zayid sebagai dikutip Harun Nasution, *ta'aqqul* Allah tentang zatNya itu adalah ilmu Allah tentang diriNya,

---

<sup>22</sup> Popularitasnya sebagai *al-Syaykh al-Ra'īs* diterimanya karena prestasinya di bidang ilmu pengetahuan dan falsafat mencapai puncaknya yang tertinggi. Lih. Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 33.

dan ilmu itu adalah daya (*al-qudrah*) yang menciptakan segalanya, agar sesuatu tercipta cukup sesuatu itu diketahui Allah.<sup>23</sup>

Maksud al-Fārābī mengemukakan paham emanasi ini adalah untuk menghindarkan arti banyak dalam zat Allah. Karenanya Allah tidak bisa secara langsung menciptakan alam yang banyak jumlah unsurnya. Jika Allah Yang Maha Esa berhubungan langsung dengan alam yang plural ini, tentu dalam zat Allah terdapat hal yang plural. Hal ini merusak citra tauhid. Demikian pula Allah Maha Sempurna tidak mungkin berhubungan langsung dengan alam yang tidak sempurna. Jika Yang Maha Sempurna berhubungan langsung dengan yang tidak sempurna, juga merusak citra tauhid. Karenanya bagi failasuf Islam, Allah menciptakan alam secara tidak langsung (*sunnatullāh*) dan hal ini tidak bertentangan dengan al-Qur'ān. Dalam Islam boleh kita berpendapat antara penciptaan secara langsung dan penciptaan secara tidak langsung. Apapun pendapat yang dipilih tidak melanggar ayat dan tidak keluar dari Islam selama tetap menerima dan meyakini Allah Maha Pencipta. Kiranya pendapat Nurcholish Madjid tentang ini dapat diterima ketika ia mengatakan bahwa failasuf Islam terdorong memelajari dan menerima doktrin Plotinus ini karena pemahannya memberikan kesan tauhid.<sup>24</sup>

Terdapat perbedaan prinsip antara emanasi Plotinus dan al-Fārābī (juga failasuf Islam lainnya.) Bagi Plotinus, alam bukan diciptakan tetapi dipancarkan atau melimpah dari Yang Satu, yang melahirkan paham panteisme (alam sama dengan Allah dan Allah sama dengan alam.) Pada pihak lain ia (emanasi) juga mengindikasikan bahwa Yang Satu bersifat pasif dan alam bersifat aktif. Pendapat seperti ini tidak dapat ditolerir dalam

Islam, karena bertentangan dengan ajaran pokok Islam dalam al-Qur'ān. Sedangkan penekanan emanasi al-Fārābī adalah Allah Pencipta alam, dan cara penciptaannya secara emanasi. Dengan demikian Allah adalah Khalik dan alam adalah makhluk: antara keduanya terdapat perbedaan yang prinsip. Pada pihak lain juga menunjukkan Allah bersifat aktif, bahkan selamanya demikian, sedangkan alam bersifat pasif. Paham seperti ini tidak bertentangan dengan al-Qur'ān. Adapun sistematika penciptaan secara emanasi tersebut dapat dikemukakan sebagai berikut:

Allah Yang Maha Esa cukup memikirkan (*ta'aqqul*) zatNya, yang merupakan daya, dan daya *ta'aqqul* Allah itu menciptakan Akal Pertama. Obyek *ta'aqqul* Allah Yang Esa (*aḥad*) mesti satu pula, yang setara Maha Sempurna dan Esa denganNya, yakni zatNya. Hal ini sejalan dengan prinsip ciptaan emanasi: dari Yang Satu (Esa) hanya tercipta darinya satu pula (*al-wāḥid lā yaṣdur 'anhu illā wāḥid.*) Sebagai Allah Yang Maha Esa, Akal Pertama juga satu dalam bilangan, tetapi di dalamnya terkandung arti banyak. Akal Pertama adalah al-wujūd kedua, Allah sebagai al-wujūd pertama, lalu Akal Pertama memunyai dua obyek pemikiran (*ta'aqqul*), yakni Allah dan dirinya sendiri.

Akal Pertama ber-*ta'aqqul* tentang Allah, yang juga merupakan *qudrah*, mewujudkan Akal Kedua dan ber-*ta'aqqul* tentang dirinya mewujudkan Langit Pertama. Akal Kedua ber-*ta'aqqul* tentang Allah mewujudkan Akal Ketiga dan ber-*ta'aqqul* tentang dirinya mewujudkan Bintang-Bintang. Akal Ketiga ber-*ta'aqqul* tentang Allah mewujudkan Akal Keempat dan ber-*ta'aqqul* tentang dirinya mewujudkan Saturnus. Akal Keempat ber-*ta'aqqul* tentang Allah mewujudkan Akal Kelima dan ber-*ta'aqqul* tentang dirinya mewujudkan Jupiter. Akal kelima ber-*ta'aqqul* tentang Allah mewujudkan Akal Keenam dan ber-*ta'aqqul* tentang dirinya mewujudkan Mars. Akal Keenam ber-

<sup>23</sup> Harun Nasution, "Sekitar Pendapat Failasuf Islam tentang Emanasi dan Kekalnya Alam," *Studi Islamika*, No. 23, IAIN Jakarta, 1986, 5.

<sup>24</sup> Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, 24.



**Tabel 1:**  
**Emanasi al-Fārābī**

(subyek) Akal yang ke:	Sifat	Berpikir Tentang		keterangan
		Allah sebagai Wajib al-Wujūd menghasilkan:	Dirinya sendiri sebagai mungkin al-wujūd, menghasilkan:	
I	Mumkin al-wujūd	Akal II	Langit Pertama	
II	Mumkin al-wujūd	Akal III	Bintang-Bintang	
III	Mumkin al-wujūd	Akal IV	Saturnus	
IV	Mumkin al-wujūd	Akal V	Yupiter	
V	Mumkin al-wujūd	Akal VI	Mars	Masing-masing akal mengurus satu planet
VI	Mumkin al-wujūd	Akal VII	Matahari	
VII	Mumkin al-wujūd	Akal VIII	Venus	
VIII	Mumkin al-wujūd	Akal IX	Merkuri	
IX	Mumkin al-wujūd	Akal X	Bulan	
X	Mumkin al-wujūd		Bumi, roh, materi pertama yang menjadi keempat unsur: udara, api, air dan tanah	Akal Ke-sepuluh tidak lagi memancarkan akal-akal berikutnya, karena kekuatannya sudah melemah.

*ta'aqqul* tentang Allah mewujudkan Akal Ketujuh dan ber-*ta'aqqul* tentang dirinya mewujudkan Matahari. Akal Ketujuh ber-*ta'aqqul* tentang Allah mewujudkan Akal Kedelapan dan ber-*ta'aqqul* tentang dirinya mewujudkan Venus. Akal Kedelapan ber-*ta'aqqul* tentang Allah mewujudkan Akal Kesembilan dan ber-*ta'aqqul* tentang dirinya mewujudkan Merkuri. Akal Kesembilan ber-*ta'aqqul* tentang Allah mewujudkan Akal Kesepuluh dan ber-*ta'aqqul* tentang dirinya mewujudkan Bulan. Akal Kesepuluh terhenti proses penciptaan emanasi, karena daya akal ciptaan Allah ini sudah melemah untuk mewujudkan akal yang sejenisnya dan ber-*ta'aqqul* tentang dirinya mewujudkan Bumi, roh-roh, dan Materi Pertama yang menjadi dasar dari keempat unsur pokok: air, udara, api dan tanah.<sup>25</sup>

Masing-masing akal yang berjumlah sepuluh itu mengatur satu planet. Akal-akal ini adalah simbol dari para malaikat yang mendapatkan tugas tambahan dari Allah dan Akal Kesepuluh, yang juga dinamakan Akal *Fa'āl* disebut dengan Malaikat Jibrīl yang

sebagai tugas tambahannya ialah mengatur Bumi.<sup>26</sup> Untuk lebih jelasnya dapat dilihat tabel 1 emanasi al-Fārābī.

Sejalan dengan konsep penciptaan secara emanasi, bahwa Allah menciptakan alam semesta sekaligus (*daf'ah wāhidah*) dari energi yang maha dahsyat sebagai hasil *ta'aqqul* Allah tentang zatNya, yang kemudian memadat menjadi materi. Selanjutnya berevolusi menjadi alam semesta seperti sekarang ini. Demikian juga menurut failasuf Islam Allah menciptakan alam semesta ketika Allah itu al-wujūd, karena bagi mereka tidak mungkin ada jarak waktu antara al-wujūd Allah dengan al-wujūd materi alam hasil ciptaanNya. Konsep seperti ini akan mengindikasikan bahwa terjadi perubahan pada zat Allah Yang Maha Sempurna dari tidak mencipta (tidak khalik) menjadi khalik (mencipta).

Sebagaimana al-Fārābī, Ibn Sīnā juga menganut falsafat penciptaan secara emanasi. Pada prinsipnya struktur dan sistem penciptaan emanasi mereka sama, termasuk juga

<sup>25</sup> Al-Fārābī, *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah* (Kairo: Maktabah Muḥammad 'Alī Šābiḥ wa Awlāduhu, tt.), 22.

<sup>26</sup> T.J. De Boer, *Tārīkh al-Falsafah fī al-Islām*, terj. ke Arab oleh Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Zaydah (Kairo: Lajnah al-Ta'līf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1962), 163-4; Harun Nasution, *Akal dan Wahyu Dalam Islam*, 12.

obyek *ta'aqqul* Allah Yang Esa (*al-wāḥidah lā yaṣḍur 'anhu illā wāḥid*, dari Yang Satu hanya muncul satu), namun mereka hanya berbeda dalam menetapkan obyek pemikiran akal-akal. Bagi al-Fārābī akal-akal memunyai dua obyek pemikiran (*ta'aqqul*), yakni Allah dan dirinya, sedangkan Ibn Sīnā menetapkan tiga obyeknya, yakni Allah sebagai *wājib al-wujūd li dzātihi*, dirinya sebagai *wājib al-wujūd li ḡhayrihi* dan dirinya sebagai *mumkin al-wujūd*. Dari pemikiran (*ta'aqqul*) tentang Allah sebagai *wājib al-wujūd li dzātihi* timbul akal-akal, dari pemikiran (*ta'aqqul*) tentang dirinya sebagai *wājib al-wujūd li ḡhayrihi* timbul jiwa-jiwa, yang berfungsi sebagai penggerak planet-planet dan dari pemikiran (*ta'aqqul*) tentang dirinya sebagai *mumkin al-wujūd* timbul planet-planet. Untuk lebih jelas dapat dilihat tabel 2 emanasi Ibn Sīnā.

Penciptaan emanasi Ibn Sīnā juga menghasilkan sepuluh akal dan sembilan planet serta satu bumi. Sembilan akal mengurus sembilan planet dan Akal Kesepuluh mengurus bumi. Berbeda dari pendahulunya, al-Fārābī, bagi Ibn Sīnā masing-masing jiwa berfungsi sebagai penggerak satu planet, karena akal (imateri) tidak bisa langsung menggerakkan planet yang bersifat materi.<sup>27</sup>

Sesuai dengan falsafat penciptaan emanasi, menurut failasuf Islam, alam ini qadim, karena Allah menciptakan al-wujūd alam secara pancaran sejak qidam dan azali. Antara qadim Allah dan qadim alam terdapat perbedaan besar, yakni terletak pada sebab yang membuat alam tercipta. Qadim alam tidak memunyai permulaan dalam zaman (*taqaddum zamānī*.) Sedangkan dari segi esensi, karena Allah menciptakannya secara limpahan, maka alam baharu (*ḥadīts*.) Sementara itu dari segi esensi bukan dari segi zaman, esensi Allah sebagai Pencipta lebih dahulu daripada esensi alam sebagai ciptaan (*taqaddum dzātī*.) Jadi alam adalah baharu

dan qadim, yang disebut juga dengan ciptaan azali (*muḥdats 'azalī*.) Dengan kata lain Allah qadim *muḥdats* (Pencipta), sedangkan alam qadim *muḥdats* (diciptakan.)

### Kosmologi Menurut Ikhwān al-Ṣafā'

Penciptaan secara emanasi yang lebih sempurna terdapat dalam falsafat Ikhwān al-Ṣafā' (sekelompok pemikir Muslim rahasia berasal dari sekte Syī'ah Ismā'īliyyah di Baṣrah.)<sup>28</sup> Falsafat emanasinya terpengaruh oleh Plotinus dan Pythagoras. Allah adalah Pencipta dan mutlak esa (*aḥad*.) Ia satu-satunya al-wujūd yang eternal dan tidak ada sesuatu (atribut) yang melekat padanya. Dengan kemauan sendiri Allah menciptakan Akal Aktif secara emanasi. Akal ini adalah cahaya Allah, yang kemunculannya (penciptaannya) seperti kemunculan angka dua dari angka satu. Dengan demikian, kalau Allah qadim (*bāq*), lengkap (*tāmm*) dan sempurna (*kāmil*), maka Akal Aktif juga demikian halnya (duplikat Allah.) Pada Akal Aktif ini lengkap segala potensi yang akan muncul pada al-wujūd berikutnya. Akal Aktif juga sebagai pembatas dan perantara, manifestasi awal yang tunggal sebagaimana keesaan Allah, yang menyucikan Allah dari makna plural.

Lewat perantaraan Akal Aktif Allah menciptakan secara emanasi Jiwa Universal dan sekaligus menerima energi dari Akal Aktif, namun jiwa walaupun qadim dan lengkap tetapi tidak sempurna. Jiwa ini memengaruhi dan menjiwai seluruh alam semesta mulai dari alam tinggi (*al-'ālam al-'uluwwī*), seperti benda-benda langit sampai alam rendah (*al-'ālam al-suffī*), seperti bumi beserta isinya, sehingga kedua alam ini tidak terpisah.

Kemudian dari Jiwa Universal terciptalah secara emanasi Materi Pertama (*al-hayūlā al-ūlā*.) Ia juga jauhar rohani, sederhana (*basīt*) dan qadim, tetapi tidak lengkap dan

<sup>27</sup> T.J. De Boer, *Tārīkh al-Falsafah fī al-Islām*, 192.

<sup>28</sup> Sirajuddin Zar, *Fisafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, Cet. Ke-4 (Jakarta: Rajawali, 2010), 139-53.



**Tabel 2:**  
**Emanasi Ibn Sīnā**

(Subyek) Akal Yang ke	Sifat	Allah Sebagai Wājib al-Wujūd Menghasilkan :	Dirinya sendiri sebagai Wājib wujud li ghayrihi, menghasilkan	Dirinya sendiri mungkin wujud li dzātihi	Keterangan
I	Wājib al-Wujūd	Akal II	Jiwa I yang meng- gerakkan :	Langit Pertama	Masing-masing jiwa berfungsi sebagai
II	Mumkin al- Wujūd	Akal III	Jiwa II yang menggerakkan :	Bintang-bintang Saturnus	penggerak satu planet karena (immateri
III	Sda	Akal IV	Jiwa III yang menggerakkan :	Yupiter	tidak bisa langsung menggerakkan jisim
IV	Sda	Akal V	Jiwa IV yang menggerakkan :	Mars	(materi),
V	Sda	Akal VI	Jiwa V yang menggerakkan :	Matahari	Akal X tidak lagi memancarkan akal-
VI	Sda	Akal VII	Jiwa VI yang menggerakkan :	Venus	akal berikutnya, karena kekuatannya
VII	Sda	Akal VIII	Jiwa VII yang menggerakkan :	Merkuri	sudah lemah.
VIII	Sda	Akal IX	Jiwa VIII yang menggerakkan :	Bulan	
IX	Sda	Akal X	Jiwa IX yang menggerakkan :	Bumi, roh, materi Pertama yang menjadi dasar dari ke empat unsur (udara, api, air dan tanah).	
X	Sda	-	Jiwa X yang menggerakkan :		

tidak sempurna. Dari Materi Pertama ini terciptalah secara emanasi Alam Aktif, yang juga jawhar rohani dan *basīṭ* (simpl.) Secara ringkas rangkaian proses penciptaan secara emanasi sebagai berikut:

1. Allah Maha Pencipta dan dariNya muncullah;
2. Akal Aktif atau Akal Pertama (*al-‘Aql al-Fa‘āl*);
3. Jiwa Universal (*al-Nafs al-Kulliyah*);
4. Materi Pertama *al-Hayūlā al-Ūlā*);
5. Alam Aktif (*al-Ṭabī‘ah al-Fā‘ilah*)
6. Materi Absolut atau Materi Kedua (*al-Jism al-Muṭlaq*);
7. Alam Planet-Planet (*‘Ālam al-Aflāk*);
8. Unsur-unsur alam terendah (*‘Anāšir al-Ālam al-Suflā*), yaitu air, udara, tanah dan api;
9. Materi gabungan, yang terdiri dari mineral, tumbuh-tumbuhan, hewan dan manusia.<sup>29</sup>

Selaras dengan prinsip matematika Ikhwān al-Ṣafā’, kedelapan *māhiyyah* di atas bersama zat Allah yang mutlak, maka sempurnalah jumlah bilangan menjadi sembilan. Angka sembilan ini juga membentuk substansi organik pada tubuh manusia, yakni tulang, sumsum, daging, urat, darah, saraf, kulit, rambut dan kuku.

Proses penciptaan secara emanasi di atas, menurut Ikhwān al-Ṣafā’, terbagi menjadi dua: a) Penciptaan sekaligus, *daf‘ah wāḥidah* dan b) Penciptaan secara gradual, *tadrīj*. Penciptaan sekaligus atau emanasi yang mereka sebut alam rohani, yakni Akal Aktif, Jiwa Universal, Materi Pertama dan Alam Aktif. Sementara itu, penciptaan secara gradual atau evolusi yang mereka sebut dengan alam jasmani, yakni Jisim Mutlak dan seterusnya. Jisim Mutlak tercipta dalam zaman yang tidak terbatas dalam periode yang panjang. Periode-periode ini akan membentuk perubahan-perubahan dalam masa, seperti penciptaan dalam enam hari

<sup>29</sup> T.J. De Boer, *Tārīkh al-Falsafah fī al-Islām*, 131.

(periode.)<sup>30</sup>

Jisim Mutlak tercipta ketika Jiwa Universal menggerakkan Materi Pertama, maka ketika itu Materi Pertama menerima bentuk panjang, lebar dan dalam. Ketika menerima bentuk ia menjadi Materi Kedua atau Jisim Mutlak. Penciptaan secara emanasi berikutnya ialah alam-alam planet. Dari alam ini muncul pertama bola langit, yang memiliki 11 lapisan dengan masing-masing ketebalan bervariasi. Darinya muncul elemen api, udara, air dan tanah yang terletak di bawah bulan dan dari sini pula terjadi perubahan (*al-kawn wa al-fasād*), yang pada fase berikutnya melahirkan mineral, tumbuhan dan hewan.

Keterpengaruhannya Ikhwān al-Ṣafā' terhadap angka-angka yang dikemukakan Pythagoras dapat dilihat dari falsafat emanasinya ini. Menurutnya angka dua muncul setelah angka satu, dengan arti Akal Aktif bagaikan angka dua, al-wujūd setelah al-wujūd Allah bagaikan angka satu. Demikian juga Jiwa Universal bagaikan angka tiga, setelah Akal Aktif bagaikan angka dua. Begitulah seterusnya berurut-urutan sampai angka sembilan. Setiap urutan angka merupakan penurunan derajat, karena angka satu adalah derajat yang tertinggi.<sup>31</sup>

Ikhwān al-Ṣafā' membicarakan emanasi dan evolusi. Dalam rangkaian evolusinya, ia menyebutkan alam mineral, alam tumbuhan-tumbuhan, alam hewan dan alam manusia merupakan satu rentetan yang sambung menyambung. Masing-masing dari alam ini, yang memunyai derajat tertinggi memunyai hubungan langsung dengan alam berikutnya yang memunyai derajat terendah. Seperti alam mineral derajat tertinggi memunyai hubungan langsung dengan alam tumbuhan-tumbuhan yang memunyai derajat terendah dan demikian seterusnya alam tumbuhan

dengan alam hewan dan alam hewan dengan alam manusia.<sup>32</sup> Evolusi Ikhwān al-Ṣafā' ini juga tentu masih dipertanyakan, karena didasarkan pada pemikiran kefalsafatan yang bukan bidangnya.

Secara keseluruhan, walaupun tidak semua dapat diungkapkan di sini, memang kosmologi Ikhwān al-Ṣafā' jauh lebih lengkap dan sempurna bila dibandingkan dengan pendahulunya al-Fārābī dan Ibn Sīnā, namun tetap saja dasarnya spekulatif, yang berbeda dari sains.

### Kosmologi Ibn Rusyd

Ibn Rusyd kelahiran Cordova yang oleh Dante Alighieri, pengarang *Divina Commedia*, dijuluki *the famous commentator of Aristotle*,<sup>33</sup> menanggapi kosmologi yang dimajukan Ibn Sīnā dan al-Ghazālī. Menurutnya, dalil *wājib al-wujūd* dan *mumkin al-wujūd* Ibn Sīnā terdapat kekeliruan. Sumber kesalahan Ibn Sīnā terdapat dalam pendapatnya *wājib al-wujūd min ghayrihi* dan *mumkin wujūd bi dzātihi*, karena yang mungkin itu memerlukan kepada yang wajib.

Pada dasarnya dalam konsep *al-wājib* tidak ada unsur *mumkin* karena *wājib* adalah lain dari *mumkin*. Yang ada ialah sesuatu itu *wājib* ada dilihat dari dimensi tertentu dan *mumkin* ada dilihat dari dimensi yang lain.<sup>34</sup> Jadi pembagian *al-mawjūdāt* kepada: *mumkin al-wujūd* dan *wājib al-wujūd*, dalam pengertian, bahwa *mumkin* itu terjadi karena ada sebab (*'illah*), sedangkan wajib itu terjadi dengan sendirinya tanpa sebab (*'illah*) seperti yang dikemukakan Ibn Sīnā tidak membuktikan penolakan terhadap eksistensi sebab (*'illah*) yang tidak memunyai batas. Karenanya, sebab yang tidak terbatas itu menjadi bagian dari *mawjūdāt* (alam)

<sup>30</sup> Ḥanā al-Fakhūrī & Khalīl al-Jarr, *Tārīkh al-Falsafah al-'Arabiyyah* (Beirut: Muassasah, 1963), 191.

<sup>31</sup> Ḥanā al-Fakhūrī & Khalīl al-Jarr, *Tārīkh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, jilid III, 182.

<sup>32</sup> Harun Nasution, *Akal dan wahyu dalam Islam*, 67.

<sup>33</sup> Aḥmad Fu'ād al-Aḥwānī, *al-Falsafah al-Islāmiyyah*, 542.

<sup>34</sup> Muḥammad 'Āṭif al-'Irāqī, *al-Falsafah al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1978), 215.



yang juga tidak memunyai sebab. Dengan demikian, semua yang *mawjūdāt* menjadi unsur yang wajib ada (*wājib al-wujūd*).<sup>35</sup>

Konsep *al-mumkin* dan *al-wājib* Ibn Sīnā ternyata keliru, sebab *al-mumkin fī dzātihi* tidak mungkin menjadi wajib (*ḍarūrī*) dari segi *agent*-nya (*fā'ilihi*), kecuali, jika unsur *mumkin* itu berubah menjadi unsur *wājib*. Atas dasar inilah benar tuduhan Ibn Rusyd bahwa Ibn Sīnā kadang-kadang mendukung pendapat kaum teolog. Akan tetapi, tuduhannya tentang Ibn Sīnā tidak berpegang pada metode rasional, masih perlu dipertanyakan, karena sebagai dikatakan al-'Irāqī, Ibn Sīnā telah menggunakan metode rasional, misalnya dalam buku: *al-Manṭiqiyyāt bayn al-Ṭāriq al-Burhānī al-Falsafī wa al-Ṭāriq al-Jadalī al-Kalāmī*. Dalam buku ini Ibn Sīnā menggunakan metode demonstratif falsafi (*al-burhān al-falsafī*.)

Dasar tuduhan Ibn Rusyd ialah dikarenakan Aristoteles tidak menggunakan konsep *al-mumkin* dan *al-wājib*. Akan tetapi bila dikaji konsep potensial dan aktual yang dilontarkan Aristoteles, maka antara keduanya ada semacam persamaan di samping ada perbedaan. Ibn Rusyd secara tegas menolak emanasionisme Ibn Sīnā. Menurutnya pendapat Ibn Sīnā ini memiliki beberapa kelemahan, kesulitan dan pertentangan:

*Pertama*, pendapat bahwa dari *al-Fā'il al-Awwal* hanya memancar satu, bertentangan dengan pendapatnya sendiri, bahwa yang memancar dari yang satu pertama terdapat padanya yang banyak, padahal dari yang satu mesti memancar satu. Pendapat ini dapat diterima, kata Ibn Rusyd, kalau saja dikatakannya bahwa yang banyak terdapat pada akibat pertama (*al-ma'lūl al-awwal*) dan masing-masing dari yang banyak itu adalah yang pertama. Tetapi hal ini tidak mungkin, karena akan memaksanya untuk mengatakan

bahwa yang pertama itu adalah yang banyak.<sup>36</sup>

*Kedua*, akibat kurang ketelitian Ibn Sīnā, maka pendapat ini telah diikuti orang banyak, kemudian mereka menisbatkannya kepada para failasuf, dalam hal ini Aristoteles, padahal ia tidak berpendapat demikian. Lebih lanjut dikatakan Ibn Rusyd bahwa pendapat ini merupakan khayalan dan keyakinan yang jauh lebih lemah dari pendapat ahli *kalām*, dan ia tidak sejalan dengan prinsip-prinsip para failasuf, bahkan tidak dapat memberikan kepuasan kepada kaum *khiṭābī* sekalipun. Pendapat yang paling tepat bahwa *ma'lūl awwal* terdapat yang banyak dan yang banyak mesti satu.<sup>37</sup> Dengan demikian, keesaan itu menghendaki bahwa yang banyak kembali kepada yang satu dan yang satu yang telah menciptakan yang banyak itu adalah satu, ia memiliki arti yang sederhana dan timbul dari satu yang sederhana, Allah.<sup>38</sup>

*Ketiga*, menurut Ibn Rusyd prinsip-prinsip (*al-mabādi'*) yang memancar dari prinsip yang lain sebagai dikemukakan, merupakan sesuatu yang tidak dikenal oleh failasuf-failasuf terdahulu, karena yang mereka maksud bahwa prinsip-prinsip itu memunyai *maqāmāt* tertentu dari prinsip yang pertama, di mana *al-wujūd* prinsip-prinsip ini tidak sempurna tanpa *maqām* tersebut. Korelasi antara prinsip-prinsip ini menghendaki adanya akibat (*ma'lūlāt*) sesamanya, dari prinsip yang pertama. Dengan demikian yang dimaksud dengan *fā'il*, *maf'ūl*, dan *makhlūq* adalah dalam pengertian di atas, sebagaimana adanya hubungan setiap maujud dengan Yang Satu.<sup>39</sup>

Ibn Rusyd juga mengajukan pertanyaan, bagaimana cara menjelaskan adanya alam dari Yang Satu (Allah.) Dalam menjawab pertanyaan ini, kata Ibn Rusyd, ada tiga pendapat. Pertama, yang banyak itu sumbernya adalah *al-hayūlā* atau *al-isti'dādāt* (materi

<sup>35</sup> Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl wa Taqrīr mā bayna al-Syarī'ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl*, taḥqīq Muḥammad 'Immārah (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1972), 146.

<sup>36</sup> Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 401-5.

<sup>37</sup> Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 416.

<sup>38</sup> Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 416.

<sup>39</sup> Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 313.

pertama); pendapat kedua, yang banyak itu bersumber dari *al-'ālāt*, sedangkan pendapat ketiga, yang banyak itu bersumber dari *al-mutawaṣṣiṭāt* (mediator.)

Ibn Rusyd dalam usahanya menghindari emanasi mengatakan bahwa yang banyak itu timbul dari ketiga himpunan sebab yang dikemukakan di atas, yakni *al-isti'dādāt*, *al-'ālāt* dan *al-Mutawaṣṣiṭāt*. Ketiga himpunan sebab di atas bernaung pada yang satu dan kembali pada yang satu, karena keberadaan masing-masing dalam kesatuan yang murni merupakan sebab dari yang banyak.<sup>40</sup>

Dalam pada itu, Ibn Rusyd membedakan antara *al-'ālam al-'uluwwī* dan *al-'ālam al-suflā*. Menurutnya, manusia dapat mengetahui *al-'ālam al-'uluwwī* dengan memerhatikan unsur yang empat, yaitu air, udara, api dan tanah. Bila kesemua ini telah dipahami, maka kita menuju kepada Yang Maha Tinggi (Allah) sebagai Pencipta yang potensial (*bi al-quwwah*) menjadi bentuk yang aktual (*bi al-fi'l*),<sup>41</sup> tanpa memaksakan diri untuk menganut emanasi dan akal sepuluh.

Berdasarkan pembagian alam kepada *al-suflā* dan *al-'uluwwī*, adanya unsur yang empat serta adanya dua bentuk pemikiran, yaitu potensial dan aktual sebagai dikemukakan Ibn Rusyd di atas, maka dapat diduga pendapat tersebut berasal dari Aristoteles. Kalau demikian halnya, maka Ibn Rusyd telah mampu meyakini hubungan yang banyak (alam) dengan Yang Satu (Allah) tanpa harus bersandar pada falsafat emanasi atau akal sepuluh. Karena itu tidaklah benar tuduhan yang mengatakan bahwa takwil Ibn Rusyd dalam masalah ini mengarah kepada Plotinus. Kritiknya terhadap pendahulu-pendahulunya, kecenderungannya terhadap falsafat Aristoteles, dan pengakuannya terhadap adanya hubungan yang mesti antara keanekaan *al-wujūd*, baik yang ada di langit

maupun di bumi dan sampainya keanekaan itu pada suatu kesimpulan, bahwa yang memberi tali pengikat dialah yang memberi *wujūd*. Kesemua uraian di atas menunjukkan betapa jauhnya ia dari Plotinus. Adapun terjadi perbedaan pendapat antara Ibn Rusyd Ibn Sīnā adalah :

1. Ibn Sīnā dalam mengemukakan falsafat Aristoteles tidak langsung mengambil darinya, tetapi melalui sumber kedua sehingga dikhawatirkan lebih banyak yang salah ketimbang yang benar, sementara Ibn Rusyd langsung mengambil dari *al-Mu'allim al-Awwal*.
2. Ibn Sīnā terpengaruh oleh premis-premis teologi, sedangkan Ibn Rusyd berpegang pada premis-premis *burhānī*.

Ibn Rusyd juga mengkritik pendapat al-Ghazālī yang mengatakan bahwa alam diciptakan dari tiada. Menurut Ibn Rusyd tidak ada ayat yang menjelaskan bahwa alam diciptakan dari tiada, bahkan sebaliknya alam diciptakan dari suatu yang sudah ada. Jika demikian al-Ghazālī di sini mengambil arti majāzī dan Ibn Sīnā yang mengambil arti lafzī. Nampaknya menurut pemikiran al-Ghazālī, di kala Allah menciptakan alam, yang ada hanya Allah sendiri dan tidak sesuatu pun selainNya. Sedangkan menurut pemikiran Ibn Sīnā, di kala Allah menciptakan alam sudah ada sesuatu dan dari sesuatu itulah alam diciptakan Allah.

Untuk mendukung pendapatnya, Ibn Rusyd mengemukakan sejumlah ayat-ayat al-Qur'ān: surat al-Anbiyā'/21: 30, Hūd/11:7, Fuṣṣilat/41: 11 dan al-Mu'minūn/23: 12-4. Dari keterangan ayat-ayat di atas dapat disimpulkan bahwa sebelum alam ini diciptakan sudah ada sesuatu yang lain, yakni air dan uap. Dengan demikian, kata Ibn Rusyd, pendapat Ibn Sīnā yang sesuai dengan bunyi ayat, sedangkan pendapat al-Ghazālī tidak sesuai dengan arti lahir ayat.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 420.

<sup>41</sup> Muḥammad 'Āṭif al-'Irāqī, *al-Manhaj al-Naqdī fī Falsafah Ibn Rusyd* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1980), 355.

<sup>42</sup> Harun Nasution, "Al-Ghazālī dan Falsafat," makalah simposium tentang al-Ghazālī, diselenggarakan



Menurut Ibn Rusyd, terjadinya perbedaan pendapat dalam hal ini, karena perbedaan dalam memberikan arti *al-ihdāts* dan *qadīm*. Bagi al-Ghazālī *al-ihdāts* berarti menciptakan dari tiada, sedangkan bagi Ibn Sīnā kata itu berarti mewujudkan dari ada menjadi ada dalam bentuk lain.<sup>43</sup> Demikian pula dalam mengartikan arti *qadīm*. Bagi al-Ghazālī, *qadīm* berarti sesuatu yang memunyai al-wujūd tanpa sebab, sedangkan Ibn Sīnā, *qadīm* berarti sesuatu yang kejadiannya dalam keadaan terus menerus tanpa awal dan tanpa akhir.<sup>44</sup>

Kendatipun pendapat Ibn Rusyd sama dengan Ibn Sīnā bahwa alam diciptakan dari materi yang ada, namun mereka berbeda dalam menetapkan materi tersebut. Menurut Ibn Sīnā materi tersebut adalah energi dari hasil *ta'aqqul* Allah terhadap zatNya. Sedangkan menurut Ibn Rusyd materi itu ialah *al-mā'* dan *al-dukhān*.

Ibn Rusyd dalam menetapkan bukti-bukti tentang adanya Tuhan berbeda dari Ibn Sīnā dan al-Ghazālī. Ia dalam hal ini memilih jalan yang lebih sederhana, lebih mudah dan lebih banyak menanamkan keyakinan. Perbedaan ini dilatari oleh dua alasan. Pertama, dalil tentang baharu alam yang sering digunakan oleh kaum teolog bukanlah dalil agama yang ditawarkan oleh Allah dalam kitabNya, karena pada dalil tersebut masih terkandung berbagai keraguan yang sulit diselesaikan dengan dialektika. Kedua, dalil *wājib* dan *mumkin* yang ditawarkan Ibn Sīnā hanya cocok bagi kalangan tertentu, dan tidak cocok bagi kalangan awam yang jumlahnya banyak. Dalam buku *al-Kasyf 'an Manāhij al-'Adillah* (menyingkap metode-metode pembuktian) Ibn Rusyd dalam menetapkan adanya Allah melalui tiga cara:

1. Dalil *'ināyah al-ilāhī*, dalil ini berpijak kepada tujuan segala sesuatu dengan

mendasarkan kepada dua prinsip: pertama, semua yang ada di dunia ini sesuai dengan kebutuhan manusia. Kedua, kesesuaian ini sudah pasti datang dari Pencipta yang telah menghendaki demikian, karena tidak mungkin persesuaian itu terjadi secara kebetulan. Oleh karena itu, kata Ibn Rusyd, siapa saja yang ingin mengenal Tuhan wajib mempelajari kegunaan segala yang ada di alam ini.

2. Dalil *Ikhtirā'*, dalil ini didasarkan kepada fenomena penciptaan segala makhluk ini, seperti kehidupan benda mati dan berbagai jenis hewan, tumbuhan dan sebagainya. Dengan mengamati berbagai benda mati yang kemudian terjadi kehidupan padanya, sehingga kita yakin adanya Allah yang menciptakan. Demikian juga berbagai bintang di angkasa tunduk seluruhnya kepada ketentuan Allah. Ini semua adalah bukti adanya Pencipta. Karena itu siapa saja yang hendak mengetahui Allah dengan sebenarnya maka ia wajib mengetahui hakekat segala sesuatu di alam ini agar ia dapat mengetahui semua realita ini.
3. Dalil gerak, dalil ini berasal dari Aristoteles, dan Ibn Rusyd memandangnya sebagai dalil yang meyakinkan dalam membuktikan adanya Allah. Gerak itu tidak tetap dalam suatu keadaan tapi selalu berubah-ubah, dan semua jenis gerak berakhir pada penggerak pertama yang tidak bergerak sama sekali. Alam tidak mungkin menjadi penggerak bagi dirinya sendiri, tentu ada yang menggerakkan. Penggerak itu harus qadim lagi azali. Jika tidak demikian ia tidak dapat disebut dengan penggerak pertama yang azali yakni Allah.

Alam menurut Ibn Rusyd diciptakan dari sesuatu yang sudah ada, seperti yang telah disinggung di atas dari *al-mā'* dan *al-*

oleh Perguruan Tinggi Swasta se-Indonesia, Jakarta, 26-1-1985, 6.

<sup>43</sup> Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 362.

<sup>44</sup> Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 272.

*dukhān*. Dari materi inilah alam diciptakan. Penciptaan alam ini menurut Ibn Rusyd berlangsung terus menerus sejak azali. Jadi penciptaan tidak bermakna *ibdā'*, yang konotasinya adalah penciptaan dari tiada, tapi penciptaan itu mengandung arti *ījād* yang berkonotasi pada penciptaan dari suatu yang sudah ada semenjak azali. Karenanya alam menurut Ibn Rusyd senantiasa berada dalam proses pembentukan al-wujūd secara terus menerus semenjak zaman tak bermula.

Kosmologi modern dalam menjelaskan penciptaan alam semesta berpegang kepada teori *big bang*. Kosmolog pertama yang merumuskan teori standar ini ialah Georges Lemaitre (1894-1966) kebangsaan Belgia pada 1927. Menurut teori ini alam semesta sebelumnya teremas dalam singularis yang kemudian sekitar 15 milyar tahun yang lalu meledak, pecah berkeping-keping dengan dahsyatnya.<sup>45</sup> Pecahan inilah yang akan menjadi atom, bintang-bintang dan galaksi-galaksi. Karena pemuaiannya, alam semesta galaksi-galaksi kemudian bergerak saling menjauh dan akan terus bergerak. Pandangan di atas diperkuat pula oleh hasil observasi radio-astronom Arno Penzias (lahir 1933) berkebangsaan Yahudi dan Robert Wilson (lahir 1936) berkebangsaan Amerika Serikat—pemenang hadiah nobel 1978. Pada 1964 mereka mengungkapkan keberadaan gelombang-mikro yang datang ke bumi dari segala penjuru alam semesta yang tersisa dari peristiwa *Big Bang*. Pada saat yang hampir bersamaan, Bob Dicke (lahir 1916) berkebangsaan Amerika Serikat menemukan bahwa gelombang radiasi serupa dapat muncul sebagai kilatan dari *Big Bang*.<sup>46</sup> Peninggalan era *Big Bang* ini dapat terdeteksi melalui radiasi gelombang-mikro bersuhu 3 derajat K (-270° C) yang sampai saat ini membanjiri kosmos.<sup>47</sup>

Dari hasil penelitian sains menunjukkan bahwa alam semesta tercipta dari ketiadaan. Menurut Baiquni ini terjadi sebagai guncangan kevakuman yang membuatnya mengandung energi yang sangat tinggi dalam singularitas yang tekanannya negatif. Telah disebutkan, kevakuman yang memunyai kandungan energi luar biasa besar dan tekanan gravitasi negatif ini menimbulkan dorongan eksplosif keluar dari singularitas. Karena itu, kesimpulan ini tidak dapat disangkal lagi, tiada energi, tiada materi, tiada ruang dan tiada waktu.<sup>48</sup> Ketika terjadi ledakan yang sangat hebat, bagaikan bola api, maka energi, materi beserta ruang waktu keluar dengan kekuatan yang luar biasa dahsyat dengan temperatur dan kerapatan yang sangat tinggi. Dalam kondisi demikian molekul, atom, nucleus, proton dan neutron tidak dapat muncul karena akan lebur terurai menjadi zarah-zarah sub nuklir.

Ketika alam semesta mendingin, karena ekspansinya yang super cepat, sehingga suhunya merendah melewati 1.000 trilyun-trilyun derajat, pada umur  $10^{-35}$  sekon, terjadi gejala-gejala 'lewat dingin,' maka di alam semesta terjadi pula semacam 'pengembunan.' Pada saat pengembunan tersentak, keluarlah materi dalam bentuk energi yang memanaskan alam kembali menjadi 1.000 trilyun-trilyun derajat. Namun seluruh alam terdorong membesar dengan kecepatan yang luar biasa selama waktu  $10^{-32}$  sekon. Ekspansi yang luar biasa cepatnya ini menimbulkan kesan bahwa alam ini digelembungkan dengan tiupan dahsyat, yang dikenal sebagai gejala inflasi.

Dengan demikian kosmologi yang ditawarkan Ibn Rusyd tidak sesuai dengan kesimpulan dari hasil penelitian kosmolog yang berpendapat bahwa alam diciptakan dari ketiadaan. Sedangkan materi asal alam semesta yang disebutkan Ibn Rusyd yakni, *al-mā'* dan *al-dukhān* menurut kosmolog

<sup>45</sup> John Gribbin, *In search of The Big Bang* (t.t.: Corgi Book, 1987), 130.

<sup>46</sup> John Gribbin, *In search of The Big Bang*, 184-5

<sup>47</sup> Karlina Leksono, "Melacak Pemikiran Saat

Penciptaan," *Harian Kompas*, 19 Agustus 1990, 10.

<sup>48</sup> Ahmad Baiquni, *Teropong Islam terhadap Ilmu Pengetahuan* (Solo: Ramadhani, 1989), 13.



bukanlah materi asal alam semesta, akan tetapi menunjukkan proses penciptaan alam semesta sedang berlangsung yang pernah berbentuk *al-mā'* (sop kosmos) dan *al-dukhān* (kondensasi, pengembunan.)

Demikianlah konsep kosmologi failasuf Islam yang berkesimpulan bahwa Allah menciptakan alam semesta secara emanasi dari bahan yang sudah ada. Asal bahan ini dari hasil pemikiran (*ta'aqqul*) Allah Yang Esa terhadap zatNya Yang Esa (*aḥad* bukan *wāḥid*) muncullah energi yang maha dahsyat dan dari energi inilah lalu memadat dan menjadi alam semesta beserta isinya. Penciptaan Allah itu terjadi sejak azali, dalam arti, ketika Allah al-wujūd Ia langsung mencipta materi asal alam semesta tanpa ada jarak waktu antara al-wujūd Allah dengan al-wujūd materi asal alam ini. Ini sesuai dengan sifat kemahasempurnaan Allah yang tidak mungkin mengalami perubahan, dan sifat Khalik Allah itu tetap sejak Ia al-wujūd. Pandangan ini mereka dukung dengan ayat-ayat al-Qur'an surat al-Mu'minūn/23: 12-4, yang isinya penciptaan manusia dari bahan yang sudah ada (intisari tanah), surat Hūd/11/7 dan surat Hūd/41:11, yang isinya sebelum adanya alam ini sudah ada *al-mā'* (zat alir) dan *al-dukhān* (embunan), yang proses darinya terciptanya alam.<sup>49</sup> Atas dasar inilah Ibn Rusyd menegaskan bahwa penciptaan alam dari ketiadaan tidak memunyai dasar syari'at yang kuat. Tidak ada ayat yang mengatakan bahwa Allah pada mulanya berwujud sendiri, tidak ada al-wujūd lain selain diri-Nya, baru kemudian dijadikan alam. Pendapat seperti ini hanya interpretasi kaum teolog saja<sup>50</sup>

Perlu ditegaskan bahwa pendapat para failasuf Islam dapat dibenarkan tentang surat

<sup>49</sup> Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl wa Taqrīr mā bayna al-Syarī'ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl*, 42-3; Harun Nasution, "Sekitar Pendapat Failasuf Islam tentang Emanasi dan Kekalnya Alam," *Studi Islamika*, No. 23, IAIN Jakarta, 1986, 11-2.

<sup>50</sup> Harun Nasution, "Falsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Al-Qur'an," makalah, IAIN Jakarta, 12 Juni 1990, 50-2.

al-Mu'minūn/23:12-14 yang mengatakan manusia diciptakan dari intisari tanah. Sedangkan pendapat mereka tentang surat Hūd/11:7 dan surat al-Fuṣṣilat/41:11 tidak dapat diterima. Kata *al-mā'* dan *al-dukhān* dalam kedua ayat itu, bukanlah materi asal alam semesta, tetapi dimaksudkan bahwa alam semesta sebelum seperti sekarang mengalami bentuk dalam prosesnya seperti *al-mā'* (zat alir, sop kosmos), *al-dukhān* (kondensasi.)

Kendatipun pemikiran failasuf Islam ini tidak bertentangan dengan prinsip al-Qur'an, namun pemikiran mereka sebagai layaknya pemikiran failasuf hanya bersifat spekulatif. Dalam arti hasil pemikirannya tidak dapat dikaji ulang kembali sebagai layaknya sains, dan kebenarannya hanya sepanjang rasio serta belum tentu benar menurut empiris. Pada sisi lain, pandangan mereka masih didasari pada konsepsi Ptolomeus yang geosentris dalam hal strukturnya bahwa bumi adalah pusat alam semesta tetap, dan matahari, planet-planet serta bintang-bintang mengitari bumi. Pandangan mereka ini telah dibuang dan digantikan oleh pandangan yang didasari pada konsepsi Copernicus yang heliosentris bahwa matahari adalah pusat alam semesta tetap, dan planet-planet, bumi yang berotasi serta bintang-bintang beredar mengitari matahari.<sup>51</sup> Sedangkan pandangan modern yang menjadi pegangan ilmuwan dan telah terbukti kebenarannya didasari pada konsepsi *Solar System* (Tata Surya): Matahari tetap, bumi serta planet-planet yang berotasilah yang mengitari matahari, sedangkan bintang-bintang tidak.<sup>52</sup>

Khusus tentang hukum alam atau sunnatullāh ternyata pendapat kaum failasuf Islam sejalan dengan kandungan atau isyarat al-Qur'an. Menurut mereka alam semesta

<sup>51</sup> James A. Coleman, *Modern Theories of the Universe* (New York: A. Signet Science Library Book, 1963), 12-3.

<sup>52</sup> William K. Hartmann, *Astronomy the Cosmic Journey*, (California: Harper & Row, 1971), 113.

berjalan sesuai dengan hukum yang telah ditentukan Allah sebagai suatu keniscayaan. Seperti yang dikemukakan Ibn Rusyd, mengingkari hal ini merupakan pernyataan yang tidak nalar. Allah menciptakan segala sesuatu di alam ini memiliki sifat-sifat khusus (*dzātiyyah*.) Tanpa adanya sifat khusus ini kita tidak bisa membedakan antara satu benda dengan benda lain, seperti panas adalah sifat khusus api, dingin sifat khusus es dan lainnya. Sifat-sifat ini tidak akan berubah selamanya dan ia kosmopolitan di alam. Jika tidak demikian ilmu pengetahuan tidak bisa berkembang. Kemajuan ilmu pengetahuan berdasarkan adanya sifat yang tetap di alam. Memercayai ilmu pengetahuan sebenarnya memercayai kemampuannya untuk meramal atas dasar hukum-hukum alam (*sunnatullāh*.) Di sanalah akan terlihat adanya hikmah dan keserasian antara manusia dan alam semesta.<sup>53</sup>

Memercayai undang-undang alam atau *sunnatullāh* sebagai suatu keniscayaan merupakan suatu hal yang sangat pantas, karena jika sesuatu di alam ini terjadi secara kebetulan atau tergantung kepada keputusan Allah yang tidak dapat diduga-duga, maka tidak akan ada pola rasional yang dapat diamati dalam ciptaanNya. Telah disebutkan, kemajuan ilmu pengetahuan tergantung kepada manusia dalam memahami hukum-hukum yang berlaku di alam tanpa mengalami perubahan dan penyimpangan. Sebab itu, eksistensi Allah dapat dibuktikan dengan adanya ketentuan yang tetap yang diberlakukanNya pada alam ciptaanNya.

Telah dikemukakan bahwa pandangan di atas tidaklah berarti meredusir kekuasaan mutlak Allah dan memberikan kekuasaan pada alam semesta, akan tetapi undang-undang alam itu pada dasarnya diciptakan Allah sesuai dengan kehendak mutlak atau kehendak bebasNya, yang pada hakikatnya

Allah juga yang menentukan. Berdasarkan kesejarahan, pada zaman klasik Islam (abad 7-13 M.) di antara yang membawa kemajuan umat Islam adalah kepercayaan mereka terhadap hukum alam atau *sunnatullāh* sebagai suatu keniscayaan, sehingga umat Islam pada bidang ilmu pengetahuan adalah umat yang menentukan dan tidak ditentukan atau mereka adalah imam-imam atau pemimpin-pemimpin intelektual dunia.

### Simpulan

Failasuf Islam, khususnya failasuf madzhab Peripatetik Islam, dalam membangun kosmologi cenderung menghidupkan kembali madzhab Aristoteles, yakni alam diciptakan dari materi yang sudah ada secara terus menerus sejak zaman tak bermula sampai tak berhingga. Kosmologi para failasuf Islam ini ternyata tidak sesuai dengan temuan kosmologi yang menyatakan alam semesta diciptakan dari ketiadaan. Pemikiran failasuf Islam ini tidak bertentangan dengan prinsip al-Qur'ān, namun pemikiran mereka sebagai layaknya pemikiran failasuf hanya bersifat spekulatif. Sebenarnya pemikiran spekulatif kaum failasuf Islam tentang alam semesta seperti yang berlalu, jika dilihat pada masa mereka ia merupakan suatu prestasi yang sangat dibanggakan. Tentu saja formulasi yang mereka susun sebatas pengetahuan atau cakrawala yang berkembang pada zamannya. Memang kalau dilihat pada masa kekinian, jelas daya kreasi mereka tersebut telah ketinggalan zaman (*out of date*) dan tidak mungkin terpakai lagi. Karena masalah alam semesta termasuk persoalan fisik (empiris) yang dapat diindera, maka faktualnya dapat diteliti dan diamati sesuai dengan bidang ilmunya, yakni sains dan teknologi yang telah menggunakan peralatan-peralatan yang telah mencapai taraf kecanggihannya.

<sup>53</sup> Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, 786; Muḥammad 'Āṭif al-'Irāqī, *Tajdūd al-Madzhab al-Falsafiyah wa al-Kalāmiyyah* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1979), 137.